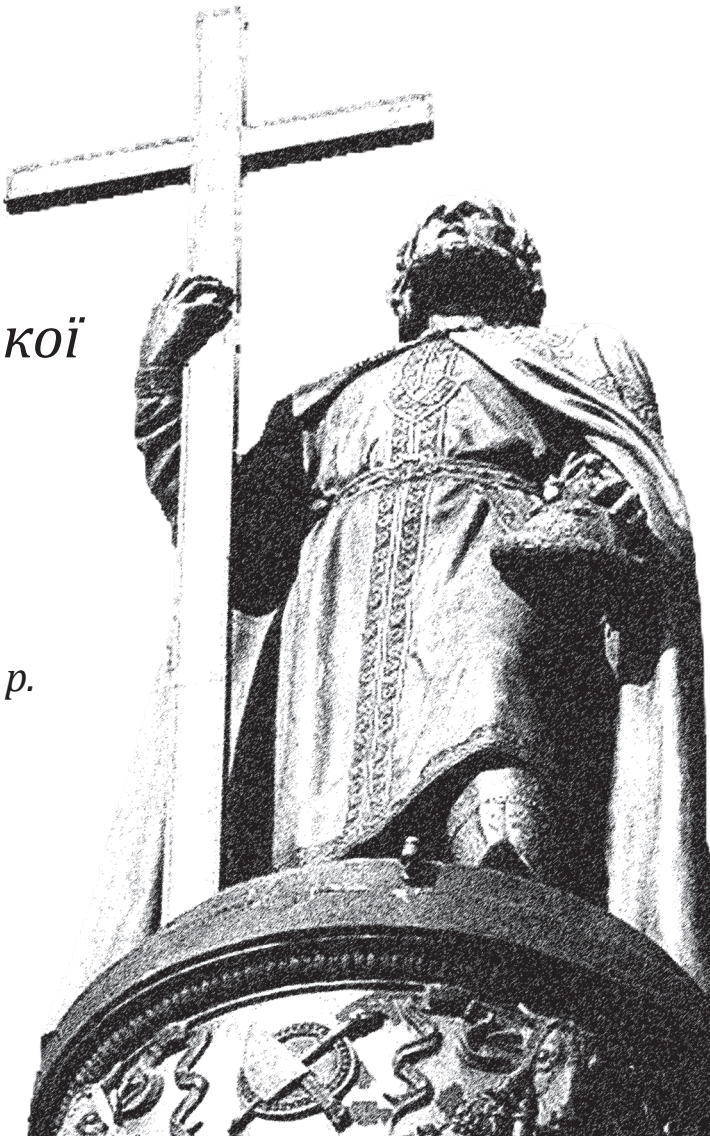
УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ



Збірник матеріалів II Всеукраїнської наукової конференції

20 листопада 2012 р.

КИЇВ – 2012

УДК 2 (271)
ББК 86.372
П – 68

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

Під редакцією
архієпископа Переяслав-Хмельницького
і Бориспільського
ЕПІФАНІЯ (Думенка)
та протоієрея Віталія КЛОСА

П – 68 ***Православ'я в Україні*** : Збірник матеріалів II Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. архієп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2012. – 581, [3] с.

© Київська православна богословська академія
УПЦ Київського Патріархату, 2012
©Автори статей, 2012

ЗМІСТ

В. М. БАБІЙ
Людина як образ і подоба Божа та її призначення за вченням преподобного Симеона Нового Богослова 9

диякон Сергій БАШИНСЬКИЙ
Митрополит УАПЦ Василь Липківський: блискучий проповідник свого часу чи політичний ідеолог? 20

С. Я. БІЛА
Унійні процеси у Львівській, Перемишльській та Луцькій єпархіях у дослідженнях професорів та студентів Київської духовної академії 29

Г. І. БІЛАН
Репресії в Церкві 1937 – 1938 рр.: міф про фашистську змову 39

Ю. О. БОРАТИНЕЦЬ
Скорботи: не за що, а для чого? 59

О. П. БУНЯК
Духовна спадщина митрополита Української автокефальної православної церкви Василя Липківського в зібранні Національного музею історії України 65

В. М. БУРКА
Український переклад Біблії в контексті біблійної текстології 74

священик Володимир ВАКІН
Українська канонічна спадщина: постанови Київських митрополитів (XIII–XVII ст.) 86

Т. С. ВОРОПАЄВА
Духовність як чинник національного та цивілізаційного самовизначення громадян України 99

А. М. ГАВРИЛЮК
Духовний розвиток особистості сучасного українця: від проблем до гармонізації 111

Н. З. ГАНУСЕВИЧ
«Євангеліон» – визначна пам'ятка XVII ст.
в музейній експозиції Збаразького замку 121

М. ГЕРГЕЛЮК
Румунська Православна Церква: історія та сучасність 125

І. В. ГИЩУК
Біблійно-історичні свідчення
про форму Хреста Христового 132

диякон Олексій ГОНЧАРЕНКО
Церква в Римській імперії періоду правління
синів Костянтина Великого 140

священик Іван ГУНЬКО
Вчення святих отців про ставлення до хвороб 146

Б. Я. ДЕНИС
Християнсько-мусульманський діалог 150

протоієрей Іван ДЗЮБА
Київська духовна академія в добу визвольних змагань
1917–1920 рр. 157

протодиякон Василій ДІДОРА
Святитель Петро Могила в історії
Свято-Михайлівського Видубицького монастиря 168

С. С. ДОМБИК
Роль і значення старозавітної жінки
за прикладом пророчиці Девори 176

Т. М. ЄВСЄЄВА
Між конформізмом та мучеництвом за віру:
особливості збереження/порушення священством
вірності пастирському служінню в контексті історії
повсякдення у 1920-1930-их рр. 180

С. Р. КАГАМЛИК
Київські ієрархи – ктитори
Києво-Могилянської академії 210

К. Я. КАЛЬНИЦЬКИЙ
Проблема «жіночого священства»
як виклик «постфемінізму» споконвічній традиції
Православної Церкви 220

С. Р. КИЯК, І. М. КОВАЛЬ
Пошанування пам'яті святого Василія Великого
в Галицько-Волинській Русі (XII – XIV ст.) 233

Протоієрей Віталій КЛОС
Намісники Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря
у 1941 – 1949 роках 242

Л. В. КОМПАНІЄЦЬ
У пошуках духовності: соціокультурний контекст 250

В. В. КОРНІЄНКО, Л. КОЛОДНИЦЬКИЙ
Дорогоцінний Хрест в стінописі Софії Київської:
реконструкція первісного вигляду та історичні паралелі 258

Т. І. КОТЕНКО
Історичний нарис П. С. Морачевського
про будівництво й освячення церкви в с. Шняківка
і роль особистості автора у цій божій справі 262

О. С. КУЧЕРУК
Початки українського державного будівництва
і Православна Церква у березні 1917 року 275

Г. П. ЛЕВЧУК-ВИШНЕВСЬКА, М. СВІТУХА (Канада)
Іван Левчук – вірний пастир Холмської землі 282

протоієрей Михаїл ЛЕСЮК
Церква і світ 286

К. О. ЛИПКІВСЬКИЙ
Дві трагічні події в історії УАПЦ очима сучасників 295

А. ЛІТВІНЦОВ
Аскетичні традиції українського чернецтва
за «Четіями Мінеями» святителя Димитрія Ростовського 305

протоієрей Костянтин ЛОЗІНСЬКИЙ
Святий правовірний імператор
Юстиніан І Великий (527 – 565) та його спадщина 310

диякон Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ
Есхатологія у світлі вчення Нового Завіту 319

диякон Ігор ЛУЦАН
Стан протестантизму на території Чернівецької області
в період антирелігійної політики
(40 – 50-х років XX століття) 328

протоієрей Сергій ЛУЧАНІН
Богословські обгрунтування ідеї української православної автокефалії митрополита Василя Липківського 341

В. І. ЛЮБАЩЕНКО
Чи переніс Петро Ратенський до Москви Київську митрополичу кафедру? 348

протоієрей Павло МЕЛЬНИК
Роль духовних навчальних закладів у формуванні пастирів для служіння у сфері паліативної допомоги 358

В. І. МЕНЬКО
Ґенеза та теорії походження православних церковних братств Київської митрополії в дослідженнях відчизняних істориків ІІ пол. XIX ст. 362

Ю. І. МИГАЛЬ
Ставлення святителя Епіфанія, архієпископа Кіпрського, до ікон: історіографія питання 369

А. В. МИРОНЮК
Апологетизація актуальності православного богослів'я, як вияв онтологічного життя техно-людини 381

протоієрей Юрій МИЦИК, І. Ю. ТАРАСЕНКО
Персональний склад двох монастирів Черкащини XIX – початку XX ст. 390

М. І. ПІРЕН
Духовні цінності – базова основа модернізації сучасного українського суспільства 395

І. М. ПРЕЛОВСЬКА
Засудження і реабілітація митрополита УАПЦ Василя Липківського як вияв державно-церковних стосунків в Україні у XX столітті 403

В. Є. РОЖКО
Козацькі поховання на історичній Волині XVII ст. 414

В. Є. РОЖКО
Ікони Тараса Шевченка на Волині 425

О. В. САВЧУК
Взаємовідносини Православної Церкви та запорозького козацтва 431

Ф. О. СИВОЛОБ
Пневматологія Володимира Лоського 438
І. А. СИДОР
Життя та подвиг протоієрея Володимира Мисечка – волинського новомученика ХХ століття (1903 – 1943) 448
Ю. М. СИТИЙ
Зміни в поховальній обрядовості мешканців давньоруського Чернігова 463
протоієрей Володимир СМІХ
Богослів'я як досвід богоспілкування або спростування сучасної антропоцентричної (секулярної) релігійності 475
Н. Г. СОЛОНСЬКА
Бібліографічна евристика складових ядра ймовірного фонду княжої бібліотеки ХІ століття Київського Софійського собору 483
М. С. ТИМОШИК
Кам'янець-Подільська комісія з перекладу богослужбових книжок українською мовою періоду УНР та її видання 492
Т. М. ТРЕГУБЕНКО
Особливості формування та діяльності українських церковних музичних осередків Лівобережжя та Слобожанщини XVII-XVIII ст. 503
протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК
Праця душпастиря з молоддю: проблеми і завдання 514
Т. І. ФЕДОРІВ
Зображення святих у хатніх іконах з колекції Національного заповідника "Замки Тернопілля" 524
С. М. ЧОКАЛЮК
Огляд та характеристика джерел церковного права в період від святих апостолів до Міланського едикту 533
протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО
Святитель з Ніжина, який просвітив Сибірські землі 546

протоієрей Микола ЩЕРБАНЬ
Вилучення церковного майна і питання збереження історико-культурних цінностей у контексті антирелігійної боротьби в Україні у 20 роках XX століття: історіософський аспект 553

П. М. ЯМЧУК
Трансцендентальність феномену Православ'я в Україні: від Івана Вишенського до духовного подвижництва II Собору УАПЦ 566

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 577

В. М. БАБІЙ

Людина як образ і подоба Божа та її призначення за вченням преподобного Симеона Нового Богослова

Ця стаття присвячена антропології прп. Симеона Нового Богослова. У ній проаналізована проблема співвідношення образу та подоби Божої у людині. Особливу увагу приділено погляду прп. Симеона на призначення людини в контексті його вчення про подобу Божу. Показано, як преподобний отець ототожнює подобу Божу у людині з обоженням, і що вчення святого про образ і подобу Божу у людині повністю відповідають святоотцівському Переданню.

Ключові слова: *Бог, Трійця, людина, особистість, творіння, образ Божий, подоба Божа, душа, тіло, обоження, богоуподібнення.*

Тема образу Божого в людині є однією із головних у християнській антропології. Створюючи людину за Своїм образом, Бог творить істоту, покликану стати богом. У Святому Писанні читаємо: *«І створив Бог Людину за образом Своїм, за образом Божим створив її; чоловіка і жінку створив їх»* (Бут. 1: 27). При створені людини «зразком» став Сам Бог, адже людина є «іконою» свого Творця. Людина своїм буттям певною мірою відображає буття Того, хто її створив. Виходячи із сказаного вище, стає зрозумілим чому святоотцівське богослів'я надає такого важливого значення осмисленню образу Божого в людині. В. Лоський пише: «Немає жодної богословської науки, яку можна було б повністю відокремити від проблеми образу Божого, не наражаючись на небезпеку відокремлення її від живого досвіду християнської традиції» [8, с. 168].

У даній статті спробуємо розглянути та висвітлити вчення преподобного Симеона Нового Богослова про образ Божий в людині. Перш ніж розкривати порушену тему, зазначимо, що святі отці здебільшого, не залишили нам систем свого богословствування. Наша методологія їм була невідома, і склад їх мислення був інший. Тому дослідження вчення св. Симеона Нового Богослова про образ Божий у людині буде зводитись значною мірою до викладу його думок у межах узвичаєної, для нас шкільної системи. Водночас автор ставить за мету, не «стилізувати» преподобного отця під свої уявлення, а усвідомлює те, що аналізую-

чи праці преподобного Симеона, можна і необхідно користуватися зрозумілою нам богословською мовою, але збагнути до кінця глибину вчення святого отця ми зможемо лише тоді, коли приєднаємося до його духовного досвіду, і духовно зростатимемо в тому в чому і він зростав.

Преподобний Симеон Новий Богослов 34 Гімн присвятив вченню про образ Божий в людині. Назва Гімну – «Що означає вислів «за образом», і про те, що людина справді визнається образом Божим». Дана тема, як пише єпископ Іларіон (Алфеєв), – це зростання людської особистості від «образу» в досконалу «подобу». Прп. Симеон починає зі згадки про кілька інтерпретацій образу Божого в людині, які всі без винятку грунтуються на святоотцівському Переданні: «Отже, за образом Слова нам дане слово (тобто розум), бо словесні – від Слова, безначального, нествореного, невловимого і Бога мого. Воістину за образом (Його) душа кожної людини – словесний образ Слова... Бог Слово від Бога і співвічний Отцеві і Духові. Таким же чином і душа моя є за образом Його. Адже володіючи розумом і словом, вона має їх за сутністю нероздільними і незлитними, так само і єдиносушними. Ці три (душа, розум і слово) суть одне в з'єднанні, але разом і в розділенні, будучи завжди і з'єднані і розділені, (бо вони з'єднуються незлитно і розділяються нероздільно). Якщо ти виокремиш одне із трьох, то разом відкинеш, звичайно, і всіх. Бо душа нерозумна і безсловесна буде такою самою як і душі безсловесних (тварин – В. Б.); але і без душі не може існувати ні розум, ні слово. Отже, за образом, (зразком – В. Б.) так само думай і про Першообраз. Без Духа не буде ні Отця, ні Слова Його… Але ти цього не побачиш і не зрозумієш, якщо не очистиш свій образ…» [5, с. 511 – 512. Гімн 34]; [9, с. 251 – 252].

Образ Божий, – за вченням богоносного отця, – проглядається і в тому, що людина вшанована розумом, ідеацією та обдарована панівним становищем у світі: «О, людино! Ти вшанована від Бога більше за всі інші творіння достоїнством розуму, яким пануєш над ними, тому і належить тобі те, що вище тебе, розуміти… бо в тобі є образ Божий» [4, с. 331. Слово 66]. «Людину, яку Він Сам створив за образом Своїм і за подобою, ми називаємо світом, тому що вона прикрашається чеснотами, володарює над земним (творінням), подібно до того, як і (Сам) Він має владу над вселенною, і панує над пристрастями – це і є те, що за образом» [5, с. 610 – 611. Гімн 43]. У 90-у Слові прп. Симеон прямо говорить, що саме творіння приведене від небуття в буття «не для чогось іншого», а для людини, створеної за образом і подобою Бога

і поставленої «царем всіх земних». Думка преподобного Симеона про те що образ Божий, полягає у панівному становищі людини у всесвіті повністю відповідає святоотцівському Переданню. Наприклад, свт. Григорій Ниський, говорить, що людське єство називається царем «оскільки приготовлювалося для панування над іншими, через подібність до Царя всесвіту» [12]. Бог «в п'ятий день влаштував землю і все що на ній, і небо і все що в ньому, а в шостий день створив Адама і поставив його владикою і царем всього видимого творіння… все видиме, що є на землі і що є в морі, все віддав Бог у владу Адамові і нащадкам його» [4, с. 7 – 9. Слово 45]. І не тільки Господь створив людину царем земного «але і того, що знаходиться під покровом небесним, бо і сонце, і місяць, і зірки створені для людини» [4, с. 400. Слово 66].

Також преподобний отець бачить образ у спілкуванні з Богом: «це творіння мало благе спілкування з Творцем, тому що створене за образом Творця і за подобою» [5, с. 582. Гімн 41]. Ось ще вислови св. Симеона, щодо образу Божого в людині: Адам, коли був створений із землі: «прийняв духа життя, який називається мислячою душею і образом Божим» [3, с. 549. Слово 35]. «Ти отримав від Бога душу живу і іпостасну і що вона в людині трьохскладова, тобто: душа, розум і слово» [4, с. 326. Слово 61]. Душа по відношенню до тіла, за вченням отця Церкви – це «та сила, яка приводить до злагоди і поєднує в єдине ціле різні частини тіла» [3, с. 319. Слово 14]. Вона є чуттєва, розумна [4, с. 644. Слово 78] і за природою і сутністю своєю незмінна, може вибирати добро або зло, і за це отримає у вічності або світло, або темряву [3, с. 633. Слово 43]; «Бог перебуває в нас, істинних рабах Своїх, і ходить в душах наших через дію і осяяння Духа Святого» [5, с. 49]. Можна сказати, що душа – те місце, де перебуває Господь. У Слові 24-у говориться: «Душа, як розумна сила, єдина і проста і не складається із різних частин…, – як тіло… Як може захворіти душа? Коли змінить свої помисли і прагнення, коли будучи розумною силою, прагне вона до безсловесних бажань і нерозумного гніву... Демони можуть мисленно спокушувати її… і вона свої фантазії може сприймати за істину» [3, с. 440. Слово 24; 3, с. 300 – 301]. «Душа наша проста і нескладна; тому, коли захворіє, одні ліки зцілюють її… Які це ліки? Дух Святий, благодать Господа нашого Ісуса Христа» [Слово 13]. «Душа людська, як сила – єдина між видимим невидима, між тілесним – духовна, починає бути тут, і не залишається тут, а переходить в інше місце, як безсмертна…. І якщо вона сяє світлом заповідей Христових, то входить у світло всеблагого Божества і починає споживати велику та безмежну радість; а

якщо оточена темрявою гріхів, то іде у вічну темряву» [3, с. 473. Слово 27]. Як бачимо із Слова 27, душа людина має початок, але немає кінця, тобто безсмертна і якщо буде виконувати заповіді Божі, то буде вічно перебувати в блаженстві.

В Словах 60-у, 61-у і в 34 Гімні простежується ідея, що душа людини створена на образ Святої Трійці. Показується співіснування, рівночесність, незлитність, нероздільність в проявленні душі, розуму і слова, які є прямим відображенням Божественного буття Отця, Сина і Святого Духа і їх особистих властивостей. Бо «дух твій, або душа твоя, вся є у всьому розумі твоєму, і весь розум твій – в усьому слові твоєму, і все слово твоє – в усьому дусі твоєму, нероздільно і незлитно. Це є образ Божий і цим збагачені ми з неба для того, щоб бути нам подібними до Бога і Отця і мати в собі образ Того, Хто створив нас» [4, с. 328. Слово 61]. «Як розум наш не більший і не менший за душу, душа – за розум, слово – за розум і душу, таким чином не більший і не менший Отець Сина, Син – Отця, Святий Дух – Отця і Сина, але рівнопоклоняємі» [4, с. 331. Слово 61]. «Віруємо, що Бог створив тіло, створив потім разом (зараз) і душу, і розум, і саме слово наше (бо Писання говорить, що Бог створив людину з пороху земного, і вдихнув у лице її дихання життя, і стала людина душею живою, показує те, що разом із душею були і розум наш, і слово, але жодне з них не було раніше за інше, оскільки всі три разом мають єдину сутність і даровані нам у єдиному диханні життя), як, кажу, що в цих трьох жодного не було раніше за іншого, адже всі три – єдиної природи; так і в Святій, Єдиносушній і Єдинорівній Тройці жодна Особа не була раніше від іншої… але три Особи разом – єдиний Бог» [4, с. 311 – 312. Слово 60]. «Як розум пізнається через слово (повторю те саме, для того, щоб це добре закріпилося в думках і щоб пізнати в собі заховані тайни Царства Небесного), а душа – через розум і слово, так і Бог Отець пізнаний і пізнається нами віруючими через Єдинородного Сина Свого, і Дух Святий – через співсущих Йому Отця і Сина» [4, с. 331. Слово 60].

Маючи в собі образ Божий – розум, людина єдина «із творінь, створених Богом, може тільки побачити і пізнати Творця неба, землі, моря і інших творінь, особливо самої людини, яка є творіння розумне… яке буває дивним і прагне бути богом, в силу розумності, яким відрізняється від всіх» [3, с. 593 – 594. Слово 39; 5, с. 582. Гімн 41]. Про розум прп. Симеон ще говорить, що він нематеріальний і безтілесний, постійно перебуває в русі і не може не діяти. Розум – вища частина душі: саме розум може підніматися на небо і споглядати Божественні тайни [9, с 249]. І

немає нічого вищого в цьому світі за людину [3, с. 149. Слово 1]. Тут можна привести паралель з «Духовних бесід» преподобного Макарія Великого: «Створив Він (Бог) небо і землю, і всяке творіння, але в жодному з них не спочиває Господь… але благоволив лише одній людині, спілкуватися з Ним (Богом – В. Б.) і в Ньому спочивати» [12].

У творіннях преподобного Симеона Нового Богослова, так само як і у свт. Григорія Богослова простежується ідея, що Бог творить людину «як другий світ, великий всередині малого цього видимого світу», [5, с. 104. Слово 84]. Людина – великий світ саме тому, що вона поєднує в собі і матеріальну і духовну реальності, тоді як світ (видимий) володіє лише матеріальним буттям. Подібно до Каппадокійського святителя, прп. Симеон постійно говорить про двоскладовість людини – душі і тіла. За святим отцем людина створена двоякою, оскільки: «носить в собі характерні риси обох світів – одного у своїй видимій частині, а другого – в частині духовній. Із усього видимого і духовного тільки одна людина створена Богом двоякою. У неї є тіло, яке складається із чотирьох стихій, почуття і дихання, – і душа духовна, нематеріальна, не тілесна. Ось, що є людина – творіння смертне і безсмертне, видиме і невидиме, чуттєве і мислене, яке може бачити видиме творіння, і пізнавати духовне» [2, с. 56]. «Я називаю тебе розумним живим творінням, людиною двоякою, яка складається із двох природ: тіла видимого, черствого і нерозумного, і душі невидимої, за образом Моїм, словесна і розумна – дивне чудо! – серед всіх, всіх, кажу, творінь. Яких творінь? Матеріальних і нематеріальних. Бо матеріальне – це те, що ти бачиш. А нематеріальне – це ангели. Отже, серед них, кажу тобі, Ти – жива людина і двоскладова: серед чуттєвих – нематеріальна, а серед нематеріальних – чуттєва» [9, с. 243 – 244] і в інших Словах говориться про двоскладовість людини [5, с. 340. Гімн 6; 4, с. 502. Слово 71: «ти двояка, із душі і тіла складаєшся, то тобі належить і споживати як душевно, так і тілесно»; 5, с. 595. Гімн 41].

Протоієрей В. Г. Лесняк пише: «Образ Божий в людині, – за вченням святого Симеона Нового Богослова, – полягає в душі розумній, духовній і безсмертній, яка наділена розумом, словом і свобідною волею [4, с. 326; і с. 317. Слова 61 і 60], а подоба – в святості, безгрішності і безпристрасності: «Бог на початку, коли створив людину, створив її святою, безпристрасною і безгрішною, за образом і подобою Своєю; і людина справді тоді була подібна до Бога, Який створив її. Бо святий, безгрішний і безпристрасний Бог і творіння творить святе, безпристрасне і безгріш-

не» [3, с. 153. Слово 2] і в з'єднанні з Духом Святим: «Як тіло помирає, коли відокремлюється від нього душа, так і коли від душі відокремлюється Дух Святий, душа помирає» [3, с. 177. Слово 4]. Образ Божий дається людині, як її природна, онтологічна властивість, подоба – властивість, яка розвивається з часом. Хоча перша людина була створена за образом і подобою Божою, але з цього не випливає, що вона відразу досягнула богоуподібнення у всій повноті. Вона повинна була досягати цього протягом всього свого життя» [10, с. 125 – 126].

Бачимо, що людина була створена за образом і подобою Божою, але не одразу досягла богоуподібнення, а мала досягати протягом свого життя добровільно, але це не означає, що вона була створена не повноцінною: це можна порівняти із зерняткoм, яке саме по собі досконале, але може принести більше плодів, так і людина була створена досконалою, але мала все більше пізнавати Творця і стати богом за благодаттю, але не автоматично, а з волі своєї. «На початку всеблагий Бог…подарував праотцям нашим свобідну волю…, і нам через них, щоб вони виконували заповіді Божі не з смутком або примусово, але з доброї волі, з радістю, і з любові до Бога… і завдяки їм досягли довершеного образу і подоби Божої і наблизилися б до Бога неприступного, без тілесної смерті, і з покоління в покоління кожний із них наближались до Нього» [6, с. 322; 4, с. 238. Слово 57].

Відтак, повернемося до подоби Божої і більше скажемо, у чому ж полягає вона в людині за прп. Симеоном Новим Богословом. Порівняємо деякі його вислови з цього питання. Так, в 58-му Гімні святого Симеон говорить: ми стаємо за благодаттю синами Твоїми, подібними до Тебе, і Богами, які бачать Бога» [5, с. 713]. Також у Гімні 34-му говориться про те, що, коли вселиться Дух Святий в людину, тоді стане вона «Богом за благодатю, подібною до Першообразу» [5, с. 513 – 514]. У слові 83-му преподобний отець пов'язує образ і подобу Божу в людині зі станом її обоження: «... Як в Отцеві, Синові і Святому Дусі, поклоняються єдиному Богові, без злиття Трьох Осіб і без розділення єдиної сутності і єства, так і людина буває за благодаттю богом у Бозі, і за душею і за тілом, без злиття і розділення; ні тіло не перетворюється на душу, ні душа – на плоть; і знову, ні Бог не зливається з душею, і душа не перетворюється на Божество. Але Бог перебуває, як Бог, і душа перебуває так, яка природа її, і тіло, як створене, порох; і Сам Бог, Який дивно зв'язав ці два, – душу і тіло... з'єднується з цими двома без злиття, – і я людина буваю за образом і подобою Божою... Отець, Син і Дух Святий – Бог єдиний, Якому ми служимо і покло-

няємося. Бог, душа і тіло – людина, створена за образом і подобою Божою і удостоїв її бути богом за благодаттю» [5, с. 49 – 50]. Тут простежується думка, що вся людина, тобто душа і тіло створені за образом і подобою Божою. Також цю думку обстоює святий Григорій Палама вказуючи, що образ Божий не відноситься окремо до душі або тіла, але до обох разом, бо вони разом були створені за образом Божим [7, с. 11].

Головна ідея, яку можна вивести з наведених уривків, полягає в тому, що богоуподібнення людини – це не що інше, як стан її обоження, яке здійснюється в людині благодаттю Святого Духа, Дух Святий вселиться в тебе: «освітить і всього тебе преобразить, тлінне стане нетлінним і водночас оновить занедбаний дім – я говорю про дім душі твоєї. Разом з нею Він учинить нетлінним все тіло твоє і станеш ти богом за благодаттю, подібним до Першообразу» [9, с. 253]. Отже, подоба Божа в людині – це те, для чого вона призначена, кінцева мета її буття, образ людина має, а подобу треба набути. У цьому прп. Симеон цілком перебуває в рамках святоотцівської традиції, вираженої, зокрема, такими Отцями, як свт. Василієм Великим: «уподібнення Богу і крайня межа бажаного є обоження», св. Діонісієм Ареопагітом: «Обоження є, наскільки можливо, уподібнення до Бога і єднання з Ним» і свт. Григорієм Богословом, який також беззастережно ототожнює богоуподібнення з обоженням: «коли ми станемо такими (тобто богоподібними)» з нами можна вже «розмовляти Богу, що вступив в єднання з богами і пізнаного ними». Подібно до Отців, прп. Симеон ототожнює розвиток у людині образу і подоби з процесом обоження, – бо обоження є розвиток в людині тієї Божественної благодаті, яка прихована в ній, будучи переданою при створенні Богом людини [12].

Яким же бачить преподобний Симеон Новий Богослов шлях до досягнення богоподібності? Він говорить про те, що людина підноситься до богоуподібнення через аскетичний подвиг очищення свого «образу» від скверни пристрастей і наслідування Богу в чесноті [12] і через виконання заповідей [4, с. 238. Слово 57]. І тоді людині посилається Дух Святий, Який вселиться в людину і освітить її і преобразить… і стане вона богом за благодаттю [9, с. 252 – 253].

Отже, ми бачимо, що прп. Симеон починає говорити про обоження вже тоді, коли розмірковує про першопочаткове влаштування людини як образу Божого. Образ Божий є немовби якась застава, дана їй в момент створення, завдяки якому людина поступово повинна піднятися до стану богоуподібнення, що і є обоження. І тільки досягнувши цього стану, людина стане істинним образом Творця.

Досліджуючи праці преподобного отця Церкви Симеона, єпископ Іларіон (Алфеєв) пише, що: «Цілковите досягнення подоби Божої в людині є не що інше, як обоження, найвища точка духовного зростання. Симеон неодноразово повертається до цієї думки, ставлячи її в христологічний контекст. Він підкреслює, що кожний християнин повинен наслідувати Христа, щоб уподібнитися Йому. Ті, які наслідують Його, наприкінці стануть: «подібними до Нього… – людьми за природою і богами за благодаттю». Причащаючись Його Плоті в Євхаристії, «ми, стаємо за благодаттю подібними до Самого чоловіколюбного Бога і Владики нашого… удостоюємося бачити Його, Котрий став подібним до нас, і будучи видимі Богом – ми, стали подібними до Нього». Іншими словами, бачення Бога, подоба Божа і обоження – одне і те саме: «Ми – сини Твої за благодаттю, і стаємо подібними до Тебе – богами, які бачать Бога»… Прп. Симеон ототожнює подобу Божу в людині з обоженням – містичне з'єднання людини і Бога, при якому відбувається повне відновлення і преображення людини [9, с. 253 – 254], тут він уже говорить про відновлення і преображення в контексті гріхопадіння.

Прот. Іоанн Мейєндорф писав: «Божественне життя – це дар, але також і завдання, яке слід вирішити вільним людським зусиллям. Ця полярність між "даром" і "завданням" часто виражається через відмінність між поняттями "образу" і "подоби"». Те, хто ми є, нам дано від Бога, але те, ким ми станемо, залежить від нас, від наших власних зусиль. Образ – це «дар», а подоба – «завдання». «Образ» – це дар Бога людині, здатність і можливість змінюватися, виправлятися, самовдосконалюватися (тобто «можу» і «хочу»). «Образ» є створене, досконале ціле, реалізоване, даність як дар. Але в реальності це зображення скаламучене і навіть спотворене, що не дозволяє чітко розрізнити образ Божий, бо він забруднений гріхом. Образ – спільне надбання всіх людей і кожного. У кожній людині – і в генії-герої, і в людиноненависникові цей дар є від початку. Але кожен розкриває і реалізовує в собі цей дар по-різному. Це – здатність розуму й волі, приєднатися до будь-якого Блага (істини, добра, віри, правди, краси, любові, мудрості, справедливості, Бога) і перший попередній щабель на шляху до богоуподібнення. «Подоба» як друга, більш висока ступінь, є щось динамічне і ще не реалізоване, як потенція, як процес вдосконалення розуму і волі в добрі, вдосконалення особистості. Це – рух від образу до Першообразу – Бога і уподібнення Богові в благодіяннях, наскільки це можливо. Богоуподібнення є мета, завдання, яке залежить від вільної волі [14].

Якщо в святоотцівському Переданні існують різні назви (думки) образу Божого в людині, наприклад, одні бачать образ Божий в людській душі, душі розумній і мислячій, в розумі, інші – у свобідній волі – св. Василій Великий, Іоан Дамаскін [7, с. 12], інші – в тому, що людина є царемем вселенної, в безсмерті людини і в її творчій силі, а святі Іриней Ліонський, Григорій Ниський, Григорій Палама бачили образ не тільки в душі, але і в тілі – у всій людині, св. Григорій Ниський – у людській особистості як образі Божественної Трійці [11, с. 148 – 175; 9, с. 250 – 251], то преподобний Симеон Новий Богослов бачить образ Божий в усьому цьому і в душі живій, розумі, слові, іпостасі і в тому, що вона є царем світу, що має свобідну волю, чого немає інше творіння, і в тілі, тобто у всій людині [Слово 83: 4, с. 49]. На мою думку, якщо цю всю множинну розмаїтість визначень образу Божого проаналізувати і сказати одним словом, то все це належить тільки особистості. Тому, можна припустити, що прп. Симеон бачить образ Божий в особистості, через що вона (людина) і є іншою ніж усе творіння, наприклад, може спілкуватися з Богом і створена на образ Його – Бога Трійці.

Особистість або іпостась дуже важлива в східному тринітарному богослів'ї і не зводиться до природи або до будь якої її частини. Те саме скажемо і стосовно православної антропології. Виходячи із вище зазначеного вчення преподобного Симеона Нового Богослова про образ та подобу Божі, спираючись на православну тріадологію та христологію, можна стверджувати, що людина створена за образом Божим, і у творах святого отця вона постає як творіння іпостасне та особистісне. «... у Як в Отцеві, Синові і Святому Дусі поклоняється єдиний Бог, без злиття Трьох Осіб і без розділення єдиної сутності і єства, так і людина буває за благодаттю богом в Бозі, і за душею і за тілом, без злиття і розділення» [5, с. 49 – 50]. У 61-му Слові описується, що Бог у трьох іпостасях і має єдину природу. Далі прп. Симеон звертається до людини: «навчися пізнанню того, що вище тебе, від того, що є в тобі самій, і не забувай образу, якого удостоїлася ти отримати від Бога» [4, с. 328]. Людина – особистість, яка не повинна визначатися своєю природою, але сама може керувати своєю природою, уподібнюючись, за вченням Православної Церкви, до свого Божественного Першообразу. Розвиваючи цю думку можна провести паралель між людиною, створеною за образом і подобою Божою і Самим Богом – Трійцею, стверджуючи, що як Особи Пресвятої Трійці – не частина сутності Божественної, так і людська особистість – не частина сутності людської. А це означає, що образ Бо-

жий не відноситься до якогось одного елементу людського складу – скажімо, духовного на противагу матеріальному, – але до всієї людської природи в її повноті. Перший чоловік вміщував у собі всю сукупність людської природи і водночас був єдиною особистістю, так що образ Божий, у якому перебував Адам, переходив би на весь рід людський. Оскільки ми не знаємо особистості в її правдивому (безгрішному) стані, то нам важко говорити про це, хоча і Христос відкрив нам, але ми далі грішимо, ототожнючи себе з природою. Преподобний Симеон Новий Богослов пише, що цього образу і життя Трійці людина не може досягнути, поки не очистить свій образ від пристрастей: «коли добре себе очистиш, то стаєш довершеним образом». Коли людина очиститься, вона стає богоподібною, і тоді Дух Святий посилається їй, Котрий явить їй все і преобразить її і стане вона подібна до Першообразу [5, с. 512 – 514. Гімн 34]. Тому і преподобний Ніл Синайський і говорить, що досконалий монах «всяку людину вшанує немов би Богом після Бога» [11, с. 159].

Скажемо про образ Божий в людині і таке: наскільки він – образ досконалий, настільки він, за святим Григорієм Ніським, і образ непізнаваний, бо, відображаючи повноту свого Першообразу, він повинен також мати і Його непізнаваність. Тому ми і не можемо визначити, в чому полягає в людині образ Божий. Ми не можемо осягнути цього інакше, хіба що вдаючись до ідеї причетності безмежної благості Божої [11, с. 154]. Тобто, кожна людина унікальна, двох однакових немає і вона завжди буде залишатися повністю непізнанною і пізнавати іншого можна тільки з Богом.

Щодо призначення людини, то преподобний Симеон Новий Богослов ясно вказує, що згідно з предвічним Божим планом спасіння людства, всі люди призначенні до обоження, як і вище зазначено: благодать Святого Духа прагне запалити людські душі: «… Щоб вони наблизилися до вогню Божества і запалилися від Нього або кожний окремо, або всі разом, якщо можливо, загорілися і почали сяяти, як боги…» [5, с. 183. Слово 89]. Нашим праотцям, які були наділені свобідною волею, було заповідано дотримуватися повелінь Божих, за допомогою чого вони повинні були досягнути «досконалого образу і подоби Божої» [4, с. 238. Слово 57], і з покоління в покоління все більше наближатися до Бога. Адам і Єва, як і всі наступні покоління, були покликанні наближатися до нетлінного і безсмертного життя, до кінцевого преображення і обоження, коли кожна душа засяє і тіло буде преображене в нематеріальне і духовне [9, с. 257 – 258]. Крім того, що людство призначене стати богом за благодаттю Святого Духа, тобто обо-

житися, в 4-му Слові прп. Симеона говориться: «Люди народжуються у світ для того, щоб прославляти Бога, адже вони – мисляче (духовне) і розумне творіння… пізнавати, величати і дякувати Творцю Богові… жити в істині і правоті, як благоугодно Богу, богобачення є істинним свідченням богоугодного життя і благочестя, і навпаки… Будь яка людина, яка народжується у цей світ, тим більше християнин, нехай не думає, що народилася для того, щоб насолоджуватися цим світом і вкушати (переживати) його радощі, тому якби це був кінець і мета її народження, то вона б не помирала. А народжується для того, щоб подібно як зростає вона поступово тілом, так повинна зростати і духовно і добрими подвигами підніматися в той священний стан, про який говорить блаженний Павло: *«аж доки всі прийдемо… в мужа досконалого, до міри зростання в нас повноти Христової»* (Еф. 4: 13); щоб стати достойною і перебувати в небесних оселях і бути в сонмі святих Ангелів і співати з ними переможну пісню Пресвятій Трійці, Яка дає її буття» [3, с. 188 – 191. Слово 4].

Джерела

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Переклад Патріарха Філарета (Денисенка) за Біблією рос. мовою, яка була перекл. з євр. та грец. мов у другій пол. XIX ст. (Синодальне видання Рос. біблійного товариства, М., 2002). – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.

2. Духовна спадщина святих Отців: Том 10. Святий Симеон, Новий Богослов. Симеон Благоговійник. Преподобний Микита Стифат. Теолипт, Митрополит Філадельфійський. Святий Григорій Синаїт, Никифор монах / Пер. з рос. ієром. Дам'яна Кічі, ЧСВВ – Жовква: Місіонер, 2012. – 296 с.

3. Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. Книга первая. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 670, [2] с.

4. Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. Книга вторая. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 719, [1] с.

5. Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. Книга третья. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 759, [9] с.

Література

6. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949 – 1022). – Нижний Новгород: Изд. братства во имя св. кн. Александра Невского, 1996. – 443 с.

7. Георгий Мандзаридис. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 128 с.

8. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / (Серия "Богословские исследования"). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 296 с.

9. Иларион (Алфеев), еп. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. – Изд. 3-те, испр. – СПб.: "Изд. Олега Абышко", 2008. – 448 с.

10. Лесняк В. Г., прот. Святой Симеон Новый Богослов и его богословские воззрения. – СПб.: "Велень", 1993. – 191 с.

11. Лосский В. И. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Общество любителей православной лит-ры. Изд. им. свят. Льва, папы Римского, 2009. – 504 с.

12. Учение об обожении преп. Симеона Нового Богослова / www.bibliofond.ru/view.aspx?id=474648.

13. Челышев П. В. Преподобный Симеон Новый Богослов о духовном преображении человека. Акафист. – М.: Храм св. вмч. Димитрия Солунского, 2004. – 256 с.

14. Что значит – человек создан по образу и подобию Божьему? / http://pravznak.msk.ru/question.php?user=pavel71&qid=2307.

диякон Сергій БАШИНСЬКИЙ

Митрополит УАПЦ Василь Липківський: блискучий проповідник свого часу чи політичний ідеолог?

Статтю присвячено огляду проповідницької спадщини митрополита Української Автокефальної Православної Церкви формації 1921 року – Василя Липківського та аналізу змісту його проповідей на предмет політичної заангажованості.

Ключові слова: *митрополит Василь Липківський, УАПЦ, автокефалія, Українська Церква, Московський Патріархат, проповіді.*

В наш час можна почути різну інформацію про Українську Автокефальну Православну Церкву формації 1921 року. Зокрема, її прихильників називають «неканонічними», «самосвятами» та ін. Але давайте хоч на мить спробуємо поринути в той час, поставити себе на місце тих людей: і духовенства, і простих вірян, котрі підтримували цю Церкву. А допоможе нам краще розібратися в її сутності не що інше, як проповіді її очільника. Адже в проповіді, як в простій розмові з народом, духовенство доносить і роз'яснює народові абсолютно все: для чого ми сюди прийшли, яке значення має те, що ми тут робимо, чому саме ми, саме тут і таким чином, чого від нас хоче Господь та ін.

Митрополит Василь Липківський очолював Українську Автокефальну Православну Церкву впродовж 1921–1927 рр. і саме він був першим митрополитом після проголошення Автокефалії Української Церкви. Характерною ознакою проповідей владики є, як може здатися на перший погляд, їх надто світський та заполітизований зміст. Але чи дійсно це так?

Фактично кожна проповідь подається через інтерпретацію до українського народу та Української Церкви. Про це навіть свідчать самі назви деяких його проповідей: «Митар і фарисей – Українська Церква та старе духівництво»[1], «Страшний Суд і український народ»[2], «Погляд колишніх фарисеїв на гилилеян, і сучасних на українців. Анафеми в неділю православ'я»[3], «Зцілення розслабленого в прикладі до Української Церкви та народу»[4], «Страждання Матері Божої під хрестом і страждання Матері-України»[5], «Сумнів і невірство з приводу воскресіння Христа – воскресіння рідної Української Церкви»[6], «Життя св. священно-мученика Макарія в прикладенні до історії Української Церкви»[7], «Доля самарянського народу подібна до долі українського народу»[8], «Допит сліпонародженого – допит Української Церкви»[9], «Рідна мова – шлях до Бога»[10], «Страждання Божої Матері й важна доля українського народу»[11], «Історія братів Маккавеїв – боротьба України з польським поневоленням»[12], «Пречиста Діва Марія, св. Софія та Українська Церква як предмет суперечок»[13], «Земля гадаринська і біснуватий – Україна та її поневольники»[14], «Український народ в притчі про Самарянина»[15], «Стражденне життя св. Варвари нагадує сумну долю українського народу»[16].

Слід зауважити, що для проповіді митрополита УАПЦ Василя Липківського характерна певна структура: вона складається з двох частин. Перша – є виключно богословська, де проповідник на основі Святого Письма, святих отців, а інколи історії та церковного права розтлумачує слухачам апостольське чи євангельське читання в день богослужіння чи сутність того чи іншого свята, події, тощо. В іншій частині проповіді владика все вище ним сказане інтерпретує уже безпосередньо до українського народу та української Церкви.

Так, в проповіді на Новий Рік «Ім'я «Ісус», «Христос», «Християни»[17], владика говорить: «…ім'я Христове не соромляться вживати, щоб прикрити ним саму темну неправду і безбожну владу на землі»[18]. І, звертаючись до народу, промовляє: «Ви знаєте, хто такі єзуїти, ті темні католицькі ченці, що прикрили себе іменем Ісуса? Це ті безсоромні блудники, які за всяку ціну, всякими засобами, навіть великими злочинствами стараються підбити і окре-

мих людей і цілі народи під владу папи римського, привести їх до католицтва»[19]. І пояснює, яким чином це стосується і українського народу: «Вони в обманний спосіб звели наших братів в Галичині і Холмщині до унії. ...і зараз страшенні утиски чинять нашій православній вірі і нашим братам українцям, що підпали під владу польського панства, що давно вже заведено єзуїтами»[20]. І в той же час владика, як дійсний пастир Христової Церкви, застерігає народ від подібного злочинства: «Називаючись величним іменем Христа – Християнами, ми будемо старатись, щоб по цьому імені таке було і життя наше»[21].

В проповіді, з нагоди відзначення пам'яті святителя Петра Могили, владика постає перед нами як знавець історії. Відповідно, ці знання він доносить і своїй пастві. Митрополит Василь розповідає про епохи часів діяльності Петра Могили, зокрема про становище Української Церкви та народу в той час, про життя, діяльність та її наслідки митрополита Петра та закликає народ до його наслідування: «Зараз після Хмельниччини Україну було поділено між Польщею і Москвою і кожна з них у свій спосіб нищила Українську Церкву й українську людність, але живий непереможний могилянський дух ніколи не завмирав у ній. Це він відродився і в нашій Автокефальній Православній Церкві»[22], оскільки епоха митрополита Петра Могили завдяки його діяльності, згідно владики Василія, – «є наочним історичним доказом, як то вихований дух народу може перемогти найбільш непереможні обставини»[23].

Подібно до того, як Христос говорив притчами, тобто аналогіями з повсякденного життя народу, так митрополит Василь використовує біблійні мотиви для кращого висвітлення своїй пастві тих чи інших подій. Так, наприклад на проповіді на свято Стрітення Господнього владика використовує наступний зворот: «Давно вже скінчилася суперечка за обрізання, як обряд єврейський, але ідея обрізання, ця ознака рабства ще й досі панує в житті Церкви. Обрізується, а часто й на шматки рветься тіло Церкви. Особливо лютує тут римський папа, що відірвав собі шматок Української Церкви і що, за словами апостола, як той лев, рикаючи, ходить і шукає кого б проглинути (1 Пет. 5, 8), але не від того й православні патріархи, щоб обрізати й під себе слабші Церкви, як це зробив московський патріарх з Українською Церквою, аби принаймні показати над нею свою владу, як це нещодавно зробив царгородський патріарх з нашою Церквою в Польщі»[24].

Митрополит Василь Липківський, можна сказати, мав унікальний дар від Бога. Він був чудовим апологетом як християн-

ства взагалі, так і автокефалії зокрема. Так, у проповіді «Ознака першенства християнської віри перед іншими»[25], він спростовує античну греко-римську філософію та міфологію, буддизм, юдейство та іслам і аргументовує істинність християнської віри. В проповіді «Підвалини пастирства Римо-Католицької Церкви»[26] спростовує вчення Римо-Католицької Церви про те, що папа – заступник Бога на землі та про зверхність Римського престолу над іншими церквами.

Але й тут він не втрачає нагоди закцентувати увагу на правочинності та істинності Автокефальної Православної Церкви в Українській Державі: «Священство нашої Автокефальної Церкви має право сказати, що в нього добра совість, бо воно єдиним своїм ґрунтом має волю й обрання своєї церкви і є справжнє служіння церкви, а не панування над нею. Що ж до світської влади, то духівництво наше в єднанні з церквою стоїть на ґрунті відокремлення церкви від держави і в цьому ґрунтується не на людських підробках, а на словах Христа Спасителя»[27].

Це підтверджується і в іншій проповіді владики: «Син Людський прийшов, щоб спасти і знайти загибле»[28], в котрій говорить, що «ми будуємо свою рідну Українську Церкву, щоб у ній знаходили спасіння не тільки поодинокі душі, а щоб в ній спасався від загибелі весь наш український народ»[29].

Ще в одній проповіді, що являє собою диспут з Католицькою Церквою, – «Проти твердження, ніби український народ охрестився в Римо-католицькій вірі»[30] митрополит Василь на основі Святого Письма та історичних свідчень спростовує це твердження та робить на сам кінець наступний висновок: «Хоч Церква Христова була тоді ще офіційно єдина, католицька, тобто всесвітня, проте римською, папською всесвітня Церква тоді й ніколи не була. Римські папісти зовсім неправдиво й облудно, намагаючись підбити під себе увесь світ, загарбали для своєї Церкви і засвоїли лише їй назву католицької, як колись Москвини заграбували від Українців і засвоїли собі назву Русь, руський, що була колись назвою лише Українського народу і цим примусили його від своєї предковічної назви відмовитись»[31].

В проповіді «Богоявлення Йорданське і Синайське. Пошана образів»[32] владика веде діалог проти юдейства, в котрій доводить, що «ми сини благодаті Христової, а не Закону Мойсеєвого»[33]. Також як поборник істинної віри владика виступає і в проповіді «Христова віра є просвіщення, а не затьмарення людини»[34], в котрій дискусує з комуністичною ідеологією щодо віри в Бога. І тут заслуговує уваги те, як владика у свій захист обертає слова,

котрими звинувачують християнство, говорячи, що віра – опіум для народу: «Опіум – це зілля, подібне до тютюну, і як його чоловік накуриться, то все йому видається в приємному кольорі, настрій душі робиться веселий, гарні сни сняться. ...отже, ми можемо погодитись, що Христова віра є опіум в його найкращому духовному розумінні, що дає найвищі і найчистіші радощі життя, підтримує людину в найважчих пригодах надією на Боже милосердя, дає їй силу добродушно зносити і злидні, і хвороби, і людську ворожість, все перемагати любов'ю, терпінням, надією на Бога»[35].

Досить цікавим є погляд митрополита Василія на вислів св. Іоанна Предтечі: «Приготуйте путь Господеві, прямими зробіть стежки Йому» (Мк. 1, 3). Владика розглядає ці слова як заклик до кожної людини зокрема: «Кожна людина повинна покаятись, впорядкувати своє життя, заспокоїти свою душу, щоб зрівняти в собі стежки для Господа»[36], – та до кожного народу загалом: «Повинен кожен народ, кожна громада вирівняти своє життя, скинути з себе всі горби, зарівняти долини, розбити грудки, визволити себе від усіх тих турбот світу цього, що збентежили, зіпсували життя людське на землі»[37]. В тому числі лунає цей голос і до українського народу також: «Рівняйте стежки для Господа, визволяйтесь з тих гір панування, які налягли на вас за попередні віки життя. ...цих проваль поневолення найбільш зазнала наша Українська Церква, наш рідний народ. Визволяйтесь же, нехай всяка така долина підвищиться, щоб де були горби та яри, там щоб була рівна дорога; розбивайте в своєму житті і ті грудки – наслідки чужого панування та свого поневолення, які були досі, ті кривизни, якими нас примушували ходити, навіть шукаючи свого спасіння, і тоді побачимо спасіння боже»[38]. Таким чином владика розкриває вчення про церкву – еклезіологію, і підводить до думки, що саме автокефальний устрій Церкви є єдиним вірним та спасительним. Тут владика використовує черговий біблійний зворот, нагадуючи явлення Бога до пророка Іллі у тихому віянні вітру і говорить, що саме в цьому полягає спасіння: «Ми вже бачили, вже пережили і велику бурю всесвітньої війни, і страшний землетрус народних заколотів у нас, бачили жахливий вогонь і руйнацію – все це перейшло на наших очах, все це великі ознаки гніву Божого. Але це все не ті стежки, не ті шляхи, якими приходить Господь зі своєю ласкою: легкий подих в повітрі, спокійне, лагідне життя в згоді та любові – от де Господь»[39]. І на підтвердження своєї думки про автокефалію говорить: «От цей тихий подих в повітрі, це лагідне життя ми утворюємо, браття, коли будуємо свою рідну церкву, засновуємо свої українські парафії і

замість бур, землетрусу та пожежі будемо в лагідності, згоді і любові рівняти стежки для Господа»[40].

Ще одна, варта уваги інтерпретація про автокефалію, зустрічається в проповіді владики про Страшний Суд, де він звертається із запитанням до своєї пастви про те, де наш народ заме місце на Страшному Суді, якщо він і тут, на землі «не може знайти собі певного місця, все ховається за чужими спинами, все єднався і з поляками, і з москалями, і навіть з турками та татарами»[41]. І так само про мову: звернеться Господь до нашого народу: «Я чув молитви на всіх мовах, а от молитва на твоїй рідній мові до Мене не доходила. Що це таке?»[42]. Таким чином, продовжує владика, «те, що ми утворюємо свою рідну українську Церкву, єднаємось в своє рідне Христове братерство, службу правимо на своїй рідній мові – це наш найперший обов'язок перед Богом, за який наш народ повинен буде дати відповідь на Суді Божому»[43]. А якщо пригадати ще 34-е апостольське правило про те, що «єпископам усякого народу слід знати першого у них і визнавати його як главу»[44], то ще більше переконаємось в істинності слів владики Василія.

Митрополит УАПЦ Василь Липківський як проповідник не просто розбудовує Українську Церкву, не просто дає народові національну ідентичність, а й виконує головну функцію служителя Церкви – вести народ до спасіння. Це добре видно із наступної його проповіді: «Христова освіта й сліпі бандуристи»[45] про зцілення сліпого жебрака, котрий взивав до Господа: «Ісусе, Сину Давидів, помилуй мене грішного» (Мк. 10, 46-52). В цій проповіді владика доводить, що цей сліпий жебрак виявив себе більш освіченим релігійно, з більш світлою вірою, ніж начитані в Св. Письмі книжники та фарисеї. Цікавими є його роздуми, коли вже власне він говорить, як завжди, про українське суспільство. Владика порівнює наше духовенство з цими ж книжниками та фарисеями, тому що вони не були справжніми вихователями віри народної та охоронителями її чистоти, оскільки ці вчені та величні вели наш народ і до римської унії і до Москви, вони з віри кували зброю для держави, цією зброєю гнітили свій народ, розбивали його. І саме завдяки таким простим людям, як євангельський сліпий жебрак, як наші лірники та бандуристи збереглася наша мова, культура та віра: «…на базарі народ тісно обступав лірника, слухав його пісні про Лазаря, про потоп, страшний суд і інші канти і підносився своєю вірою, задовольняв своє серце»[46].

Митрополит Василь Липківський висміює Московську Церкву, котра не визнає за Україною права на автокефалію: «Хоч ми Богові й нічого не даємо, проте ми маємо в своїх руках найбільший

дар Божий – Божу благодать – і кому захочемо, тому її й даємо. Українській Церкві ми її не захотіли дати, тому вона є без благодатна»[47]. Але як пастир добрий, він втішає свій народ, бо саме зараз, «визволившись з-під Московського і почасти католицького поневолення, наближається наша Церква до Бога і своєю рідною мовою і відродженням свого вільного рідного життя!»[48].

Зараз, дякувати Богові, в Україні теж відбувається процес відродження Української Церкви. Як писав про це у свій час митрополит Василій: «от і з нашим розслабленим народом робиться зараз велике чудо: він власними силами підводиться на своїй власній землі, одужує, приходить до сили, почуває в собі здатність до життя»[49]. І тут варто навести ще одну думку владики, що, між іншим, не втрачає актуальності і сьогодні: «Правда і в Христовій Церкві часто лунають голоси світу цього, що відштовхують людність від Христа, силкуються перемогти Його голос і залучити Його овець до себе, але наша Українська Церква заткнула рот усім таким голосам і дає повну волю лунати в ній лише голосові Сина Божого, що й мертвих оживляє»[50].

Очевидно, не можна звинувачувати проповідника, митрополита Василя Липківського, в політиканстві. А щодо деяких гострих слів владики, так можливо він не лише говорив простою мовою до простого народу, а відважився називати речі своїми іменами?! Так, ми можемо сперечатись про канонічність та благодатність тієї Церкви. Можливо, є і якийсь Божий промисел в тому, що з її ієрархів в живих не залишилось жодного, а той, хто виїхав в еміграцію, був пересвячений канонічним чином. Але дещо лишається явним і незаперечним фактом: ці люди поклали своє життя в повному значенні цього слова задля збереження української мови, культури, традицій, самоідентифікації українців як етносу та нації та утвердженню Автокефалії, тобто незалежності Української Православної Церкви.

---

[1] Митар і фарисей – Українська Церква та старе духівництво // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята. Слово Христове до українського народу. – Вид.: Українське Православне Братство ім. митр. Василя Липківського, С.Ш.А., 1988. – С. 73-75.

[2] Страшний Суд і український народ // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 101-103.

[3] Погляд колишніх фарисеїв на галилеян, і сучасних на українців. Анафеми в неділю православ'я // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 141-143.

[4] Зцілення розслабленого в прикладі до Української Церкви та народу // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 155-157.

[5] Страждання Матері Божої під хрестом і страждання Матері-України // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 180-183.

[6] Сумнів і невірство з приводу воскресіння Христа – воскресіння рідної Української Церкви // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 244-246.

[7] Життя св. священно-мученика Макарія в прикладенні до історії Української Церкви // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 264-267.

[8] Доля самарянського народу подібна до долі українського народу // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 267-269.

[9] Допит сліпонародженого – допит Української Церкви // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 273-275.

[10] Рідна мова – шлях до Бога // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 291-293.

[11] Страждання Божої Матері й важна доля українського народу // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 311-314.

[12] Історія братів Маккавеїв – боротьба України з польським поневоленням // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 370-372.

[13] Пречиста Діва Марія, св. Софія та Українська Церква як предмет суперечок // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 416-420.

[14] Земля гадаринська і біснуватий – Україна та її по невольники // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 480-482.

[15] Український народ в притчі про Самарянина // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 490-492.

[16] Стражденне життя св. Варвари нагадує сумну долю українського народу // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 532-534.

[17] «Ім'я «Ісус», «Христос», «Християни» // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 1-3.

[18] «Ім'я «Ісус», «Христос», «Християни» // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 2.

[19] «Ім'я «Ісус», «Христос», «Християни» // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 2.

[20] «Ім'я «Ісус», «Христос», «Християни» // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 3.

[21] «Ім'я «Ісус», «Христос», «Християни» // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 3.

[22] Спогад митрополита Петра Могили // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 6-7.

[23] Спогад митрополита Петра Могили // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 6.

[24] Новорічні думки й християнське розуміння обрізання // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 10.

[25] Ознака першенства християнської віри перед іншими // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 86-90.

[26] Підвалини пастирства Римо-Католицької Церкви // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 63-67.

[27] Підвалини пастирства Римо-Католицької Церкви // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 66.

[28] Син Людський прийшов, щоб спасти і знайти загибле // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 67-69.

[29] Син Людський прийшов, щоб спасти і знайти загибле // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 69.

[30] Проти твердження, ніби український народ охрестився в Римо-католицькій вірі // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 41-46.

[31] Проти твердження, ніби український народ охрестився в Римо-католицькій вірі // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 43.

[32] Богоявлення Йорданське і Синайське. Пошана образів // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 31-35.

[33] Богоявлення Йорданське і Синайське. Пошана образів // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 35.

[34] Христова віра є просвіщення, а не затьмарення людини // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 17-21.

[35] Христова віра є просвіщення, а не затьмарення людини // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 21.

[36] Приготуйте путь Господеві, прямими зробіть стежки Йому // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 15.

[37] Приготуйте путь Господеві, прямими зробіть стежки Йому // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 15.

[38] Приготуйте путь Господеві, прямими зробіть стежки Йому // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 16.

[39] Приготуйте путь Господеві, прямими зробіть стежки Йому // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 16.

[40] Приготуйте путь Господеві, прямими зробіть стежки Йому // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 16.

[41] Страшний Суд і український народ // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 102.

[42] Страшний Суд і український народ // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 102.

[43] Страшний Суд і український народ // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 103.

[44] Книга правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців / ред. Чокалюк С. М. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – С. 12.

[45] Христова освіта й сліпі бандуристи // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 57-60.

[46] Христова освіта й сліпі бандуристи // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 58.

[47] Митар і фарисей – Українська Церква та старе духівництво // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 75.

[48] Шляхи кожної людини, кожного народу і всього світу та повернення їх до Бога // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 86.

[49] Зцілення розслабленого в прикладенні до Української Церкви і народу // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 156.

[50] Новорічні думки й християнське розуміння обрізання // Липківський В., митрополит. Проповіді на неділі й свята... – С. 8.

С. Я. БІЛА

Унійні процеси у Львівській, Перемишльській та Луцькій єпархіях у дослідженнях професорів та студентів Київської духовної академії

У статті проаналізовано науковий доробок української історіографії другої половини XIX – початку XX ст. з проблеми унійних процесів у Львівській, Перемишльській та Луцькій єпархіях. Показано основні здобутки і тенденції теми, з'ясовано ступінь вивченості окремих аспектів проблеми і виявлено малодосліджені питання. Стверджується, що праці київських дослідників містять значний фактологічний матеріал.

***Ключові слова**: історіографія, унійні процеси, Львівська єпархія, Перемишльська єпархія, Луцька єпархія, Київська Духовна Академія*

Унієзнавчі дослідження в українській історіографії розпочалися у XVII столітті. Однак критичний аналіз нагромадженого матеріалу до початку XX ст. практично не проводився. До малодосліджених в історіографічному річищі тем належить поширення унії у Львівській, Перемишльській та Луцькій єпархії на зламі XVII – XVIII ст.

Чільне місце у вивченні окресленої теми займає Київська Духовна Академія. Праці тогочасних професорів та студентів цього навчального закладу містять багато фактичного матеріалу на основі опрацьованих ними документальних джерел церковної історії. Тому доробок цих істориків заслуговує спеціального розгляду. Принагідно зазначимо, що лише окремі аспекти окресленої теми знайшли відображення в історіографічних оглядах О.Оглоблина, В.Ульяновського, В.Потульницького, В.Масненка, М.Довбищенка. О.Оглоблин реконструював умови розвитку церковно-історичної науки у XIX ст.[1] В.Ульяновський з'ясував теоретико-методологічні засади і виділив характерні риси та особливості досліджень Київської церковної історичної школи, відзначивши високий документалізм напрацювань[2]. М.Довбищенко відзначив, що тенденційний підхід у дослідженнях представників КДА пояснюється тісним переплетенням конфесійних та політичних інтере-

сів, які для них були визначальними критеріями в наукових студіях[3]. В.Потульницький та В.Масненко спробували окреслити тенденції історіософських і теоретико-методологічних підстав церковно-історичних напрацювань київських учених[4].

Метою нашої статті є з'ясувати внесок представників КДА у дослідження становища православної церкви та унійних процесів у Львівській, Перемишльській та Луцькій єпархіях, охарактеризувати процес нагромадження історичних знань, основні риси, здобутки та недоліки напрацювань. Адже перші ґрунтовні історико-церковні дослідження, пов'язані з архівними пошуками та наступною публікацією нових джерел, припадають на другу половину XIX – початок XX ст. Саме тоді створювалися кафедри церковної історії, зростає кількість кваліфікованих істориків церкви, пишуться дисертації, видаються фундаментальні праці, публікуються архівні джерела, формується Київська церковно-історична школа з її керівним осередком – Київською Духовною Академією (КДА). Характерними особливостями школи були комплексний документалізм, текстологічні дослідження, використання нетрадиційного джерелознавства (на базі церковно-археологічного музею, КДА і єпархіальних зібрань)[5]. Дух позитивістської методології в поєднанні з засадами ортодоксальної православної історіографії – ось прикметні риси досліджень представників Київської церковно-історичної школи.

До унійних процесів історики ставилися, в основному, негативно. Це, звісно, зумовлювало суб'єктивізм у насвітленні ними причин, процесу та наслідків поширення унії на українських землях. У зв'язку з цим їх більше цікавила боротьба Південно-Західної Русі за збереження народності та православної віри у XVII ст. Концептуальні погляди щодо означеної проблеми були викладені у роботі професора Київської Духовної Академії Івана Малишевського[6]. Прикметно, що науковець негативно поставився і до святкування у Галичині 300-річчя Берестейської унії[7].

Низку ґрунтовних церковно-історичних праць, у яких розкривались проблеми "нової унії" у Галичині, на Волині та Поділлі, написав професор Київської Духовної Академії, блюститель Церковно-археологічного музею Микола Іванович Петров[8]. Варто відзначити, що на "кухню творчості" дослідника та спрямованість його численних церковно-історичних розвідок доволі сильно впливала глибока внутрішня релігійність – як основна складова світогляду, винесена ще з дитинства[9]. Дослідник опублікував на сторінках журналу "Волынские епархиальные ведомости" розвідку про давні православні монастирі Волинської єпархії[10],

які на кінець першої чверті XVIII ст. стали уніатськими. Їх нараховувалося не менше тридцяти[11]. Дотримуючись усталеної в православній історіографії думки про занепад монастирського життя в унії, історик з'ясував обставини та час унієзації кількох волинських монастирів.

У публікації про Крем'янецьке православне братство (з цікавим фактом про православну діяльність Луцького єпископа Діонізія Жабокрицького) поширення унійних тенденцій пов'язувалося істориком з діяльністю єзуїтів, запрошених 1700 р. до міста[12].

Окрему працю М.Петров присвятив історії василіян, з'ясувавши їх роль в унієзації монастирів та латинізації церкви, причому тут він розширив географічні рамки теми (додалася Галичина)[13]. Після 1681 р. (часу таємного переходу до унії руської ієрархії) уніатськими стали, за М.Петровим, Крилоський, Перегінський, Гощанський, Унівський, Овруцький, Деревлянський, Туманський, Дубицький та Мілецький монастирі. Намагаючись укласти детальний реєстр уніатських монастирів Галичини та Волині (одна з перших спроб), учений стверджував, що у першій третині XVIII ст. їх було близько 160[14]. Він також дійшов висновку, що поширення унії сприяло інституційному зміцненню василіянського ордену, у тому числі й унаслідок успішної боротьби з уніатським світським духовенством, перетворення монастирів у василіянські осередки. Велике значення для зміцнення організації мала угода з уніатським митрополитом Левом Кішкою, за якою василіянам дозволялося візитувати унійні монастирі.

У праці з історії Волині вчений з'ясував обставини та час переходу до унії Мілецького монастиря, а також зміни у територіальних межах Луцької єпархії[15]. До опозиційних унії М.Петров причисляв ігумена Почаївського монастиря Саєвича і намісника Лозицького та більшість православної шляхти. Слушними є зауваги вченого стосовно повільного впровадження унії у Луцько-Острозькій єпархії. До 1747 р. вся Західна Волинь стала уніатською, у східній же частині дрібна овруцька шляхта втратила православ'я у другій половині XVIII ст.[16] У річищі православного історіографічного напрямку історик підкреслював, що унія розглядалася поляками лише як засіб розширення католицизму. Відтак, у XVIII ст. починають здійснюватися заходи, спрямовані на покатоличення населення Луцько-Острозької єпархії.

У 1891 р. вийшла друком праця М.Петрова про Поділля[17]. Варто відзначити, що у дослідженні автор підсумував здобутки подільських істориків-краєзнавців та інших науковців. Унія на Поділлі почала поширюватися лише після того, як регіон у церковно-

му відношенні остаточно відійшов під юрисдикцію Львівського єпископа Йосифа Шумлянського. Автор констатував, що у 1700 р. Йосиф Шумлянський лише формально оголосив Львівсько-Кам'янецьку єпархію уніатською, а згодом розсилав посадових осіб для дійсного запровадження унії у різних округах краю. Дієвим засобом поширення унії в краї була система надання поміщиками презент і ерекційних грамот священикам за умови приступлення їх до унії. Прикметно, що історик позитивно оцінив діяльність львівського уніатського митрополита Лева Шептицького, котрий турбувався про достатнє матеріальне забезпечення для уніатського духовенства і з цією метою проводив ретельні візитації подільських храмів. М.Петров змушений був констатувати, що у XVIII ст. в уніатській церкві відбулися позитивні зрушення у напрямку більш суворих вимог до морально-освітнього рівня священиків. Попри те, вчений констатував, що унія залишалася вірою "нижчою" і служила лише мостом до католицтва. Так само, як і подільські краєзнавці, учений наполягав на лише формальній різниці між унією і православ'ям. Тільки під впливом рішень Замойського собору 1720 р. та діяльності василіянського ордену у новоутворених уніатських структурах розпочались латинізаційні процеси. Заслугою автора є встановлення дат унієзації та поглинення василіянським орденом окремих подільських монастирів, таких, як Сатанівський (1707 р.), Могилівський (1708 р.), Грановський і Тишковський (1711 р.), Барський і Шаргородський (1715 р.), Кам'янецький Троїцький (1722 р.). До василіянських історик зачислив і ряд інших чернечих обителей єпархії. Необгрунтованими, на жаль, залишились міркування стосовно долі інших монастирів, які, на його думку, могли надалі перебувати у православ'ї. Прикметно, що, прагнучи виявити певну закономірність у поширенні унії на Поділлі, він наполягав на першості цього процесу в північно-західній частині краю. Натомість, у східній частині Поділля – Брацлавщині – довший час, на думку історика, зберігалося православ'я, оскільки місцеві поміщики-колоністи з метою швидшого заселення території надавали пільги селянам, дотримуючись свободи віровизнання[18].

Чимало уваги зазначеній проблемі приділив доктор церковної історії о. Ф. Тітов. На погляди дослідника, звичайно, впливали його доволі консервативні ідейні переконання. Проблему боротьби Західної Русі "за віру і народність" автор намагався розкрити у двох площинах: по-перше, дослідити засоби і методи, які застосовували латино-уніати для знищення православної віри і руської народності в Західній Русі, по-друге, з'ясувати

засоби і методи, якими православні намагались захищати віру і народність[19]. Відтак, у кожному розділі книги перші параграфи були присвячені насвітленню систематичного переслідування православ'я у Речі Посполитій як загальної політики уряду та течії, характерної для всього польського суспільства. А в останніх досліджувалися спроби православної громадськості протидіяти цьому. Дослідникові так і не вдалося відійти від концептуальних засад офіційної історіографії про те, що причиною переслідування і гноблення руського народу була сама унія, вигадана єзуїтами і протегована польським урядом[20]. Звідси різко негативні оцінки унійних процесів у регіоні як засобу окатоличення та полонізації українського народу. Науковець поділяв думку В.Антоновича, що в останній третині XVII ст. польський уряд використав православну ієрархію, передусім львівського єпископа Йосифа Шумлянського та його однодумців. Автор акцентував на ролі "таємних уніатів" з середовища руської ієрархії. Частина відомостей, наведених у праці, є суперечливими, зокрема щодо участі у Люблінському унійному колоквіумі 1680 р. Іннокентія Винницького, Йосифа Шумлянського та Гедеона Четвертинського.

На підставі повідомлення російського дипломата у Польщі Бориса Михайлова він з'ясував деякі нові деталі у проблемі унієзації Перемишльської єпархії. Концепція насильницького впровадження унії підтвердилася лише кількома задокументованими фактами примусу[21].

У Львівській єпархії, за Ф.Тітовим, унійні процеси розгорталися на основі плану Шумлянського. Донесення російських резидентів у Польщі переповнені скаргами на насильницькі дії єпископа. Перебільшеним виглядає твердження, що до кінця XVII ст. переважна більшість монастирів, церков та братств, окрім Львівської Ставропігії, стали уніатськими. Тривале зволікання з відкритим переходом до унії науковець пояснював бажанням Шумлянського уникнути масового засилля та здобути якомога більше привілеїв. Ф.Тітову вдалося з'ясувати і декілька нових фактів у проблемі переходу до унії Йосифа Шумлянського в 1700 р.

На терені Луцької єпархії Ф.Тітов виділив невдалі унійні спроби єпископа Афанасія Шумлянського наприкінці XVII ст. Об'єктивні труднощі, пов'язані з отриманням єпископського сану, інтриги Шумлянського та обіцянки уніатів усунути всі перешкоди спричинились, на думку автора, до переходу Жабокрицького в уніатське віровизнання 1702 р. Після цього волинські дворяни розділилися на дві частини. Утвердження унії у єпархії історик пов'язує з призначенням на єпископську кафедру Івана Виговського[22]. Зі-

браний актовий матеріал дозволив Ф.Тітову показати переслідування шляхтою православних Волині та Поділля як логічний і, до певної міри, закономірний процес. На згаданому тлі справедливою є заувага, що на початку XVIII ст. в уніатській церкві було чимало недоліків. Навпаки, думка про суто негативний вплив Замойського собору 1720 р. на унію в плані її латинізації виглядає анахронізмом.

Використавши цінні документальні матеріали з архіву Міністерства закордонних справ Росії, автор намагався об'єктивно інтерпретувати ставлення російського уряду до унійних процесів, діяльність російської дипломатії на захист православної церкви в Польщі.

Ф.Тітов акцентував на позитивній ролі братств у захисті православ'я, наприклад, Луцького Ставропігіального (завдяки ньому було зірвано Люблінський колоквіум). Дослідник виділив і рішення з'їзду братств на зібранні у Новому Дворі (1681 р.) на захист православ'я. Історик висвітлив і заходи у цьому напрямі київських митрополитів Четвертинського, Ясинського, Кроковського. В обороні віри, як стверджував автор, стояли також богослови КДА та закордонні монастирі Київської митрополії-єпархії. Щодо останніх, то вже сучасники С.Голубєв, В.Завітнєвич украй критично оцінювали авторське перебільшення значення закордонних монастирів у боротьбі проти унії[23].

У другому томі свого дослідження, присвяченому Київській митрополії-єпархії та її ієрархії, автор більш детально насвітлив діяльність Гедеона Четвертинського, спрямовану на захист православ'я в Речі Посполитій.

Заслугою вченого є аналіз внутрішнього становища православної церкви у Київській митрополії-єпархії та виявлення негараздів, які були характерні для всієї західноруської церкви (у питаннях висвячення священиків і намісників, контролю за діяльністю духовенства, підготовки архиєреїв, недоліків у виконанні душпастирських обов'язків тощо)[24].

Перехід до унії Львівського Ставропігіального братства проаналізував випускник КДА А.Криловський[25]. Позитивним у праці є використання автором матеріалів архіву Львівського братства. Причини тривалої боротьби Й.Шумлянського з братством автор пояснював ненавистю уніата до православних[26]. А.Криловський одним із перших наголосив на об'єктивних національно-захисних мотивах переходу братства до унії у 1708 р.[27]

Магістр КДА В.Біднов першим із церковних істориків ретельно проаналізував законодавчі акти, зокрема сеймові ухвали

польсько-литовської держави щодо православ'я і розглянув становище східної церкви у безпосередньому зв'язку з політичними подіями у Речі Посполитій та міжнародними відносинами[28]. Заслугою автора є докладний аналіз причин поширення унії в регіоні наприкінці XVII – на початку XVIII ст. Учений не зміг обминути того факту, що, незважаючи на сеймові постанови (окремі з яких були анти православного характеру), руська шляхта з економічних і політичних причин на сеймах вільно захищала права і привілеї православної громадськості. На підставі документальних матеріалів В.Біднов детально насвітлив і проаналізував зміст інструкцій київської, брацлавської, волинської шляхти в останній третині XVII ст.

Невипадково, сучасні дослідники, наприклад, В.Ульяновський, підкреслюють, що, попри певні недоліки, зокрема неповноту документальної бази, штучність періодизації, зумовлену прямою прив'язкою її до політичних подій і зміни правителів, спрощення розмаїття історичного життя, монографію В.Біднова можна вважати однією з кращих праць з історії церкви в Україні[29].

Вагомий внесок у дослідження проблеми зробив учень професора Ф.Тітова С.Курганович. У центрі його уваги – постать луцького єпископа Діонізія Жабокрицького у безпосередньому зв'язку з історією Луцької єпархії наприкінці XVII – на початку XVIII ст.[30] Заслугою автора є використання значної кількості не тільки опублікованих, але й архівних документів, віднайдених у Київському центральному архіві, а також архівосховищах Почаєва, Житомира, Петербурга. Деякі з цих документів історик опублікував у додатках до монографії. Дослідник підготував також мапу Луцько-Острозької єпархії з позначенням на ній православних та уніатських монастирів.

С.Курганович першим спеціально зупинився на внутрішньому становищі Луцької єпархії в другій половині XVII ст. На думку вченого, успіх унії в кінці XVII ст. був зумовлений не стільки релігійним фанатизмом і жорстокістю, скільки системою урядових заходів, спрямованих на підтримку уніатів та поступове обмеження прав православних. Обґрунтованою є думка про толерантність польського короля Яна Собеського до православного населення. Лише під впливом католицького оточення і політичних інтересів Польщі він поширював унію.

Докладно розкрито діяльність Діонізія Жабокрицького. Уперше в історіографії історик дослідив адміністративні розпорядження ієрарха, спрямовані на покращення становища православної церкви на Волині.

Важливу роль у формуванні унійних переконань ієрарха, на думку дослідника, відіграло невизнання православними висвячення номіната угорським архієпископом Йосифом Стойкою. Додалося загострення давніх конфліктів владики з родичами, які розпускали плітки, що Жабокрицький підбурював козаків під проводом Палія до війни з Польщею.

Першою спробою в історіографії є насвітлення обставин переходу владики до унії у січні 1702 р. у Володимирі-Волинському за присутності митрополита Лева Заленського. За С.Кургановичем, це означало і перехід всієї єпархії до унії. Лев Заленський, повідомляючи Рим про подію, просив, щоб Жабокрицького визнали чинним уніатським єпископом[31].

Автор стверджував, що Д.Жабокрицький спочатку запроваджував унію повільно, надаючи перевагу агітації і переконанню. Не досягши великих успіхів, ієрарх вдався до засобів "жорстокості". Непокірне духовенство єпископ відлучав від церкви і переслідував, зокрема позбавляв маєтностей, використовував інші адміністративні засоби тиску, хоч конкретних випадків примусу духовенства до унії автор так і не навів. Дієвою була візитація храмів і монастирів єпархії. Назагал, на погляд С.Кургановича, Луцька єпархія була погано підготовленою до конверсії і Жабокрицькому довелося докласти чимало зусиль, щоб зробити її уніатською. У монастирях був більш сприятливий грунт: здеморалізоване чернецтво, православ'я підтримувалося виключно авторитетом єпископа-номіната. Велику допомогу єпископові в поширенні унії надавала шляхта, яка деколи втручалась у внутрішні справи церкви й іншими силовими засобами змушувала духовну і світську громадськість прийняти нове віровизнання. Окрім того, король Август II передав Діонізієві Жабокрицькому управління всіма церквами і монастирями, які знаходились у королівщинах Речі Посполитої.

Автор зафіксував випадки й відвертого опору волинської людності розгортанню унійних процесів. Зокрема, він навів факти протидії унії в містечку Клевань. Почасти і високоосвічені духовні особи уміло захищали Луцьку єпархію від унієзації[32]. С.Курганович з'ясував, що однією з форм пасивного опору священиків унії були сповіді з наступним переконанням парафіян не зраджувати православній вірі. Активно протидіяла об'єднавчим процесам, як зазначив С.Курганович, частина православної шляхти. Деякі дворяни навіть чинили збройний опір діяльності Жабокрицького, забороняли священикам визнавати юрисдикцію владики, бути учасниками місцевих церковних соборів тощо[33]. Унійн-

ні процеси гальмувалися і внаслідок розгортання козацького повстання під проводом С.Палія, діяльності братств, протидії деяких монастирів (Почаївського, Четвертинського, Загоровського).

Отже, представниками Київської церковно-історичної школи був зібраний та опрацьований доволі великий фактографічний та джерельний матеріал про становище православної церкви, передумови поширення унії в останній третині XVII – на початку XVIII ст. у західних єпархіях Київської митрополії, обставини зміни юрисдикційної належності окремих церковних інституцій, роль в унійних процесах польського уряду, церковної ієрархії та василіянського ордену, спроби православних церковних інституцій, світської громадськості протидіяти унієзації регіону тощо.

Однак праці дослідників, у силу відомих суспільно-політичних обставин, особистих та релігійних переконань авторів, хибують на тенденційність та упереджений конфесійний підхід. Більшість сформованих концепцій та поглядів науковців вписувались у схему "православие-самодержавие-народность" і були покликані виправдати російське панування в регіоні та легітимізувати ліквідацію унії. Відтак, історики вкрай негативно оцінювали унійні процеси на зламі XVII – XVIII ст., наголошуючи на їх згубних наслідках.

Перспективним для дальшого дослідження окресленої теми є вивчення та аналіз неопублікованих дисертацій учнів Київської Духовної Академії та їх порівняльна характеристика з церковно-історичними розвідками студентів Греко-католицької Богословської Академії м. Львова.

---

[1] Оглоблин О. Українська церковна історіографія / Олександр Оглоблин // Український історик. – 1969. – № 1–4. – С. 12–29.

[2] Ульяновський В. "Третя складова" історико-церковної школи КДА (замість післямови) / Володимир Ульяновський // Просемінарій. Медієвістика. Історія церкви, науки і культури. – Вип. 1. – К., 1997. – С. 134–144.

[3] Довбищенко М. Уніатська церква на Волині кінця XVI – першої половини XVII ст. (регіональний, соціальний та духовний аспект) / Пам'ятки. Архів Української Церкви. – Т.3. – Вип.1. Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. / Михайло Довбищенко. – К.: Б.в., 2001. – С. 7–92.

[4] Потульницький В. Україна і всесвітня історія: історіософія світової та української історії XVII–XX століть / В. Потульницький. – К: Либідь, 2002. – 480 с.; Масненко В. Історична думка та націотворення в Україні (кінець XIX – перша третина XX ст.). / Віталій Масненко. – Київ–Черкаси: Відлуння–Плюс, 2001. – 440 с.; Масненко В. Самоідентифікація українських істориків у контексті становлення національної історичної думки (брати А.Л. та М.В.Стороженки, І.А.Линниченко, Д.І.Багалій) / Віталій Масненко // Київська старовина. – 2002. – № 6. – С. 92–106.

[5] Ульяновський В. "Третя складова" історико-церковної школи КДА (замість післямови) / Володимир Ульяновський // Просемінарій. Медієвістика. Історія церкви, науки і культури. – Вип. 1. – К., 1997. – С. 134–135.

[6] Малышевский И. И. Западная Русь в борьбе за веру и народность / И. И. Малышевський. – СПб: Синодальная тип., 1897. – 402+IX с.

[7] Малышевский И. И. Заметка по поводу празднования в Галицкой Руси 300-летней годовщины Брестской унии / И. И. Малышевський // Труды Киевской Духовной Академии. – 1895. – № 8. – С. 623–672.

[8] Крайній К. Історики Києво-Печерської Лаври XIX – початку XX століть / К. Крайній. – К.: Пульсари, 2000. – С. 84 – 111.

[9] Ульяновський В., Панчук О. Микола Петров: портрет у часовій перспективі та різних інтер'єрах / В. Ульяновський, О. Панчук // Петров Микола скрижалі пам'яті / Упоряд. В.Ульяновський, І.Карсим. – К.: Либідь, 2003. – С. 5–67.

[10] Петров Н. Краткие сведения о православных монастырях Волынской епархии, в настоящее время не существующих / Н. Петров // Волынские Епархиальные Ведомости. – Ч. неоф. – 1867. – № 2. – С. 32–40; № 3. – С. 49–58; № 4. – С. 59–71; № 5. – С. 75–87; № 6. – С. 91–97; № 7. – С. 101–107; № 8. – С. 135 –155.

[11] Там само. – № 2. – С. 34.

[12] Петров Н. Археологические заметки. Кременецкое православное Богоявленское братство / Н. Петров // Труды Киевской Духовной Академии. – 1887. – № 7. – С.412–429; № 9. – С. 122–145.

[13] Петров Н. Очерк истории базилианского ордена в бывшей Польше / Н. Петров // Труды Киевской Духовной Академии. – 1870. – № 5. – С. 428–494; № 8. – С. 373–436; № 11. – С. 343–409; 1871. – № 2. – С. 295–374; № 5. – С. 225–317; № 6. – С. 480–554; № 7. – С. 118–189; 1872. – № 1. – С. 3–85; № 2. – С.161–272.

[14] С. 434 – 436.

[15] Петров Н. Волынь. Исторические судьбы Юго-Западного краю / Н. Петров. – СПб: Общественная польза, 1888. – XV+288+127 с.

[16] Там само. – С. 206.

[17] Петров Н. Подолия. Историческое описание / Н. Петров. – СПб: Общественная польза, 1891. – XXXI+264+100 с.

[18] Там само. – С. 158 – 175.

[19] Титов Ф. Русская Православная Церковь в польско-литовском государстве в XVII – XVIII вв. (1654–1795). Опыт церковно-исторического исследования: В 2-х т. – Т.1.Западная Русь в борьбе за веру и народность в XVII – XVIII вв. – К.: Изд. С. В. Кульженко, 1905. – 10 + 394 с.; Т.II. Киевская митрополия-епархия в XVII–XVIII вв. (1686–1797 г.). – К.: Типография имп. университета Св.Владимира, 1905. – III+484 с.

[20] Титов Ф. Русская Православная Церковь в польско-литовском государстве в XVII – XVIII вв. (1654–1795). Опыт церковно-исторического исследования: В 2-х т. – Т.1.Западная Русь в борьбе за веру и народность в XVII – XVIII вв. – С. 234.

[21] Там само. – С. 150, 153.

[22] Там само. – С. 192.

[23] Ульяновский В. Жизнь и творчество отца Федора Титова / В. Ульяновский // Императорская Киевская Духовная Академия и ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915): Историческая записка /Сост. профессор протоирей Федор Титов. – 2-е изд, дополнен. – К.: Гопак, 2003. – С. LXXVII.

[24] С. 399 – 410.

[25] Крыловский А. Львовское Ставропигиальное Братство (Опыт церковно-исторического изследования) / А. Крыловский. – К: Изд. Н.Т. Корчак-Новицкого 1904. – XII + 314 + 230 с.

[26] Там само. – С. 171 – 186.

[27] Там само. – С. 106.

[28] Біднов В. Дослідження церковної історії в православних країнах / В. Біднов. – Кременець: Б.в., 1931. – 20 с.

[29] Ульяновський В. Історик церкви Василь Біднов / Володимир Ульяновський // Дніпропетровський історико-археографічний збірник. – Вип.1. – Дніпропетровськ, 1997. – С. 444–461.

[30] Курганович С. Дионисий Жабокрицкий, епископ Луцкий и Острожский. Историко-биографический очерк / С.Курганович. – К.: Тип. Акц. о-ва "Петр Барский в Киеве", 1914. – VII+363 с.

[31] Там само. – С. 212 – 218.

[32] Там само. – С. 229.

[33] Там само. – С. 229 – 231.

Г. І. БІЛАН

Репресії в Церкві 1937 – 1938 рр.: міф про фашистську змову

Репресії 1937 – 1938 рр. є чи не найдраматичнішою спадщиною минулого століття, незабутнім кошмаром масового знищення людей органами державного апарату. Винищування людей безвинних, але таких, які з погляду тоталітарного режиму були неблагонадійними, вимагало певного ідейного обґрунтування. Прагнучи не заплямувати загальної картини благополуччя соціалістичного суспільства, не підірвати впевненості громадян у правильності та єдності курсу партії і народу, влада створила негативний взірець «ворога народу», нібито винного у політичних антидержавних злочинах, диверсіях, тероризмі, у співробітництві з іноземною розвідкою та у прихильності до фашизму.

Починаючи з 1937 р. радянська влада за допомогою засобів офіційної пропаганди наполегливо поширює у сфері соціальної ментальності своєрідну фобію фашизму. В уявленні людей мало сформуватися припущення про можливість приналежності до фашистської агентури будь-якої сторонньої особи, щоб у випадку застосування щодо останньої репресивних заходів у інших членів суспільства не виникало б сумнівів у справедливості дій НКВС.

Науковий пошук з питань репресій 30-х – початку 50-х рр. минулого століття веде до архівного фонду державних органів, у системі у той період діяв репресивний апарат. Публікація і науко-

ва обробка матеріалів архіву СБУ покликані сприяти відтворенню об'єктивної картини минувшини, а також поширенню і вдосконаленню наукової бази історіографії та джерелознавства. Однак використання цих документів вимагає зваженого і обережного ставлення, оскільки відсутність наукових критеріїв і методів обробки подібного роду матеріалів може призвести до перекручування історичних фактів і заплямування пам'яті безпосередніх учасників тих трагічних подій, які відбулися в Україні у період всевладдя каральних органів. Тому нижченаведені уривки і цитати з матеріалів карних справ, датованих 1937 – 1938 рр., бажано інтерпретувати з урахуванням особливостей досліджуваного історичного моменту, а також за умов паралельного використання якісно іншої літератури та джерел менш тенденційного характеру.

Досконало проблему репресій представників духівництва, звинувачених в участі у «антирадянських фашистських організаціях церковників», ще не дослідила ні вітчизняна, ні зарубіжна історіографія. Фрагментарні відомості з даної теми містять праці з загальної історії Російської Православної Церкви (РПЦ) [11]. Започатковано видання спеціальних публікацій, присвячених аналізу документальних джерел, що стосуються подібних, гіпотетично існувавших в національних регіонах СРСР організацій духівництва [3]. Проблематиці «фашистської змови» українського духівництва багато уваги присвятив у своїх роботах дослідник історії Української Православної Церкви В.О. Пащенко [14; 15].

Дана стаття є продовженням розробок цього важливого питання; на основі систематизації і аналізу архівних джерел авторка намагалася розкрити чинники і певні аспекти еволюції тих політичних процесів, які у 1937 р. призвели до створення управлінням держбезпеки міфу про існування в Україні «фашистських організацій церковників».

15 серпня 1937 р. вийшов наказ наркома внутрішніх справ СРСР М. Єжова приступити до репресування представників троцькістських шпигунсько-диверсійних організацій, що й стало керівництвом до дії каральних органів радянської влади [25, с.337]. Протягом 1937 – 1938 рр. було проведено безліч карних процесів, за якими дістали звинувачення у фашизмі як окремі люди, так і групи осіб з усіх соціальних прошарків: партійні функціонери, військові, лікарі, інженери, колгоспники та інші. Апогеєм роботи сталінських спецслужб стало «розкриття» «військово-фашистської змови» і судовий процес у справі Й. Е. Якіра та М. М. Тухачевського.

Україною також пройшла хвиля репресій, судових і позасудових процесів тощо. Газети майоріли повідомленнями про контрреволюційні, терористичні, шпигунські змови, закликали розгромити буржуазно-націоналістичну агентуру фашизму. Водночас, з метою часткового заспокоєння населення і підвищення авторитету спецслужб, повідомлялося, що «шпигунські гнізда були відкриті одне за одним» розвідкою, яка «розплутала брудний клубок, у який сплелись воєдино вороги всіх мастей» [10, с. 2].

У той час, коли заарештовували, катували і страчували навіть колишніх членів «ленінської гвардії», було б неймовірно, якби залишилися недоторканними служителі Церкви. В Україні антицерковну активність репресивного апарату стимулював наказ голови республіканського НКВС – терміново здійснити широкомасштабну акцію «з метою рішучого розгрому церковно-сектантських контрреволюційних кадрів» [14, с. 158]. Вражає фактурна подібність злочинів, інкримінованих каральними органами військовим і представникам конфесійних верств. Протоколи допитів священиків багато у чому збігаються із матеріалами карних справ «військово-фашистської змови» вересня 1937 р. [13].

Репресії у Церкві посилилися після того, як у спецслужб сформувалося переконання в існуванні «московського церковно-фашистського центру», який нібито очолював митрополит Сергій (Страгородський) [11, с. 255]. У процесі карного розслідування з цієї справи, під час допиту митрополит Горьківський Феофан (Туляков) свідчив, що до зазначеної організації належить і український митрополит Костянтин (Дьяков), якого було охарактеризовано як людину з «різко вираженими фашистськими поглядами» [11, с. 255-256]. Доцільно зупинитися на розгляді тих фактів, які послужили приводом для зазначеного і подальших, йому подібних звинувачувальних процесів.

Від початку правління більшовицького режиму і до досліджуваного історичного моменту практика утиску РПЦ та інших конфесій призводила до того, що представники духівництва небезпідставно відчували невдоволення радянською владою. З погляду ж влади, яка ґрунтувалась на атеїстичних засадах, Церква була незбагненним і потенційно ворожим елементом, ліквідація якого вважалася лише справою часу.

А тим часом у Німеччині уряд ІІІ Рейху прийняв стратегічне рішення взяти РПЦ під своє заступництво. Вчинок на перший погляд несподіваний, оскільки фашистка ідеологія заперечувала релігійний світогляд. У 1935 – 1936 рр. німецький уряд вів жорстоку боротьбу з католицькими організаціями, які знаходилися

на території Німеччини. У свою чергу, окремі діячі католицької Церкви активно виступали з осудом тоталітарного фашистського режиму та його антилюдської ідеології. У 1937 р. глава Ватикану Папа Пій XI зробив висновок, що можливості досягти угоди між націонал-соціалізмом і католиками не існує, дорівнюючи комунізм до нацизму «в уявленні церкви, для якої дотепер комунізм був головною помилкою і ворогом номер один» [16, с. 225].

Отже, уряд Рейху протистояв Ватикану, але, бажаючи оптимальним чином розв'язати релігійне питання, прихильно поставився до Російської Православної Церкви Карловецького Собору (РПЦ КС), створеної внаслідок церковного розколу, після чого вона згідно з канонами православ'я перебувала у схизмі й ще з середини 20-х рр. XX ст. фактично припинила стосунки з РПЦ в СРСР. Але, не заглиблюючись у канонічні протиріччя між РПЦ і РПЦ КС, нацистський уряд намагався представити Німеччину у ролі захисника усієї РПЦ в цілому і тим самим сприяти введенню у сферу впливу III Рейху православних балканських держав.

Рейхсміністерство церковних справ під керівництвом єдиної у фашистському уряді віруючої людини Ганса Керла взяло участь в організаційних заходах Німецької єпархії РПЦ КС, очолюваної єпископом Берлінським Тимофієм (Лященком), благополучно закінчило будівництво храму для православних і навіть обговорювало перспективи відкриття Богословської православної академії [26, с. 90-98]. Стосовно усіх інших конфесій нацисти здійснювали політику найжорстокіших репресій, і до 1938 р. було засуджено близько 38000 священиків [16, с. 229].

Безсумнівно, усі ці події не мали жодного відношення до РПЦ, пастирям якої було несправедливо інкримінувати пронацистські погляди «карловчан». Однак безпідставні звинувачення у підтримці зв'язків з «карловецькою контрреволюцією», які вже висувалися проти РПЦ на початку 20-х рр. і вже тоді коштували життя тисячам віруючих і кліриків, з появою імовірності фашистської інтервенції зазвучали з новою силою. У поєднанні зі сталою державною атеїстичною політикою ці фактори призвели до посилення антицерковних репресивних заходів.

Із столиці СРСР хвиля репресій посунулася на союзні республіки. В Україні у 1937 р. щодо духівництва спецслужбами було сфабриковано чимало карних справ, які можна типізувати за принципом їхньої відповідності до найбільш вагомих тогочасних конфесій: «Антирадянська фашистська організація церковників (тихонівців)», «Антирадянська українська націоналістична організація» (до якої були зараховані священнослужителі УАПЦ) і «Ан-

тирадянська фашистська організація церковників – обновленців» [5-8; 14, с. 174-175; 17-24]. В цілому ці справи подібні одна до одної, але існують і певні розбіжності.

Загальним можна визначити те, що професіоналізм офіцерів держбезпеки дозволяв вести слідчі процеси у цих справах при використанні воістину наукових підходів. Складаючи єдину систему, протоколи допитів звинувачуваних і свідків, а також протоколи очних ставок (як правило, без надання будь-яких речових доказів) штучно створювали видимість існування у конфесійному середовищі розгалуженої бойової організації, яка діяла, мала мету і завдання, керівників і виконавців, структуру та методи практичної діяльності, яка користувалася технічними засобами і зв'язком із закордонними спільниками. Проілюструємо вищезазначене за допомогою витягів з окремих протоколів допитів заарештованих служителів Церкви.

Отже, «мета» організації тихонівців: відновлення «єдиної неподільної Росії як капіталістичної держави фашистського типу з усіма формами його цивільного, політичного і церковного життя, із введенням приватної власності на землю і підприємства, вільної торгівлі тощо» [17, с.18,19].

З матеріалів іншої справи: «Наша мета – домогтися, щоб не було жодної парафії поза фашистською організацією» [6, с.70].

«Завдання» – «підготувати ґрунт для впровадження фашистського ладу на території Радянського Союзу, з цією метою пропагувати ідею фашизму у навколишньому оточенні»; здійснювати вербування «нових учасників із середовища духівництва і віруючих», особливо – серед молоді, «щоб при необхідності організувати її як збройну силу в тилу» [6, с.71].

«Зв'язок із закордоном»: «у своїй боротьбі з метою скинення Радянської влади організація орієнтується на фашистську Німеччину, із представниками якої налагоджено зв'язок у Москві» [17, с. 19]. В іншій справі було конкретизовано, що цей зв'язок має відбуватися через єпископа Тимофія (Лященко), який мешкає у Берліні. Архієпископ Георгій (Делієв) на допиті свідчив, що зв'язок із закордонними фашистськими колами підтримує К.Г. Дьяков, який періодично одержує від нацистів завдання і настанови [6, с. 71].

У протоколі допиту священика І. В. Предтечевського зафіксовані «методи» практичної діяльності: «насадження широкої мережі контрреволюційних осередків, підготовка кадрів для збройного повстання у момент початку інтервенції проти СРСР, шпигунство на користь Німеччини, організація масового антирадянського руху за повернення раніше закритих церков, підго-

товка до виборів у Ради трудящих для просування своїх депутатів, антирадянська агітація з вихвалянням фашистської Німеччини» [17, с. 24].

З матеріалів іншої справи: «фашистські групи ніяких активних дій стосовно Радянської влади не повинні були проводити до моменту початку війни з фашистськими країнами», на початку війни – дезорганізувати мобілізацію, підривати транспорт, а «згодом мобілізуватися у збройні контрреволюційні повстанські загони» [6, с. 72].

«Структура»: «організація існує на території всього Союзу» [6, с. 70] і очолюється С. Страгородським. У якості керівників української ланки організації були названі церковнослужителі К. Г. Дьяков, А.К. Лінчевський і В.П. Вельмін [17, с. 18, 19], у якості виконавців – ще декілька осіб (додаток А).

Протоколи допитів великі за обсягом, ретельно складені, логічно упорядковані, у справах є наявним склад політичного злочину, що зумовлює доцільність примусової ізоляції і знищення звинуваченого в інтересах державної безпеки. Проміром, як це випливає із матеріалів справи, священики з «Антирадянської української націоналістичної організації», нібито особисто займалися підготовкою терактів: мінуванням київських мостів і бактеріологічними диверсіями [21, с. 35, 36]. Проте, у багатьох випадках подібні звинувачення залишалися голослівними, оскільки не наводилося жодних фактів з реалізації цих злочинних намірів, не пояснювалося, яким саме чином клірики могли усе це здійснити.

Матеріали карних справ поповнювалися за рахунок свідчень осіб з найближчого оточення священнослужителів. На нашу думку це відбувалося у такій послідовності: після складення списку «учасників організації», до якого були включені всі знайомі підслідного, слідчий, виходячи із конкретних завдань свого відомства, «підказував» підслідному, кого він має зазначити у якості керівника організації.

Звинувачення в участі у фашистських організаціях, шпигунстві та у зв'язках з Німеччиною викликали у церковнослужителів різноманітну реакцію – від категоричного заперечення будь-якої злочинної діяльності до наївного бажання розтлумачити слідчому несправедливість акцій з утиску Церкви. Протоієрей Олександр Олександрович Глаголєв, проректор Київської Духовної Академії (КДА) – учений, гуманіст, освічена і гідна людина, – усвідомивши марність подібних сподівань, під час допиту тільки молився [4, с. 243].

Дьяков Костянтин Григорович,* заарештований 29 жовтня 1937 р. намагався пояснити, що антирадянської організації церковників, «як такої, у повному розумінні слова, майже не існувало, тому що зборів загальних не було, програм ніяких не вироблялося, директив ніяких не давалося, реєстрація осіб не велася» [6, с. 17]. Антирадянська діяльність, у якій К. Г. Дьяков визнав себе винним, полягала у розмовах, зміст яких зводився до побажання незалежності Української держави [6, с. 16]. Термін «фашизм» під час допиту К. Г. Дьякова не використовувався ні слідчим, ані підслідним.

Лінчевський Андрій Костянтинович** свідчив, що нічого не знає ні про склад, ані про практичну діяльність організації, що ніколи не мав ніяких особистих зв'язків з німецьким консульством. Він зазначив, що йому відомий лише той факт, що протоієрей Глаголєв листувався з протоієреєм Тітовим і професором Посновим, які мешкають в Югославії [19, с. 33].

Вельмін Віктор Петрович*** заперечував участь у керівництві фашистською організацією, зв'язок із закордонним консульством і будь-яку іншу власну антирадянську діяльність [20, с. 7, 8, 39].

Стійкість звинувачуваних дуже ускладнювала роботу слідчих органів; для якнайшвидшого завершення слідчих процесів було дозволено застосування до підслідних жорстоких фізичних дій. В. О. Пащенко підкреслював той факт, що «в'язні з числа духівництва, переважно похилого віку, не могли витримати фізичних тортур» [14, с. 178], внаслідок чого майже усі вони одразу ж «зізнавалися» в участі у підпільній боротьбі проти радянської влади [15, с. 92]. Достатньо типовою була зміна свідчень підслідних через деякий час їхнього перебування під арештом. В цілому на питання, яким же чином, якими засобами вдавалося слідчим врешті-решт домогтися від кліриків зізнання у злочинах, яких вони не робили, можна відповісти здебільшого на підставі припущень або спогадів тих нечисленних в'язнів, яким судилося вижити, і які можуть свідчити про «стиль» роботи сталінського репресивного апарату.

Приміром, карна справа за звинуваченням Вельміна В.П. містить «відверті свідчення» підслідного, які замінили первинне категоричне заперечення ним своєї профашистської діяльності. Втім, не можна не помітити, наскільки неконкретними і невпевненими є його слова: «Не будучи в складі центру, як Московсько-

* 1864 р-н., митрополит Київський, з 26.06.1934 р. – екзарх України

** 1873 р-н., випускник КДА, у чернецтві – Філарет

*** 1887 р-н., освіта – вища, настоятель Солом'янської церкви м. Києва

го, так і Київського, я не одержував безпосередньо чітких указівок на це, що було зроблено, очевидно, з метою конспірації, але після багаторічних моїх спостережень, можу стверджувати…» [20, с.15] і далі йшлося про те, що фашистська організація церковників начебто все ж таки існує. Проте, знову ж таки, – нічого конкретного, ніяких фактів.

Священик Предтечевський Іван Васильович 2 листопада 1937 р. стверджував, що «роботи в контрреволюційній організації … не здійснював» [17, с. 14]. Але вже 15 листопада спостерігається інше. На пропозицію слідчого розповісти про «свою контрреволюційну фашистську діяльність», пролунала відповідь: «Так, я усвідомив свій злочин перед Радянською владою і вважаю за необхідне розповісти про свої контрреволюційні розмови, що я проводив серед духівництва, зокрема я вів фашистські розмови з...» (далі – перелік імен) [17, с. 15]. Зміст цих розмов, зі слів І. В. Предтечевського, полягав у тому, що співрозмовники «висловлювали у різкій формі невдоволення існуючим ладом і Радянською владою, … яка створена для знищення православ'я і покарання народу» [17, с. 15].

Свої політичні погляди І. В. Предтечевський окреслив і аргументував у такий спосіб: «Я і зараз є прихильником монархічного ладу, особливе почуття любові до монархічного ладу виникло у мене з моменту закриття церков, яке здійснювалося органами Радянської влади без бажання на це народу, а з іншого боку, зумовлене утиском духівництва» [17, с. 16].

Вірогідно, таке зізнання священика, яке полягало лише у невдоволенні антирелігійною політикою радянської влади, не задовольнило слідчого, і карна справа була продовжена записаним «зі слів» І.В. Предтечевського панегіриком фашистському режимові: «Я також поділяв фашистські ідеї, вважаючи, що партія фашистів найбільш організована і цивілізована, керована генієм людства Гітлером, справді дієспроможна і тільки вона може врятувати людство від навали комуністів-безбожників, що знищують православ'я проти волі народу» [17, с. 16]. Це здається якимсь абсурдом, однак, як вірно відзначив сучасний історик-богослов протоієрей Владислав Ципін, у сталінські часи «абсурд цей готувався за досконало відпрацьованим стандартом» [11, с. 255].

З кожним наступним протоколом допиту чергової людини, яка потрапляла у коліщата механізму репресій, ідея про існування фашистської організації духівництва і прихильного ставлення кліриків до фашизму набувала на папері все більш конкретних форм. З протоколу допиту Делієва Георгія Георгійови-

ча (архієпископ Дніпропетровський Георгій): «Я є переконаний прихильник фашистського ладу і до дня мого арешту був учасником контрреволюційної фашистської церковної організації, яка діяла через церкву, так званої, тихонівської орієнтації» [6, с. 69]. Він засвідчив, що керував цією організацією митрополит Сергій (Страгородський), що самого його залучив до організації К. Г. Дьяков [6, с. 71].

Апелюючи до фактів утиску Церкви в СРСР, Дьяков нібито сказав Делієву, що для того, «щоб уникнути загибелі, нам, духівництву, … необхідно привернути увагу до зростаючого руху фашизму», що фашистські режими «Італії і Німеччини з кожним днем зміцніються і являють собою значну силу проти комунізму», що «фашистський режим несе із собою звільнення духівництва і церкви від гніту, оскільки при фашистах церква є головуючою» [6, с. 70]. З огляду на те, що останнє твердження не відбивало дійсності, можна припустити, що воно стало наслідком або абсолютного нерозуміння підслідним фактичного становища релігії і Церкви у фашистській Німеччині, або – що, на думку авторки, є більш імовірним, – бажанням слідчого посилити негативний ефект від свідчень звинувачуваного.

Ще один з напрямків слідчого процесу був зумовлений бажанням спецслужб пов'язати справи священиків із справами військових, які на той час вважалися політичними злочинцями. Зі слів свідка Холоденка І. С., священик тихонівської орієнтації О. Л. Хайневський «висловлював співчуття зрадникам Батьківщини Якіру і Тухачевському, стверджуючи, що ці люди винесли всю революцію на своїх плечах, а їх розстріляно – таке може статися тільки в країні СРСР» [23, с. 15].

Слідчими також було зібрано чимало матеріалу, який доводив негативне ставлення церковнослужителів до радянських законів і – головне – до Конституції 1936 р. Свідок у «Справі за звинуваченням Лінчевського А.К.» наводить у власній інтерпретації слова звинувачуваного: «Нова Конституція нічого для поліпшення стану церкви і духівництва не дасть, тому що справа не в Конституції, а в її використанні, що, мовляв, і стара Конституція була б непоганою для церкви, якби влада її дотримувалась, а не спотворювала навмисно» [19, с. 35].

Допити свідків у «Справі за звинуваченням Плюща Миколая Михайловича» (розпочато начальником Сквірського РВ НКВС лейтенантом держбезпеки Флейшманом) містять твердження, згідно з якими Конституцію звинувачуваний назвав брехнею, тому що конституційно наданих населенню прав насправді ніхто

не має [22, с. 11]. Свідки таврували пастиря за те, що він «неодноразово влаштовував молебні за тих людей, яких було заарештовано Радянською владою і закликав … допомагати тим родинам, у яких чоловіки заарештовані» [22, с. 19].

Офіціант Коробенко Купріян Андрійович, заарештований як активний учасник контрреволюційної націоналістичної фашистської організації церковників (слідчий – оперуповноважений IV відділу УДБ НКВС УРСР Лупенко), «говорив, що Україна знаходиться під гнітом Московського уряду, який грабує український народ, вивозячи з України багатства – хліб, метал, вугілля та іншу сировину, залишаючи український народ без хліба» [21, с. 11].

Згідно сучасних морально-оціночних критеріїв ті думки, які висловлювали церковнослужителі, мають цілком позитивний сенс, але у період панування тоталітарного сталінського режиму будь-який прояв невдоволення владою чи діючою системою законодавства вважався тяжким антидержавним злочином. Визнані винними у контрреволюційній діяльності й в участі у «антирадянській фашистській організації церковників (тихонівців)», у позасудовому порядку, за рішенням Особливої трійки НКВС були розстріляні: Богдан Віталій Іванович, 1882 р-н., Єдлінський Михайло Омелянович, 1859 р-н., Предтечевський Іван Васильович, 1875 р-н. [6, с. 73, 80, 81], Лінчевський Андрій Костянтинович [19, с. 41], Вельмін Віктор Петрович [20, с.40], Стешенко Костянтин Костянтинович, 1878 р-н., Делієв Георгій Георгійович, 1878 р-н., Алабовський Михайло Петрович, 1874 р-н., Атаназевич Іван Макарович, 1873 р-н. [6, с. 63, 65, 67, 82].

Олександр Олександрович Глаголєв помер у тюремній лікарні, дата і точна причина смерті не встановлені. Костянтин Григорович Дьяков помер під час допиту 10 листопада 1937 р., за висновком лікаря санвідділу НКВС – від крововиливу у мозок [6, с. 219]. 3 серпня 1938 р. у в'язниці помер Іваницький Михайло Васильович, 1877 р-н. [6, с. 77].

Слідство у справах «керівників» зазначеної «організації церковників» Дьякова К. Г., Лінчевського А. К. і Вельміна В. П., а також О. О. Глаголєва вів оперуповноважений 9 відділення IV відділу УДБ НКВС УРСР, лейтенант держбезпеки Гольдфарб, у справі Предтечевського І. В. – слідчий Лифар.

Дивно, але митрополита Сергія (Страгородського), який нібито очолював цю організацію, покарано не було. Можливо, страта настільки відомої і впливової у церковному світі особи вважалася політично недалекоглядним кроком; але, з іншого боку, 10 жовтня 1937 р., після 12 років неволі все ж таки було розстрі-

ляно не менш відому людину – патріаршого місцеблюстителя митрополита Крутицького і Коломенського Петра (Полянського). Тому питання щодо причин недоторканності митрополита Сергія (Страгородського) залишається невирішеним.

Дуже серйозно опрацьовані спецслужбами і матеріали карних справ обновленських священиків. На певному етапі скориставшись потенціалом обновленського руху з метою реалізації стратегічно розробленої компартією програми з розколу і знищення релігії і Церкви в СРСР і не одержавши очікуваного результату, радянська влада почала розглядати обновленську конфесію як непотрібну, навіть – шкідливу інституцію. Санкціонувавши допустимість репресивних заходів, уряд відчув себе спроможним досягти перемоги атеїзму без допомоги церковних розкольницьких угруповань. До того ж було необхідно позбутися обновленців, як надмірно обізнаних, таких, що володіли секретною інформацією, свідків співробітництва більшовиків із церковним угрупованням.

Тому, звинувачені у контрреволюційних злочинах і у зраді Батьківщини, вони були репресовані настільки ж «обґрунтовано», як і представники інших конфесій – слідчі документи демонструють безперечну причетність обновленського кліру до фашистських організацій. Звісно, у першу чергу репресивних заходів зазнали керівники обновленської Церкви.*

Фінал долі глави УСЦ митрополита Пімена (Пєгова) у вітчизняній і закордонній історіографії зображується невпевнено і неточно: протоієрей Владислав Ципін пише, що у 1935 р. «владика Пімен (Пєгов) після звільнення з посади глави обновленського Всеукраїнського Синоду приєднався до канонічної Православної Церкви і став архієпископом Подільським і Брацлавським» [11, с. 205]. Д. Блажейовський обмежується повідомленням, що у 1937 р. «Пєгов повернувся до приватного життя» [2, с. 434]. Тільки сучасний харківський вчений-богослов священик Михаїл Матвієнко на підставі документальних джерел надав з цього приводу правильні, але недокладні відомості [12, с. 98].

Згідно з матеріалами «Карної справи за звинуваченням Пєгова Павла Григоровича» [9], обставини життя митрополита Пімена склалися наступним чином. 12 років він очолював обновленську Церкву України. Покаяння РПЦ не приніс. У березні 1935 р. був адміністративно висланий з м. Харкова. Доки міг, правив богослужіння у церковній сторожці с. Куп'янське, Харківської області. Наприкінці липня 1937 р. митрополита Пімена було заарешто-

* з жовтня 1923 р. діяла під назвою Українська Синодальна Церква (УСЦ).

вано як пов'язаного з «контрреволюційним підпіллям церковників» і звинувачуваного у здійсненні «контрреволюційної агітації» [9, с. 2]. Митрополит Пімен не визнав себе винним у цьому, натомість справжньою своєю провиною вважав те, що його діяльність стала однією з причин «поділу російської церкви, що призвело до її загибелі» [9, с. 16]. Про це він дійсно щиро шкодував.

Втім, проаналізувавши матеріали справи, не можна не дійти висновку, що про радянську владу і загальну суспільно-політичну ситуацію в СРСР митрополит Пімен був вкрай негативної думки. Якщо можна хоча б частково вірити інформації, отриманій з протоколів допитів свідків, які фігурують у карних справах (адже відомо, що значна кількість протоколів фабрикувалися співробітниками НКВС), то, за словами «свідка» у справі митрополита Пімена – Максима Петровича Гришина, під час першотравневої маніфестації голодного 1933 р., дивлячись на гамірливу колону демонстрантів, митрополит Пімен сказав: «Сволоти! Радіють і граються, а люди тисячами гинуть з голоду. Доки, Господи, будеш ти терпіти це беззаконня?» [9, с. 16]. Оскільки дана цитата відповідає конкретно історичному факту голодомору, але суперечить тогочасному офіційному трактуванню подій, можна припустити, що це висловлення все ж таки мало місце.

М. П. Гришин також свідчив, що загальний підсумок діяльності обновленців митрополит Пімен підвів таким умовиводом: «Дурні всі ми були і у дурнях залишилися. Зіграли в руку різним мойшам ... єдина надія, що вони між собою перегризуться як собаки, а російський народ до цього часу опам'ятається» [9, с. 16]. 14 грудня 1937 р. за постановою «Особливої трійки» П. Г. Пєгова було розстріляно.

Слідство у карній справі П.Г. Пєгова вів помічник начальника відділення 4 відділу УДБ НКВС Давид Михайлович Епельбаум. Пізніше, за результатами карного розслідування щодо самого Д.М. Епельбаума було встановлено, що цей слідчий «штучно сфабрикував 35 – 50 карних справ, які доповідав на трійці і звинувачувані були засуджені» [1, с.170]. При фабрикації процесуальних документів він «допитував агентуру, яка навіть не знала заарештованих» [1, с.168]. Вищезазначений М.П. Гришин, який неодноразово співробітничав з Епельбаумом, свідчив, що за пропозицією Епельбаума «підписав багато готових протоколів допитів щодо контрреволюційної діяльності людей, яких не знав особисто, а потім написав вигадані свідчення про терористичну діяльність митрополита Пєгова» [1, с.170].

19 жовтня 1937 р. було розпочато карну справу за звинуваченням Чекановського Олексія Івановича* у тому, що «він є одним з керівників антирадянської фашистської організації церковників» [24, с. 1] (додаток Б містить список осіб, які фігурували у цій справі). Слідство вів лейтенант держбезпеки Зусь Самойлович Гольдфарб, якому, як можна помітити, доручалися справи особливої важливості. Митрополит Олександр на допитах визнав себе винним майже в усіх висунутих йому звинуваченнях, підтвердив факт створення ним **фашистської** *(виділено мною – Г. Б.)* організації, яка ніби-то була орієнтованою на закордон, проте існування зв'язку із закордоном він категорично заперечував [24, с.13].

Митрополит Олександр також «зізнався» у поширенні чуток про неминучу і найближчу війну з Німеччиною, Італією та Польщею, у висловленнях проти колгоспів, проти закриття церков. Він повідомив слідчому, що з архієпископом Харківським Іоанном (Славгородським) розмовляв про утиск прав віруючих в СРСР, про негативне ставлення радянської влади до Церкви: «Ми багато говорили про адміністративне втручання у церковні справи, називали дії влади сваволею. При наших розмовах були присутні священики Бєлінський і Вишневський (Вінниця)» [24, с. 16].

Напевне, митрополита Олександра змушували пригадувати і розповідати про будь-які антирадянські висловлення людей з його оточення: матеріали карної справи О.І. Чекановського зберігають інформацію про певні напрямки антирадянської діяльності архієпископів обновленської Церкви.

Згідно з текстом протоколу допиту О.І. Чекановського, архієпископ Черкаський Павло (Ципріанович) «був впевнений, що його, за віком, до відповідальності не притягнуть, і тому відкрито проводив антирадянську агітацію. Він у ворожому тоні критикував усі заходи партії та уряду, не обминав критикою жодної газетної статті. Він зазвичай висловлювався, що віруючі ніколи свободи релігії не матимуть, що наші клопотання не увінчаються успіхом, але якщо свободи декларовані, то їх слід домагатися» [24, с. 17]. Ципріанович нібито неодноразово намагався писати Сталіну з приводу беззаконь, що відбуваються, «багато говорив про арешти, висловлював співчуття заарештованим та їхнім родинам» [24, с. 17].

Архієпископ Донецький Іоаким (Пухальський), «висловлювався вороже про нову Конституцію, говорив про примарність зако-

* Митрополит Олександр (Чекановський), 1881 р-н., українець. Випускник КДА 1916 р. З 1921 р. – чернець, єпископ Бердичівський, вікарій Київської єпархії. В обновленстві з 1922 р., з 1929 р. – архієпископ обновленської висвяти. Був одружений, батько 4 дітей. Після ліквідації Синоду очолив обновленську Церкву України і Київську митрополію.

ну щодо виборчих прав для духівництва, про те, що цих прав духівництво не побачить, що і народ своїми виборами не цікавиться, народу потрібна фактична свобода віри, а він пригнічений і незадоволений цим» [24, с. 18].

Архієпископ Запорізький Михайло (Митрофанов) «обурювався ставленням місцевої влади до ... церкви, Радянську владу називав владою антихриста, говорив, що при цій владі волі очікувати марно. В Запоріжжі архієпископ Михайло мав великий вплив серед віруючих» [24, с. 18].

Архієпископ Маріупольський Рафаїл (Прозоровський) «скаржився на сваволю місцевої влади» [24, с. 20].

Архієпископ Бердичівський Мелетій (Фомін) ремствував «на тяжкий стан духівництва у зв'язку з закриттям церков. У своїх проповідях він зі сльозами на очах говорив про гноблення віри» [24, с. 19].

Архієпископ Одеський Кирило (Квашенко) пропонував «провести у Верховну Раду кандидатів, які були б корисні церкві» [24, с. 20].

При цьому зауважувалося, що кожен з архієреїв нібито «був керівником філії організації у своїй єпархії, до якої залучав найбільш антирадянськи налаштованих священиків, а останні, у свою чергу, створювали антирадянські групи з числа віруючих» [24, с. 23].

Вищезазначений архієпископ Кирило (Квашенко), коли сам був заарештований за звинуваченням у подібному ж злочині, під час слідства також визнав себе керівником контрреволюційної організації, на допиті свідчив, що О. І. Чекановський нібито дав йому «прямі вказівки переходити до активних організаційних методів боротьби з Радянською владою, стверджуючи при цьому», що слід «орієнтуватися на інтервенцію *(підкреслено в тексті – Г. Б.)* фашистських держав, у першу чергу Німеччини, і всіляко підтримувати інтервентів» [24, с. 57]. К. Квашенко також зазначив, що практична контрреволюційна діяльність кліру полягала у тому, щоб поширювати пораженські настрої серед населення, провокувати населення на відкриті антирадянські виступи з приводу закриття церков, дискредитувати колгоспи, агітувати проти безоплатної підневільної праці в колгоспах і викривати тяжкий стан селянства [24, с. 61, 62].

З огляду не те, що протокол допиту архієпископа Кирила міститься у справі О. І. Чекановського, здавалося б логічним, якби останнього під час наступних допитів запитали б, чи дійсно він наполягав на активізації організованої боротьбі з радянською владою тощо, і були зафіксовані відповідні зізнання чи запере-

чення підслідного. Проте цього не спостерігається. Навпаки, із «зізнань» митрополита Олександра випливає, що його «контрреволюційна» діяльність головним чином зводилася до антиурядових балачок, мотиви яких також були цілком зрозумілі, адже духівництво насправді мало підстави для обурення.

На нашу думку, свідчення архієпископа Кирила не відповідає дійсності й не відображає справжніх намірів і змісту діяльності О. І. Чекановського. Скоріш за все це свідчення, як і багато інших, що були наведені у даній студії, злетіло з вуст зломленої, закатованої людини, згодної підписати будь-які «зізнання», ладної звести наклеп на себе й на інших, аби всіляко сприяти якнайшвидшому завершенню карного процесу і припиненню власних страждань.

Слідство не обминуло увагою і характеристики діяльності представників нижчого духівництва, про яких зі слів О. І. Чекановського у протоколі його допиту записано досить лаконічно: «З доповідей архієреїв я знаю, що за нашим зразком і серед нижчого духівництва виробився тип обновленця-дворушника, на вигляд покірного владі, й у той же час такого, що виховує свою паству в антирадянському фашистському дусі» [24, с. 30]. Лінійна побудова «організації» була представлена таким чином: «По суті майже кожна релігійна громада є антирадянською організацією, керованою священиком» [24, с. 31].

Втім, у матеріалах справ обновленського духівництва відчувається певний підтекст, начебто не всі обновленці є «фашистами» і «дворушниками», а навпаки, на противагу подібним, десь діють і чесні клірики, до яких слідчі органи не мають претензій. Припустимо, що ця інтонація була наслідком колишнього співробітництва кліру УСЦ з ДПУ, і що на поточному етапі можливість повторного використання сил обновленства проти РПЦ поки ще не заперечувалась остаточно.

Під час слідства у справі О. І. Чекановського було «висвітлено» також і «профашистську» орієнтацію парафіян: «майже біля кожної церкви групуються віруючі-дворушники, які маскуються під радянських людей, маючи насправді фашистську сутність» [24, с. 27].

Таким чином, «фашистська організація церковників», якої у дійсності ніколи не існувало, на папері отримала цілком реальну, чітко структуровану форму. За горизонтальним зв'язком вона нібито поширювалась усією територією України, за вертикальним – охоплювала усі рівні церковної ієрархії: керівників-архієреїв, рядове духівництво і парафіян.

У звинувачувальному вирокові «Справи за звинуваченням Чекановського О.І.» стверджувалося, що Одеським облуправлінням НКВС у 1937 р. ліквідовано антирадянську фашистську організацію церковників-обновленців [24, с. 90].

Олексія Івановича Чекановського було розстріляно 10 грудня 1937 р.

29 листопада 1937 р. за звинуваченням в агітації проти Конституції і проти закриття церков був заарештований священик з Білої Церкви В.Р. Діаковський; розстріляно його 22 березня 1938 р. Саленко Мефодій Кирилович був визнаний психічно несамовитим і відправлений на примусове лікування до психіатричної лікарні [5]. Було також страчено архієпископа Іоанна (Славгородського) і колишнього секретаря Вінницького єпархіального управління Павла Михайловича Бєлінського [7, с. 155]. Оглядова довідка карної справи І.М. Славгородського (архієпископа Іоанна), зберігає перелік імен служителів Церкви, звинувачених в участі у «фашистській організації церковників синодальної орієнтації» і страчених у квітні 1938 р.: Толмачов Андрій Петрович, 1890 р-н., Протопопов Гаврило Олександрович, 1880 р-н., Гребенщиков Микола Андрійович, Бесєда Василь Семенович, 1881 р-н., Жуков Стефан Єлисейович, 1876 р-н., Гусєв Арсеній Євгенійович, 1871 р-н., Федоровський Іван Васильович, 1865 р-н., Бушев Олександр Іванович, 1884 р-н., Міщенко Андрій Микитович, 1893 р-н., Григорович Микола Євгенійович, 1880 р-н., Євтушенко Спиридон Макарович, 1883 р-н. [8, с. 97-98].

Слідство за «фактом» організованої фашистської діяльності обновленського духівництва продовжилося у травні 1938 р. у м. Харкові. Пасельський Сергій Мойсейович, звинувачуваний в участі у «фашистській організації церковників» [8, с. 22], визнав себе винним і свідчив, що був залучений до організації протоієреєм Фоміним, який нібито повідомив Пасельському, що у Харкові діє фашистська організація духівництва, очолювана О. І. Чекановським [8, с. 22, 23].

На допиті Фомін Петро Георгійович, 1866 р-н., свідчив, що ця «організація об'єднувала духівництво синодальної орієнтації» [8, с. 38], була створена О. І. Чекановським, що в ній брав особисту участь митрополит Андрій (Одинцов), архієпископ Іоанн (Славгородський), архієпископ Гаврило (Кіперман) і колишній секретар Синоду єпископ Серафим (Ляде), німець за національністю, який на початку 30-х рр. легально виїхав до Німеччини, але назад не повернувся [24, с. 35]. П. Г. Фомін стверджував, що С. Ляде мав зв'язок із німецьким консульством і постачав орга-

нізацію фашистською літературою [8, с. 38-47]. Якщо перше відповідає дійсності: колишній обновленець, оселившись у Німеччині, насправді контактував з фашистським урядом і при обранні глави Германської єпархії його кандидатуру навіть було схвалено гестапо [26, с. 98], то інша частина твердження є бездоказовою.

«Мета і завдання» цієї «організації» харківського кліру подібні до вищерозглянутих, вони являють собою різноманіття варіантів антирадянської діяльності, явно нездійсненних, якщо проектувати їх на реальні можливості достатньо нечисленного і недосвідченого у військових справах духівництва: підготовка бойових кадрів для збройного повстання, терористичні акції проти уряду, організація збройного повстання у випадку інтервенції, насильницьке повалення радянського ладу і встановлення фашистського режиму [8, с. 23, 70].

Звинувачувальний вирок у карній справі харківських обновленців містить твердження, що спецслужбами на Харківщині було розкрито і ліквідовано антирадянську терористичну церковно-фашистську організацію, яка була відгалуженням загальноукраїнської організації церковників [8, с. 70].

Обновленці, які проходили у справі: Пасельський Сергій Мойсейович, 1864 р-н., Перцов Сергій Олександрович, 1866 р-н., Попов Єлисей Іванович, 1878 р-н., Приходін Яків Андрійович, 1883 р-н. (член Харківського єпархіального управління у 1925 – 1934 рр.) і Малявін були розстріляні у червні 1938 р. за рішенням «Особливої трійки» [8, с. 74-83]. Слідчим у справі цієї групи кліру був вищевказаний Д.М. Епельбаум, якого згодом за фальсифікацію матеріалів карних справ трибунал засудив до розстрілу [8, с. 99].

До речі відзначимо, що до лейтенанта Гольдфарба, який також досить «професійно» довів до жахливого фіналу чимало «розстрільних» справ, доля була більш прихильною. Після досягнення пенсійного віку Зусь Самойлович Гольдфарб оселився у сонячній Грузії і одержував пенсію за вислугою років.

Всі служителі Церкви, які згадуються у даному тексті, були посмертно реабілітовані – із зауваженнями, що заарештовано їх було за необґрунтованим звинуваченням у здійсненні антирадянської діяльності й у приналежності до фашистської організації церковників [19, с. 67]. Власне, у 1937 – 1938 рр. ці звинувачення також ніякими доказами не підтверджувалися, окрім свідчень самих звинувачуваних та інших осіб, що проходили у карних справах. Ці свідчення отримувалися при порушенні кримінальних процесуальних норм, «зізнання» підслідних були отримані

завдяки застосуванню до них жорстоких насильницьких заходів, а протоколи допитів доволі часто фальсифікувалися.

Деталізація змісту, методів і напрямків діяльності цих міфічних, вигаданих спецслужбами фашистських організацій духівництва базувалися на «підказках» слідчих, згідно з якими і формулювалася та інформація, що надавали підслідні, очорняючи себе і своїх знайомих. Зображення небезпеки, яку нібито являло собою духівництво, було до абсурду гіпертрофоване – враховуючи примарність технічних засобів «організації» і рівень професійної невідповідності представників кліру бойовим діям.

Додаток А

Список служителів РПЦ

По м. Києву

Єдлінський Михаїл Омелянович, 78 років, протоієрей
Глаголєв Олександр Олександрович, 65 років, протоієрей
Стешенко Костянтин Костянтинович, 60 років, протоієрей
Предтечевський Іван Васильович, 60 років, протоієрей
Гороновський Трохим Миколайович, 65 років, протоієрей
Садівничий Володимир Іванович, 52 роки, протоієрей
Алабовський Михаїл Петрович, 63 роки, протоієрей [17, с.19].

По Київській області:

Атаназевич Іоанн, 65 років, протоієрей
Романовський Даниїло Омелянович, 65 років, протоієрей
Нарушевич Митрофан, 58 років, протоієрей
Сергєєв Павло, 40 років, протоієрей
Стеценко Миколай, 45 років, протоієрей
Караванський Олександр, 45 років, протоієрей
Іваницький Михаїл Васильович, 60 років, протоієрей [19, с.12]

Додаток Б

Список служителів обновленської Церкви

Архієпископ Бердичівський Мелетій (Фомін)
Архієпископ Маріупольський Рафаїл (Прозоровський)
Архієпископ Одеський Кирило (Квашенко)
Архієпископ Черкаський Павло (Ципріанович)
Архієпископ Донецький Іоаким (Пухальський)
Архієпископ Запорізький Михаїл (Митрофанов)
Архієпископ Чернігівський Михаїл (Ковін)
Калинський
Бідношия

Горовий
Архієпископ Харківський Іоанн (Славгородський)
Драгожинський Прокопій (м. Постишево, Донбас)
Сенченко Семен – м. Маріуполь
Петров – м. Маріуполь
Глагол'євський Олександр – с. Олександрівка, Сталінського району
Гусєв Арсеній – м. Суми
Федоровський – м. Харків
Шаповалов Семен – м. Херсон
Григор'єв Іван – м. Одеса
Успенський Іван – м. Миколаїв
Котович Борис – м. Миколаїв
Бєлінський Павло – м. Вінниця
Мефодовський Фома – м. Вінниця
Левицький Олександр – м. Проскуров
Тарасов Миколай – м. Сміла
Діаковський Володимир (Біла Церква)
Саленко Мефодій Кирилович – (псаломщик) м. Фастово
Антипович Филимон – м. Житомир
Іванов Петро – м. Житомир
Понікаров Олександр – м. Шеретівка
Луневич Олександр – с. Білопол'є

У м. Києві
Діаковський Даниїло Петрович
Єфремович Миколай Євгенійович
Лисевич Євгеній
Переверзєв Миколай Васильович
Куратовський Миколай Адамович [24, с.24,25].

1. Архів СБУ Харківської області. Фонд припинених кримінальних справ. 012258 ФП. Дело по обвинению Оленича Г.Е. – 185 с.

2. Блажейовський Д. Ієрархія Київської церкви 861 – 1996 рр. – Львів: Каменяр, 1996. – 567 с.

3. Васильева И.Л. Зимина Н.П. Дело антисоветского фашистского центра церковников //Ежегодная Богословская конференция Православного Свято – Тихоновского Богословского института: Материалы. – М., 1998. – С.216–222.

4. Глаголев Александр, священник. Купина неопалимая. – К., 2002. – 249 с.

5. ДА СБУ. Фонд припинених кримінальних справ. 33787 ФП. Дело по обвинению Саленко Мефодия Кирилловича. – 90 с.; 60332 ФП. Дело по обвинению Диаковского В.Р.

6. ДА СБУ. Фонд припинених кримінальних справ. 71156 ФП. Дело по обвинению Дьякова Константина Григорьевича и Глаголева Александра Александровича. – 221 с.

7. ДАХО. Кримінальні справи репресованих громадян. Ф.Р6452. О.2. Д.2305. Дело по обвинению Анисимова А.А., Славгородского И.М. и др. (22 чел): В 2 т. – Т.2. – 343 с.

8. ДАХО. Ф.Р6452. О.2. Д.2322. Дело по обвинению Пасельского С.М. и др. (5 человек). – 124 с.

9. ДАХО. Ф.Р6452. Ф.Р-6452. О.4. Д.3704. Дело по обвинения Пегова Павла Григорьевича. – 25 с

10. Зоря. – 1937, 21 грудня. – № 292.

11. История Русской Церкви: В 9 кн. – Кн.9. Цыпин В., протоиерей. История Русской Церкви 1917 – 1997 гг. – М.: Издательство Спасо–Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 830 с.

12. Матвиенко Михаил, священник. История Харьковской епархии (1850 – 1988): Научный очерк. – Харьков, 1999. – 225 с.

13. Кокін С., Пшенніков О. Без строку давності. До 60-річчя "викриття" органами НКВС "Військово-фашистської змови у Червоній Армії" //З архівів ВУЧК – ГПУ – НКВД – КГБ. – 1998. – № 1/2 (6/7). – С.165, 168; Мельтюхов М.И. Репрессии в Красной Армии: итоги новейших исследований //Отечественная история. – 1997. - № 5. – С.109-121

14. Пащенко В.О. Свобода совісті в Україні: Міфи і факти 20 – 30-х років /АН України. Гол. ред. кол. н.-док. с. кн. «Реабілітовані історією».– К., 1994. –249 с.

15. Пащенко В.О. Церковна контрреволюція: вигадка ДПУ – НКВС //Київська старовина. –1992. – № 6.

16. Токарева Е.С. Фашизм, церковь и католическое движение в Италии 1922 – 1943. – М.: ИВИ РАН, 1999. – 366 с.

17. ЦДАГО. Колекція позасудових справ реабілітованих. Ф.263. О.1. Д.58803 ФП. Дело по обвинению Предтечевского Иоана Васильевича. – 36 с.

18. ЦДАГО. Колекція позасудових справ реабілітованих. Ф.263. О.1. Д.58850 ФП. Дело по обвинению Демьяновского Ф.А. – 36 с.

19. ЦДАГО. Колекція позасудових справ реабілітованих. Ф.263. О.1. Д.59163 ФП. Дело по обвинению Линчевского Андрея Константиновича. – 67 с.

20. ЦДАГО. Колекція позасудових справ реабілітованих. Ф.263. О.1. Д.59164 ФП. Дело по обвинению Вельмина Виктора Петровича. – 47 с.

21. ЦДАГО. Колекція позасудових справ реабілітованих. Ф.263. О.1. Д. 59732 ФП. Дело по обвинению Коробенко Куприяна Андреевича. – 57 с.

22. ЦДАГО. Колекція позасудових справ реабілітованих. Ф.263. О.1. Д.59777 ФП. Дело по обвинению Плюща Николая Михайловича. – 43 с.

23. ЦДАГО. Колекція позасудових справ реабілітованих. Ф.263. О.1. Д.59793 ФП. Дело по обвинению Хайневского Александра Лаврентьевича. – 29 с.

24. ЦДАГО. Колекція позасудових справ реабілітованих. Ф.263. О.1. Д.60709 ФП. Дело по обвинению Чекановского А.И.– 102 с.

25. Шаповал Ю., Пристайко В., Золотарьов В. ЧК – ГПУ – НКВД в Україні: особи, факти, документи. – К.: Абрис, 1997. – 608 с.

26. Шкаровский М.В. Нацистская Германия и Православная Церковь. – М.: Издательство Крутицкого Патриаршего Подворья, «Общество любителей церковной истории», 2002. – 521 с.

Ю. О. БОРАТИНЕЦЬ

Скорботи: не за що, а для чого?

У цій статті проводиться аналіз скорбот, які отримує людина. Автор намагається розкрити правильне розуміння православного християнина до скорбот. Для цього він використовує думки преподобних: Симеона Нового Богослова, Серафима Саровського та Амвросія Оптинського, Єфрема Сиріна. За допомогою їхніх трудів висвітлює питання «Для чого Бог посилає людині скорботи, біди та інші негаразди і як вона повинна правильно сприймати їх і розуміти?».

Основною тезою статті доцільно навести слова великого Псалмоспівця і пророка Давида «Ті, що сіють зі сльозами, пожнуть з радістю» (Пс. 125: 5).

Ключові слова: *скорбота, хвороба, сльози, Царство Боже, людина, терпіння, преподобний, Церква, радість, страждання, Господь, Бог, Спаситель.*

«Скорботи лікують душу
і наближають нас до Бога»[1]

Після гріхопадіння прабатьків все життя людей наповнене, як чорними так і білими полосами. Ми дуже часто звикли називати все, що з нами погане відбувається – чорною полосою в житті. І, відповідно, що хороше – білою. Але, на жаль, людина повноцінно ще не може збагнути, що дійсно для неї є справжня біла полоса. Упродовж свого життя людині трапляються як радості й веселощі, так само біди й страждання. Але за негаразди люди часто нарікають на Бога, мовляв, навіщо Він їм таке посилає?

Для чого біди, страждання, хвороби та різні неприємності з'являються на життєвому шляху людини? На це та інші запитання, автор ставить за мету доступно відповісти у цій статті.

Найперше, підкреслюється той факт, що всі скорботи є наслідком гріхопадіння і є Господнім покаранням за непослух. Але автор хоче підкреслити, що всі біди, які трапляються в житті людини мають певну мету. Коли ж Адам згрішив, то Господь вийшов йому назустріч і чекав навернення, покаяння. І коли б навернувся наш прабатько, то життя в людей було б інше. Але Адам не тільки не покаявся у поганому вчинку, а й у всьому звинуватив Бога, сказавши: «Жінку, яку Ти мені дав, вона дала плід і я їв». Після чого Господь із великої любові говорить про наслідки вчине-

ного: «У поті чола будеш хліб їсти… В муках будеш народжувати… Смертю помреш» (Бут. 1).

Отже, Господь показав людині, що її чекає після порушення заповіді. Проте це зовсім не означає, що Він її покарав. Або точніше можна сказати віддалення людини від Бога – Джерела Життя, – призводить до непередбачуваних наслідків. Тобто, життя без Бога – не благодатне, не мирне і не спокійне. Лише, коли ми усвідомимо, що Бог – це джерело нашого існування, і переконаємося на своєму досвіді (а для цього потрібно не один день), тоді наше життя перестане бути переповненим страждань. І всі скорботи будуть посилатися як промисл Бога про нас.

«У світі матимете скорботу, але мужайтесь: Я переміг світ» (Ін. 16: 33). Ці слова Спасителя повинні бути втіхою і утвердженням у вірі. Велике значення в житті людини має займати така чеснота, як терпіння, завдяки якому людина зможе правильно розуміти все, що відбувається з нею кожної хвилини.

Перенесення скорбот людиною повинне супроводжуватися постійним упованням на Бога. І приймання їх – як Божий дар, який приведе до спасіння у вічності. Саме так, не покарання, а виявлення любові Божої до свого вінця творіння.

Скорботи в житті людини явище тимчасове і тривалість їх в кожного індивідуальна. І навіть, якщо протягом всього земного життя людина страждатиме, то це не означає, що ці страждання є певним покаранням за її гріхи, буває, що навпаки, людина живе праведно, а життя в неї наповнене скорботами. Прикладом є життя і страждання праведного Іова. Наприклад, «Часто великі святі піддаються стражданням, щоб не думали багато про надприродну чистоту власного серця,і таким чином не впали в гординю. Вони не покарання терплять, а стражданнями лише збільшують великі свої дарування»[2].З цього приводу святитель Ігнатій Брянчанінов говорить: «Кого Господь полюбив і кого забажав вибрати для блаженної вічності, тому постійно посилає скорботи, і особливо, коли вибрана душа заражена любов'ю до світу»[3].

У час скорбот людина (мається на увазі православного християнина) повинна з усіма силами душі, всецілим упованням на Бога та молитвою на вустах переносити різні випробування.

Найкращими Божественними дарами і Божественною допомогою для кожної людини повинно стати життя в Церкві. Церква є спільнотою людей, які мають християнську віру, яка дана нам для того, щоб ми стали святими і досягнули вічного життя і блаженства в Бозі – «Бо Він обрав нас, у Ньому раніше створення світу, щоб ми були святі і непорочні перед Ним у любові» (Еф. 1: 4).

Перебування в Христовій Церкві повинне бути не сліпе: «Поставити свічку та перехреститися…».Воно повинне бути живе – це участь у Таїнствах Церкви, які зцілюють людські немочі, як тіло так і душу, і збагачують їх силою із Неба.

Найпершим і найголовнішим таким Таїнством, в якому повинні брати участь православні християни – це таїнство із таїнств – Євхаристія, причастя Тіла і Крові Господа нашого Ісуса Христа. Саму ж Церкву, як не дивно, що апостол Павло називає «Тіло Христове» (1 Кор. 12: 13, 27). «І це означає, що вона заснована Самим Христом, Який є Главою: Вона є єдиною тому, що єдиним є Христос, і Церква завдячує Йому своїм буттям»[4].

Як вже було сказано раніше, що після гріхопадіння в життя людини входять скорботи, біди, страждання, оскільки вона втратила можливість істинного спілкування із Богом і її природа спотворилася ураженням гріха. «Через це, – зазначає митрополит Ієрофей (Влахос), – вона (тобто людина) потребує в зціленні, тобто в очищенні, щоб досягнути просвітлення розуму, стану в якому Адам перебував до гріхопадіння, а потім досягнути обожнення. І вся ця справа Божественного Домобудівництва звершується завдяки Втіленню Христа і діяльності Його святої Церкви. Саме в цьому розумінні необхідно розглядати літургічні фрагменти, де Христос постає як Лікар і Цілитель душ і тіл, а також різноманітні святоотцівські тексти, із яких дізнаємося, що головна справа Христа – зцілювати… Після гріхопадіння людина має потребу у зціленні як тіла,так і душі. І це можливе стає із Втіленням Христа та стає із того часу справою Церкви»[5].

Апостол Яків дає пораду з цього приводу: «Чи хто з вас занедужає, нехай покличе пресвітерів Церкви і нехай моляться над ним, помазавши його єлеєм в ім’я Господнє. І молитва віри зцілить недужого і підведе його Господь; і якщо він гріхи вчинив – простяться йому» (Як. 5: 14 – 15). Ці слова апостола, стали основою встановленого Таїнства Церквою Маслособорування (або Соборування).

Слід зазначити, яке розуміння католицької (Західної) Церкви щодо цього Таїнства:воно є ніби передсмертне напуття або «останнє помазання»[6]. Православна думка інша – в цьому Таїнстві людині дається особлива сила і благодать для поборення пристрастей. Протопресвітер Олександр Шмеман щодо причин виникнення католицького погляду на це Таїнство писав, спираючись на те, що Соборування не гарантує зцілення: «Але ми знаємо, що кожне Таїнство є завжди переходом і переміною. Христа просили про зцілення, а Він прощав гріхи, таким чином зціляв. У Нього шукали «допомоги» для земного життя, а Він преобра-

жав його, перетворював на спілкування з Богом. Так Він зцілював хвороби і воскрешав мертвих, але зцілені і воскреслі Ним залишалися схильними до невмолимого закону вмирання та смерті… Мета Таїнства полягає у зміні самого розуміння, власне прийняття страждань і хвороб, як дару страждань Христових, перетворених Ним на перемогу»[7].

З цього можна зробити висновок, що Маслособорування долучає хворого до страждань Христових, робить саму хворобу спасительним і цілющим засобом від духовної смерті. Тому багато Святих Отців із вдячністю приймали послані їм хвороби як можливість позбавлення вічних страждань у майбутньому житті.

Щоб у житті не помічати скорбот і щоб вони були не тягарем, а Божим змилуванням, то потрібно людині духовно збагачуватися. «Духовне життя – це, Христос всередині нас. Це те життя, яке було до гріхопадіння, і яке втратилось, але завдяки Спасителю можемо його отримати. Таке життя називається «духовним» тому, що сам Святий Дух подає його нам і підтримує його в нас. Життя в Дусі Святому – це не плід людських розмірковувань, але жива присутність у нас третьої Особи Пресвятої Трійці, Святого Духа. Участь у таїнствах дає нам можливість прийняти Бога в нашу душу і серце. У Таїнствах закарбоване життя Христа, і тому, беручи участь в таїнствах, ми оповіщаємо смерть Христову і тоді надприроднім чином з'єднуємося із нашим Спасителем»[8].

Преподобний Амвросій Оптинський в одному із своїх листів зазначав важливість скорбот: «Доки ми знаходимося на землі, ніде без скорбот не можемо перебувати; навіть як би ми піднялися на хмари, і там від скорбот не сховаємось, за свідченням Самого Господа: "У світі матимете скорботу, але мужайтесь: Я переміг світ"» (Ін. 16: 33). Ці слова показують нам, щоб ми не впадали у відчай під час скорбот і страждань, але надіялись на допомогу Божу, яку завжди повинні призивати та прохати у Господа»[9].

У наш час великою і найпоширенішою скорботою для людини є хвороба. Православному християнину потрібно правильно розуміти і сприймати хвороби. Щодо цього преподобний Серафим Саровський писав: «Здоров'я – це Божий дар, але не завжди буває корисний цей дар: як і різні страждання, хвороби мають силу очищати нас від душевних скверн, загладжувати гріхи, смиряти і пом'ягшувати душу, заставляють одуматися, усвідомлювати свою неміч і розмірковувати про Бога. Тому хвороби потрібні нам і нашим дітям». Усе від Бога – і приємне і не приємне. Тому потрібно за все дякувати Богу,бо це все може бути промислительно і корисно для нас. Тому, що неприємне для здоров'я тілесного

посилається для зміцнення здоров'я душі. І християнам потрібно сприймати і розуміти, що хвороба – це хрест, «тягар легкий», який веде до Вічного життя, до життя із Богом і у Бозі. І основну втіху під час хвороб та скорбот потрібно шукати в Господі нашому Ісусі Христі, в Його Святій Церкві та Її благодатних і животворящих таїнствах.

«У скорботах і спокусах майже весь свій час проводив апостол Павло. А ми, бідні, не можемо перенести і «малої скорботи» і, проводячи життя в спокої і розкоші, сподіваємося придбати вічні блага. Як же це можливо? Якщо бажаючі придбати земне багатство терплять всіляку небезпеку і напасті, наскільки більше ми, бажаючі придбати небесне багатство і насолоджуватися вічними благами, зобов'язані мати ні за що для себе всяку важку справу і будь-яку небезпеку впадати у спокуси. Бо якщо не будемо охоче, з сердечним бажанням переносити всяку працю, не будемо з розчуленим і скорботним серцем сіяти сльози…, на це пророк Давид сказав: «Ті, що сіють зі сльозами, пожнуть з радістю» (Пс. 125: 5), тобто ті, які в своєму житті смиряють себе і з розчуленням, з сльозами, скорботним серцем благають Господа, і з вдячністю переносять всяку скорботу і тісноту»[11] – зазначає преподобний Єфрем Сирін. Отже, правильно буде, коли людина на послані їй в житті скорботи та страждання буде запитувати в Бога - не за що вони послані, а для чого…? Тоді їй буде легше їх переносити і отримати користь від них для душі.

Підсумовуючи сказане, доречно пригадати слова преподобного Симеона Нового Богослова: «Для всякого благочестивого неминучі скорботи… І скільки потрібно для нас дихати повітрям, стільки потрібно дякувати Богу в спокусах, скорботах і позбавленнях, яким піддаємося, ідучи шляхом богоугодним»[12].

---

[1] Цит. за: Лекарство от скорби. Священное писание и святые отцы о смысле страданий и скорбей. Духовные утешения скорбящим. Молитвы и псалмы в помощь страждущим. М.: «Ковчег», 2005. – С. 61.

[2] Варнава (Беляев), епископ. Основы искуства святости. В 4-х томах. – Нижний Новгород: Издание Братства во имя святого князя Александра Невского, 1998. – Т. 4 – С. 224 – 225.

[3] Цит. за: Лекарство от скорби. Священное писание и святые отцы о смысле страданий и скорбей. Духовные утешения скорбящим. Молитвы и псалмы в помощь страждущим. М.: «Ковчег», 2005. – С. 61.

[4] Йоан Зізіулас, митр. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 134.

[5] Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. (Перевод с новогреческого). – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – С. 45 – 46.

[6] Іларіон (Алфєєв), архієп. Таїнство Віри. Вступ в Православне Догматичне Богослів'я. – 1-е видання – Київ: АДЕФ-Україна, 2009. – С. 188

[7] Там само – С. 189.

[8] Никита (Вутирас), архим. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов / Пер. с новогреч. А. Маркова. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – С. 48.

[9] Амвросий Оптинский, преподобный. Умудряйся и смиряйся: Сб. писем/Сост. В. В. Кашириной. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. – С. 332.

[10] Цит. за: Лекарство от скорби. Священное писание и святые отцы о смысле страданий и скорбей. Духовные утешения скорбящим. Молитвы и псалмы в помощь страждущим. М.: «Ковчег», 2005. – С. 61.

[11] Єфрем Сирин, Т. 2. Інтернет джерело: http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/06e/efrem/sirin2/57.html

[12] Симеон Новый Богослов, преп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. Книга первая. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – С. 221 – 222.

1. Біблія – книга Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. Переклад патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 1416 с.
2. Амвросий Оптинский, преподобный. Умудряйся и смиряйся: Сб. писем/Сост. В. В. Кашириной. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. – 416 с.: ил. – (Письма о духовной жизни).
3. Варнава (Беляев), епископ. Основы искуства святости. В 4-х томах. – Нижний Новгород: Издание Братства во имя святого князя Александра Невского, 1998. – Т. 4 – 414 с.
4. Єфрем Сирин, Т. 2. Інтернет джерело: http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/06e/efrem/sirin2/57.html
5. Иерофей (Влахос), митр. Православная духовность. (Перевод с новогреческого). – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – 136 с.
6. Йоан Зізіулас, митр. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 276 с.
7. Іларіон (Алфєєв), архієп. Таїнство Віри. Вступ в Православне Догматичне Богослів'я. – 1-е видання – Київ: АДЕФ-Україна, 2009. – 336 с.
8. Лекарство от скорби. Священное писание и святые отцы о смысле страданий и скорбей. Духовные утешения скорбящим. Молитвы и псалмы в помощь страждущим. М.: «Ковчег», 2005. – 576 с.
9. Никита (Вутирас), архим. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов / Пер. с новогреч. А. Маркова. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 192 с.
10. Симеон Новый Богослов, преп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. Книга первая. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 670, [2] с.

О. П. БУНЯК

Духовна спадщина митрополита Української автокефальної православної церкви Василя Липківського в зібранні Національного музею історії України

У статті розглянуто питання відображення в експозиційно-виставковій роботі НМІУ релігійної тематики, зокрема, ролі Церкви в духовному відродженні нації, історії Української автокефальної православної церкви та діяльності її першоієрарха В. Липківського.

Ключові слова: *Національний музей історії України, експозиція, Українська автокефальна православна церква 1921 р., митрополит Василь Липківський, церковна проповідь, приватне листування.*

За роки незалежності України значно активізувався інтерес суспільства до вітчизняної історії, культури, традицій, актуальною стала релігійно-церковна тематика. Відповідно змінилася і розстановка акцентів в експозиційній та виставковій діяльності Національного музею історії України[1]. Перед науковим колективом постало питання комплектування музейних колекцій, які б відображали релігійність українського народу, його спроби створення національних церков, зокрема Української автокефальної православної церкви.

Історія УАПЦ нерозривно пов'язана з іменем Василя Липківського (1864–1937) – відомого церковного і національного діяча, богослова, реформатора, проповідника та першоієрарха Української автокефальної православної церкви.

Він народився в с. Попудні на Уманщині в родині священика і це багато в чому визначило його подальший життєвий шлях. Після закінчення Київської духовної академії в 1889 р. отримав вчений ступінь кандидата богослов'я[2]. Затим був вчителем Закону Божого, священиком (рукоположений 1891 р.), настоятелем Липовецького собору, інспектором церковних шкіл, завідувачем Київської церковно-учительської школи, настоятелем Свято-Покровської церкви на Солом'янці в Києві.

Василь Липківський був активним учасником українського церковного руху і зумів об'єднати навколо себе однодумців. Засноване ним «Братство Воскресіння» (1917), яке підтримувало ідею національного відродження Церкви, стало основою для створення Всеукраїнської православної церковної ради (ВПЦР). Влітку 1919 р. В. Липківський став настоятелем Софійського собору і за його словами, «брав найактивнішу участь в заснуванні українських парафій, в перекладі Служб Божих на українську мову і в організації керівництва Українською Церквою»[3]. Протоієрей В. Липківський, займаючись питаннями українізації церкви, рішуче протистояв російським єпископам на Україні, за що його було позбавлено сану.

Восени 1921 р. відбувся перший Всеукраїнський православний церковний собор, на якому була організаційно оформлена Українська автокефальна православна церква. На Соборі 21 жовтня закритим голосуванням було обрано протоієрея Василя Липківського першоієрархом, а 23 жовтня – рукоположено (пресвітерська хіротонія) на архієпископа і митрополита Київського і всієї України УАПЦ.

Проголошена у жовтні 1921 р., УАПЦ впродовж 5 років не була офіційно зареєстрована і лише 10 грудня 1926 р. було затверджено та занесено до реєстру під ч. 56 «Статут Всеукраїнського об'єднання релігійних громад Української Автокефальної Православної Церкви, яка скорочено зветься УАПЦ»[4]. У цей період атеїстична більшовицька влада активізувала наступ на Українську церкву, одночасно посилюючи тиск на митрополита. Василю Липківському заборонили відвідувати церковні округи, парафії; ускладнилися відносини з Всеукраїнською православною церковною радою. Глава УАПЦ звернувся 15 серпня 1927 р. до уряду УСРР із заявою, в якій вкотре підтвердив лояльність церкви і свою особисту до існуючого ладу. Незважаючи на це, на другому Всеукраїнському православному церковному соборі (жовтень 1927 р.), на вимогу влади, Василя Липківського звільнено від «обов'язків митрополичого служіння». Митрополитом було обрано єпископа Миколу Борецького, який очолював УАПЦ до 1930 р.

Наприкінці 1929 р. влада повідомила про викриття підпільної націоналістичної контрреволюційної організації – Спілки визволення України (СВУ). За сфабрикованими матеріалами каральні органи більшовицької влади, зокрема Державне політичне управління (ДПУ), намагались довести причетність Української автокефальної православної церкви до діяльності СВУ. За таких

обставин, керівництво церкви змушене було зібрати в Києві наприкінці січня 1930 р. Надзвичайний (ліквідаційний) собор, учасники якого ухвалили рішення про розпуск УАПЦ. Знищення Української церкви здійснювалося через арешти, розстріли та заслання духівництва, мирян, церковно-громадських діячів.

Василя Липківського у жовтні 1937 р. заарештували і відправили до Лук'янівської в'язниці. Незабаром йому пред'явили звинувачення в тому, що він був одним із керівників «националистической фашистской организации украинских церковников, ставившей своей целью отторжение Украины от СССР и создания самостоятельного государства фашистского типа».[5] Згідно з постановою Трійки НКВС Липківський Василь Костянтинович був розстріляний 27 листопада 1937 р. Більш ніж 50 років по тому, 23 липня 1989 р. В.Липківський був реабілітований за відсутністю складу злочину.[6] Третій Помісний собор УАПЦ (травень 1997 р.) визнав день страти Василя Липківського – 27 листопада – Днем пам'яті всіх святих новомучеників землі Української.

Нещодавно в Національному музеї історії України була створена експозиція «ХХ століття: Україна, події, люди», в якій значне місце відведено релігійній тематиці, зокрема Українській автокефальній православній церкві. Матеріалів стосовно історії УАПЦ та діяльності її першоієрарха у збірці НМІУ було небагато. Так само як і матеріалів інших конфесій, оскільки в часи радянського тоталітарного режиму вони майже не комплектувалися, як ідеологічно чужі існуючому ладу. Крім того багато матеріалів, які могли б стати музейними експонатами, не потрапили до музею, оскільки були знищені під час антирелігійної боротьби здійснюваної атеїстичною більшовицькою владою в 1920-1930-х рр. Особливо великих втрат матеріальним та духовним скарбам Церкви було завдано в ході більшовицької кампанії з вилучення церковних цінностей на допомогу голодуючим. (Відповідну постанову підписав 8 березня 1922 р. Голова ВУЦВК Г.Петровський).

Серед матеріалів фондової збірки НМІУ є невелика частина (переважно – фотографії, плакати, листівки, газети), що певною мірою висвітлює релігійно-церковну тематику 1920-1930-х рр. Найбільш цікавими серед них – газети «Київський пролетарій» за 15 грудня 1929 р. № 288 (1353) та «Вечірній Київ» № 212 (786) з матеріалами про судовий процес за сфабрикованою кримінальною справою на духовних осіб Києво-Печерської Лаври та Фролівського монастиря. Серед матеріалів стосовно історії УАПЦ та діяльності її першоієрарха – значний інтерес представляють газета «Вісті» (орган Кам'янець-Подільського і Ново-

Ушицького повітвиконкомів Рад робітничих, селянських та червоноармійських депутатів і повітпаркомів КП(б)У) за 4 червня 1922 р., в якій надрукована «Відозва митрополита української церкви відносно пожертв на Український Червоний Хрест»[7] та фотографія, на якій зображено півчих Української автокефальної православної церкви із села Бабанка на Уманщині (ймовірно, 1922-1926).[8]

Для більш повного відображення зазначеної теми їх було недостатньо, тому перед співробітниками музею постало питання комплектування відповідних матеріалів. Значну допомогу в цьому надав онук митрополита доктор технічних наук, професор Липківський Костянтин Олександрович. Він передав раритетні меморіальні речі, а саме, фотопортрет митрополита Василя Липківського, що є одним з останніх прижиттєвих фото[9] та митрополичий посох із написом: «Перший Митрополит України. Обраний Всеукраїнським Собором УАПЦ, 1921 р.».[10] Значний інтерес представляє також книга К.Липківського «Тіні незабутих предків»[11], написана на основі документів, спогадів автора і очевидців. Один з розділів книги, що має назву «Дідусь з бородою», присвячений митрополиту Василю Липківському. У книзі вміщені також рідкісні й унікальні світлини з родинного архіву Липківських.

На прохання музею, до фондового зібрання Українським Православним Братством ім. митрополита Василя Липківського (США) в особі голови Братства Валентина Кохна та секретаря Петра Матули були передані різнопланові матеріали, що відображають історію УАПЦ періоду 1920-х рр. та презентують творчий і духовний спадок митрополита. До музейної збірки ввійшли твори В. Липківського «Проповіді на неділі й свята: слово Христове до Українського народу»[12], «Проповіді на Апостольські послання»[13], «Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви»[14], «Православна Христова церква українського народу»[15] та книга «Листи.1933-1936»[16].

Значний інтерес представляють «Проповіді на неділі й свята: слово Христове до Українського народу»[17]. Це перше друковане видання, що вийшло окремою книгою й присвячене 45-річчю проголошення Української автокефальної православної церкви. До книги ввійшло 197 проповідей на такі теми: Євангельські – 118, Апостольські – 20, пам'яті Святих – 15, перед Сповіддю – 4, після св. Причастя – 4, Требні – 3, пам'яті Петра Могили – 2, пам'яті Тараса Шевченка – 1.

Проповіді митрополита справляли глибокий вплив на слухачів й викликали позитивні зміни в національно-культурній та

релігійній свідомості українського народу. В передмові до «Проповідей» зазначено: «Щиро й безпосередньо, кров'ю серця написана ця велика праця. З кожної проповіді, з кожної сторінки і її рядка говорить одверта правда – болюча, тяжка і зворушлива».[18] Питання і проблеми, що порушувалися в них, стосувалися практично всіх аспектів людського буття. Це – історичні екскурси, філософські міркування про природу людини, формування та розвиток її свідомості і світогляду, взаємовідношення віри й розуму християнського та наукового світорозуміння тощо.

Велика заслуга в збереженні проповідей, які згодом стали надбанням історії, належить священику Петру Маєвському[19]. Із його спогадів, джерелами для друку «Проповідей…» були проповіді (всього – 86), надруковані на машинці і видані в Києві впродовж 1924-1925 рр. Всеукраїнською православною церковною радою у вигляді 9-ти «зшитків». «Усі ці зшитки привіз я з собою з Києва. Перебуваючи на парафії в Києві, я мав змогу працювати в канцелярії ВПЦР, в книжковому і нотному відділі, і тут часто зустрічав Митрополита».[20] А також відправлені поштою до Канади отцю Маєвському рукописні оригінали давніх проповідей (в кількості – 24), в які митрополит вніс невеликі поправки-додатки, та написані впродовж 1933-1936 рр. проповіді (всього – 87), більшість з яких на Апостольські теми.

Стосовно надісланих проповідей о. Петро Маєвський згадував: «Проповіді ці писані дуже дрібним почерком із-за ощадності паперу, якого Митрополит не міг дістати;…подекуди я мусів вживати побільшуючого скла, щоб їх розібрати. Папір – або газетної якости, або дуже тонкий, немов папіросний. В деяких проповідях, що їх мав Митрополит ще здавна, писані на машинці в лінійках з пропуском, писав між рядками нову проповідь, із-за браку паперу. Пробував я посилати Митрополитові папір (кліткатий) з Канади, але тільки кілька листків дійшло до нього, а решта була забрана на пошті, чи при цензурі».[21] Досить багато листів з проповідями (близько 30), незважаючи на те, що були реєстровані, не дійшли до адресата. Іноді пошта сплачувала митрополиту відшкодування за втрачені листи. За свідченням Маєвського, деякі проповіді митрополит переписував навіть тричі.

Згодом отець Маєвський передрукував на машинці проповіді митрополита й розтиражував шапірографським способом (на желатині) в кількості близько 50 примірників, які розповсюдив між священиками. Всього таким способом в 1934 р. було надруковано 50 проповідей на теми Євангельські, а в 1936 р. – 50 проповідей на теми Апостольські.[22]

Представлену вище книгу тематично доповнює інша – «Проповіді на Апостольські послання», що вийшла друком у видавництві «Православний Українець» м. Чикаго[23]. Її видання було заплановане на 1964 р. і присвячене 100-річчю від дня народження митрополита Василя Липківського, однак через певні обставини книга вийшла на два роки пізніше. Проповіді митрополита на теми Апостольських послань мають в своїй основі загострено апологетичний характер. «І це, – на думку протопресвітера Ігоря Губаржевського, – є тверда і надійна основа для боротьби проти спотворювання Українського та і всесвітнього Православ'я…».[24] В розділі «Від видавців» сказано: «Ідучи назустріч духовним потребам побожних вірних, …випускаємо в світ першим друкованим виданням ці богонатхнені проповіді».[25] Крім того, видавнича Комісія УАПЦ в США висловила впевненість, що проповіді Великого Митрополита сприятимуть піднесенню духовно-морального рівня православних українців на чужині, поглибленню християнської свідомості, зміцненню віри та «міцнішому об'єднанню всіх українців у лоні рідної Української Автокефальної Православної Церкви».[26]

Важливим джерелом дослідження історії УАПЦ початку 1930-х рр. та приватного життя її першоієрарха є листування митрополита Липківського із священиком Маєвським. Воно розпочалося у дуже важкому для України 1933 р. Всього о. Маєвський отримав 19 листів, які увійшли до книги «Листи.1933-1936»[27].

З листів стало відомо, що митрополит погодився висилати Петру Маєвському українську церковну літературу. В листі від 13 грудня 1933 р. В. Липківський повідомляв, що незважаючи на певні труднощі, він все-таки спромігся переслати до Канади «Мінею», «Часословець», «Псалтир» та деяку іншу релігійну літературу. В цьому ж листі він написав, що «…склав «Історію Української Церкви» за проф. М. Грушевським і почасти й з інших джерел…»[28]. Стосовно проповідей, митрополит запевнив, що «буду надсилати Вам і далі переважно в чернетках»[29]. В листі від 3 квітня 1935 р. В. Липківський зазначив, що надіслав повний комплект проповідей на Євангельські теми на неділі і свята, а також на Апостольські теми на неділі.[30] В листах він приділяв увагу реформуванню Православної церкви, організації духовних навчальних закладів; висловлював вболівання за негаразди, що з'явилися в середовищі Православних Церков Канади та США тощо.

Згодом листування митрополита В. Липківського з отцем П. Маєвським стало підставою для звинувачень пред'явлених радянськими каральними органами першоієрарху УАПЦ. Витяг із протоколу № 117 засідання Трійки при Київському Облуправлін-

ні НКВС від 20 листопада 1937 р. свідчить, що Липківський Василь Костянтинович «был связан с заграничными эмигрантскими кругами и посылал им а/с информацию, за что периодически получал денежное вознаграждение».[31]

Для науковців та дослідників значний інтерес представляє книга «Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви».[32] Цікаву інформацію щодо долі оригіналу рукопису «Історії…» та його копій подано у «Супровідних замітках видавця» протопресвітером С.В. Савчуком. За його твердженнями, книга є «третьою в черзі публікацією цієї праці митр. В. Липківського», але водночас «являється тим першим і досі одиноким друкованим випуском твору митр. В.Липківського «Відродження Української Церкви» шляхом передруку тієї копії, що її згідність з оригіналом посвідчена авторитетними особами, які цю копію з оригіналу в Києві зробили, особисто її з оригіналом звірили й особисто затвердили».[33]

В «Додатках» вміщено лист священика Петра Пелеха адресований С.В. Савчуку, в якому повідомляється, що копіювання останнього розділу «Історії Української Церкви» зроблено в Києві в канцелярії Вищого Церковного Управління УАПЦ. «Вірність копій зроблених при ВЦУ я (о. Петро Пелех, на той час службовець ВЦУ) навіть не піддаю сумнівові, бо причетні до переписування та перевіряння люди з пошаною ставились до митр. В.Липківського й чогось подібного як неточність, вони б не тільки не зробили б самі, але не дозволили й іншим це робити ні при яких обставинах».[34] Вірність копії з оригіналом завірена митрополитом Никанором на останній сторінці. Оригінал рукопису «Історії…», що його передав у канцелярію священик Вадим Чорноморець, з травня 1942 р. до вересня 1943 р. був у «посіданні архієпископа Ніканора Абрамовича…».[35] Отже, копії, про які йде мова, були зроблені в цей період. На прохання протопресвітера С.В. Савчука, митрополит Никанор дозволив перефотографувати наявну в нього копію. «19 липня 1958 р. фотокопія тексту «Відродження Української Церкви» вже була в мене на руках», – стверджує С.В. Савчук.[36] Згодом саме ця фотокопія, завірена митрополитом Никанором, була передана до друку.

Своєрідним історичним нарисом Української Православної Церкви є книга «Православна Христова церква українського народу».[37] Вона складається з таких розділів: 1. Українська Церква в давньому минулому; 2. Про те, як позбавлено було волі (автокефалії) Українську Православну Церкву. Та як порвано моральний зв'язок Її з Царгородським Патріархом; 3. Як Українська Церква

повернула собі волю; 4. Рідна мова в Українській Церкві. За влучним висловом протопресвітера Демида Бурка, автора розділу «Переднє слово», книга є драмою «духовного єства Українського народу, одвічно шматованого ворогами».[38]

Написана митрополитом В. Липківським на початку 1920-х рр., після першого Всеукраїнського православного церковного собору, «Православна Христова церква українського народу» вперше була надрукована в місячникові ВПЦР. Книга, що ввійшла до збірки НМІУ, є фотопередруком з ювілейного видання, опублікованого Православною Церковною Радою УАПЦ в Мюнхені в 1951 р. з нагоди 30-річчя Української автокефальної православної церкви.

Василь Липківський – велична постать серед подвижників церковно-визвольного руху 1920-1930-х рр. Українська автокефальна православна церква, яку він очолював, стояла біля джерел утвердження національної свідомості та формування незалежної особистості.

Згадані вище матеріали стали гідним поповненням фондового зібрання НМІУ. Вони допоможуть більш повно дослідити історію УАПЦ 1920-х рр. й осягнути духовну спадщину Великого Митрополита, в діяльності якого служіння Богові тісно поєднувалось з ідеєю служіння українському народові.

---

[1] Національний музей історії України (сучасну назву отримав у жовтні 1991 р.) був започаткований у 1899 р. як Музей старожитностей та мистецтв. На сьогодні його фондові збірки нараховують майже мільйон експонатів.

[2] Центральний державний історичний архів (далі – ЦДІА). Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 1898. – Арк. 84.

[3] Митрополит Василь Липківський. Листи.1933-1936. Видавець: Українське Православне Братство ім. митрополита Василя Липківського. – ЗДА, 1980. – С.18.

[4] Власовський І. Нарис історії Української православної церкви. – Нью-Йорк – Бавнд Брук, 1961. – Т. IV. – Ч. 1. – С. 160.

[5] Центральний державний архів громадських об'єднань (далі – ЦДАГО) України. – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 65685. – Арк. 91.

[6] Національний музей історії України (далі – НМІУ): РД – 12263.

[7] НМІУ: Л – 4444.

[8] НМІУ: Ф – 23037.

[9] НМІУ: ТКВ – 12958.

[10] НМІУ: ТКВ – 12957.

[11] НМІУ: РА – 2040.

[12] НМІУ: РА – 2043.

[13] НМІУ: РА – 2044.

[14] НМІУ: РА – 2045.

[15] НМІУ: РА – 2046.

[16] НМІУ: РА – 2053.

[17] Митрополит Василь Липківський. Проповіді на неділі й свята: слово Христове до Українського народу. Видавець: Українське Православне Братство ім. митрополита Василя Липківського. – ЗДА, 1969.

[18] Там само. – С. ІХ.

[19] Маєвський Петро Михайлович (1893–1982) – священик, релігійний діяч, один із засновників Українського Православного Братства ім. митрополита В. Липківського (США).

[20] Митрополит Василь Липківський. Проповіді на неділі й свята: слово Христове до Українського народу. – С. XV.

[21] Там само.

[22] Там само.

[23] Митрополит Василь Липківський. Проповіді на Апостольські послання. – Чикаго, 1966.

[24] Там само. – С. 205.

[25] Там само. – С. 203.

[26] Там само. – С. 204.

[27] Митрополит Василь Липківський. Листи.1933-1936. Видавець: Українське Православне Братство ім. митрополита Василя Липківського. – ЗДА, 1980.

[28] Там само. – С. 16.

[29] Там само. – С. 17.

[30] Там само. – С. 35.

[31] ЦДАГО України. – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 65685. – Арк. 91.

[32] Митрополит Василь Липківський. Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви. – Вінніпег, 1961.

[33] Там само. – С. XII.

[34] Там само. – С. LXVI.

[35] Там само. – С. LVI.

[36] Там само. – С. XVII.

[37] Митрополит Василь Липківський. Православна Христова церква українського народу. – Нью-Йорк, 1974.

[38] Там само. – С. 4.

Бібліографія:

1. Бурко Д. Українська автокефальна православна церква – вічне джерело буття. – Саут Бавнд Брук, 1988. – 327 с.

2. Власовський І. Нарис історії Української православної церкви. В 4-х тт. – Нью-Йорк, Бавнд Брук, 1961. – Т. 4. – Ч. 1. – 384 с.

3. Зінченко А. Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського.– Київ, 1997. – 424 с.

4. Історія релігії в Україні. Навчальний посібник. – Київ, 1999. – 736 с.

5. Липківський В. Проповіді на неділі й свята. Слово Христове до українського народу. – ЗДА, 1969. – 609 с.

6. Липківський В. Проповіді на Апостольські послання. – Чикаго, 1966. – 212 с.

7. Липківський В. Листи.1933-1936. – ЗДА, 1980. –167 с.

8. Липківський В. Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви. – Вінніпег, 1961. – 181 с.

9. Липківський В. Православна Христова церква українського народу. – Нью-Йорк, 1974. – 32 с.

10. Мартирологія Українських Церков. У 4-х тт. – Т. 1. – Українська православна церква. – Торонто-Балтимор, 1987. – 1207 с.

11. Пащенко В.О. Держава і православ'я в Україні: 20-30-роки ХХ ст. – Київ, 1993. – 188 с.

12. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. – Мюнхен, 1964. – 125 с.

13. Теодорович І. Благодатність єрархії У.А.П.Ц. – Регенсбург, 1947. – 143 с.

14. Шип Н.А. Церковно-православний рух в Україні (поч. ХХ ст.). – Київ, 1995. – 65 с.

В. М. БУРКА

Український переклад Біблії в контексті біблійної текстології

Переклад Священного Писання завжди залишається невід'ємною частиною розвитку наукових досліджень в сучасній біблеїстиці. Особливої актуальності питання перекладу Біблії набуває в період XX ст., коли науковий об'єм біблійної текстології поглиблюється за рахунок відкриття нових древніх рукописів біблійного тексту та їх порівняльного вивчення.

Для перекладу Священного Писання необхідним є не лише практичне та теоретичне знання древніх традицій біблійного тексту на основі яких створювався сучасний переклад [7, с. 55]. Велике значення для створення сучасного біблійного перекладу має порівняльний аналіз древніх біблійних кодексів на основі лінгвістичної специфіки їх формування. Головною умовою біблійних перекладів Священного Писання є уникнення текстового плюралізму, який часто спостерігається при періодичних перекладах Біблії. Особливо такі тенденції є помітним в історії перекладів Священного Писання на українську мову.

Кожний переклад української Біблії відображає свій історичний час і характеризує не лише літературний розвиток мови, але виражає стан тогочасних біблійних досліджень та їх вплив на переклад. Отже, спираючись на дані сучасної біблеїстики в галузі біблійної текстології можна чітко уявити проблематику українських перекладів Священного Писання. Переклад Священного Писання не можливо здійснювати не враховуючи сучасний стан розвитку біблійної текстології.

Біблійна текстологія досліджує походження оригінальної форми біблійного тексту, аналізуючи історичні умови виникнення різних текстологічних традицій біблійного тексту [11, с. 1]. Але саме поняття "оригінальності біблійного тексту" є умовним позначенням, оскільки кожна традиція біблійного тексту містить в своїй основі декілька варіантів, які відрізняються між собою за об'ємом [11, с. 10].

Біблійний текст має тривалу історію виникнення, період появи біблійних текстів складає час приблизно більше 2 тис. років. За формою і способом збереження біблійний текст можна розділити на дві частини:

- цілісні древні тексти на єврейській, грецькій сирійській та латинській мовах, до складу яких входять повні рукописні зібрання у вигляді кодексів біблійних книг;
- часткові зібрання біблійних текстів, які за обсягом мають фрагментарний характер і складаються з окремих частин біблійних книг [11, с. 2].

Найдревнішим цілісним перекладом Священного Писання є грецький переклад "Септуагінта", який відомий під назвою "переклад сімдесяти". Історія перекладу започатковується в ІІІ ст. і тривала до кінця ІІ ст. до Р. Х. на території Єгипту в Олександрії. До початку християнської ери до перекладу Септуагніти входили всі книги Старого Завіту, як канонічні так і неканонічні писання [11, с. 128-129].

В сучасному розуміння термін "Септуагінта" означає переклад оригінального тексту Священного Писання до змісту якого входить Старий та Новий Завіт. Від часу виникнення, "Септуагінта" як древньогрецький переклад піддавалася ревізії тобто доповнювалася новими перекладами та зазнавала текстової редакції. В період І-ІІ ст. після Р. Х. виникали грецькі переклади старозавітного тексту серед єврейських громад, які відомі під назвою переклади Акіли, Симаха та Феодотіона. Ці переклади в біблеїстиці отримали назву "догекзаплові ревізії" Септуагінти або часто називаються науковцями переклад "трійки". Залишки цих перекладів збереглися у фрагментах на основі пізніших редакцій тексту Септуагінти і увійшли в критичні видання древньогрецького перекладу у Кембріджській та Геттінгенській Септуагінті [11, с. 139-140].

В ІІІ ст. християнський вчитель Оріген намагався редагувати текст Старого Завіту, для цього зібрав усі відомі рукописи грецького перекладу і намагався їх виправити на основі древньоєврейського тексту [11, с. 139-140]. Гекзапли Орігена були втрачені в 638 р. але на їх основі були внесені виправлення Євсевієм Памфілом та Євсевієм Кесарійським до Ватиканського кодексу [12, с. 279].

Після Орігена редакцією тексту Септуагінти, як Старого так і Нового Завіту, займався пресвітер Лукіан, який помер в 312 р. Цінність тексту Септуагінти в рецензії Лукіана була виявлена лише в ХІХ ст., коли увагу дослідників привернула точність виправленого тексту і намір автора максимально дотримуватися граматичних та екзегетичних вимог. Особливо це стало помітно при порівнянні із Кумранськими рукописами [11, с. 140]. Це відкриття спростувало теорію, що Лукіанова рецензія Септуагінти вплинула на змісту тексту Александрійського кодексу [5, с. 104].

Наступним редактором тексту Септуанігти був єгипетський єпископ Ісихій (311 р.), редакції Ісихія піддався лише Александрійський, який був поширений тільки на території Єгипту [12, с. 277]. Таким чином, текст Септуагінти не є єдиним і дійшов до нашого часу в трьох рукописних кодексах:

Ватиканський кодекс датується IV ст. і є найбільш повним рукописом Септуагінти, який редагувався на основі Гекзапл Орігена, тому на цій версії базуються більшість біблійних видань.

Синайський кодекс виникає в IV ст. і співпадає у змісті з рукописом Ватиканського кодексу, який зазнав пізнішої редакції. Цей кодекс був знайдений в XIX ст. К. фон Тішендорфом в монастирі Св. Катерини на Синаї.

Александрійський кодекс походить з V ст. і сильно відображає вплив Гекзапл [Тов, с. 132]. До IX ст. цей кодекс використовувався в Александрійськими патріархами, в XVII ст. був подарований патріархом Лукарісом для англійського короля Карла I [7, с. 51].

Критичними виданнями тексту Септуагінти є так звані "дипломатичні видання", першим із яких є Оксфордське видання в 5 томах (Vetus Testamentum grecum variis lectionibus, vols. I-V. Oxford 1798-1827), яке базується на 164 рукописних варіантів перекладу Септуагінти. Другим видання є Кембріджське видання в 8 томах (The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus. Cambridge, 1906-1940), яке в біблеїстиці отримало назву "Кембриджська Септуагінта". Видання складається із чотирьох томів на основі Ватиканського кодексу при доповнені інших кодексів та нововідкритих рукописів грецького біблійного тексту [5, с. 134].

Після Кембріджеського видання Септуагніти дуже поширеним є критичне видання грецького тексту під редакцією А. Ральфса (Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta interpretes. Stuttgart, 1935) [11, с. 134]. Зміст видання має скорочений вигляд щодо об'ємності критичного матеріалу, але еклектичний характер роботи допомагає чітко реконструювати текст, тому це видання є найбільш поширеним серед біблійних перекладів [6, с. 104].

Останнім і на даний час самим досконалим критичним виданням текстів Суптуагінти є Геттінгенська серія критичних видань, яка називається "Septuaginta, Vetus Testamentum graecum auctoritate societatis litterarum gottingensis editum". Зміст серії включає багатотомне видання в розмірі 16 томів, які видавалися з 1931 по 1991 рр. і в кожному виданні міститься бібліографічний опис та аналіз дослідження з критичними коментарями [6, с. 104-105].

Повних оригінальних текстів рукописів Нового Завіту на грецькій мові, які б датувалися І-ІІІ ст. після Р. Х. також не збереглося. Найбільш повними ранніми грецькими рукописами є Синайський і Ватиканський кодекси [7, с. 51]. Окремим текстом Нового Завіту є кодекс Єфрема або палімпсест, в ХІІ ст. текст Нового Завіту з цього рукопису був стертий, а замість нього була написана поезія Єфрема Сиріна. Завдяки праці К. Тішендорфа початковий змісту біблійного тексту був відновлений і прочитаний [7, с. 51]. Інші рукописи існують у фрагментарній формі і не відображають цілісний зміст новозавітних книг, але як допоміжний матеріал входять у критичні видання Септуагінти.

В перше критичне видання новозавітного грецького тексту здійснив К. Тішендорф в 1869-1872 рр., видавши всі древні кодексі Септуагінти [6, с. 108]. В протестантів поширеним видання грецького тексту Нового Завіту є видання під редакцією Еберхарда Нестле, Ервіна Нестле та К. Аланда (The Greek New Testament of the United Bible Societies. Nestle-Aland, 1975-1979). Найбільш популярним є міжконфесійне видання (Der Text de Neuen Testaments. Stuttgart, 1982), що було підготовлене колегією редакторів і за участю Б. М. Мецгера [6, с. 109].

Масоретська традиція біблійного тексту в сучасній біблеїстиці називається терміном “textus receptus”, за специфікою свого походження. Серед всіх древніх джерел біблійного тексту, масоретський текст найбільше переписувався і поширювався, остаточна редакція масоретського тексту була проведена в період середньовіччя. Масоретська традиція біблійного тексту, яка прийнята в юдаїзмі не визнає за текстом кодексу ТаНаХ наявних помилок та смислових відхилень. В середовищі християнської церкви до часу появи реформації також не визнавалося за біблійним текстом смислових відхилень [11, с. 12].

Однак, саме поняття “масоретський текст” обіймає цілу групу декількох видів біблійних рукописів, які були редаговані і уніфіковані в структурі єдиного тексту. Назва “масоретський текст” характеризується на основі введеного єдиного граматичного апарату “масори” до консонатної (приголосної) основи. В результаті чого древньоєврейське письмо почало містити голосні літери тобто силабістична конструкція мови отримала фонетичний вигляд [11, с. 20].

Формування масоретського тексту розпочинається в ІІ ст. по Р. Х., однак традиція переписування і передання біблійного тексту бере свій початок ще з часу діяльності біблійних соферимів, які складали групу людей, що займалася спеціалізованим переписування

книг Священного Писання. Таким чином, кожна історична епоха в якій формувався масоретський текст ставила свої вимоги та критерії до біблійного тексту.

З VI по X ст. виникають декілька традицій масоретського тексту, які були сформовані в трьох головних системах масоретських шкіл: тиверіадська, палестинська та вавилонська. Основний апарат "масори" був розроблений в період VII-XI ст., провідну роль в запроваджені та розробці відіграла родина єврейських рабинів Бен-Ашер, яка представляла тиверіадську школу рабинізму. Але тиверіадська версія масоретського тексту не була єдиною і лише в наслідок історичних обставин набула загального використання. Тому масоретський текст складав до остаточного вигляду сцілу групу древньоєврейських текстів, які були об'єднані в єдину традицію [11, с. 20].

Сучасній біблеїстиці відомо більше 6 тис. рукописів, які відносяться до масоретської редакції. Найбільш повноцінними рукописами масоретського тексту є три версії біблійних кодексів:

Алепський кодекс, походження якого датується 925 р. і був редагований самим Бен-Ашером. В період середньовіччя цей кодекс масоретського тексту вважався найбільш точним і оригінальним, але в 1948 р. через пожежу, частина (Тора) рукопису була втрачена.

Каїрський кодекс, який датується кінцем X ст. і був віднайдений в синагозі у Каїрі. За змістом цей кодекс наближений до тиверіадської масоретської традиції.

Найбільш повноцінним масоретським текстом є Ленінградський кодекс, який датується 1009 р. і дуже наближений до Алепського, тому відображає ідентичну систему масоретської редакції, цей єдиний повний текст 24 книг Старого Завіту в редакції Бен-Ашера [11, с. 42-43].

Тиверіадська система масоретського стала основою біблійної традиції юдаїзму під назвою "Рабинська Біблія", яка в перше була видана в 1488 р. та в 1516-1517 рр. Пізніше після доповнень та коментарів була видана Друга Рабинська Біблія в 1524-1525 рр. до змісту якої увійшли виправлення та доповнення із різних манускриптів. На основі Другої Рабинської Біблії здійснювалися всі подальші видання древньоєврейського тексту, а також проводилися наукові дослідження [11, с. 73-74].

Сучасні критичні видання масоретського тексту зроблені не на основі Другої Рабинської Біблії. В критичних виданнях основним текстом є Ленінградський кодекс, який доповнюється іншими кодексами. Першим таким критичним виданням є Biblia

Hebraica, яка була зроблена під редакцією Р. Кіттеля та видавалася з 1905 по 1937 рр. із виправленнями та доповненнями. Друге критичне видання враховуючи варіанти текстів Кумранських рукописів було виданим в 1951 р., доповнене видання було виданим під редакцією В. Рудольфа в 1967-1977 рр. і отримало назву Biblia Hebraica Stuttgartensia, останнє видання вийшло в 1984 р. [11, с. 353-354].

Кращим і значно науковим критичним видання масоретського тексту є видання (The Hebrew University Bible. Jerusalem 1995). За змістом і оформленням ця критична робота значно відрізняється від попередніх і на даний час є найкращою текстологічною працею для редакційної та перекладацької роботи над масоретським текстом [11, с. 356-357].

Також важливе значення для перекладу Священного Писання займають древні біблійні переклади – Вульгата та Пешіто. Латинський переклад Біблії до появи Вульгати здійснювався із грецького тексту, до нашого часу дійшла тільки африканська версія латинської Біблії, інші збережені у фрагментах. Переклад "Вульгата" (Простий) є перекладом Біблії на латинську мову і зроблений між 390-405 рр. блаж. Єронимом Стридонським. Зміст перекладу базується на древньоєврейському тексті, який Єроним назвав "hebraica veritas", що в перекладі означало істину яка походить від із єврейського тексту. Автор перекладу спирався на єврейську версію тексту яка була прийнята в громаді палестинських євреїв в IV ст. Тому переклад є практично ідентичним до масоретського оригіналу [11, с. 146]. Текст Нового Завіту Єроним виправив із африканської старолатинської версії біблійного тексту Vetus Latina [7, с. 59].

Критичним видання тесту Вульгати є два сучасних видання, перше (Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem. Roma 1926) та друге яке є виправленим і доповненим (Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem. Stutgart, 1975) [11, с. 146].

Сирійський (східноарамейський) переклад Біблії "Пешіто" (Простий), був перекладений в період з ІІ-IV ст. Текст Старого Завіту в перекладі відображає вплив гебраїзмів і значну наближеність як до масоретської версії тексту так і до Септуагінти. Новий Завіт був включений до перекладу "Пешіто" в V ст. [7, с. 60].

Критичним виданням старозавітного тексту "Пешіто" є видання (Old Testament in Syrias according to the Peshitta Version. Leiden 1966). Видання зроблене із єдиного рукописного сирійського тексту на основі Амвросіанського кодексу походження якого датується VI-VII ст. [11, с. 144-145]. Найкращим критичним видан-

ням новозавітного тексту є видання Біблійного товариства (The New Testament in Syrias. London 1920), яке було перевиданим в 1950 р. До змісту видання увійшли чотирнадцять із двадцяти древніх рукописів, які найбільш точно відображають оригінальність змісту [10, с. 61].

З часу відкриття в 1947 р. Кумранських рукописів, походження яких датується приблизно часом 250-135 рр. до Р. Х. Дослідження біблійної текстології значно розширилися, оскільки древні рукописи змогли суттєво представити історію формування та видозміни біблійного тексту Старого Завіту домасоретської традиції або протомасоретського тексту [11, с. 12]. Цінність Кумранських рукописів виявляється в тому, що наявний біблійний текст не містить релігійних відхилень, які на той час існували в середовищі єврейського народу.

Кільність текстів, які були знайдені в Кумрані складає більше 800 сувоїв [11, с. 12]. Більшість рукописів є копіями однорідних текстів, тому оригінальних рукописів нараховується 190 сувоїв. Найбільшим повним серед них є текст книги пророка Ісаї, інші біблійній книги збережені у фрагментах, не виявлено лише книги Есфіри та Неємії [11, с. 97].

Практично до часу появи Кумранських рукописів основним текстовим джерелом в біблійній текстології був масоретський текст та переклад Септуагінти; другорядними джерелами були тексти в сирійському перекладі Пешіто та латинська Вульгата. Кумранські рукописи допомогли виявити, що незважаючи на своє древнє походження від інших традицій біблійного тексту. В загальному значенні біблійний текст значно відійшов від оригінального змісту першопочаткового варіанту. Крім технічних даний та інформації про спосіб передачі і збереження книг Біблії в період Другого храму. Кумранські рукописи показали, що грецький переклад Старого Завіту – Септуагінта є значно точнішим за автентичним біблійним змістом ніж самий древній масоретський текст [11, с. 111]. На основі таких даних, перед біблеїстами постало питання реконструкції оригінального тексту на основі Септуагінти, древньоєврейського автентичного тексту який став джерелом для грецького перекладу [11, с. 112].

Відкриття Кумранських рукописів показали, що біблійна тектологія як дисципліна із вивчення Священного Писання, яка виникла на основі допоміжного предмету в екзегетиці є основою для методології створення біблійного перекладу. До появи Кумранських рукописів при перекладі Священного Писання користувалися порівняльним аналізом древніх біблійних текстів для

точної передачі смислу. Велике значення для перекладу Біблії відігравали біблійні видання поліглот, які з'явилися в XVII ст. У біблійних поліглотах розміщувалися паралельні тексти різних біблійних перекладів для порівняльного аналізу [12, с. 307].

Хоча Кумранські рукописи не закріпили за окремою групою текстологічної традиції біблійного тексту вирішального значення, через фрагментарну форму свого походження. Проте дали підставу для дослідження древніх біблійних перекладів домасоретського походження з метою реконструкції початкового оригіналу. Основним джерелом для відтворення біблійного тексту повинне бути текст Септуагінти, оскільки масоретський текст значно пізнішого походження. Але при цьому масоретський текст займає вагоме положення при реконструкції, через свою центральну наближеність до ідентичної будови Кумранських рукописів [11, с. 117-118].

В структурі біблійної текстології це призвело до появи "лінгвістичної екзегетики" – наукової дисципліни, яка при перекладі Біблії ідентифікувала точний смисл тексту співставляючи основний тексту (Септуагінту) із іншими джерелами [11, с. 127].

На українську мову Біблія перекладалася не однократно, але на даний час існуючі українські видання Священного Писання втратили свою актуальність з точки зору сучасної біблеїстики. Не однин із перекладів не відповідає оригінальним зразкам древніх біблійних текстів, тому проблема перекладу має загальнопрактичне значення і вимагає не редакційного перегляду оригінальних текстів. Новий український переклад Священного Писання має враховувати всі вимоги варіацій біблійних текстів. І за своєю метою, цей переклад має бути не механічною передачею буквального смислу, а мати характер стилістичної редактури оригінальних традицій біблійного тексту [5, с. 178].

Історично поява перекладів Біблії на українську мову була вимогою становлення і розвитку української літературної мови. Саме таку мету і переслідували перші перекладачі української Біблії – П. Куліш, І. Пулюй та І. Нечуй-Левицький. Переклад вийшов друком в 1903 р. у Відні, літературна традиція біблійного тексту при перекладі часто змінювалася від слов'янської Біблії до оригінальних біблійних текстів. Враховуючи, що це був перший повний переклад Біблії і видавався за кордоном за сприянням Британського Біблійного товариства, зміст і стиль перекладу був нетрадиційним для духовної специфіки українського народу.

Переклад був здійснений із древньоєврейських та древньогрецьких текстів, які були на той час загальнопоширеним. Пе-

рекладачі орієнтувалися в перекладі Старого Завіту на масоретську версію і не враховували порівняльної специфіки критичних біблійних видань грецького походження. Новий Завіт хоч і перекладався із грецької Біблії, але власні назви передавалися в масоретській транскрипції, що не відповідала біблійним традиціям православної Церкви [8, с. 108].

Незважаючи на те, що І. Нечуй-Левицький переклав неканонічні книги Старого Завіту, міжконфесійне видання Біблії Куліша не давало змоги помістити їх до загального змісту. В перекладі були видані лише канонічні книги, тривалий час перекладу з 1868 до 1903 року став причиною втрати актуальність, оскільки змінилася розмовна українська мова та відбулися значні відкриття в біблеїстиці [9, с. 51].

Другий український переклад Біблії був зроблений митр. Іларіоном (Огієнком). Безпосередня робота над перекладом почалася в 20-х роках і тривала до 40-х років XX ст. але через різні причини переклад був надрукований в 1962 р. у Лондоні під егідою Біблійного товариства.

Митр. Ілагіон (Огієнко) врахував досвід перекладу першої Біблії і намагався зробити свій перекладу у точності до оригіналу [9, с. 51]. Звершення перекладу потребувало тісної співпраці із протестантською церквою, тому до роботи були залучені представники протестантських громад, які організували спеціальну комісію для організації та редакції перекладу [9, с. 52]. Переклад Старого Звіту був зроблений на основі масоретського тексту під редакцією Р. Кіттеля (Biblia Hebraica), за основу новозавітного тексту було взято видання грецького тексту під редакцією К. Тішендорфа та Г. Содена [1, с. 7-8].

Переклад митр. Іларіона (Огієнка) був наближений до масоретської традиції, оскільки саме такий текст Старого Завіту був прийнятий у протестантів, тому до Старого Завіту не увійшли неканонічні книги, які наявні в грецькому тексті. Переклад Старого Завіту в Біблії митр. Іларіона є найкращим літературним взірцем, але в результаті відкриттів та досліджень в біблеїстиці переклад втратив свою актуальність, оскільки орієнтується на докумранській версії древньоєврейського тексту.

Третім українським перекладом Біблії є переклад здійснений під авторством католицького священика І. Хоменка. Організація була ініційована під патронатом Греко-Католицької Церкви та ордену Василіан, переклад вийшов відразу після Біблії Огієнка в 1963 р. у Римі [9, с. 62-65].

Іван Хоменко розпочав свій переклад в 40-х роках і завершив наприкінці 50-х років. В основі перекладу І. Хоменко використав масоретський текст та Септуагінту, які звіряв між собою намагаючись створити спільний варіант. Проте традиційною основою перекладу стала латинська Біблія – Вульгата, за граматичною основою якої передавалися всі біблійні назви та імена [4, с. 2-3]. Крім того, переклад хоч і містив неканонічні книги, але зміст канону був виключно католицького походження, тому це видання Біблії отримало назву "Римська Біблія" [9, с. 64-70].

Суттєвим недоліком цього перекладу є конфесійна приналежність Біблії І. Хоменка, а також відсутність редакційних змін в тексті на основі Кумранських рукописів.

Першим повним видання Біблії на українську мову є переклад святішого патріарха Філарета, який був завершений 2004 р. Робота над перекладом тривала з кінця 70-х років, за основу перекладу було взято Синодальне видання Біблії на російську мову 1876 р. Синодальний переклад Біблії представляє високий рівень розвитку біблеїстики в Російські імперії, для здійснення перекладу були задіяні представники чотирьох Духовних Академій. Переклад здійснювався за всіма методами перекладу в тогочасній біблеїстиці, Старий Завіт був перекладений із масоретського тексту але уточнювався і редагувався грецьким текстом Септуагінти. Деякі доповнення до Старого Завіту робилися із Вульгати, текст Нового Завіту повністю відображає зміст усіх трьох кодексів Септуагінти [12, с. 392-294]. Тому переклад Біблії здійснений патріархом Філаретом відповідає всім потребам православної традиції Священного Писання, вміщуючи канонічні і неканонічні книги. Але оскільки переклад зроблений не із оригінальних текстів, то значення його для біблеїстики є виключно літературне і адресоване для використання в середовищі сучасної української мови.

Останнім оригінальним перекладом Священного Писання на українську мову є переклад Біблії архімандритом Рафаїлом Турконяком. До часу відкриття Кумранських рукописів основним текстом для перекладу Старого Завіту був масоретський текст. Грецький текст вважався другорядним за своїм значення для перекладу старозавітних книг і використовувався тільки при перекладах Нового Завіту. Саме дотримання такої структуру вимагало Біблійне Товариство для перекладу Священного Писання на національні мови. Але від часу оприлюднення текстових варіантів Кумранських рукописів, показало значну віддаленість масоретського тексту від останніх і наближеність їх до грецького тек-

сту. Такими чином, починаючи із другої половини XX ст. Біблійне Товариство дозволило для перекладу Старого Завіту використовувати древньогрецькі варіанти біблійного тексту [3, с. 7-6].

Історія початку цього перекладу започатковується в 1975 р., коли на прохання патріарха Греко-Католицької Церкви Йосифа (Сліпого) в середовищі української діаспори було розпочато перекладу біблійного тексту із Септуагінти. Всі існуючи переклади текстів української Біблії Старого Завіту були зроблені із масоретського тексту, який не відповідав богослужбовим вимогам і науковим потребам біблійної текстології. Працю над звершення перекладу було доручено ієромонаху Рафаїлу Турконяку, який спочатку при перекладі спирався на Острозьку Біблію і порівнював її текст із текстом Септуагінти. До початку 90-х років XX ст. переклад було завершено, текст перекладу вміщував критичні виправлення Острозької Біблії на основі тексту Септуагінти [3, с. 9].

З часу відкриття Українського Біблійного Товариства в 1991 р. назріла ново необхідність нового перекладу Біблії на українську мову. В 1992 р. Біблійне Товариство звертається до архімандрита Рафаїла Турконяка з пропозицією перекладу Священного Писання із оригінальних біблійних текстів, які відповідають текстологічним вимогам сучасного біблійного перекладу.

Праця над перекладом Нового Завіту була завершена в 1995 р., Старий Завіт було повністю перекладено в 1997 р. З цього часу починається робота над редакцією тексту з метою відповідності перекладу до міжнародного визнання та підготовка до видання. Основою для перекладу Старого Завіту стало критичне видання древньогрецького тексту Септуагінти із Геттінгенської серії старозавітних текстів на древньогрецькій мові. Тому текст Старого Завіту перекладений на основі текстологічних варіацій всіх кодексів Септуагінти. Новий Завіт було перекладено із критичного видання Нестле-Аланда. Таким чином, біблійний канон Старого Завіту включає неканонічні книги Священного Писання, які в попередніх перекладах Біблії не були надруковані, тому до історії перекладів української Біблії цей перекладу увійшов під назвою, як "четвертий повний переклад **Біблії українською мовою**" [3, с. 12-13].

Розглядаючи перспективи розвитку сучасної біблійної текстології можна цілком стверджувати, що жодний із існуючих перекладів Священного Писання на українську мову не може в повній мірі відповідати оригінальним древнім традиціям біблійного тексту. Кожний існуючи український переклад Біблії, відобра-

жає у своєму стилі особистість перекладача, який вбачає мету перекладу в особливому історичному контексті. І тому кожний переклад можна характеризувати з точки зору лише окремих властивостей, які не повинен універсальному значенні відображати біблійний текст. Наприклад, П. Куліш наближує переклад до розмовної мови, митр. Іларіон (Огієнко) дотримується в перекладі максимальної граматичної форми, переклад І. Хоменка відображає конфесійну залежність, святіший патр. Філарет прагне передати в перекладі сучасний стан літературної, богословської та богослужбової мови. Останній переклад Біблії відповідає поставленим текстологічним вимогам сучасної біблеїстики, але об'єктивність мови перекладу говорить про не актуальність щодо богословської мови та застарілість літературного тексту.

Жоден із українських перекладів не враховує багатоманітних традицій біблійного тексту і побудований не за специфікою критичних досліджень текстів Священного Писання. Переклад Біблії повинен обов'язково включати всі аспекти текстових традицій, як цілісного походження так і фрагментарного змісту. В українських перекладах є відсутнім порівняльний аналіз лінгвістичних особливостей текстологічних варіацій Священного Писання, особливо це помітно на використанні в перекладах Кумранських рукописів.

Новий український переклад Священного Писання є майбутньою перспективою, який повинен мати колегіальний характер здійснення і відповідати поставленим вимогам сучасної біблійної текстології, літературним нормам національної мови та духовним основам українського православ'я.

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого и Нового Заповіту : із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена. Пер. І. Огієнко. – Toronto : The Canadian Bible society, 1962. – 1523 с.
2. Біблія : Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Пер. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
3. Біблія (четвертий повний переклад з давньогрецької мови),переклад ієромонаха о. Рафаїла (Романа Турконяка). – Видавництво: Українське Біблійне Товариство, 2011. – 1214 с.
4. Святе Письмо Старого та Нового Завіту ; пер. за єврейськими, арамійськими та грецькими текстами. – United Bible Societies : Ukrainian Bible, 1990. – 324 с.
5. Алексеев А. Текстология славянской Библии. РАН. Ин-т рус. лит. (Пушк. дом), Славян. библейс. фонд. – СПб. : Дмитрий Буланин (ДБ), 1999. – 254 с.
6. Библия // Православная энциклопедия. Том V : Бессонов – Бонвеч. – М. : Церковно-научный цент "Православная энциклопедия", 2002. – С. 89-200. – Библиогр. в конце ст.

7. Ганельт Т., свящ. Общее введение в Священное Писание (Introduction generslis in Sacram Scipturam) : Краткое пособие для изучабщих богословие. – М. : Культурный центр "Духовная библиотека", 2011. – 133 с.
8. Головащенко С. Біблієзнавство. Вступний курс: навч. посібник. – К.: Либідь, 2001. – 496 с.
9. Жукалюк М., Степовик Д. Коротка історія перекладів Біблії українською мовою. – К. : Українське Біблійне Товариство, 2003. – 112 с.
10. Тов Э. Текстология Ветхого Завета. Пер. с англ. К. Бурмистров, Г. Ястребов. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. – 426 с.
11. Юнгеров П., проф. Введение в Ветхий Завет: общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. В 2 кн. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2003. – Кн. 1. – 447 с.

священик Володимир ВАКІН

Українська канонічна спадщина: постанови Київських митрополитів (XIII–XVII ст.)

Після татаро-монгольського нашестя до підпорядкування Російській Церкві Київська митрополія безперервно перебувала в юрисдикції Константинопольського патріархату. Відтак, вище управління нашою митрополію належало Константинопольському патріарху із Синодом. І саме від Константинопольського престолу поставлялися наші митрополити, присилалося святе миро, регулювались питання церковного устрою, вирішувались богословські та обрядові суперечки, надавалось право ставропігії. Як предстоятелю патріарху Константинопольському належала і судова компетенція по відношенню до нашої митрополії, а саме: право судового розгляду справ, що виникали у митрополії, в тому числі право суду і, у випадку наявності провини, низложення самого митрополита Київського, а також право приймати апеляцію на постанови митрополичого суду.

Щоправда, згідно з літописними даними останнім правом патріарх Константинопольський по відношенню до нашої митрополії жодного разу не скористався [18, с.15]. Причиною тому, очевидно, послугувало, те що Патріарх знаходився занадто далеко,

а судове слідство окрім присутності митрополита та самого позивача, необхідно було ще забезпечити наявністю свідків, то ті єпископи, які були низложенні нашим митрополитом, так і не разу не звернулись до патріарха Константинопольського з апеляцією на постанову Київського митрополита.

Керування внутрішньо-церковним життям самої митрополії перебувало у відомстві митрополита Київського. Як першоієрарху митрополичого округу Київському митрополиту належало піклування про усі ввірені йому єпархії. Для виконання своїх святительських обов'язків за митрополитом Київським закріплювались наступні права: скликати обласні собори і головувати на них, видавати особисті архіпастирські розпорядження, поставляти архієреїв на овдовілі кафедри, приймати рішення про відкриття нових єпархій, вирішувати судові позови, звершувати наглядові візитації у підлеглі йому єпархії, стежити за моральним станом кліру та всієї пастви [22, с.235].

Для успішного провадження свого архіпастирського служіння митрополити неодмінно прибігали до застосування приналежної їм судової влади. Перша згадка судового рішення Київського митрополита у досліджуваний нами період відноситься до 1280 року, коло Київський першоієрарх Кирил ІІІ взнав, що Ростовський єпископ Ігнатій звершив суд над уже померлим князем Глібом Васильковичем. І після засудження, коли вже минуло дев'ять неділь після смерті князя, опівночі зневажливо виніс його тіло із соборної церкви та наказав просто закопати в землю (не кладучи в раку, як подобало князям — авт.) на території Спаського монастиря. За такий вчинок митрополит Кирил ІІІ відлучив єпископа Ігнатія від священнодій, зробивши відповідне повчання: «Плач же і кайся, син мій, до самої смерті за таке нерозсудливе зухвальство, оскільки вже мертвого ти осудив раніше суду Божого. А коли він був живий, ти соромився його і дари від нього приймав, і їв і пив з ним, і мав з ним товариство і веселився, і коли була можливість виправити, не виправляв, а тепер хочеш виправити за допомогою такої жорстокої заборони і відлучення; якщо бажаєш виявити йому допомогу, то роби це через милостиню бідним, молитви і поминальні відправи» [13, с.80].

Від святительської діяльності наступного Київського митрополита Максима збереглося правило про вступання молодят у сімейне життя виключно після церковного шлюбу [12, с.139]. Слід відзначити, що подібні грамоти про заборону подружнього життя без церковного вінчання у нашій митрополії видавались на протязі декількох століть після прийняття хрещен-

ня. Так, до митрополита Максима такі грамоти видали Київські митрополити Іоан II і Кирил II, а після нього — митрополити св. Петро та Фотій. За слушною думкою проф. О. Павлова дана практика показує як «туго» прививалася до нашого народу християнська традиція церковного благословення шлюбу [21, с.165]. І на протязі довгого часу після прийняття християнства у нас вважалося за достатньо відправа шлюбу суто народним чином, до церковного ж вінчання приступали в основному люди вищого стану.

Святителем Петром, митрополитом Київським вже XIV століття, у посланні до священиків і мирян було зроблено досить специфічне нововведення, яке згодом стало характерним для церковного життя нашої митрополії. Суть даної постанови полягає в тому, що овдовілі священики, якщо прагнули зберегти своє священство, повинні були йти в монастир, а якщо залишалися жити у світі — то позбавлялися свого священичого достоїнства. Дослівно законоположення митрополита звучить наступним чином: «аще у попа умрете жена, да идетъ в монастир, (и тогда) имеетъ священство свое; аще иметъ въ слабости пребывати и любити мирскіе сласти, да не поет; аще не послушаетъ моего словеси, да будетъ не благословенъ, (а также) и тіи, иже пріобщаются съ нимъ» [7, с.159].

Таке рішення митрополита не має під собою канонічного підґрунтя, а навіть, навпаки, суперечить церковним правилам, які не вимагають від священика обов'язково бути одруженим, але лише забороняють вступати у шлюб після прийняття священичого сану: «Оскільки у Правилах апостольських сказано, зо з тих, які поставляються до кліру безшлюбними, тільки читці і співці можуть брати шлюб, то і ми, дотримуючись цього, визначаємо: нехай віднині ні іподиякон, ні диякон, ні пресвітер не має дозволу, після звершення над ним рукопокладання, вступати до шлюбного співжиття, якщо ж насмілиться таке учинити, нехай буде виключений. Але якщо хтось із тих, що вступають до кліру, захоче поєднатися із жінкою, за законом шлюбу, такий нехай чинить це раніше рукопокладання в іподиякона, чи у диякона, чи у пресвітера» (Трул. 6).

Тому найвірогідніше, що дане правило митрополита Петра було зумовлено практичними обставинами тодішнього церковного життя: очевидно, вдові священики, в переважній більшості, відзначалися таким неморальним та нестриманим життям, що постанова про їх вступ до монастиря, а в протилежному випадку — позбавлення права священнодіяти, видавалися ми-

трополиту єдиним засобом уберегти церковну громаду від спокуси, що виникала через їхній спосіб життя. Заслуговує уваги той факт, що подібну постанову повторював митрополит Фотій (XV ст.) [8, с.460] та Віленський собор 1509 року [3, с.11].

В зазначеному посланні митрополита св. Петра містяться і інші повеління священнослужителям митрополії: наказується накладати необхідні єпитимії на тих, що каються і не чинити поблажливості ради «взятія» (тобто дарів — авт.), а також забороняти троєженців та четвероженців і тих, що живуть з жінками не маючи церковного вінчання. Щоправда, постанова митрополита про заборону троєженців не до кінця узгоджується з канонічним кодексом церковного права Православної церкви, за яким третій шлюб має відмінний статус від шлюбу четвертого, який вже прирівнюється до багатоженства, тому зовсім забороняється: «На тришлюбність закону немає: тому третій шлюб за законом не укладається. На такі справи дивимося, як на нечистоти у Церкві: але привселюдному осуду таких не піддаємо, бо це краще, аніж розпутне любодійство» (Вас. 50). Відтак, у Православній Церкві третій шлюб хоч і не вітається, проте ради людської немочі та запобіганню блуду все ж таки дозволяється. Закінчуються настанови кліру митрополії закликом утримуватись від пияцтва [7, с.159].

Київський митрополит Кипріан під час своїх пастирських подорожей по митрополії побачив порушення в звершені церковного суду через втручання світських людей, на що видав відповідну грамоту в Псков: «Я чув, — пише митрополит, — що в Пскові миряни судять священиків і карають їх в церковних справах, — це є в супереч християнським законам: не подобає мирянам ні судити священика, ні карати, ні осуджувати його, ні слова на нього сказати. Але святитель, який їх (священиків) ставить, той їх і судить, і карає, і вчить. . . Іще я чув, що деякі молоді вдові священики, не залишивши священства, одружились вдруге, — і того вам не слід судити і не мати до того ніякого відношення. Це належить святителю, який їх ставить, він і поставив, і низложить, і осудить, і покарає, і навчить. А вам не належить в ті справи вмішуватися» [13, с.195]. Подібного змісту грамоту митрополит Кипріан згодом написав до Новгородського архієпископа Іоана: «Межі церквам Божим, митрополіям і єпископіям встановлені по переданню святих Апостолів і правилам святих отців. Що належить до якої митрополії чи єпископії: монастирі, ігумени з ченцями, священики, диякони і всяка церковна людина, — то всі повинні перебувати під владою і послухом святителя, і ніхто нехай не осмілиться, ні

один християнин, ні малий, ні великий, втручатися в ті справи» [2, с.229]. Із вищенаведених постанов видно, що митрополит Кипріан рішуче виступив за цілковите збереження церковного суду у святительській владі. Характерно, що зазначена проблема, яка з'явилась на теренах нашої митрополії у даний період, своє повноцінне вираження отримала вже після роз'єднання давньої Київської митрополії у 1448 році. Так, після розділення у власне Київській митрополії церковний суд вдалося зберегти суто у духовній компетенції, а в Московській митрополії, через широке залучення до церковного управління мирян — архієрейських бояр, світський елемент дуже глибоко увійшов у справи церковного суду, так що майже все духовенство судили миряни. Наявність даної проблеми у Московській митрополії і боротьбу з нею можна яскраво простежити у постановах «Стоглава» 1551 року.

З архіпастирської діяльності митрополита Кипріана можемо простежити іще одну особливість церковного устрою і управління нашої митрополії — місячні суди. Справа полягала в тому, що після татарського періоду Київські митрополити через кожні три роки на четвертий їздили в Новгород для розгляду апеляційних судових справ. Оскільки цей розгляд зазвичай тривав майже місяць, то й отримав назву «місячний суд» [18, с.310]. Але за правління митрополита Пімена, новгородці, зібравшись на віче, постановили більше не давати митрополиту цього права і в підтвердження свого рішення усі урочисто цілували хрест та підписали відповідну присягу. Таке рішення новгородців дійшло до Константинопольського патріарха, на що той написав грамоту із закликом до новгородців підкоритися своєму митрополиту. Проте, коли до Новгороду приїхав вже митрополит Кипріан і захотів реалізувати своє право на суд, то йому відповіли: «Ми цілували хрест, написали між собою присяжну грамоту і запечатали, щоб не являтись на суд до митрополита» [13, с.221]. Скільки митрополит не говорив: «Я цілування (тобто клятву — авт.) з вас знімаю, печатку з вашої грамоти зриваю, вас благословляю і прощаю; а ви дайте мені суд, як було при інших митрополитах» [13, с.221], — новгородці не погоджувались і залишались стояти на своєму. Тоді Київський митрополит, бачачи такий супротив до його духовної влади та явне нехтування новгородцями Патріаршої грамоти, вдався до санкцій церковного покарання — наклав на весь Новгород відлучення, заборонивши їм звершувати всі церковні служби. Але й застосування такої суворої міри на новгородців не подіяло: вони не тільки не дали митрополиту використати право на суд, але й не припинили звершувати священнодійства.

В дану суперечну Київського митрополита з новгородцями втрутився безпосередньо сам патріарх Константинопольський, який цілковито зайняв сторону митрополита Кипріана, і до новгородців написав нову досить обширну грамоту з великою кількістю дослівно процитованих правил канонічного зводу Православної Церкви: «Боголюб'язнійший єпископ Великого Новгороду і ти, благороднійший посадовець, тисяченачальник і всі чини, священики, ченці і інший християнський народ Божий. Смиренність наша і Божественний священний Собор наш, турбуючись згідно з свого обов'язку про християн всієї вселеної, не перестає писати і вчити всьому тому, що відноситься до миру і їх спасіння... Ваш вчинок не мало важливий і невипадковий: якщо ви насправді вчинили так, як ми чули, то не присягали ви тим самим порушити священні і Божественні канони? Не судитися перед митрополитом, не виявляти згідно з давнім звичаєм послуху, не підкорятися першому архієрею і не приймати від нього духовного суду — це і є те, в чому ви клялись, а не що інше. При тому ж, я взнав, що ви не прийняли й нашого послання, не виправились, не розкаялись, не приклали турботи про душу, але відкинули дане, як щось лишнє і некорисне — що сказати про це? Я дивуюся, хто вас напоумив противитись проти нашого послання, чого ніколи ще ні один християнин не насмілювався робити... Тому ваш митрополит, бачачи непокору, непослух й впертість вашу і що ви не тільки не послухали його переконань відмовитись від своєї незаконної присяги, але й проявили недбальство до нашого послання, наклав на вас відлучення згідно Божественних і священних канонів, оскільки нічого іншому йому не залишалося вчинити. А між іншим тридцять перше правило святих апостолів говорить: «Якщо якийсь пресвітер, зневаживши власного єпископа, окремо буде збирати зібрання, і вівтар інший збудує, не викривши у суді свого єпископа в чомусь противному благочестю і правді: нехай буде позбавлений священничого сану як владолюбний, бо є крадієм влади. Так само нехай будуть позбавлені священства й інші клірики, які пристали до нього. Миряни ж нехай будуть відлучені від церковного спілкування. І це нехай буде після першого, другого та третього умовляння від єпископа»... Яка вам користь від того, що ви відмовились від митрополита, підкорятися йому і його суду. Зовсім ніякої, окрім однієї непокірності, непослуху і погибелі душевної... Гірше всього і ерозсудливо те, що ви, священики, находячись під забороною, хрестите, священнодієте, звершуєте таїнства, збираєте зібрання, свята і народні торжества, всупереч священним і Божествен-

ним канонам. А тридцять друге апостольське правило говорить: «Якщо якийсь пресвітер чи диякон від єпископа буде в забороні, не слід його до спілкування приймати іншому, але тільки тому, хто відлучив його. Хіба що станеться так, що єпископ, який відлучив його, помре»... Щоб ви знали в яке зло впали, не наслідуючи нашим проханням, послухайте... п'яте правило собору, що був в Антіохії: «Якщо якийсь пресвітер, чи диякон, зневаживши свого єпископа, відлучить сам себе від Церкви, і почне влаштовувати окремі зібрання, і поставить жертовник, а будучи прикликаним єпископом, не підкориться, не захоче підпорядковуватися йому, і бувши прикликаним один раз і вдруге, не послухає, такий нехай буде повністю виключений зі свого чину, і зовсім не може допущеним бути до служіння, тим більше сприйняти свою попередню честь. Якщо ж упертим буде, збурюючи Церкву і повстаючи проти неї, то як бунтівник нехай буде приборканий зовнішньою владою»... Ось що повелівають божественні і священні канони, встановивши порядок і влаштування, що поширюється на небесне і земне. Ви ж, християни, зобов'язані підкорятися цим законам, зневажили спочатку свого митрополита, а потім і смиренність нашу; та що кажу: мене і митрополита? Самі священні канони ви не за що маєте, церковні установи відкинули, і вперті в небажані полишити свою присягу, яку у злі постановили... Тільки демонам властива нерозкаяність і не виправлення, а людям, обдарованих розумом і мислячим, навпаки, властиве покаяння і виправлення погрішностей, і з падіння підняття, з блуканням навернення на шлях істинний і прямий. Тому і ви повинні виправити самих себе і, зрозумівши в яке зло впали, підкорити себе митрополиту вашому, розкаятися в чому образили його і зняти з себе клятву. Я кажу це як отець і патріарх ваш, ви повинні направити свої думки на одне добре, на смирення, любов, послух Церкві і митрополиту своєму, повинні просити прощення в чому согрішили, повинні відати належну покору Церкві Божій... Відтак, зі всяким старанням виконайте все те, що ми вам порадили, оскільки все, що митрополит законно і канонічно благословить чи не благословить, приймається із задоволенням і нами, і якщо тільки покаєтесь і він розрішить вас, то і ми визнаємо вас розрішеними й благословенними і помолимось за вас Богу, щоб і від Нього отримали ви прощення» [6, с. 460].

Відтак, під впливом грамот Патріарха, а також небезпеки військового вторгнення Московського князя, новгородці все ж підкорилися митрополиту Кипріану та дозволили йому використати своє давнє судове право. Достеменно не відомо, чи тільки у

Новгороді, чи і в інших єпархіях Київський митрополит мав право місячного суду. Більшість дослідників схиляються до останнього. Інакше важко пояснити, чому саме по відношенню тільки до однієї Новгородської єпархії і чому саме до неї наш митрополит засвоїв собі таке право, й чому новгородці у своєму протистоянні з Кипріаном не наголошують, що така практика, окрім їхнього краю, не властива нашій митрополії і що вони прагнуть рівного з усіма ставлення.

З святительської спадщини Київського митрополита Фотія до нас дійшли його послання священикам, монахам і всім мирянам. Священикам у даних посланнях забороняється займатися торгівлею та лихварством, а також піддаватися слабкості пияцтва. Видно, що вада пияцтва досить сильно турбувала духовенство нашої митрополії, оскільки така ж постанова була прийнята на соборі у Володимирі-на-Клязмі 1274 року та повторювалась митрополитами св. Петром та св. Олексієм. Щодо пастирських обов'язків священикам наказується звершувати хрещення через трьохкратне занурення у воду, а не через обливання і в хресні батьки допускати тільки одну особу, в залежності від статі того, хто хреститься.

По відношенню до пастви митрополит Фотій постановляє священикам забороняти тих, хто живе сімейним життям не маю церковного благословення, а також троєженців і, особливо, четвероженців. В третій раз вступити до шлюбу дозволяється тільки дуже молодим людям, у яких не має дітей.

Самій пастві Київський святитель заповідає утримуватися від поширеного пороку лихослів'я, забороняє під страхом відлучення звертатися до чарівників та пророчиць, а також вдаватися до поєдинків на «полі» — практики вирішення судової справи, при відсутності свідків чи належної доказової бази [13, с.195]. Характерно, що у Московській митрополії про «поле» згадується у постановах «Стоглава» 1551 року, як ще чинний засіб вирішення судової справи до якого можна вдаватися усім, окрім духовенства [14, с.107].

З періоду існування Київської митрополії вже після поділу 1448 року своєю активною архіпастирською діяльністю відзначався Київський митрополит Йосиф ІІ Солтан. Невдовзі після свого обрання на святительську кафедру Йосиф ІІ, як єпархіальний архієрей, звернув свою пастирську увагу на те, що багато християн живуть без церковного вінчання, ігнорують таїнство сповіді і, навіть, не бажають хрестити своїх дітей. Стурбований такою ситуацією, митрополит наказав своїм слугам всіх тих, що вдаються до

такого безчинства приводити до нього на суд. Проте виявилось, що на місцях за таких людей почала заступатися світська влада. Тоді митрополит Йосиф II звернувся за допомогою до короля, на що король Сигізмунд видав окружну грамоту від 10 лютого 1509 року до місцевих войтів, бурмістрів, радців і всім жителям, щоб вони не заступалися за тих людей, які не належно дотримуються свого християнського закону, а видавали їх слугам митрополита для звершення над ними святительського суду [15, с.112].

Від наступника Йосифа II Солтана Київського митрополита Йосифа III збереглася грамота до патрона Віленського Троїцького монастиря з вимогою звільнити ігумена даного монастиря в зв'язку з його засудженням через недостойне життя та неподобаючи вчинки. Патрон відписав митрополиту, що його постанова виконана і обраний новий ігумен, якого ж і рекомендував сам митрополит, проте у своєму листі патрон виявив стурбованість про подальше положення попереднього ігумена, адже ж він свого часу отримав від короля пожиттєву грамоту на керування у тому монастирі. У своїй відповіді патрону митрополит написав, що у монастирі затверджений новий настоятеля, якому і належить повне керівництво монастирем, а щодо попереднього ігумена митрополит Йосиф III пояснив, що за вчинені ним провини, йому заборонено священнодіяти в межах усієї митрополії і «... хоч би він мав два таких листи (королівські грамоти — авт.), то це не помогло б йому, бо засуджений священик ніколи не може держати престолу Божого» [20, с.157]. Також митрополит дорікнув патрону за те, що він дозволив ігумену свого монастиря брати таку грамоту у короля: «Коли твоя милість просила собі той монастир у короля в опіку і подавання, я для тебе, сина нашого, в тому не перечив; а тепер ти сам ослаблюєш ту справу, допускаючи брати в підтвердження королівські листи на монастир твого подавання» [20, с.157].

Після утворення унії і переходу до неї шести із восьми ієрархів у внутрішньому житті Київської митрополії наступили скрутні часи. Через відсутність святительської влади до священства досить часто допускались люди недостойні, яких за винагороду висвячували мандрівні єпископи зі Сходу, деякі служили будучи просто нареченими, так і не отримавши хіротонії, інші висвячувались не до конкретного місця чи парафії, а «де Бог йому відкриє» [17, с.129]. І тільки з відновленням ієрархії Єрусалимським патріархом Феофаном у 1620 році церковний порядок життя нашої митрополії повернувся до канонічного устрою. Нововисвячений Київський митрополит св. Іов Борецький з великою рев-

ністю приступив до виконання своїх архіпастирських обов'язків. Відразу після свого поставлення святитель Іов видав грамоту до своєї пастви, де закликав усіх православних в зв'язку з відновленням законної ієрархії, відтепер у своїх важливих духовних потребах звертатися до Богомспасаємого міста Києва, другого руського Єрусалиму, до свого власного святителя — митрополита [5, с.79].

Положення митрополита св. Іова було ще ускладнене тим, що його висвяту не сприйняв польський уряд і тому, з точки зору державної влади, його діяльність була незаконна. Проте у своїй святителькій діяльності св. Іов був настільки відданий, стійкий і непохитний, що самі уніати написали про нього наступне: «Королівський уряд прибиває по містах королівські універсали про те, щоб його (митрополита — авт.) хапати, а він там же розвішує грізні свої універсали про те, щоб попи їхали до нього на собор» [17, с.100].

З архіпастирського служіння наступного Київського митрополита Ісаї Копинського нам відомий його «Наказ» парафіяльним священикам. В даній постанові митрополит перерахував основоположні норми церковного життя, на дотримання яких Київський першоієрарх особливо хотів звернути свою увагу. Самі пункти «Наказу» митрополита Ісаї Косинського наступні:

«1) Кожний священик повинен мати свого духівника та найчастіше сповідатися у нього;

2) Ніхто не має права переходити з однієї парафії до іншої без відома свого єпископа і не повинен для цього залучати державну владу;

3) Ніхто в своїх духовних справах не повинен звертатися до суду світського, а має знати свого митрополита;

4) Ніхто не має права втручатися в справи чужої парафії та розрішати забороненого іншим священиком;

5) Вночі не вінчати, а відразу після служби Божої, натщесерце;

6) Уважно розпитувати свідків про тих, що вступають в шлюб, чи не повінчані вони з ким раніше та чи не знаходяться між собою у родинних відносинах;

7) Тих, що живуть між собою без вінчання, відлучати від Церкви та оголошувати про них людям;

8) Ніхто нехай не ходить до корчми під суворою відповідальністю перед нами, митрополитом;

9) До хворих ходити безвідмовно, а не посилати дя-

ків, і за причастя Святих Тайн не торгуватися;

10) Де не освячена церква, старатися разом з парафіянами, щоб була посвячена, інакше буде запечатана;

11) У вівтарі має бути антимінс від православного митрополита, також чаша, дискос, лжиця та все інше, що потрібне для богослужіння;

12) Засуджених світським судом на смерть треба сповідати і причащати, але просити суд, щоб не карав їх того самого дня;

13) Жінкам–породіллям, яким загрожує смерть, відразу після обмивання, подавати Святе Причастя;

14) Тяжко хворих, які перед смертю не можуть говорити і сповідатися, але бажають св. Тайн Христових, обов'язково потрібно причащати» [17, с.153; 16, с.478].

Наступний ієрарх Київського престолу був постаттю особливою. Для характеристики архіпастирської діяльності святителя Петра Могили доречно застосувати оцінку проф. Є. Голубинського, який церковних діячів поділяє на дві категорії: перша — звичайні, які виконують свої пастирські обов'язки в тому ритмі, що задали їм попередники, для справедливості оцінки, слід зазначити, що можуть робити це досить сумлінно і віддано; друга ж категорія — надзвичайні, які лишають особливий слід в історії Церкви [19, с.19]. Так, безсумнівно, св. Петро Могила є окрасою нашої митрополії, оскільки всі ті таланти, якими він був обдарований — мудрістю, освіченістю, ревністю, мужністю, жертовністю, твердим характером, — він повністю поклав на служіння Церкви. І за слушним спостереженням церковних дослідників, що за той порівняно недовгий термін святительського служіння, всього чотирнадцятирічного, не залишилося жодної ділянки церковного життя, що її не охопив би митрополит св. Петро Могила своєю кипучою енергією та невсипущою працею. Окрім постанов Київського обласного собору 1640 року, скликаного святителем Петром для всебічного упорядкування церковного устрою життя нашої митрополії, до наших днів дійшло одне приватне судове розпорядження митрополита св. Петра Могили, що яскраво характеризує його архіпастирську діяльність. Відразу після вступу в обов'язки першоієрарха Київської митрополії святитель Петро Могила взнав, що на Перемиську кафедру обрано шляхтича Івана Попеля, який був двоєженцем. Не зважаючи на те, що за Івана Попеля вступилася шляхта і він вже отримав на дану кафедру привілей від польського короля Владислава IV і, навіть, благословення Константинопольського патріарха Афанасія [17, с.132], св. Пе-

тро Могила, ризикуючи своїм становищем, рішуче відмовився висвячувати Попеля на кафедру, засуджуючи його згідно з святими канонами як двоєженця. Така наполегливість та твердість митрополита досягла результату — на Перемиську кафедру був обраний і висвячений інший кандидат.

Про любов до святителя його сучасників можна зробити висновок з вірша Лазаря Барановича присвяченому митрополиту св. Петру Могилі: «Могила сховала від нас Могилу. При цьому пастирі у нас добре вродила нива. Не можемо належно оплакати Могилу: був він нам і батько, і пастир любимий» [16, с.571]. Діяльність даної особи в житті нашої митрополії була настільки визначальна, що історія ознаменувала часи управління Київською митрополією святим Петром Могилою його власним ім'ям, як «добу митрополита св. Петра Могили», або «Могилянська доба».

Джерела:

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту. — К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. — 1407с.
2. Грамота митрополита Кипріана новгородскому архіепископу Іоанну о неприкосновенности церковныхъ судовъ и вотчинъ (1392 г. Августа 29. № 26) // РИБ. — СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. — Ч. І.: Памятники древне-русскаго каноничнаго права (XI-XV в.). — 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
3. Деянія Виленскаго собора 1509 года // РИБ. — Петербург: Типографія и Хромолитогравія А. Траншеля, Стремянная, 12, 1878. Т. 4. — Кн. І — 235 с.
4. Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців / Пер. Чокалюка С. М. — К.: Вид. Преса України, 2008. — 367 с.
5. Окружная Граммата Митрополита Іова Борецкаго, приглашающая на Кіевской Поместный Соборъ (№16) // Болховитіновъ Є., митр. Описаніе Кіевософійскаго собора и Кіевской іерархіи съ присовокупленіемъ разныхъ грамматъ и выписокъ, обьясняющихъ оное, также плановъ и фасадовъ Константинопольской и Кіевской Софійской церкви и Ярославова надгробія. — К.: Печатано въ Типографіи Кіевопечерской Лавры, 1825. — 191(1) + 271(2) с.
6. Патриарша грамота 1393г. к новгородцам по случаю споров их с митрополитом о месячном суде // Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. — М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Т. 3. — 702 с.
7. Поученіе митрополита Петра духовенству (объ епитиміяхъ и вдовыхъ попахъ) и мирянам (объ усердіи къ церкви) (№ 17) // РИБ. — СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. — Ч. І.: Памятники древне-русскаго каноничнаго права (XI- XV в.). — 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
8. Правила митрополитов Петра и Фотия о вдовых священниках // Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. — М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Т. 3. — 702 с.
9. Правила Святых Апостол и Святых Отец с толкованиями. — М.: Паломник, 2000. — 626 с.

10. Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. — М.: Паломник, 2000. — 736 с.
11. Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. — М.: Паломникъ, 2000. — 876 с.
12. Правило митрополита Максима (1283-1305 г. № 13) // РБИ. — СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. — Ч. I.: Памятники древне-русскаго каноничнаго права (XI-XV в.). — 930(1) + 315(2) + 70(3) с.

Література
13. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. — М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Т. 3. — 702 с.
14. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. — М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Т. 4. — Ч. 2. — 438 с.
15. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. — М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Т. 5. — 559 с.
16. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. — М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Т. 6. — 797 с.
17. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. — К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. Т. 2. — 396 с.
18. Голубинский Е. Е., проф. История Русской Церкви: В 5 т. — М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1901. Т. 3. — 919 с.
19. Голубинский Е. Е., проф. История Русской Церкви: В 5 т. — М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1901. Т. 4. — 616 с.
20. Лотоцький О., проф. Українські джерела церковного права. — Варшава, 1931. — 318 с.
21. Павлов А. С., проф. Курсъ церковнаго права. — М.: Свято-Троицкая Сергієва Лавра, 1902. — 539 с.
22. Суворов Н. Курсъ церковнаго права: В 2 т. — Ярославль: Типографія Т. В. Фалькъ, Духовная ул., соб. домъ, 1889. Т.1 — 369 с.

Т. С. ВОРОПАЄВА

Духовність як чинник національного та цивілізаційного самовизначення громадян України

В статті аналізується феномен духовності, а також результати теоретико-емпіричного дослідження впливу духовності на розвиток національної та цивілізаційної ідентичності громадян України.

Ключові слова: *духовність, національна і цивілізаційна ідентичність, ціннісно-смисловий універсум.*

Проблема духовності є не тільки однією з найважливіших у сфері української соціогуманітаристики, але й належить до кола тих філософських проблем, які називаються «вічними». Особливої актуальності вона набуває у періоди соціально-економічних, політико-правових та соціокультурних трансформацій, коли надзвичайно ускладнюються обставини, які детермінують процес самовизначення людей (як на індивідуальному, так і на колективному рівні). Глобалізаційні процеси обумовлюють не тільки необхідність осмислення кожною людиною нових соціально-економічних і політико-правових реалій, але й необхідність нового духовно-світоглядного самовизначення, адже в цей час помітно актуалізуються питання щодо ролі ідеалів, цінностей та духовних орієнтирів у житті людства. Саме в такі періоди виникає невідкладна потреба у переосмисленні багатьох філософських і культурологічних проблем, до яких належать і питання, пов'язані з духовністю як системним чинником національного та цивілізаційного самовизначення громадян України.

В останні 1,5 – 2 роки в Україні спостерігається суттєве падіння рівня духовності, зменшення значущості людської особистості й самого людського життя, перевага насильницьких методів у суспільному житті, домінування прагматизму, переважання матеріального над духовним у ціннісних орієнтаціях молоді. Світоглядна атмосфера сучасного українського суспільства характеризується посиленням егоцентричних, утилітарних прагнень, послабленням патріотичних почуттів і посиленням космополітичних орієнтирів. Ще А. Швейцер[1], А. Печчеї[2], Е. Фромм[3] звертали увагу на різку невідповідність між інтелектуальним та духовним розвитком сучасної людини, що посилює деградацію культури, де-

моралізацію суспільства, зростання патологічних проявів. Безліч негативів (які були накопичені в попередні роки) – аномія, масове безвір'я, скепсис, суспільне розчарування – сьогодні посилюються, набуваючи кризового характеру. Фундаментальною основою цієї кризи є ігнорування духовності. Глобальні цивілізаційні зміни обумовлюють появу нових негативних тенденцій у багатьох сферах життєдіяльності українського суспільства, уникнути яких можна лише за допомогою духовного оновлення.

Проблема духовності осмислювалась передусім у творах Аристотеля, Платона, Плотіна, Прокла, Аврелія Августина, Т. Аквінського, І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, Ф. Шеллінга. Критичному переосмисленню природи й сутності духовності було присвячено праці зарубіжних мислителів різних філософських напрямків (філософії життя, філософської антропології, феноменології, екзистенціалізму, герменевтики, філософії глобальних проблем): А. Бергсона, М. Бубера, М. Вебера, М. Гайдеґґера, Е. Гуссерля, В. Дільтея, М. Еліаде, А. Камю, Е. Кассірера, С. К'єркегора, Ф. Ніцше, А. Печчеї, Б. Рассела, П. Рікера, Ж.-П. Сартра, П. Тейяра де Шардена, П. Тілліха, С. Франка, В. Франкла, Е. Фромма, К. Хюбнера, М. Шелера, К. Ясперса та ін. Праці цих мислителів були тісно пов'язані з поглибленням антропологічної орієнтації у філософії і з пошуками виходу із загальної духовної кризи, що вразила сучасну цивілізацію.

Цікавий і багатоплановий доробок з даної проблематики мають російські та українські вчені (С. Аверінцев, К. Акопян, А. Алексеєнко, В. Андрущенко, Г. Батіщев, Л. Баткін, М. Бахтін, Є. Бистрицький, А. Бичко, І. Бичко, І. Бойченко, Л. Буєва, В. Возняк, П. Гайденко, Г. Горак, В. Горський, А. Гулига, Л. Губерський, А. Гуревич, Ш. Гусейнов, І. Дубінін, Д. Дубровський, А. Єрмоленко, В. Зінченко, В. Іванов, Е. Ільєнков, Л. Коган, П. Копнін, С. Кримський, В. Ксенофонтов, В. Лекторський, А. Лой, О. Лосєв, Ю. Лотман, В. Любченко, М. Ляшенко, В. Малахов, М. Мамардашвілі, Е. Маркарян, В. Межуєв, І. Надольний, В. Налімов, В. Немировський, М. Попович, С. Пролєєв, В. Рижко, С. Рубінштейн, Г. Смірнов, Л. Сохань, О. Спіркін, І. Степаненко, В. Табачковський, С. Токарєв, В. Топоров, В. Тугарінов, Г. Тульчинський, В. Федотова, І. Фролов, Н. Хамітов, І. Цехмістро, Н. Чавчавадзе, В. Шинкарук, Б. Юдін, Ж. Юзвак, В. Ярошовець та ін.). Надзвичайно важливими у дослідженні проблеми духовності є філософсько-релігієзнавчі праці М. Бердяєва, І. Ільїна, А. Колодного, В. Лосського, В. Лубського, О. Меня, І. Огієнка, В. Соловйова, М. Тареєва, П. Флоренського, Г. Флоровського та ін.

Особливо результативними були дослідження духовної сфери суспільства, особливостей духовного життя людини, формування

та розвитку духовного світу особистості тощо. М. Бердяєв головним атрибутом духовності вважав свободу, яка споріднює людське та божественне і виявляється у творенні людиною не тільки об'єктів культури, але і власного життя. Видатні українські філософи С. Кримський і В. Шинкарук розглядали духовність через екзистенціали «віра, надія, любов», розуміючи духовність як онтологічне осердя людини. І. Степаненко підкреслила, що духовність «...є способом самовизначення, самоактуалізації, самоздійснення і саморозвитку людини в бутті і постає для неї як оформлена перспектива цінностей і смислів, горизонт її світобачення, світорозуміння, життєздійснення, життєвого світу»[4]; що духовність є однією з найважливіших особистісних якостей, оскільки саме вона забезпечує ціннісно-смислову визначеність життєдіяльності особистості, дозволяє людині піднестися над життєвими обставинами, зберегти особистісну цілісність і гідність[5].

Сучасна дослідниця А. Алексеєнко розробила теоретичну модель духовності в межах розширеного діалогу між філософією, релігією і культурологією. Вона запропонувала методологічний підхід до аналізу духовності, сутність якого полягає в коадаптації наукового і релігійного підходів, кожний з яких має свої певні особливості у пізнанні феномена духовності. А. Алексеєнко наголосила, що духовність має двоїсту природу, яка передбачає єдність раціонального та ірраціонального начал; зазначивши, що духовність також вміщує в собі засади, які вказують на боголюдський характер життя, що й обумовлює необхідність відображення цього моменту в самому визначенні. Дослідниця проаналізувала еволюцію духовності як трансцендентного начала та її представленість на різних етапах культурно-історичного розвитку, показала динаміку духовності, що має такі етапи виявлення: цілісна духовність архаїчного суспільства; розірваний характер духовності на наступних етапах культурно-історичного розвитку і у перспективі – нова цілісність духовності. Авторкою було здійснено порівняльний аналіз двох типів релігійної духовності (православної і католицької), показана їхня принципова відмінність і своєрідність проявів в культурно-історичному просторі[6].

Ретроспективний огляд **основних етапів осмислення духовності** є таким: 1) практично зорієнтований характер духовності (цей етап репрезентований мислителями доби Відродження); 2) духовність як здатність до самовдосконалення (цей етап представлений І. Кантом); 3) відображення процесів «внутрішнього світу людини», що формуються на основі розвитку духу, який існує як божественне начало (цей етап відображено у працях

Ф. Шеллінга); 4) діалектика суб'єктивного, об'єктивного та абсолютного духу (цей етап охарактеризував Г.В.Ф. Гегель); 5) аналіз внутрішнього світу людини і визначення місця духовності в ньому, пошук додаткових підстав (моральний вибір, свобода, любов та ін.) у тлумаченні духовності (цей етап репрезентований філософією екзистенціалізму). Отже, в розвитку світової філософської думки духовність все більше пов'язується з людиною, а в XX ст. – з людською особистістю.

Ми розуміємо **духовність** як інтегральну категорію людського буття, як специфічно людську системну характеристику, що проявляється і на індивідуальному, і на колективному рівні, виражаючи здатність людей до культуротворення і саморозвитку. Духовність виявляється в багатстві внутрішнього світу суб'єктів (які прилучені до здобутків матеріальної і духовної культури свого народу та всього людства), у їхній ерудиції, розвинутих інтелектуальних, морально-етичних, художньо-естетичних запитах та вищих потребах, які детермінують поведінку й діяльність цих суб'єктів. Духовність, як «прояв людського в людині», є одночасно і продуктом, і фундаментальним підґрунтям культури. У зв'язку з цим духовність є одним з найважливіших чинників розвитку загальнолюдської цивілізації. Духовність пов'язана з потребами пізнання світу, себе, сенсу свого життя, свого особистого покликання, призначення й місії власного народу; а також з емпатією, безкорисливістю, альтруїзмом, відповідальністю, задоволенням від виконаного обов'язку, з емоційною й соціальною зрілістю суб'єктів тощо. Високодуховній людині не властиві агресивність, егоїзм, прагматизм, корисливість та утилітаризм. Духовність реалізується не тільки через раціональність, але й через ті структури, які знаходяться поза логічним знанням. Кристалізація духовності людини і спільноти тісно пов'язана з розвитком культурно-мистецької, релігійної та морально-етичної сфер суспільного життя (оскільки саме ці сфери є найважливішими «**носіями» духовного змісту**), а також із розвитком пізнавальної, емоційно-вольової та ціннісно-смислової сфер людини.

Оскільки духовність пронизує весь життєвий світ людини, то основними формами її вияву є катарсис, самовизначення, подвижництво, духовний вчинок, подвиг. Самовизначення (як важливий момент життєдіяльності людини) здійснюється шляхом особистісного вибору, прийняття на себе відповідальності тощо. Духовність тісно пов'язана також з культурним життям нації. З одного боку, вона є відображенням культурного поступу нації, а

з іншого – стимулює розвиток національної культури, активно впливаючи на створення нових духовних цінностей.

Основними формами прояву духовності (на суспільному рівні) є релігія, культура і мистецтво, мораль і етика, наука і філософія. Зокрема, релігія завжди була втіленням духовного життя людини. В період нинішньої соціально-економічної та морально-політичної кризи в Україні необхідно по-новому переосмислити релігійний досвід людства та українського народу і врахувати всі ті здобутки, які в ньому збережені. Адже в «рамках» релігії обрії духовності відкриваються в такому ракурсі, який невластивий ні для науки, ні для мистецтва. А. Алексеєнко справедливо зазначає, що ігнорування релігійного досвіду, а разом з ним і віри, призвело до тієї духовної кризи, яку переживає сучасне людство. Подолання кризових явищ можливе шляхом повернення до джерел духовного досвіду, що ґрунтується на вірі. Завдяки вірі людина здобуває цілісний погляд на світ, який дозволяє духовно творити і сповнювати духом усе розмаїття сфер людської культури[7].

Засадничими рисами християнської духовності є любов до Бога, глибока віра і прагнення людини до духовного вдосконалення. Християнська духовність (як важливий вимір Європейської цивілізації) завжди була активним чинником в історії українського народу, актуалізуючись у найвідповідальніші історичні періоди і спонукаючи людей до дій на основі вищих духовних цінностей. Захист народом батьківської релігії та церкви в українській історії завжди супроводжував його боротьбу за національну незалежність, самобутню культуру й рідну мову. Духовність українського народу є не тільки тим «стрижнем», на якому накопичується культурно-історичний досвід нації, і не тільки інтегральною характеристикою національної культури, але й системним чинником національного й цивілізаційного самовизначення громадян України, що реалізується через формування позитивної національної та європейської цивілізаційної ідентичності, а також через патріотизм та духовне єднання українства.

Правильне розуміння духовного розвитку людини передбачає розгляд її в аспекті включеності у загальні взаємозв'язки: 1) єдність Людини і Природи (М. Бердяєв), 2) єдність Людини і Світу (С. Рубінштейн), 3) єдність Людини (як мікрокосма) і Універсума (П. Флоренський). Ці «зовнішні» підстави духовності особистості реалізуються в її «внутрішній» цілісності, тобто у внутрішньо-особистісному смисловому та буттєвому центрі, адже **онтологічним ядром особистості є її ціннісно-смислова сфера**.

В реальному житті людина постає як єдине ціле, як унікальний суб'єкт у всій різноманітності своїх загальнолюдських, індивідуально-неповторних, соціально-типових та національно-специфічних властивостей і проявів. Якщо людина – це тілесно-душевно-духовна цілісність, то особистість є вищою інтегративною системою усіх її складних якостей, психічних процесів, властивостей і станів, свідомості й несвідомого. Тому повноцінну особистість можна сформувати лише за умови її послідовного духовного розвитку. Проте існуюча навчально-виховна практика розвиває особистість дитини фрагментарно, не інтегруючи основні напрями розвитку в єдине ціле, що приводить до домінування інформаційно-інтелектуальних методів навчання й раціонально-логічних шляхів пізнання, до накопичення абстрактних знань, які не підкріплюються вищими почуттями. Подібні тенденції не сприяють розвитку повноцінної особистості, а ведуть до формування технократичної людини, якій притаманні слабко розвинуті емоційно-почуттєва та ціннісно-смислова сфера.

Отже, началом, конституюючим особистість, є **духовне буття**, яке зв'язує особистість з нацією, суспільством, усім людським родом в його культурно-історичному розгортанні. Саме духовний принцип допомагає особистості дати адекватні відповіді на світоглядні й сенсожиттєві запитання, визначити, що є найголовнішим і найціннішим для неї. Саме духовність являє собою той необхідний всім нам «соціальний винахід», ту культурну цінність, яка має бути відроджена і засвоєна українським народом в умовах глобалізаційного тиску. Знакові духовні впливи, прийняті, пережиті, осмислені й продовжені особистістю її власною смислоутворюючою активністю, сприяють її духовному розвитку (смислоутворююча активність особистості є особливою формою духовного буття особистості (В. Франкл), який пов'язаний з індивідуальним вибором особистості, з ієрархізацією і систематизацією її ціннісних орієнтацій та її духовним становленням).

Ціннісно-смислова сфера – це системно організована сукупність ієрархізованих і скоординованих ціннісних та смислових утворень, які забезпечують не тільки нормативну, ціннісну та смислову регуляцію життєдіяльності особистості, але й взаємозв'язок і цілісне функціонування пізнавальної, потребово-мотиваційної та емоційно-вольової сфер. Вищим рівнем ціннісно-смислової сфери особистості є базові цінності, які репрезентують вершинну ланку її саморегуляції й відіграють смислоутворюючу роль стосовно нижче розташованих смислових структур. Ціннісно-смислова сфера (як важливий ре-

презентант **духовного потенціалу особистості**) ініціює, опосередковує та регулює процес особистісних змін, і саме від специфіки її функціонування залежить характер цих змін. Крім цього, ціннісно-смислова сфера особистості є індикатором порушень у функціонуванні системи «людина-світ», які виявляються у смисловій та ціннісній неузгодженості індивідуального й суспільного, особистісного й національного. Отже, саме ціннісно-смислова сфера зберігає духовність та ідентичність особистості в будь-яких ситуаціях, на противагу тимчасовим імпульсам і деструктивним зовнішнім впливам.

Вплив духовності особистості на специфіку національного та цивілізаційного самовизначення громадян України вивчався нами в процесі дослідження становлення і розвитку національної та європейської ідентичності громадян України в рамках кількох наукових проектів Центру українознавства КНУ імені Тараса Шевченка[8] («Українська національна ідея: теоретико-емпіричні аспекти»; «Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти» та ін.), в яких активну участь брали студенти і аспіранти факультетів психології та соціології, а також філософського факультету. Ці проекти були підтримані Фондом «Відродження», Фондом Фрідріха Еберта, Фондом фундаментальних досліджень Міністерства освіти і науки, а також Асоціацією українських банків.

В рамках названих проектів упродовж 1991 – 2012 рр. було обстежено 41 500 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, у 2012 р. – 2100). 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. Для вивчення особливостей ціннісно-смислової сфери респондентів (яка тісно пов’язана з рівнем розвитку їхньої духовності) ми використовували методику вивчення ціннісних орієнтацій М. Рокіча і теоретичний та емпіричний підхід С. Шварца, який у 80-х – 90-х роках ХХ ст. провів крос-культурні дослідження базових цінностей у 46 країнах світу (Болгарія, Чехія, Польща, Естонія, Угорщина, Словаччина, Словенія, Росія, Грузія та ін.). Надійність результатів проведеного дослідження забезпечувалась

методологічним обґрунтуванням його висхідних позицій; використанням сукупності діагностичних методик, адекватних меті й завданням дослідження; поєднанням кількісного та якісного аналізу емпіричних даних; використанням методів математичної статистики із застосуванням сучасних програм обробки даних, репрезентативністю вибірки.

Проведені нами дослідження показали, що: а) респонденти з розвинутою ціннісно-смисловою сферою, яка позитивно корелює з високим рівнем розвитку їхньої духовності (група № 1), мають позитивну національну і високо розвинуту європейську цивілізаційну ідентичність; б) респонденти з нерозвинутою ціннісно-смисловою сферою, яка негативно корелює з високим рівнем розвитку духовності (група № 3), мають несформовану національну і європейську цивілізаційну ідентичність; в) середній рівень розвитку ціннісно-смислової сфер особистості (група № 2) пов'язаний з високим (або середнім) рівнем національної та європейської цивілізаційної ідентичності (див. Таблиця № 1).

Таблиця № 1

Рівні розвитку	**Рівні національної ідентичності**			**Рівні цивілізаційної ідентичності**		
Рівні ціннісно-смислової сфери	**Високий**	**Середній**	**Низький**	**Високий**	**Середній**	**Низький**
Високий (група № 1)	63%	37%	-	57%	35%	8%
Середній (група № 2)	46%	43%	11%	43%	42%	15%
Низький (група № 3)	-	28%	72%	6%	39%	55%

Для представників груп № 1 і № 2 характерна більш конструктивна ієрархія життєвих смислів (де домінують екзистенційні та самореалізаційні смисли), моноетнічна й біетнічна ідентичність та вищий рівень патріотизму, ніж для представників групи № 3, в яку входять особи з низьким рівнем патріотизму, з маргінальною і зміненою етнічною ідентичністю, для яких більш важливими є гедоністичні й прагматичні життєві смисли. Отже, дослідження показало, що духовність є системним чинником національного й цивілізаційного самовизначення громадян України.

Проведене дослідження дозволило виявити деякі ціннісні трансформації, які зумовлюються кардинальними соціально-економічними та морально-політичними змінами в Україні: досить помітними є зсуви орієнтацій громадян України з пацифістських та етичних цінностей на ділову активність та прагматичні й матеріальні цінності. Простежується динаміка ціннісних пріоритетів молоді в умовах соціально-економічної кризи (коли зростає значимість цінностей «активне, діяльне життя», «цікава робота», «матеріально забезпечене життя») і в умовах відносної економічної стабільності (коли зростає значущість цінностей «пізнання» і «творчість»). Виявлено поступове зростання «ваги» таких цінностей, як «здоров'я», «впевненість в собі», «свобода», «цікава робота». Саме ці ціннісні орієнтації можна конструктивно використати в якості важливого демократичного трансформаційного ресурсу українського суспільства. Представники групи № 3 більше орієнтуються на успішну кар'єру, фінансово забезпечене й комфортне життя, відпочинок і розваги, для них характерне домінування прагматичних та гедоністичних установок. Для представників груп № 1 і № 2 характерні орієнтації на суспільне визнання, цікаву роботу, пізнання, творчість, життєву мудрість; вони також високо цінують мир у всьому світі та в Україні.

У трьох вікових групах (молодь, люди середнього віку і пенсіонери) виділився блок незмінних цінностей, які можна віднести до **базових цінностей** української культури, що транслюються від покоління до покоління. Але представникам старшого покоління більш властивий потяг до стабільності та визначеності, а представникам молодого покоління – потяг до динамічності та змінюваності. Упродовж 2004 – 2008 рр. усталився базовий ціннісний профіль сучасних українців, який у 2009 – 2012 рр. був трохи деформований (перша цифра репрезентує дані 2005 – 2007 рр., а друга – дані 2009 – 2012 рр.): Доброзичення (4,62 / 4,59); Універсалізм (4,58 / 4,55); Самовияв (4,53 / 4,46); Традиційність (4,49 / 4,46); Безпека (4,43 / 4,46); Майстерність (4,37 / 4,39); Рівноправ'я (4,33 / 4,20); Автономія (4,21 / 4,13); Гармонія (4,06 / 4,02); Конформізм (3,88 / 4,22). Поєднання Самовияву й Універсалізму свідчить про потяг українців до справедливості й толерантності; Універсалізму й Доброзичення – про альтруїстичну спрямованість; Традиційності й Конформності – про прагнення зберегти стабільність за рахунок добровільного самообмеження й підпорядкування; Конформності й Безпеки – про прагнення захистити порядок, стабільність та соціальну гармонію; Самовияву й Майстерності – про творчу спрямованість.

В цілому, трансформації ціннісних орієнтацій громадян України в 2009 – 2012 рр. пов'язані з прагненням покращити своє життя в матеріальному та фінансовому плані, з посиленням прагматичних устремлінь, із деформацією суспільних і моральних ідеалів, із загальним зниженням значення базових цінностей (тобто тих фундаментальних норм і принципів, які забезпечують цілісність соціальних систем та національних спільнот через те, що в них виражається особлива значущість певних матеріальних та духовних благ для існування й розвитку даних систем).

Проведене дослідження показує, що, попри деякі деструктивні впливи у 2009 – 2012 рр., базові цінності українців є екзистенційними, екофільними та персоналістичними. Деструктивні трансформації таких цінностей як Рівноправ'я та Автономія треба обов'язково подолати, адже вони є аксіологічною і моральною базою соціальної відповідальності та дуже важливі для підтримки й розвитку демократії. Відновлення значущості цінностей Майстерності й Автономії є підґрунтям і ціннісною базою для розвитку вільного підприємництва. А посилення цінностей Самовияву і Майстерності є аксіологічною базою для окреслення української трудової етики та утвердження творчого призначення українців. Найбільш потужними чинниками, які визначають семантичний простір ціннісно-мотиваційної структури всіх груп респондентів, є Толерантність, Доброчинність, Самоопанування, які можна назвати базовими ціннісними тенденціями українців. Одержані результати демонструють не тільки досить значний виховний потенціал системи базових цінностей українців, але й «національний внесок» українців в систему загальнолюдських цінностей, адже останні загальнолюдські тенденції (процеси глобалізації й інформатизації, боротьба з тероризмом і екологічними проблемами та ін.) свідчать, що базові цінності українців є своєрідною «відповіддю на глобальні виклики часу», оскільки людство шукає нові стратегії взаємодії та життєдіяльності на планеті Земля, і у зв'язку з цим українська миролюбність, толерантність, екофільність, доброчинність, неагресивність, неекспансивність і шанобливість до інших культур набувають загальнолюдського звучання. Цей «український внесок» в процес поступу людської цивілізації підтверджує поступове зростання пріоритетності ідеалів ненасильництва, природозбереження та гуманістичних цінностей в системі нових світоглядних орієнтирів людства.

Таким чином, людська духовність розвивається на релігійному, художньо-естетичному та морально-етичному підґрунті (морально-етична сфера включає в себе й морально-вольову

складову, повноцінний розвиток якої може сприяти не тільки самоопануванню, врівноваженості, психологічній розрядці та емоційній стабілізації людини, але й її духовному збагаченню). Завдяки цим своїм можливостям духовність виконує інтегруючу, спрямовуючу та регулюючу функції. Сьогодні надзвичайно важливою є підтримка позитивної національної ідентичності, оскільки вона не тільки є важливим виявом сучасної особистості, який характеризує досягнутий нею рівень духовності, але й здатна забезпечувати духовну єдність, наступність і спадкоємність поколінь минулих, сучасних і майбутніх.

Національно свідому особистість з високим духовним потенціалом можна сформувати шляхом «духовної роботи» (як індивідуальної, так і колективної). На жаль, сьогодні гуманітарні навчальні предмети, які спрямовані на розвиток духовної зрілості особистості, повноцінно не використовують свій виховний потенціал. Тому для формування такої особистості необхідно: 1) зінтегрувати онтологічне ядро особистості (тобто її ціннісно-смислову сферу), створюючи «духовну вертикаль» (термін В. Петренка) в індивідуальній системі цінностей і пріоритетів, втілюючи цю «вертикаль» у конкретних цілях, утверджуючи її діями, вчинками та життєвим вибором; 2) забезпечити повноцінне функціонування і розвиток системи базових підвалин особистості; 3) оптимізувати духовне буття людини (забезпечуючи особистість «духовним обладнанням» (термін В. Зінченка); вводячи її в «духовну майстерню» (термін В. Зінченка) власної нації і всього людства, створюючи умови для її духовного формотворення; стимулюючи «духопровідність» (термін В. Соловйова) між полем національної культури (складовими якої є релігійна, морально-етична і художньо-естетична підсистеми) та особистістю; активізуючи духовний шар свідомості, який є провідним, оскільки впливає на нижчі шари – рефлексивний і буттєвий та ін.). Сутність навчально-виховних впливів має бути спрямована на знаходження балансу усіх чинників розвитку особистості (не тільки раціонально-логічної, але й емоційно-образної та ціннісно-смислової сфер), а також на оптимальне засвоєння молодим поколінням культурно-історичного досвіду і духовних надбань українства. Виконанню цих завдань має сприяти вся система української освіти та виховання.

Патріотизм, підкріплений високою духовністю та позитивною національною ідентичністю, суттєво сприяє цивілізаційному поступу нації. Духовність української нації – це феномен аксіологічної площини, який найбільш яскраво репрезентований ціннісно-

смисловим універсумом національної культури. Для оптимізації формування позитивної національної та цивілізаційної європейської ідентичності громадян України потрібно окреслити той духовно-екзистенційний простір, який визначає «топологію» духовного розвитку особистості, а також активізувати механізми «духопровідності» між ціннісно-смисловою сферою особистості та ціннісно-смисловим універсумом українства.

Сучасні вчені підкреслюють, що подальша доля загальнолюдської цивілізації буде визначатися не стільки інтелектуальним, скільки духовним потенціалом людини і суспільства. Саме тому духовно розвинута особистість відіграє вирішальну роль у процесі цивілізаційного поступу будь-якої нації. Україні необхідні не тільки розвиток демократії і перехід до соціальної ринкової економіки, але й пошук нових духовних засад подальшого суспільного і культурного розвитку, а також вироблення нової стратегії цивілізаційного розвитку. Постає завдання поєднання моделі розвитку, що спирається переважно на технологічну силу, та моделі розвитку, яка базується на духовних цінностях.

[1] Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1992. – 573 с. – С. 44 – 48.

[2] Печчеи А. Человеческие качества [Пер. с англ. О. В. Захарова; Общ. ред. и вступ. статья Д. М. Гвишиани]. 2-е изд. / А. Печчеи. – М.: Прогресс, 1985. – 312 с.

[3] Фромм Э. Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1990 / Э. Фромм. – 332 с.

[4] Степаненко І. Духовність: філософські конструкти і соціокультурні репрезентації. Автореф. дис... доктора філос. наук: 09.00.04 / Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України / І. Степаненко. – К., 2004. – 32 с. – С. 18.

[5] Степаненко І. Духовність і життєва компетентність / І. Степаненко // Філософська думка. – 2005. – № 6. – С. 40 – 55. – С. 40 – 41.

[6] Алексеєнко А. П. Духовність: сутність, еволюція, форми виявлення в етносі. Автореф. дис... доктора філос. наук: 09.00.04 / Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна / А. П. Алексеєнко. – Харків, 2007. – 34 с. – С. 5 – 6.

[7] Алексеєнко А. П. Духовність: сутність, еволюція, форми виявлення в етносі. Автореф. дис... доктора філос. наук: 09.00.04 / Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна / А. П. Алексеєнко. – Харків, 2007. – 34 с. – С. 8 – 9.

[8] Див.: Воропаєва Т. Динаміка розвитку національної та релігійної ідентичності громадян України (1991 – 2011 рр.) / Т. Воропаєва // 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. – С. 135 – 145.

А. М. ГАВРИЛЮК

Духовний розвиток особистості сучасного українця: від проблем до гармонізації

У статті розкрито основні проблемні аспекти духовного розвитку особистості представників молодого покоління українців, (дітей, підлітків, молоді), які перешкоджають їх гармонізації з сучасним світом. Показано пріоритетну просвітницько-виховну роль християнських недільних шкіл у соціальній адаптації її вихованців до складних умов сьогодення.

Ключові слова: *недільні школи, гармонійний, інтелектуальний, естетично-духовний розвиток особистості,соціальні групи, просвітництво.*

Щоб змінити суспільство на краще –
потрібно "достукатись" до свідомості
наймолодших членів суспільства.

Роберт Рейкс

В сучасному українському суспільстві гостро стоїть проблема духовного розвитку особистості сучасного українця, а особливо в дитячо-юнацькому та молодіжному віці.

Споконвічно духовність вирізняла українця серед інших етнічних спільнот, підносячи його до рівня інтелектуально-культурної, високоморальної, глибоко віруючої, та безперечно, духовної особистості. Під впливом часу та інших суспільних трансформацій ця ментальна риса почала втрачати своє змістовне наповнення.

Духовність – це не тільки релігійна категорія, а й – соціально-моральна цінність, яка формується у процесі пізнання людиною земного і вічного, вивчення суспільних наук, опанування професійних навичок та реалізації творчих здібностей. Важливе місце у цьому процесі посідає формування власної – особистісної відповідальності кожного члена соціуму перед сім'єю, родиною, громадою та суспільством у цілому.

Сьогодні в українському суспільстві накопичилось ряд проблем, які притаманні сучасному дитячо-молодіжному середовищу. Серед них варто виділити наступні.

Відсутність інтересу до знань, втрата моди на освіченість у значної частини зазначених соціальних груп. В середовищі ді-

тей та молоді вперто мусується презирство до ровесників, схильних до навчання, для них навіть придумане в'їдливе прізвисько – "ботани".

Практично зникають такі доброчинники, як шляхетність, чемність, самовідданість, стриманість, повага до старших, культура поведінки тощо. Звичайно, це стосується не всього дитячо-молодіжного середовища, але загрозливі показники їх окремих проявів не втішають.

Інформатизація та комп'ютеризація суспільних процесів, у тому числі і навчальних, полегшує процес отримання та засвоєння знань, але разом з тим, згубно впливає на внутрішній світ молодої людини. З мислячої, вдумливої, творчої особистості вона перетворюється на бездумну, агресивну, за зомбовану істоту, позбавлену ціннісних людських якостей.

Більшість батьків, зорієнтованих на вирішення матеріально-побутових проблем у сім'ї, не приділяють належної уваги *гармонійному, інтелектуальному, естетично-духовному* розвитку особистості, втрачаючи можливість живого спілкування з дитиною.

В окрему групу проблем можна виділити ті, що пов'язані зі стрімким зростанням таких негативних явищ у молодіжному середовищі як наркоманія, алкоголізм, ВІЛ-, СНІД- залежність. У цьому аспекті Україна б'є європейські та світові рекорди. За дослідженнями Всесвітньої організації з охорони здоров'я українська молодь займає перше місце в світі в рейтингу споживання алкоголю. За даними Державного інституту розвитку сім'ї та молоді понад 20 тис. молодих людей уживають наркотики, а 35% дітей присвячує свій вільний час телебаченню та комп'ютерним іграм, замість того, щоб відвідувати гуртки чи спортивні секції. До того ж, у 5% підлітків з'явилася ігрова залежність; майже в усіх дітей є проблеми зі здоров'ям та кожна сота дитина виховується без батьківської опіки. Такі дані були оприлюднені в 2008 р. Загрозливими є показники про стан підліткової злочинності в 2011р.: 17 тис. підлітків скоїли крадіжки, сприяли обігу та збуту наркотиків; 12 тис. доставлено до дитячих притулків [3].

Невтішною залишається й загальна тенденція суспільного призначення молоді як творців майбутніх сімей, бо значною мірою віддається перевага громадянським шлюбам, а разом з ними, втрачається відповідальність за власні вчинки, дії, зобов'язання.

Звичайно, звинувачувати дітей та молоде покоління у всьому цьому ми не маємо права. Зрозуміло, що у цієї "своєрідної еволюції" є об'єктивні причини.

Радянські безбожні роки нищівним смерчем прокотились по нашій країні, винищивши, випаливши, виморивши у такий спосіб найдорогоцінніше – сам Дух народу. Багатюща культурна і духовна спадщина була втрачена, зв'язок поколінь розірвано, спадковість перервано.

Зазначені вище проблеми вказують на необхідність негайного їх розв'язання, яке вбачаємо у створенні *системи безперервної духовної освіти,* що буде спрямовуватись на всебічний естетично-духовний розвиток особистості юного та молодого покоління українців. *Такими осередками покликані стати недільні школи при релігійних установах.*

Історичні витоки їх створення та діяльності у загальноєвропейському історичному аспекті сягають середини XVI ст.. Основна мета їх заснування полягала у наданні безкоштовної початкової освіти дітям, молоді і дорослим як релігійного, так і світського характеру, що організовувалась в основному у недільні дні при церквах, монастирях, інших релігійних закладах.

До теперішнього часу тривають гострі суперечки навколо питання: де, коли і ким була започаткована перша недільна школа.

Одні джерела стверджують, що перші недільні школи виникли у середині XVI ст. при Міланському соборі. Вони були конфесійного типу; викладання в них здійснювалось у формі бесід, що сприяло широкому поширенню такої форми навчального процесу в Італії, інших країнах Європи та Америки.

Разом з тим, більшість науковців схиляються до думки, що це відбулося пізніше, в 1780 р. в англійському місті Глостері, де з ініціативи Роберта Рейкса була створена перша недільна школа задля зміни системи ціннісних та життєвих орієнтирів "дітей вулиці". Рейкс переконливо вірив, у те, що єдиний спосіб змінити суспільство на краще – це "достукатись" до свідомості наймолодших членів суспільства [8, с. 170]. Вже згодом школу нового формату почало відвідувати близько 100 дітей, які одночасно були робітниками місцевих фабрик, заводів, ферм. Така новація стала поштовхом до започаткування загальнонаціонального руху за створення недільних шкіл, які до 1831 р. відвідувало 1,25 млн. осіб. Це був своєрідний виклик тогочасному суспільству та водночас інноваційний крок у подоланні суспільної безграмотності, бездуховності, зубожінню. Досвід Роберта Рейкса знайшов активне поширення як у Великій Британії, так і поза її межами.

Недільні школи функціонували як навчальні заклади для дорослих і дітей та були найбільш ранньою формою позашкільної освіти. Варто розрізняти два їх основні типи: конфесійні школи

різних віросповідань для релігійно-морального виховання (для християн – це недільні школи, для мусульман – п'ятничні, для іудеїв – суботні) та загальноосвітні. Час диктував нові вимоги, що з одного боку, привело до введення загальноосвітніх предметів у конфесійних недільних школах, а з іншого – до заснування у XVIII ст. світських недільних шкіл.

З історії виникнення недільних шкіл в Україні відомо, що окремі школи конфесійного типу з'явилися в першій половині XVIII ст., а нечисленні загальноосвітні недільні школи були відкриті на початку XIX ст., ініціаторами створення яких виступали церковні парафії, монастирі, громадські організації та приватні особи. Активно цей процес поширився з середини XIX ст., і пов'язаний був із запровадженням недільних бесід, читанням, лекцій з показом ілюстрацій. У цей період недільні школи отримують статус самостійних навчальних закладів.

Варто наголосити, що особливою ментальною рисою українців завжди був високій рівень масової освіченості, історичне коріння якого закладено ще за часів Київської Русі. Ці ідеї активно втілювались й у період козаччини. Тільки на територіях 11 відомих козацьких січей Запоріжжя існувало 3 вищих навчальні заклади та 16 парафіяльних недільних шкіл [6].

У дореволюційній Україні перші українські недільні школи були організовані в Києві у жовтні 1859 р. з ініціативи гуртка студентів та з дозволу і схвалення опікуна учбового округу М. І. Пирогова, який брав активну участь у викладанні. З часом у ній навчалося понад 100 учнів віком від 7 до 13 років, які одночасно були столярами, мулярами, кравцями або взагалі особами без професії. Особливістю закладів такого типу була не тільки безкоштовна освіта, а й благодійне викладання дисциплін та розподіл за статевою ознакою. Через рік в Києві вже працювало 7 недільних шкіл. А незабаром подібні школи відкрилися в Могильові, Одесі, Чернігові, Харкові, Ніжині, Єлизаветграді, інших містах. Вони проіснували до початку XX ст. та у зв'язку з організацією державних шкільних систем, загальноосвітні недільні школи майже повсюдно були закриті [6].

Недільним школам активно допомагали Тарас Шевченко, який написав "Букварь южнорусскій", згодом Олександр Потебня, інші видатні особи того часу та благодійники. У 1859-1860 рр. недільні школи відкрилися в багатьох місцях України. Побоювання щодо розповсюдження антиросійських ідей через ці заклади привело до примусового їх закриття в 1862 р. В 1864 р. недільні школи було знову відновлено, але з великими обмеженнями у діяльності.

В Україні найпоширенішим видом навчального закладу була і є недільна школа (катехітична школа, парафіяльна школа). "Недільною" школу прийнято називати через дотримання четвертої Заповіді Божої "не працювати" фізично у неділю (звідси "українською – неділя"), тобто вивільнити душевні сили для сприйняття духовного вдосконалення: шанувати Воскресіння Христа (звідси "російською – воскресенье"), присвячуючи час молитві і богослужінню, духовним вправам, поглибленню знань Біблії, бесідам, плекання з дитинства звичаю добрих вчинків, формування християнського життя й ментальності [6].

Як бачимо, історія створення та діяльності недільних шкіл у тогочасній Україні має свій літопис. Певною мірою він перегукується із сьогоденням.

У наш складний час молода людина перебуває на стадії пошуку та утвердження нового світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння, активного формування уявлень про навколишній світ, що об'єднується в загальну систему цінностей, своєрідне мірило, за яким будуть співтавлятися її рішення, вчинки, події. Сформований у дитячо-юнацькі та молоді роки світогляд, внутрішній світ людини має кардинальний вплив на загальну систему цінностей. Саме тому, просвітницька роль недільних шкіл є особливо важливою для гармонійного виховання молодого покоління українців.

Щоб це завдання реалізувалося повною мірою, в державі варто утверджувати політику активної співпраці недільних шкіл та загальноосвітніх навчальних закладів.

Сучасні недільні школи вже давно вийшли за рамки колишніх класичних духовно-просвітницьких закладів. Парадигма їх діяльності в умовах сьогодення спрямована на вирішення значно ширшого спектра актуальних завдань. Серед них варто виділити наступні:

- формування глибоко духовних, високоморальних особистостей на засадах християнської моралі та Євангельської етики;
- виховання національно-свідомих громадян України – патріотів держави;
- відновлення серед дітей, підлітків та молоді інтересу до знань, освіченості, вихованості, інтелектуальності тощо;
- створення в Україні синтезованої (взаємодоповнюючої) мережі богословських та загальноосвітніх на-

вчальних закладів, піднявши престиж викладання релігієзнавчих дисциплін із залученням до викладання фахівців-богословів та священників;

- застосування активних форм державно-приватного, церковно-громадського та сімейно-суспільного партнерства щодо організації навчального-виховного процесу в недільних школах.

З урахуванням вищезазначеного, роль та функціональне призначення недільних шкіл має бути спрямована на формування гармонійної, інтелектуальної, естетично-духовної особистості. Це означає, що недільна школа має базуватись на засадах загальноосвітніх предметів, але з більш поглибленим християнським змістом.

Доречно у цьому контексті оглянути досвід діяльності найбільш успішних недільних шкіл Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Потреба у створенні єпархіальних недільних шкіл виникла одночасно з виокремленням УПЦ КП. На сьогодні, однією з найбільш успішних можна вважати роботу недільної школи, створеної в 1993 р. при Свято-Михайлівському кафедральному соборі міста Житомира, яка на початку 2012-2013 н.р. налічувала 360 дітей та 80 молодих активних християн, які не тільки відвідують так звану "молодіжку", але й, не один рік навчаючись у духовній школі, вже самі працюють з дітьми, передаючи їм набуті знання. І не тільки знання, а молодечий запал, свою енергію і горіння у служінні Богу і людям.

Недільна школа працює 6 разів на тиждень: з вівторка по неділю; навчання в ній проходить у декілька змін. Навчальний процес передбачає вивчення: молитов, біблійного матеріалу, церковного співу, перегляд відеофільмів або виконання творчої роботи, пов'язаної з темою уроку. Для гармонійного розвитку дітей у школі працюють гуртки: хорового співу, народної творчості, малювання, різьби по дереву, рукоділля та поглибленого вивчення рідної мови. З метою підвищення професійного рівня викладачів у школі щотижня проводяться вчительські заняття, час від часу організовуються педагогічні курси та проводяться семінари. При храмі працює бібліотека, методичний кабінет, є відео- та аудіотека.

Методичні та практичні розробки вчителів школи та священиків сприяють популяризації їх досвіду роботи всією Україною, тому останніми роками в Житомирі проходить Всеукраїнський семінар-практикум "Організація роботи духовних недільних шкіл" [4, 7]. Застосування досвіду роботи цієї недільної шко-

ли варта уваги як з боку організаційних структур-початківців, так і досвідчених професіоналів.

Третій рік поспіль при Свято-Михайлівському Золотоверхому монастирі м. Києва працює Недільна школа "Чадо", яка за цей короткий час вже зробила великі успіхи у вихованні національно-свідомих громадян України та естетично-духовних особистостей. Сьогодні в ній навчається більш як 100 дітей віком від 4 до 12 років у недільні дні. У залежності від вікової категорії діти вивчають Святе Писання, опановують курс "Великі про Вічне", в рамках якого подаються відомості про видатних особистостей, їх життєвий шлях та світогляд з християнської точки зору. У 2012-1013 навчальному році стартували нові навчальні проекти "Уроки хороших манер" "Майстер-класи", "Театр" "Кінотеатр".

Великим здобутком недільної школи є створення та підтримка офіційного сайту, який містить різноманітну, змістовну, пізнавально-корисну інформацію для різних вікових груп дітей та їх батьків. Це своєрідний духовно-просвітницький інформаційний майданчик, на якому обговорюються цікаві теми, піднімаються дискусійні питання, поширюються основи християнського вчення та суспільної моралі. Сайт є корисним не тільки для вдвідувачів недільної школи, а й всіх охочих громадян, які перебувають у пошуках своєї дороги до Храму.

Недільна школа "Чадо" унікальна своїм творчим колективом викладачів, які не шкодуючи власного часу (всі займаються іншими видами діяльності у мирському житті) несуть Світло Великої Божої Любові всім дітям з добром, постійною завзятою енергією та педагогічною майстерністю, бо їхніми вустами говорить сам Господь.

Талановитим педагогом Наталією Ващенко підготовлено і видано з благословення Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета кольоровий підручник-хрестоматію "Святе Писання" із підібраною до кожної теми Закону Божого українською духовною поезією та розповідями-притчами морального змісту. На особливу увагу заслуговує цикл "Біблійний Шевченко": вірші і вислови з листування поета підібрані до всіх основних тем підручника.

Недільною школою підтримується традиція паломницьких поїздок по святим місцям України та закордону. Колективом педагогів, які прийшли навчати дітей за покликом серця, приділяється належна увага розвиткові їх творчих здібностей. До Різдва і Великодня готуються урочисті концерти. В цьому році з ініціативи Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря стар-

тував перший Український православний фестиваль "Пасхальна писанка" за участі недільних шкіл Києва.

Однак, навіть представлені приклади роботи одних з найкращих недільних шкіл УПЦ КП у загальноукраїнському масштабі є мізерними, бо школи діють локально, без чітких структурованих зв'язків, обміну досвідом між собою, затверджених програм, методичних та практичних рекомендацій. А для цього необхідно в першу чергу чітко зазначити і подолати існуючі загальні проблеми.

• *Концептуальні:* недостатнє усвідомлення *першочерговості* питання просвітництва молоді з боку носіїв християнської віри, не визнання пріоритетності виховання майбутнього покоління серед усіх інших місіонерських справ; занижене очікування батьками впливу недільної школи на виховання їхніх дітей; недооцінка важливості вивчення дітьми Закону Божого навіть серед батьків-християн, а звідси поверхове ставлення до ролі недільної школи в житті дитини порівняно із ставленням до світської школи; незнання і (за рідким виключенням) небажання батьками знати Біблію і Закон Божий.

• *Позиційні:* ізоляція від суспільства, замкненість у собі, законсервованість у малому колі свого приходу; "затрапезність", несучасність недільних шкіл, що чутливо сприймається дітьми, особливо, підлітками; недільна школа з християнської точки зору в усьому має задавати прогресивний тон і випереджати інші освітні установи; слабкий інституційний зв'язок між недільними школами, відсутність контактів, взаємодій, обміну досвідом; тому є нагальна потреба у започаткуванні творчої співдружності дітей і вчителів різних недільних шкіл з метою проведення спільних фестивалів, змагань, конкурсів, навчально-просвітницьких заходів для педагогів (семінарів, конференцій тощо); відсутність зв'язку із державними школами, що роздвоює свідомість дитини навпіл, і примушує її вести подвійне життя – в школі одне, а в церкві інше; тому важливо віднайти й сфокусувати інтереси дитини до гармонійного розвитку і поступово формувати в ньому цілісний морально-освітній стрижень; недостатня задіяність культурного аспекту: важливо вести ґрунтовне ознайомлення дітей із кращими зразками високого мистецтва та їхніми авторами, виховувати в них вишуканий смак та відчуття прекрасного.

• *Організаційні:* відсутність базового аудиторного фонду приміщень та відповідних умов для систематичного навчання у будь-яку пору року; нерегулярність занять; нединамічність та інформативна незаповненість уроків, що робить їх непривабливими для сучасних учнів недільних шкіл, перетворюючи відвідуван-

ня на повинність і додаткове навантаження у вихідний день; неохопленість навчальним процесом підліткової соціальної групи; відсутність єдиної системи методичного супроводу дисциплін, що викладаються, на зразок загальноосвітньої школи; відсутність централізованого забезпечення навчально-дидактичними матеріалами, і як наслідок, необхідність створення "інформаційної скарбнички з досвіду роботи недільних шкіл", яку можна було б спільно поповнювати і використовувати на сайті www.cerkva.info; досить обмежена кількість православних літніх таборів, яка сприяє засвоєнню основ християнських знань у специфічних умовах перебування.

• *Матеріальні:* брак комп'ютерної техніки, необхідної для інформаційного супроводу навчальних дисциплін на високому науково-методичному рівні, що сприяв би поглибленню у дітей інтересу до знань; недостатнє фінансування заходів культурно-пізнавального змісту (паломництва, екскурсій, виставок); відсутність коштів на придбання учбової літератури та допоміжних матеріалів.

• *Кадрові:* відсутність та нагальна потреба в організації православних богословсько-педагогічних курсів/установ, які б здійснювали підготовку викладачів для недільних шкіл та викладачів загальноосвітніх навчальних закладів з метою викладання основ християнського вчення у світській школі; недостатня кількість та неналежна якість професійної компетентності викладачів Закону Божого; вирішення питання щодо надання педагогам статусу викладачів недільних шкіл, які займаються цим видом діяльності на постійній основі.

Висновок. Вищенаведені проблеми, що мають місце у діяльності православних недільних шкіл, вирішити одразу дуже складно. Головне – активно їх усувати та віднаходити спільні точки дотику для подолання, залучаючи церковну та світську громаду, духовенство і державні інституції. Важливо створити Відповідальний (спеціалізований) колегіальний орган при УПЦ КП, який би об'єднав всі недільні школи в єдину мережу початкових богословських начальних закладів та створив умови для їх належного забезпечення фінансовими, матеріальними ресурсами та фаховим персоналом.

Варто здійснити систематизований задокументований електронний облік всіх діючих недільних шкіл УПЦ КП та постійно висвітлювати інформацію про їх діяльність на офіційному сайті www.cerkva.info.

Необхідно проводити серед населення просвітницьку діяльність по всім комунікаційним каналам про важливість відновлен-

ня мережі недільних шкіл в України як закладів духовного, естетичного та патріотичного виховання молодого покоління українців. Це певною мірою посприяло б подоланню загрозливих шкідливих звичок, які мають місце у дитячо-молодіжному та юнацькому середовищі. Створення мережі недільних шкіл в умовах сьогодення може служити об'єднавчим чинником всього українського православ'я і завдяки спільним зусиллям церкви, громади і держави сприятиме оздоровленню сучасного українського суспільства й оновлюватиме внутрішнє наповнення та духовний стрижень кожної особистості молодої генерації українців.

1. Ващенко Н. Про проблеми недільних шкіл [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://www.chado-bozhe.com.ua/article/problemy-nedilnoyi-shkoly.
2. Дитячий сайт храму святої Олександри м. Херсона "Писанка" та недільної школи "Небесний човник" [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://velikden.ks.ua.
3. Миколюк О. Діти самостійно вирішують конфлікти / О. Миколюк // День. – 2012. – 19 квіт. – С. 5.
4. Михайлівська Т., Холод С. Організація навчально-виховного процесу в недільній школі Свято-Михайлівського собору м. Житомира [Електронний ресурс]. – Режим доступа : http://velikden.ks.ua/nedshkolyukr /zhitom/pro_ned. html.
5. Офіційний сайт Дитячої недільної школи "Чадо" при Свято-Михайлівському Золотоверхому монастирі http://www.chado-bozhe.com.ua.
6. Про недільні школи [Електронний ресурс]. – Режим доступа : http://uk.wikipedia.org/wiki/
7. Пустіть дітей приходити до Мене [Електронний ресурс]. – Режим доступа : http://velikden.ks.ua/nedshkolyukr/zhitom/ned.html.
8. Світлична С. Ю. Виникнення недільних шкіл у Великій Британії / С. Ю. Світлична // Вісник ЛНУ ім. Тараса Шевченка. – №13 (224). – Ч. І. – 2011. [Електронний ресурс]. – Режим доступа : .
9. Собчук Г. С. Микола Пирогов і недільні школи [Електронний ресурс]. – Режим доступа : http://www.pirogov.com.ua/mikola_pirogo_i_nedilni_shkoli_ua. htm.
10. Щепа А. Партнери Бога / А. Щепа // Україна молода. – 2012. – 12 лип. – С.8.

Н. З. ГАНУСЕВИЧ

«Євангеліон» – визначна пам'ятка XVII ст. в музейній експозиції Збаразького замку

В статті описано сучасний стан церковної книги – цінної пам'ятки сакрального мистецтва XVII століття, яка знаходиться у музейній експозиції Національного заповідника «Замки Тернопілля». На основі фондової колекції стародруків розглянуто питання її збереження, дослідження і каталогізації.

Ключові слова: *стародрук, церковні книги, заставка, ініціал, шрифт, кінцівка, рукописні книги, богослужбові книги.*

Національний заповідник «Замки Тернопілля» сьогодні – це потужний історико-архітектурний комплекс, до складу якого входить 11 замків та палацово-паркових комплексів Тернопільщини і цілий ряд сакральних споруд. Основними напрямками діяльності Заповідника є: пам'ятко-охоронна; реставраційна; наукова; фондова; експозиційна; культурно-освітня; видавнича; міжнародна; туристична. В замковому палаці відкрито ряд експозиційних залів. Особливу увагу та інтерес науковців, гостей та екскурсантів завжди викликають експонати сакрального характеру, зокрема у залі [фото1], де експонуються ікони, датовані періодом XVII – XIX століття, можна оглянути декілька стародруків із Львівського музею релігії, а також ряд книг передані нашому музеєві від релігійних громад Збаразького району[1][фото2]. Окрасою цієї експозиції є цінна церковна книга – «Євангеліон», датований 1667 роком. За час існування Заповідника, створено потужну фондову базу, серед них є колекційні зібрання стародруків і рідкісних книг.[2] Вся ця наукова робота Національного заповідника здійснюється з метою дослідження, збереження, реставрації та популяризації цінних історичних пам'яток, це також відноситься і до таких рідкісних книг, як стародруки.

Книга – явище унікальне. На сторінках розкритої книги Євангелія читаємо: «Я – світло світу. Хто йде за мною, не блукатиме в темряві, а матиме світло життя»[3]. Її можна розглядати в безлічі аспектів – і як явище духовної культури, і як предмет матеріальної культури. Та книга – це не тільки інформація, пам'ятка історії, пам'ятка культури, це ще й пам'ятка книжкового мистецтва. Шанувальники книги, як правило, звертають увагу не лише на зміст

і літературну майстерність автора, а й на художнє оздоблення книги та майстерність її виготовлення. Про розвиток книжкової мініатюри та орнаменту, високий художній рівень оформлення книжок на Україні свідчать колекції рукописів XIV-XVIII ст. і зібрання перших стародруків.

Метою даної публікації є опрацювання і систематизація відомостей про рідкісні книги, що знаходяться у колекції Національного заповідника «Замки Тернопілля». Об'єктом дослідження є стародрук XVII ст. – Євангелія 1667 р., яка є частиною стаціонарної виставки, що експонується у Замковому палаці. Теоретичною осново для даної публікації стали наукові видання і статті В.Ідзьо «Галицьке Євангеліє», Я.П.Запаско «Каталог стародруків виданих на Україні», І. Іванчо «Книга Євангелія», Словник українського сакрального мистецтва, Рожко В. «Українське православне книгописання».

В Україні художньому оздоблені богослужбових книг здавна приділяли значну увагу. Рукописні, а згодом друковані книги багато декорували заставками, ініціалами, кінцівками, ілюстрували фігурно-сюжетними зображеннями (мініатюрами й гравюрами). Мистецького вигляду надавали шкіряним оправам богослужбових книг, прикрашаючи їх рельєфним тисненням у вигляді ромбовидної сітки, рослинно-орнаментальних та фігурних середників і наріжників. У художньому оформлені пам'яток українського книжкового мистецтва органічно поєдналися національні традиції з елементами мистецтва Відродження і Бароко, що надало їм особливої своєрідності й довершеної краси.[4]

Стародруки - це друковані видання, які з'явилися в період від початку друкарства і до 1800 року включно. Велика увага в них приділялася заголовному аркушеві-титулові і наступному – фронтиспісу, а також заставкам перед текстом, заголовним літерам та кінцівкам. Українські стародруки відзначаються надзвичайною різноманітністю та індивідуальними прикметами оздоблення. Ми бачимо, що орнамент використовується не тільки в рамках на титулах, а і в дизайні заставок та кінцівок у богослужбових книгах. Не лише в кирилівських друках вживалися набірні орнаменти, а і латинських, що були видані в Україні та інших частинах Речі Посполитої. В ранніх друках вони мали рослинний орнамент, а згодом їх композицію стали доповнювати фігурними та сюжетними зображеннями. Чільне місце відводилося ілюстративній гравюрі; вона не тільки оздоблювала книгу, а й полегшувала сприйняття тексту, доповнювала його.

Гравюри-заставки, кінцівки [фото 4, 5, 9]та рамки виконують роль цезури, відзначають початок розділу або важливі міс-

ця, що потребують виділення. Широко застосовують червону фарбу не тільки для ініціалів, але й для виділення заголовків та тексту [фото 4, 5], для особливої ваги, щоб привернути увагу читача. Не меншого значення надавалося декоративним елементам – сюжетним гравюрам, титулам, заставкам, кінцівкам та великим ініціалам. Під заставкою, як правило, на сторінці книги вміщується заголовок, який ще з часу рукописної книги перетворився у складне декоративне письмо – в'язь. Текст починається заголовною літерою, виконаною переважно червоною фарбою або золотом і оздоблена відповідними орнаментальними прикрасами.[5]

Євангеліє приваблює титулом, де, крім заголовка, весь аркуш являє собою орнаментальне плетиво виноградної лози, серед якої, вгорі арки, вміщено в круглих медальйонах зображення апостолів, пророків та "Моління", а в основі – "Успіння" [фото 10]. Чотири фронтиспісу (ілюстрація, розташована перед титульним аркушем книги на лівій сторінці, або малюнок, що відбиває головну ідею або найбільш характерні моменти змісту книга) з біблійними сюжетами.

Книга церковна Євангеліє «Євангеліон» (КН – 1706; К - 230) 1667р. 31Х 19,5 см. 1^0. 412 арк. Шрифт -8 мм. Ініціал -5,3 см. [фото3]

Походження: Передано Маціпурою А.В. Акт прийому № 101 від 21.08.96 р.

Реставрація: відомостей немає

Техніка і матеріали: Папір, друк.

Оздоблення: Гравіроване зображення чотирьох Євангелістів на початку кожної з книг. Невеликі заставки з рослинним орнаментом на початку кожного Євангелія [фото 4, 6]. Ініціали стилізовані у листя, дерева, квіти [фото 4, 5]. Невеличкі сюжетні зображення (в'їзд Ісуса Христа в Єрусалим, зображення Голгофи і ін.). На титульній сторінці зображення біблійного сюжету внебовзяття Діви Марії. Цілі сюжетні заставки, ініціали у рослинному орнаменті, а також невеликі зображення біблійних сцен із Євангелії [фото 7, 8].

Опис: «Євангеліє» означає «добру новину»[6] для усього людства, пов'язану зі спасінням через розп'яття та воскресіння Ісуса Христа, котрий відкупив людей від рабства гріха та вічної смерті. Еванге́ліє або Благовість, Благовіщення (від грец. εὐαγγέλιον — добра звістка, добра новина) Дана книга видана у Львові Ставропігійським братством[7]. Книга видрукувана старослов'янською мовою, червоними та чорними фарбами, ілюстрована. Перша буква нового тексту велика і фігурна. Кожне Євангелістське чи-

тання і повчання розпочинається розмальованим ініціалом рослинному орнаменті, а заголовки повчань писані червоним кольором.[8] Оправа книги дерев'яна обтягнута тисненою шкірою, темно-коричневого кольору. У центрі зображено Христа, а в наріжниках (в чотирьох кутках) на шкірі витиснуто зображення чотирьох Євангелістів: Матвія, Марка, Луки, Іоанна. У книзі поміщене Святе Письмо євангелістів.

Експонування: Збаразький замок

Публікації: [9]

Стан збережена: поїдена шашелем, пожовклий,потертий папір, шкіра на обкладинці місцями надірвана, відсутні початкові і кінцеві сторінки.

Майстри книжкового мистецтва створили книги, що є справжніми художніми шедеврами – з їх неповторним власним обличчям, особливою красою кириличних шрифтів, композиції аркуша, титульними гравюрами, сюжетними ілюстраціями, заставками, заголовними літерами. Глибиною змісту, щирістю вислову, яскравістю і лаконізмом художніх засобів ці оздоби в цілому становлять оригінальне, самобутнє явище в світовому мистецтві.

Щоб зберегти такі цінні книги у Національному заповіднику «Замки Тернопілля» створили колекцію «Стародруки і рідкісні книги релігійного змісту». Фондові працівники описують кожну книгу, проводять їх фото фіксацію, а також заповнюється інвентарна картка з детальним описом стародруку. У фондових приміщеннях створені умови для їх зберігання (шафи, в яких кожна книга лежить на поличці окремо), а також зберігають сталий температурний режим у приміщенні. Але є і багато проблем, які важко вирішити без детальнішого вивчення цих унікальних пам'яток українського мистецтва, а також без достатньо фінансування на реставрацію, залучення спеціалістів, мистецтвознавців, або дослідників стародруків до їх каталогізації. Вони могли б зробити більш професійні дослідження кожної книги, виявити унікальні екземпляри, описати кожний стародрук, а також провести їх реставрацію. Зберігаючи такі цінні пам'ятки українського мистецтва ми збагачуємо себе духовно, а досліджуючи їх вносимо у своє життя багато цікавого. Є така відома приказка: «хто не знає свого минулого, той не вартий свого майбутнього». Тож стараємось краще зберегти ці книги, тому що ця історична і духовна спадщина нашого народу дуже цінна.

---

[1] Волинська Ікона: дослідження та реставрація. / Матеріали Міжнародної наукової конференції. – Луцьк, 2011. – 132с.

[2] Скоропляс Н. Колекційні збірки творів Сакрального мистецтва у Фондових зібраннях НЗ «ЗТ» /Апологет. Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво. – Львів, 2010. – 293с.

[3] Іванчо І.. Ікона і Літургія.- Львів: «Свічадо», 2009. – 25 с.

[4] Словник українського сакрального мистецтва / За науковою редакцією М.Станкевича. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. -42 с

[5] Запаско Я.П. Орнаментальне оформлення української рукописної книги. – Київ: в-во Академії наук України РСР, 1960. 180с.

[6] Словник українського сакрального мистецтва / За науковою редакцією М.Станкевича. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. -88 с

[7] Запаско А.П., Мацюк О.Я. Львівські стародруки.– Львів:в-во «Світ»,1995.-13с.

[8] Рожко В. Українське православне книго писання і книгодрукування історичної Волині XI – XX століття. – Луцьк: «Медіа», 2005. -46 с.

[9] Збережені реліквії сакрального мистецтва НЗ «ЗТ». – Тернопіль, 2006. -22с.

М. ГЕРГЕЛЮК

Румунська Православна Церква: історія та сучасність

Стаття присвячена історії становлення та розвитку Румунської Православної Церкви. Розглянуто вплив руської церковної традиції на православ'я земель Валахії та Молдови. Проаналізовано сучасну зовнішню політику Румунської Православної церкви, її взаємини з іншими Помісними Православними Церквами.

Ключові слова: *Помісна Православна Церква, Румунська Православна Церква, українські духовні школи, Паїсій Величковський.*

Українське православ'я, маючи тисячолітню традицію та будучи джерелом духовності у минулому для народів близького зарубіжжя, на сьогоднішній день переживає доволі складний період свого історичного розвитку. Цей процес ускладнюється передовсім тим, що ряд Помісних Православних церков, поява та існування яких значною мірою пов'язана із Київською митрополією, не бажають допомогти Православній Церкві в Україні закріпити за собою право на автокефальний статус.

Актуальність дослідження зумовлюється складними геополітичними процесами у світі, що спричиняють як позитивні, так

і негативні зміни у релігійно-церковному житті Вселенського православ'я загалом і Українського зокрема. Звернення до історії Румунської Православної церкви (далі – РумПЦ), аналіз її сучасного стану допоможуть зрозуміти, які чинники відіграють головну роль у оформленні канонічного статусу, становлення Церкви окремого народу як носія духовності та національної самоідентифікації.

Метою нашого дослідження є виявлення специфіки історії творення РумПЦ та особливостей її існування у наш час.

Виходячи з мети та логіки дослідження, окреслюємо такі **завдання**:

- висвітлити основні етапи становлення Румунської Православної Церкви, проаналізувати її сучасний стан і геополітику;
- з'ясувати роль та значення випускників українських духовних шкіл у поширенні православ'я на теренах сучасних Румунії та Молдови;
- проілюструвати специфіку взаємин Українського православ'я і РумПЦ та прояснити суть міжцерковного діалогу у пострадянський період.

Вважається, що РумПЦ заснована св. апостолом Андрієм Первозванним, який приніс благу вістку у римську провінцію Скітію Мінор (Мала Скіфія), тобто на території між Чорним морем і Дунаєм, де сьогодні знаходиться Добруджа (південний схід Румунії). Проте, найбільш ранні історичні свідчення про перше еклезіологічне утворення на території Румунії з'являються лише у IV столітті. Існуюча тут римська провінція Дакія входила в область Іллірика, тому дакські єпископи перебували в юрисдикції архієпископа Сірмійского, який у свою чергу був у юрисдикції Римського єпископа. Після зруйнування Сірма гунами (V ст.) церковна область Дакії перейшла під владу архієпископа Солунського, котрий у різні часи підпорядковувався то Риму, то Константинополю.

Подальша доля Валахської єпископії склалася наступним чином: ввійшовши до складу Охридського (865-1018 рр.), а потім Тирновського Патріархату (1234-1393 рр.) повністю увібрала у себе їхню літургійну традицію, церковнослов'янську як богослужбову мову, тощо. [2]

У 1324 р. Валахія стала самостійною державою; в 1359 р. волоський воєвода Олександр I домігся від патріарха Константинопольського піднесення церковної організації Валахії до гідності митрополії. Митрополія перебувала в канонічній залежності від Константинопольського Патріархату. Однак, ця залежність до початку XVIII ст. в основному мала формальний характер.

На відміну від інших земель, підвладних Османської імперії, у Валахії та Молдові, завдячуючи щедрій підтримці церковного життя місцевими господарями, зберігалася повна свобода богослужіння, дозволялося будувати нові храми і засновувати монастирі, скликати церковні Собори. Церковна власність залишалася недоторканною, що приваблювало Східних Патріархів, а також Афонських ченців: вони відкривали тут свої подвор'я, що служило важливим джерелом доходу.

У 1711 р. Молдова, а в 1716 р. Валахія перейшли під управління князів, які призначалися султаном з числа греків-фанаріотів[1]. Церковне життя зазнало тотальної еллінізації: церковнослов'янську мову було замінена у містах на грецьку, а в селах – панівною подекуди стала румунська. [3]

В 1776 р. Волоському митрополиту Вселенською патріархією був дарований титул «Намісника Кесарії Каппадокійської» – старшої по честі кафедри Константинопольського Патріархату, яку у IV ст. очолював святитель Василій Великий. [4]

У XVIII ст. чимало потрудився на землях Молдо-Валахії преподобний старець Паїсій (Величковський), українець за походженням. Його стараннями було впорядковано чернече життя, здійснено переклад з грецької на слов'янську мову «Філокалію» – у наш час відому як «Добротолюбіє». Головними здобутками преподобного стало те, що він на свому прикладі показав увіреній йому пастві що таке подвижництво, духовне життя, милосердя, а також зумів прищепити духовенству любов до науки і книжної справи. Його внесок у розбудову Церкви Христової на теренах сучасної Модови та Румунії, без сумніву, є колосальним.

Наступне XIX століття вцілому принесло багато позитивних змін для Церкви румунського та молдавського народів. Тогочасні здобутки Румунська церква завдячує Веніаміну (Костаки), митрополиту Молдавському (1803-1842 рр. з перервами).

Після Морейського повстання греків (1821 р.) султан у 1822 задовольнив прохання молдавських і волоських бояр про відновлення права обрання румунських господарів. З цього моменту політична залежність Румунії від Оттоманської імперії стала стрімко слабшати; все більшого значення набували культурний і політичний вплив Франції, а згодом і Австрії (Трансільванії).

[1] Фанаріотами називали греків з візантійських сімейств, що залишилися у Константинополі після захоплення Східної імперії турками. Останні використовували їх в якості перекладачів та дипломатів. Турки не знали іноземних мов, – це їм забороняли релігійні переконання, крім того, вони ставилися з презирство до немусульман, що в свою чергу породжувало конфлікти з підданими-християнами, через що вся зовнішня політика Османської імперії у XVIII-поч. XIX ст. була зосереджена у руках греків.

Поряд з антигрецькими настроями, у цей період набуло поширення вороже ставлення національної еліти до імперіалістичної політики Росії. До слова, коли у 1853 р. російські війська перейшли Прут і наблизилися до Дунаю, румунські князівства попросили султана зайняти їхню територію і сформувати ополчення для протидії Росії. [5]

У 1859 р. відбулося об'єднання князівств Валахії та Молдови у єдине державне утворення – Румунію. Обраний під впливом Франції князем Олександр Куза здійснив реформи, які багато церковних істориків оцінюють як такі, що були спрямовані проти Православної Церкви. Як наслідок, створено новий орган церковного управління – "Генеральний Національний Синод", що включав всіх румунських єпископів і по три депутати від духовенства та мирян кожної єпархії. Синод мав право збиратися лише одного разу в два роки і був під повним контролем світської влади. [6]

Церковно-адміністративна реформа О.Кузи не може залишатися поза увагою православних каноністів, істориків. Парадоксальними змінами у РумПЦ було те, що уряд на чолі з князем, не терплячи нічого, пов'язаного із Російською імперією, її традиціями, за взірець для побудови власної православної церкви як слухняного державного апарату взяв ганебно скомпрометований з початку свого існування московсько-синодальний устрій.

Архієрейські призначення здійснювалися за вказівкою князя. Законом 1863 була здійснена повна конфіскація (секуляризація) всього церковного і монастирського майна. Активну протидію антиклерикальній політиці уряду чинили брати Скрібани: єпископ Філарет та єпископ Неофіт. [7]

Цікавим є пастирський шлях першого з братів. Будучи професором Ясської академії, він покидає кафедру і, як звичайний студент, вступає до Київської духовної академії. За два роки, проведені в академії, отримує ступінь магістра богослов'я. Тут же, в Києві, відразу після закінчення академії він за згодою митрополита Веніаміна (Костаки), був пострижений у ченці з ім'ям Філарета. Будучи гідним послідовником свого наставника митрополита Веніаміна, у доволі складних умовах провів низку реформ, спрямованих на покращення морально-інтелектуальних якостей духовенства, впорядкування церковно-парафіяльного життя, відродження духовних шкіл у кращих традиціях «Золотого віку» Київської митрополії.

У 1865 р. (через 3 роки після утворення Румунської держави, що є характерною рисою для проголошення адміністративної незалежності нової еклезіологічої структури окремого народу у

ІІ тисячолітті) місцева Церква проголосила себе автокефальною, однак Вселенський Патріархат визнав цей акт правомірним тільки у 1885 р. [8]

В 1918 р. Румунія захопила Бессарабію. Наступного року відбувся Собор, що об'єднав єпархії Румунії, Трансільванії і Буковини. З 1 лютого 1919 р. РумПЦ перейшла на Григоріанський календар.*

Конституція Румунії 1923 р. визнала Румунську Православну Церкву національною церквою країни і закріпила за нею статус державної.

Рішенням Священного Синоду від 4 лютого 1925 р. Румунська Церква була проголошена Патріархатом (томос Константинопольського Патріарха від 30 липня 1925 р.). 1 листопада 1925 р. відбулося урочисте зведення Митрополита-Примаса Мирона Крістя в сан Блаженнішого Патріарха всієї Румунії, Намісника Кесарії Каппадокійської, Митрополита Унгро-Влахійского, Архієпископа Бухарестського. З цього часу світська і духовна влада у Румунії зрослися в одне ціле. Прикладом цього є те, що з 1 лютого 1938 до 6 березня 1939 Патріарх Мирон був також прем'єр-міністром Румунії, будучи призначеним на цей пост королем Румунії Каролем ІІ. [9]

В червні 1940 р. Бессарабія була анексована Союзом РСР, а церковні структури – перепідпорядковані Московському Патріархату. На Кишинівську єпархію був скерований єпископ Алексій (Сергєєв) з возведенням у сан архієпископа.

22 червня 1941 р. Румунське королівство разом з Німеччиною виступило проти СРСР. Згідно з укладеною в Бендерах 30 серпня 1941 р. двосторонньої угоди, область між річками Дністром і Бугом передавалася Румунії під найменуванням Трансністрія; до неї увійшли лівобережні райони Молдови, Одеська область і частина території Миколаївської та Вінницької областей. РумПЦ поширила на Трансністрію свою юрисдикцію. Релігійне середовище Трансністрії стало монорелігійним: була заборонена діяльність будь-яких православних організацій, включаючи Українську Автокефальну Церкву, які вільно існували в Рейхскомісаріаті Україна. У богослужіння насильно впроваджувалися румунська мова, румунські літургійні традиції, григоріанський календар.

З відновленням радянського контролю над Трансністрією, у серпні 1944 територія знову перейшла під юрисдикцію Московського Патріархату. [10]

---

* Календарну реформу здійснив римський папа Григорій XIII у 1582 р. За новостильним календарем живе і більшість Православних церков відповідно до рішення Всеправославної наради у Константинополі 1923 р.

З 1948 р. у Румунії було встановлено комуністичний режим. На відміну від більшості інших комуністичних держав, РумПЦ порівняно не зазнала серйозних гонінь або утисків, хоча все церковне життя жорстко контролювалося державою.

Останніми роками за РумПЦ простежується чітка політика по розширенню своїх меж за рахунок канонічних територій інших Помісних Церков.

24 жовтня 2007 р. Синод Румунської Православної Церкви утворив 7 нових єпархій. Зокрема, було відновлено 3 єпархії Бессарабської митрополії, які існували до 1944 року. Наразі їх центри знаходяться в молдавських містах Бельци, Кантемирі та Дубоссарах, але з часом Румунська Церква має на меті перенести єпископські кафедри в українські міста – Хотин, Ізмаїл та Білгород-Дністровський. Отже, за заявами РумПЦ, коли складуться сприятливі обставини, вона планує перенести єпархії у відповідні українські міста. У відповідь на такі дії 24 жовтня 2007 року, Синод Української Православної Церкви засудив рішення РумПЦ, зазначивши зокрема, що: «Вищеозначені дії Румунської Православної Церкви становлять загрозу для цілісності не лише Української Православної Церкви, але й Української держави, оскільки створюють умови для зростання сепаратистських настроїв на Буковині та Одещині». [11]

22 листопада 2007 року у Троянському монастирі Болгарської Православної Церкви відбулась перша зустріч із врегулювання ситуації довкола Бессарабської митрополії. Сторонами не було досягнуто консенсусу. Російська сторона наполягає на неканонічності рішень Синоду РумПЦ. З румунського боку було запропоновано утворити автокефальну Церкву в Молдові, об'єднавши митрополії обох Церков. Сторони вирішили продовжити діалог до остаточного врегулювання конфлікту.

Ще один конфлікт на територіально-канонічному грунті виник у 2011 р. між Румунською та Єрусалимською Патріархіями з приводу побудови першою храму у Єрихоні без погодження цих дій з останньою. Як наслідок, Патріарх Єрусалимський Феофіл оголосив про розірвання євхаристійного спілкування з РумПЦ. Невдовзі сторонам все ж таки вдалося досягнути компромісу, проте при черговому різкому дипломатичному русі однієї з Церков це питання можне заново гостро постати на порядку денному.

Такий стан речей не може не викликати перестороги у всього Вселенського православ'я. РосПЦ і РумПЦ все більше перестають звертати увагу на канонічну організацію Православ'я, що розуміється як не визнання Помісними Церквами провідної

ролі Вселенського Патріархату, і «прагнуть опиратися тільки на силу і зовнішні можливості, зокрема у своєму прагненні будь-що-будь знищити першість і особливі права Константинопольського Патріарха». [12]

У підсумку можна беззастережно стверджувати, що державна підтримка церкви робить її слухняним апаратом для втілення в життя гегемоністських планів. Повертаючись до теми набуття автокефалії Румунською церквою бачимо, що якраз поява державності у Румунії убезпечила і незалежний канонічний статус церкві. Автокефалія здобута потугами влади закабалила Церкву на довгі віки, роблячи її головними важелями впливу на народ, служницею по задоволенні імперських інтересів, тощо. Побудувавши власну церковну традицію за взірцем руського православ'я, часто потугами представників слов'янського світу, здобувши авторитет у сім'ї Помісних церков Румунська Православна Церква вийшла на новий етап своєї історії – користуючись не стабільною політичною ситуацією у країнах близького зарубіжжя разом з державою розпочала будівництво супердержави під назвою «Велика Румунія».

1. Дорошенко Д. Короткий нарис історії Християнської церкви. – Нью-Йорк, 1970. – С. 263.
2. Иларион (Троицкий), свмч. Христианства нет без Церкви. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2007. – С. 152.
3. Смирнов Е. История Христианской Церкви. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – С. 267.
4. Калліст (Уер), митрополит. Православна церква. – К.: Дух і Літера, 2009. – С. 84-85 с.
5. Стетан Ливиу, свящ. проф. Румынская Православная Церковь. //ЖМП. 1960. – № 9. – С. 18-19
6. Блохин В. История поместных Православных Церквей. – Екатеринбург: Рос. гос. пед. ун-т, 2004. – С. 74.
7. Голубинский Е. Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской. – М., 1871. – С. 165-1674.
8. Лотоцький О. Автокефалія. У 2-х. т. – Варшава, 1933. – Т. 2. – С. 150.
9. Саган. О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 375.
10. Скурат К. История Поместных Православных Церквей. В 2-х т. – М. 1994. – Т 2. – С. 221.
11. У Румунському Патріархаті стверджують, що задля пастирсько-місіонерських цілей можна відступати від канонів Православної Церкви. [Електронний ресурс] : за даними «Релігійно-інформаційна служба України». – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/orthodox_world/42370/
12. Вселенський патріарх VS РПЦ / РумПЦ. [Електронний ресурс] : за даними «Церква – km.info». – Режим доступу: http://cerkva-km.info/p1449/

І. В. ГИЩУК

Біблійно-історичні свідчення про форму Хреста Христового

У даній статті висвітлюються біблійні, історичні, археологічні свідчення про форму хреста, як знаряддя страти Спасителя. Проаналізовано та спростовано нетрадиційні погляди на дане питання.

Ключові слова*: хрест, розп'яття, Христос*

Беззаперечний той факт, що хрест є центральним символом християнства. Безумовно, для віруючого християнина, він найперше є символом нашого спасіння, символом великої любові Божої, любові, яка розпинається за нас. І розуміючи суть цього великого Символу для християнина, хрест усякої форми є істинний хрест, що несе в собі глибину події спасіння роду людського, і явлення невимовної любові Божої. Але для багатьох людей, на перше місце постає не «духовне значення», а форма, що призводить до пошуку саме того хреста, на якому був розп'ятий Ісус Христос.

Форма хреста Ісуса Христа дискусійне питання, яке цікавить багатьох істориків та філологів, але ще більшої актуальності набуває це питання, коли стає спокусою для деяких християнських деномінації і призводить до викривлення вчення Церкви і спокуси віруючих.

Питання форми хреста Христового турбує людство ще з часів ранньої церкви, про що свідчать і відповіді на це питання священномученика Іринея Ліонського, Іустина Філософа, блаженного Єронима, ще більшого розвитку воно набуло за часів «Хрестових походів» коли намагались віднайти той самий хрест на якому був розіп'ятий Спаситель, ще іншого підходу набуває за часів розвитку науки і проведень нових археологічних досліджень.

Метою написання даної статті є аналіз поглядів на дане питання на основі біблійних та історичних свідчень, щоб для кращого розуміння цього питання дійти до певного обґрунтування православного вчення про форму хреста.

Традиційний погляд на форму знаряддя страти, на якому був розіп'ятий Ісус Христос, є хрест у формі двох перехрещених балок – чотирикінцевий хрест. Слід зазначити інші можливі варіанти розп'яття Ісуса Христа. Розп'яття як вид страти було відоме з глибокої давнини у мідян, персів, ассирійців, фінікійців, греків,

але найбільшого поширення набуло у римлян, у яких ця страта використовувалася дуже часто. Римляни спочатку хресній страті піддавали тільки рабів, а тому вона і називалася зазвичай «рабською стратою» (servile supplicium). Згодом застосування цієї страти було поширене на нижчі класи вільновідпущених, але до римських громадян вона не застосовувалася ніколи. Але і раби і вільновідпущені піддавалися цій страті за найбільш тяжкі злочини, як за морський розбій, за відкритий розбій на великій дорозі, за вбивство, лжесвідчення, державну зраду, заколот.

Іудейський закон не знав цієї жорстокої і ганебної страти. Згідно з вченням Талмуду, «чотири страти передано великому синедріону: побивання камінням, спалювання, смерть від меча і задушення» (цит. по Скабаланович) [12, с. 20], і з цих страт найчастіше використовувалася страта через побивання камінням. Правда, і у стародавніх євреїв уживався ще один вид страти – повішення «на древі», тобто на стовпі, вже після страти, для збільшення ганьби; але це повішення у жодному випадку не може бути ототожненим з розп'яттям. Таким чином, якщо б Ісус Христос був засуджений і страчений по іудейських законах в період самостійного політичного життя єврейського народу за богохульство. Тому Він підлягав страті через побиття камінням. Але іудеї до часу Христа були позбавлені римлянами «права меча», тобто права засуджувати на смерть і виконувати смертні вироки; тому вони з потреби перед Пилатом висунули проти Спасителя інше звинувачення, – повстання проти римської влади, в тому, що Він «називав Себе Христом Царем» і ніби «забороняв давати податки Кесареві» (Лк. 23, 2). Звинувачення ж Спасителя в богохульстві перед римською владою і римським законом, не мало значення, тому Він був звинувачений в повстанні проти Кесаря і як немаючий римського громадянства, за римськими законами, підлягав хресній страті [10, с. 155]. Про це свідчать і пророчі слова самого Спасителя «віддадуть Його язичникам на ганьбу, і побиття, і розп'яття» (Мф. 20, 19), тобто Христос буде розіп'ятий за римськими законами.

Що ж стосується самого розп'яття як засобу покарання, то воно відоме у декількох формах. Найдавніша і найпростіша форма, відома у багатьох народів, через накладення горизонтальної балки на вертикальну у вигляді букви Т. При здійсненні страти на цьому хресті, на стовп, укопаний в землю або іншим способом міцно поставлений у вертикальному положенні, накладали зверху поперечний брус, що мав на обох кінцях однакову довжину, до цих кінців прикріплювали руки засудженого на смерть. Тіло,

що розпинається при цьому висіло уздовж вертикального стовпа; для більшої стійкості тіла до цього стовпа прикріплювали і ноги розп'ятого. Ця форма хреста у римлян отримала назву crux commissa – хрест зв'язаний [10, с. 163].

Другий вид хреста, так званий crux decussata, – хрест збитий, утворився з двох брусів однакової довжини, що з'єднувалися разом на середині під прямим кутом. У зображенні своєму він схожий на букву Х. На місці страти вкопували в землю два кінці такого хреста на стільки, щоб він міг міцно стояти; потім руки і ноги засудженого протягували і прикріплювали на всіх чотирьох кінцях його.

Третій вид розп'яття був відомий у римлян під назвою crux immissa – хрест вбитий. Цей хрест складався з двох брусів нерівної довжини – одного довшого, іншого коротшого. До вертикального, довшого бруса прикріплявся на деякій відстані від його верхнього кінця брус коротший поперечний – горизонтальний. При розп'ятті руки засудженого прикріплялися до кінців горизонтальної поперечини, а ноги, стиснуті разом, прикріплялися до нижнього кінця горизонтального довгого бруса. Для того, щоб тіло розп'ятого мало більше опори на хресті і своєю тяжкістю не відірвало рук від цвяхів, посередині вертикального стовпа приробляв ся ще один невеликий брус або дерев'яний цвях, який за формою своєї нагадує ріг. Він повинен був служити як би сідалищем для розп'ятого, чим і пояснюються вирази «сидіти на гострому хресті», «засісти на хрест», «почити на хресті» [12, с. 21-22].

Саме на такому хресті – чотирьохкінцевому (crux immissa) був розп'ятий наш Спаситель, хоча багато хто не приймає цього, вказуючи на те, що Христос був розп'ятий не на хресті, а на стовпі. Основне підтвердження істинності своїх поглядів, прихильники даного погляду, знаходять в самому слові **σταυρός** (ставрóс) – грецьке слово, що позначає у Біблії знаряддя страти Спасителя, яке у латині – **crux** (крукс).

Лінгвістичний аналіз

Слово **σταυρός (***ставрос)* у класичній грецькій мові означає «прямий стовп, палю, сваю, яка використовувалась у будівництві» [3, с. 1151], але з часом це слово набуло ще одного значення – знаряддя страти (в тому числі і хрест) [3, с. 1151], [4]. Розп'яття на стовпі було відоме для юдеїв, про що свідчить книга Чисел «візьми всіх начальників і повісь їх перед сонцем» (Чис. 25, 4). Але Христа розпинали на римському хресті бо «віддадуть Його язич-

никам на ганьбу, і побиття, і розп'яття» (Мф. 20, 19). Тому слово *ставрос* розширило своє значення позначаючи інші види розп'яття через хрести різних форм. У Новому Завіті *ставрос* використовується тільки для позначення знаряддя страти Ісуса Христа і ніде більше для позначень чогось іншого, чи стовпа чи сваї. Слово «стовп» позначається як **στῦλος –** «…*стовп* і утвердження істини» (1 Тим. 3, 15), «…визнані *стовпи*» (Гал. 2, 9), «…ноги його, як *стовпи*» (Откр. 10, 1), а також **ξύλον** (стовп, поліно, деревина) – «…вбили повісивши на дереві (Діян. 5, 30), (Діян. 10, 39), «…вознісся тілом Своїм на дерево» (1 Петр. 2, 24). Слово **ξύλον** вказує швидше за все не на форму знаряддя, а на те з чого воно зроблине – з дерева [8].

У Старому Завіті грецького перекладу – Септуагінті слово *ставрос* не використовується, а «стовпи, колони, сваї, палі, жезли» позначаються по різному, що свідчить про те, що *ставрос* позначає щось інше, не тільки *стовп*.

Для позначення стовпа, сваї, колони, у Старому Завіті вживалися наступні слова:

Στῦλος (стовп, підпора, колона, свая, брус) [3, с. 1163] «і зроби *бруси* для скинії з дерева» (Вих. 26, 15).

Στήλη (стовп, свая, стовп з надписом, ганебний стовп) [3, с. 1155]. «Дружина ж Лотова оглянулася позаду нього, і стала соляним *стовпом*» (Бут. 19, 26).

Διωστήρ (жезл, стовп) [4], «і вклав *жердини* в кільця, з боків ковчега» (Вих. 37, 5), а також слова:

Πάσσαλος (кіл, кілочки) [3, с. 962]. «Усі кілки навколо скинії і двору мідні» (Вих. 38, 20).

Πυλών (ворота, воротній стовп) [3, с. 1106], «руйнування виявиться на дверних *стовпах*» (Соф. 2, 14).

Ξύλον (стовп, поліно, зрублене дерево, балка) [4] «ось і дерево, яке приготував Аман для Мардохея…висотою п'ятдесят ліктів. І сказав цар: повісьте його на ньому» (Есф. 7, 9).

Отже, і у класичній грецькій мові і у діалекті «койне» не було спеціального слова щоб позначити *хрест,* тому слово *ставрос* вживалось для позначення такого виду страти через розп'яття, яке могло мати різні форми. А саме слово «*стовп*» у Септуагінті позначається як *«стилос»*, або має інші значення, але ніде не передається як «*ставрос».*

А слово «*ксилон*», яке використовується у книзі Діяннь апостолів для позначення вознессення Христа тілом своїм на дерево, вказує на на «стовп», а на дерево як матеріал будь-якої форми, бо у грецькій мові воно вживається і для позначення самого «*де-*

рева», що видно з «ось і *дерево*, яке приготував Аман для Мардохея…висотою п'ятдесят ліктів» (Есф. 7, 9).

Ієромонах Іов (Гумеров) говорить, що «коли після завоювань Олександра Македонського починається епоха елінізму, для культури якої характерний синтез грецької і місцевих східних культур (4 – 2 стт. до Р. Х.). У 146 р. до Р.Х. Рим захопив Ахейський союз і почав панування над всією Грецією. У 2-му ст. до Р.Х. римляни перейняли у карфагенян найжорстокіший вид страти – розп'яття. Воно отримало назву crux, crucis» [5], а у грецькій мові з упевненістю можна говорити, що це знаряддя розп'яття позначалось як *ставрос*.

Біблійні свідчення

Крім філологічних підтверджень значення слова, є інші непрямі свідчення з Священного Писання, шо вказують на розп'яття Христа на хресті.

На хресті Ісуса Христа була поставлена табличка з написом провини за яку Його розіп'яли «і поставили *над* головою Його напис провини Його: Цей є Ісус, Цар Юдейський» (Мф. 27, 37). Даний стих вказує на те, що табличка з написом була поставлена над (у грецькій мові **ἐπί** – безпосередньо над, біля) головою. Якщо б Христос був розіп'ятий на стовпі то в цьому випадку вживалося б слово **ἀνά** (наверху), або **ἐπάνω** (зверху, вище).

Апостол Фома не був присутній при явленні Ісуса Христа після воскресіння, тому не вірив учням, які говорили: ми бачили Господа. Він сказав їм: «якщо не побачу на руках Його рани від *цвяхів* і не вкладу пальця мого в рани від *цвяхів*…не повірю» (Ін. 20, 25). Якщо Христос був розіп'ятий на стовпі то Його руки були б пробиті одним цвяхом, а апостол говорить «*від цвяхів*», що вказує на вид розп'яття де руки прибивались окремо.

Христос сам вказував на те, як він має померти: «коли Я буду *піднесений* від землі, то всіх *приверну* до Себе. Це говорив Він, даючи зрозуміти, якою смертю Він помре» (Ін. 12, 32-33). О. П. Лопухін вважає, що: «сам євангеліст розуміє слова Господа найближче, як передрікання образу смерті — розп'яття, при якому Господь був піднесений і розпростер на хресті Свої руки, щоб привернути до Себе весь світ» [9, с. 320]. Розпростер, щоб привернути, а не підняв.

У розмові з апостолом Петром Господь говорить «коли ти був молодий, то підперізувався сам і ходив, куди хотів; коли ж постарієш, то *простягнеш* руки твої й інший підпереже тебе і поведе тебе куди не хочеш. Це Він сказав, щоб зрозуміли, якою смер-

тю Петро прославить Бога. І сказавши це, говорить йому: *йди* за Мною» (Ін. 21, 18-19). Дійсно апостол Петро пішов за Христом аж до прийняття такої самої смерті, бо як відомо він був розіп'ятий на хресті тільки вверх ногами так само *розпростерши* руки свої як і Господь.

Археологічні та історичні свідчення

Крім даних свідчень, багато інформації з даного питання подає нам археологія – дослідження перших століть християнство.

Археологічні розкопки вказують на безліч видів хрестів, які використовувалися в Греції. Екземпляри, які датуються серединою першого століття нашої ери свідчать, що форма хреста дійсно була використана в практиці розп'яття, і не має ніяких підстав вважати, що за часів Ісуса Христа міг використовуватися тільки звичайний стовп. При розкопках Помпеї і Геркуланума, зруйнованих у 79 році, були знайдені зображення хрестів і біблійних сюжетів [7, с. 78-81]. Існують думки, що великого розповсюдження в той час набув хрест Т-подібної форми, де горозинтальна балка прикріплювалася до верхівки онови. Про це пише граф. А. С. Уваров: «у південних та східних частинах Римської імперії для страти злочинців застосовувалося знаряддя, яке з часів Мойсея називалося «єгипетським» хрестом і нагадує грецьку букву Т» [13, с. 76].

Про використання розп'яття на хресті, а не на стовпі писали і деякі християнські письменники, для яких його значення було вагоме. Мученик Іриней Ліонський пише про форму хреста: «вид хреста має п'ять кінців, два по довжині, два по ширині, і один по середені на якого опирається прицвяхований» (Проти єрисей 2, XXIV. 4) [6].

Раціональний підхід

Оскільки питання про форму хреста не являється тільки богословським, але й історичним, то вирішення його знаходиться в логічній і раціональній площині. Дуже помітним є момент з Священного Писання про те що Христос ніс Свій хрест на Голгофу. «Виходячи, вони зустріли одного чоловіка киринейського на імя Симон; і примусили цього нести *хрест (ставрос)* Його» (Мф. 27, 32). Апостол Іоан Богослов пише: «і несучи *хрест (ставрос)* Свій, Він вийшов на місце, що зветься Лобне, по-єврейськи Голгофа» (Ін. 19, 17). Євангелисти вказують на те, що Христос ніс Свого хреста, тому можна визначити який хрест має бути, щоб його могла понести побита знесилена та ослаблена через побиття людина, або звичайна людина як Симон Киринейський.

Для того, щоб здійснити розп'яття на стовпі, стовп має бути певних розмірів. Якщо ріст середньої людини становить від 175-185 см, а для розп'яття на стовпі руки були підняті вверх над головою це ще 40 см. Священне Писання вказує, що «був над Ним надпис, написаний письмом грецьким, римським, і єврейським: Цей є Цар Юдейський» (Лк. 23, 38) для того, щоб бачили провину Його, відповідно дана табличка була розміром близько 50 см.

Крім того, слід врахувати відстань від ніг злочинця до землі – близько 1 метра, і ту частину стовпа, що вкопувалась у землю, також приблизно одного метра.

Отже, висота стовпа для розп'яття найменшою могла бути 4 - 4,5 метра. Ширина стовпа не могла мати малі розміри, щоб не зірвалося тіло людини від розгойдування, яке буде спричинене недостатністю опори для спини засудженого. Тому, для уникнення зайвих труднощів, які абсолютно не потрібні виконавцям вироку, поверхня, яка стикається зі спиною людини, повинна бути більш плоскою, а не округлої, тобто в середньому шириною близько 20 см., а діаметр стовпа чуть більшим. Отже, при середніх розрахунках, враховуючи обсяг і щільність дерева, ми можемо отримати загальну масу колоди від 90 кг і довжиною до 4,5 м. Таку колоду важко буде нести навіть трьом людям, а Писання свідчить, що стовп несли тільки дві людини по черзі Христос і Симон Киринейський [11].

Нести на гору Христос міг тільки горизонтальну перекладину, яка була меншою – до 2 м, і вагою приблизно 40 кг, що прикріплювалася до основи вкопаної на Голгофі завчасно. Можливість цього способу розп'яття і того, що неслась злочинцем поперечна балка пов'язана з великою розповсюдженістю хресної страти до такої кількості, що вертикальні балки вже були заготовані на перед. Бо в один день з Христом «вели і двох злочинців щоб убити… і розп'яли Його і злочинців» (Лк. 23, 32). Про часте використання розп'яття на хресті як знаряддя страти говорить і Йосиф Флавій у Юдейській війні [14].

Отже, застосовуючи свідчення Священного Писання та історії, беручи до увагу дані археологічних досліджень, провівши лінгвістичні визначення значень слів, та керуючись раціонально логічним підходом можна з упевненістю говорити що Христос був розіп'ятий не на стовпі, не на Т-подібному хресті, а на традиційному чотирикінечному хресті, який у християнстві є символом спасіння, символом знищення смерті і дарування Життя, місцем зустрічі Бога і людини, найбільшого умалення Бога і результатом боговбивчої грішності людства, прославлення Одного і початком спасіння іншого.

Це особливий символ розп'ятого Христа, який за словами апосола Павла: «для юдеїв спокуса, а для еллінів безумство, для самих же покликаних – Христа, Божу силу і Божу Премудрість (1 Кор. 1, 23).

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. Greek-english New Testament. – Deutsche bibelgesellschaft, 1994 – 810 с.
3. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. – М., 1991 – 1870 с.
4. Греческо-Русский словарь Нового Завета. Перевод с Краткого Греческо-Английского словаря Нового Завета Баркли М. Ньюмана. Российское Библейское Общество. Москва, 1997. – 238 с.
5. Иов (Гумеров), иером. Правы ли свидетели Иеговы, утверждая, что Христа распяли не на кресте, а на бревне? [Електронний ресурс] – режим доступу: http://www.pravoslavie.ru/answers/6743.htm
6. Ириней Лионский, свщм. Против ересей. [Електронний ресурс] – режим доступу: http://www.pagez.ru/olib/redir.php?id=9913
7. Козаржевский А.Ч. Новый Завет в свете археологических открытий // Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. – М., 1985. – С. 74-88
8. Кураев А. В. Почему московский ураган разрушал храмы [Електронний ресурс] – режим доступу: http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=38&Itemid=38
9. Лопухин А. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета:[в 3 т.]: Т. 3: Новый Завет / под. ред. А. П. Лопухина. – [2-е изд.]. – Стокгольм: Институт Перевода Библии, 1987. – 560 с.
10. Маккавейский Н. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. – К.: Пролог, 2003. – 376 с.
11. Рассказов А.М. О кресте Христовом. [Електронний ресурс] – режим доступу: http://apologia.narod.ru/cult/iegova/krest.htm
12. Скабалланович М. Н. Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. – К.: Пролог, 2003. – 258 с.
13. Уваров А. С. Христианская символика. – М., 2001. – 256 с.
14. Флавий Йосиф. Иудейская война. [Електронний ресурс] – режим доступу: http://lib.ru/POEEAST/FLAWIJ/flavii_voina.txt

диякон Олексій ГОНЧАРЕНКО

Церква в Римській імперії періоду правління синів Костянтина Великого

В даній статті автор намагається дослідити проблему стосунків між Церквою та імперією в період правління нащадків Костянтина Великого. А також розглядає боротьбу Православ'я з аріанством.

Ключові слова: *Собор, Церква, імператор, заслання, єпископ, аріанство.*

Перший Вселенський Собор був великою подією для Православної Церкви. Це була перемога православних над аріанською єрессю. Однак цей тріумф не був довготривалим і не приніс спокою в життя Церкви та імперії, оскільки імператор Констянтин почав підтримувати аріан. Політику підтримки християнських партій тримались його сини, двоє з яких підтримували нікейців (Констянтин II та Констант), а третій, Констанцій, – аріан. Неспокій заключався у подальшій боротьбі між цими двома силами. Наслідком такої позиції влади були кровопролиття та різний неспокій в імперії. Перед тим, як дійти до головного питання, варто охарактеризувати політику імператора Констянтина в останні роки його життя.

В 335 році імператор Констянтин Великий розділив імперію між своїми трьома синами. Констанцій отримав східні області, а Констянтин II, отримавши Гальську префектуру та Констант, який отримав Італійську префектуру, успадкували західні області. Такий хід імператора Констянтина змінив принцип престолонаслідування, який намагався вибудувати імператор Діоклетіан. Ідея цього принципу Діоклетіана полягала в отриманні правлячих посад через заслуги кандидата. З цього часу відбулось відродження принципу престолонаслідування за народженням (спадком).

Даний розподіл між своїми нащадками імператор Констянтин заповідав у письмовому вигляді. Заповіт було передано пресвітером–аріанином Констанцію. Церковний історик Созомен говорить, що цей пресвітер, передавши заповіт, здобув довіру в імператорській родині. Проте можна припустити, що це доручення було дане людині, яка здобула довіру ще до цього. Імператор Констанцій, як це прослідковується впродовж його правлін-

ня, підтримував аріан [5, с. 164]. В цей час імператор Констянтин Великий занедужавши, наказав перенести себе в Асквіронський палац, який знаходився в передмісті Нікомидії, для лікування. В цьому ж палаці імператор прийняв хрещення від аріанського єпископа Євсевія Нікомидійського [7, с. 48]. Помер імператор в день П'ятидесятниці 337 року, саме в період інтенсивної підготовки до війни з Персією.

Після смерті імператора Констянтина розпочався період тетрархії в Римській імперії. Його сини, отримавши титули августів і розділивши владу, почали, багато в чому, проводити стосовно Церкви політику батька [7 с. 81]. Тетрархія в імперії через міжусобні війни між синами Констянтина Великого протрималась досить короткий період часу.

Імператор Констянтин ІІ, будучи правителем Галії, Іспанії та Британії, повернув із заслання Афанасія Великого. Про це говорить церковний історик Созомен: "Ще сам Констянтин за життя хотів викликати його із заслання і, говорять, виразив це бажання навіть у своєму заповіті: але оскільки він помер, то повернутись Афанасію дозволив син Констянтина, який управляв західними галами" [5, с. 164]. Про це зазначає і професор В. Болотов зазначаючи, що імператор Констянтин Молодший, звільнивши святителя, вказував на те, що в цьому рішенні є також воля його покійного батька. І ймовірно, це було викладено в письмовому розпорядженні Констянтина Великого [1, с. 87]. Святителю була вручена імператорська грамота до мешканців Олександрії. З цієї грамоти можна зробити висновок, що імператор Констянтин не робив письмового заповіту щодо повернення святителя Афанасія із заслання: "… Констянтин Август, батько мій, мав намір повернути згадуваного єпископа на його попереднє місце, але оскільки, ще не виконавши це бажання, згідно з людським жеребом і спочив; то ставши спадкоємцем намірів блаженної пам'яті царя, я визнав обов'язком виконати його" [5, с. 164].

Можливо аргументація Констянтина батьківським заповітом щодо повернення Афанасія на Олександрійську кафедру, була політичним кроком у боротьбі за територію та за главенство між братами – співправителями. Однак аргументація цього кроку не переконала братів і між ними розпочалась міжусобна війна. В наслідок цієї війни загинув від рук власних полководців найстарший серед братів Констянтин ІІ. Це сталось в 340 році біля Аквілеї [3, с. 274].

Таким чином правителем західної частини імперії став Констант. Констант єдиний серед братів, хто прийняв хрещення і був

прихильником рішень Нікейського Собору. Під час його правління Православна Церква отримала значну підтримку на Заході. Імператор щедро фінансував церковні заходи і прихильно ставився до священослужителів. Діючи в інтересах єдності Церкви, Констант застосував жорсткі міри проти донатистської єресі в Африці, крім того, він заохочував переслідування язичників та юдеїв.

В той рік, коли Констант став єдиним правителем Західної частини імперії, розпочалось протистояння з його братом Констанцієм. Це протистояння мало релігійний характер. Констант підримував нікейців, а Констанцій – аріан. Як було вказано вище, святитель Афанасій у 337 році був повернений на Олександрійську кафедру, яка знаходилась на території володінь Констанція. Оскільки останній фанатично підримував аріанство [10, с. 33] і не міг зтерпіти ганебної для себе поразки в питанні Олександрійської кафедри, то створив такі умови, що Афанасій змушений був відправитись до Риму. Події розвивались наступним чином. Імператор скликав собор, на якому було вирішено змістити святителя з кафедри і призначити іншого. А після рішень собору послідували силові дії для вирішення цих проблем. Під впливом Євсевія Нікомидійського на Олександрійську кафедру було призначено Григорія. Указ імператора щодо цього призначення був оголошений префектом Філагрієм, однак викликав велике хвилювання в народі. Це супроводжувалось насиллям та оскверненням святинь. Григорій вступив в Олександрію під супроводом військ.

Через такі перипетії святитель Афанасій Великий був змушений повернутись до Риму. В цей час єпископом цього міста був Юлій. Він скликав Собор 340 р. для оправдання Афанасія та ще кількох єпископів. Крім цього на Соборі були засуджені східні єпископи–аріани як єретики. Рішення цього Собору було відправлено східним єпископам [2, с. 188-189]. Східна частина імперії перебувала в такому становищі, що імператору Констанцію і Церкві доводилось займати обережну позицію стосовно дій Заходу. Тому, коли прийшов лист від папи Юлія з рішеннями Собору, то східний імператор та Євсевій Нікомидійський скликали собор, на якому була зайнята оборонна позиція відкидаючи звинувачення в єресі, а також визначаючи, що Рим не може змінювати рішення східних соборів. Варто зазначити, що імператор Констанцій не втручався в хід собору. Можливо через те, що його скликання було обговорено між ним та Євсевієм Нікомидійським, і через необхідність обережних та чітких дій проти тиску з Заходу [6, с. 65]. Рішення цього собору були відправлені делегацією на Захід. Проте західні єпископи не підтримали цих рішень, які викли-

кали в них рішучу реакцію. З цього приводу до імператора Константа було надіслано листа, в якому єпископи просили вплинути на ситуацію, яка склалась на Сході, а також пропонували скликати Великий Собор на території Західної імперії, оскільки вони побоювались деспотичного втручання імператора Констанція.

Зимою 341 р. помер Євсевій Нікомидійський, який був єпископом на Константинопольській кафедрі. Отже Схід, втративши лідера (євсевіанської) партії та імператорського радника в церковних справах, підпав під ще більший тиск з боку Західної імперії в процесі протистояння. Під тиском Константа імператор Констанцій наказав єпископам своєї частини імперії зібратися на Собор в місті Сардикія (Софія), який відбувся 343 р. Але історики Созомен та Сократ Схоластик стверджують, що собор відбувся 347 року [9, II, 20]. На Собор прибуло 94 – 96 західних єпископів і 76 східних.

Початок Собору складався так, що стало зрозумілим те, що спільної думки досягти буде важко. Східні єпископи висунули вимогу, за якою вони погоджувались взяти участь у Соборі лише за умови, якщо на ньому будуть відсутні єпископи засуджені ними, а це Афанасій Великий та єпископ Павло. Головуючі єпископи Протоген та Осія Кордобський відмовили їм у цьому проханні. Відразу після цього східні єпископи залишили Сардикію і відправились у Філіппополь, де провели власний собор. Цей крок східних єпископів зрозумілий, оскільки участь у спільному Соборі із західними єпископами принесла б для них принизливу поразку. Причин цієї поразки вимальовувалось кілька. Варто згадати, що для скликання Собору чинився тиск Константа на Констанція, а це означало, що державної підтримки для східних єпископів не буде. Також ще одним фактором послужило те, що їх була меншість, а в такому випадку потрібна була підтримка ззовні, яку імператор Констанцій надати їм не міг.

Отже, цей собор не досягнув поставленої мети, тому імператор Констант продовжив тиск на свого брата. Західний імператор вимагав від Констанція, щоб рішення Сардикійського Собору були виконані на Сході імперії, в тому числі рішення про відновлення на кафедрі святителя Афанасія та Павла [1, с. 99]. 345 р. помер Григорій Олександрійський і імператор Констанцій виконав вимогу західного імператора, покликавши на Олександрійську кафедру Афанасія Великого. Проте святитель вимагав письмового запрошення, на цю вимогу імператор видав рескрипт, після якого Афанасій 346 р. повернувся на свою кафедру. Це було тріумфом святителя і тимчасовою політичною поразкою імператора Східної імперії.

Проте після 350 р. політично–церковні інтриги змінились на користь Констанція та всього Сходу. Оскільки імператор західної частини імперії Констант, загинув у війні з узурпатором Магненцієм. Таким чином Констанцій в 353 р. став одноосібним правителем і, зайнявши престіл всієї імперії, скористався нагодою, щоб реабілітуватись за принизливі для нього кроки, які він робив під тиском свого брата Константа. В реалізації своїх реваншистських планів він оперався на однодумців в релігійних питаннях – аріан. Наслідком цієї однодумності було те, що імператорська воля виконувалась в державі та Церкві [8, с. 46 – 47].

Дуже болючим було для імператора питання щодо святителя Афанасія. В цій справі його знаряддям були аріани, собори і тиск на сповідників нікейської віри. Першим кроком було скликання собору 353 р. в Арлі. Будучи присутнім на цьому соборі, імператор вимагав від західних єпископів, під загрозою заслання, засудити єпископа Олександрійької Церкви Афанасія. Єпископи піддалися тиску і рішення собору було підписане також делегацією від папи Ліверія. Тих, хто не підписався під цими рішеннями, було відправлено в заслання. Рішення собору намагалися привести у виконання двічі 353 та 355 рр., проте безуспішно.

Наступний собор було скликано в Мілані 355 р. Головували на соборі, згідно з наказом імператора, Урсакій та Валент. Все, що відбувалось на соборі, також походило від наказів імператора. Незгідні з рішеннями цього політизованого процесу, в тому числі папа Ліверій, були відправлені в заслання [4, с. 197].

Таким чином західний оплот нікейської віри було ослаблено, тому влада знову повернулась до справи Афанасія. 356 р. військові намагались схопити Афанасія, але безуспішно, оскільки святитель знайшов прихист в пустелі. Цією ж військовою силою на олександрійську кафедру було поставлено аріанина Георгія, однак через 18 місяців він був змушений залишити це місце через невдоволення народу.

Отже, імператор тимчасово домігся свого. Тепер аріани торжествували на всіх кафедрах імперії. Піком торжествування було видання II сирмійської формули 357 р. Під загрозою державних санкцій, цю формулу підписали і православні єпископи. Проте формула була відверто аріанською, тому викликала зворотню реакцію серед багатьох єпископів, в наслідок чого аріанство дало багаточисельні тріщини, як опора імператорської влади. Поступово ця партія почала розколюватись, єпископи почали формувати різні богословські партії, фракції. Такий хід подій не подобався імператору і він забажав компромі-

су. Тому було видано указ для скликання так званого "Вселенського Собору".

Під впливом аріан, Констанцій наказав зібратись східним і західним єпископам в різних містах (східні – Селевкія Ісаврійська, західні – Арімін), але під спільною програмою. Проте через інтриги на соборі були прийняті аріанські рішення. Ці рішення були дещо змінені на соборі 360 р., який відбувся в Константинополі з нагоди освячення собору Св. Софії. Зміни були проведені за ініціативою імператора, щоб досягти компромісу між ворогуючими сторонами. Цей компромісний мир за своєю суттю повинен був зникнути. Через рік після цих подій імператор Констанцій помер.

Отже підсумовуючи дане дослідження, можна прогледіти наслідки тетрархії синів Костянтина Великого та їхнє ставлення до Церкви. Підтримка молодими імператорами різних ворогуючих сторін викликала протистояння в імперії. В цьому процесі протистояння між православ'ям та аріанством, імператорська влада відігравала часто вирішальну роль. Оскільки приймались ті рішення, які вимагав імператор. Крім того імператор часто був ініціатором скликання соборів. Ця боротьба не закінчилась після смерті нащадків Костянтина Великого. Вона продовжилась до кінця IV століття, коли імператор Феодосій Великий зробив православ'я державною релігією. Хоча після цього часу аріани продовжували своє існування в імперії, однак вони вже не були загрозою для Церкви.

1. Болотов В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли / Сост. Д. В. Шатов, В. В. Шатохин. – М.: Поколение, 2007. – 720 с.: ил.
2. Брилиантов А. Лекции по истории древней Церкви / Вступ. ст. и науч. ред. А. Ю. Братухина. – СПб.: "Издательство Олега Абышко", 2007. – 480 с.
3. Грант М. Римские императоры: Биографический справочник правителей Римской империи 31 г. до н. э. – 476 г. н. э. / Пер. с англ. М. Гитт. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 1998. – 400 с.
4. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – М.: Христианская библиотека, 2008. – 936 с.
5. Ермий Созомен Саламинский. Церковная история. – СПб.: Типография Фишера, 1851. – 636 с.
6. Карташев А. Вселенские Соборы. – Минск: "Издательство "Белорусский Дом печати", 2008. – 340 с.
7. Курганов Ф. Отношения между церковною и гражданскою властию в Византийской империи. – Казань: Типография Императорского Университета, 1880. – 720 с.
8. Острогорський Г. Історія Візантії / Пер. з нім. Анатолія Онишка. – Львів: Літопис, 2002. – 608 с.
9. Сократ Схоластик. Церковная стория. – М.: РОССПЭН, 1996. – 356 с.
10. Шафф Ф. История Христианской Церкви: В 7 т. – СПб. "Библия для всех", 2007. – Т. 3. Никейское и посленикейское христианство. От Константина Великого до Григория Великого (311 – 590 г. по Р. Х.). – 688 с.

священик Іван ГУНЬКО

Вчення святих отців про ставлення до хвороб

Автор у статті розглянув святооцівське вчення про хвороби, вказав на їхні фізіологічні і духовні причини. Пояснено важливість духовного здоров'я над тілесним. На основі Священного Писання та творів святих отців було розкрито небезпеку чаклунських псевдолікувань.

Ключові слова: *гріх, хвороби, страждання, отці, лікування, зцілення.*

Усі людські хвороби є наслідком первородного гріха. Тілесні хвороби трапляються від різноманітних фізіологічних причин; на здоров'я людини впливає і її спосіб життя, "бо від переїдання буває хвороба, і ... від пересичення багато хто помер, а стриманий додасть собі життя" (Сир. 37: 33 – 34).

Однак нерідко справжні причини захворювань лежать в духовній сфері. Святитель Василій Великий пише: "Не мала небезпека впасти розумом в хибну думку, ніби то всяка хвороба вимагає лікарських посібників, тому що не всі недуги відбуваються природно і трапляються з нами або від неправильного способу життя, або від інших яких-небудь речових початків, у випадку яких, як бачимо, іноді буває корисно лікарське мистецтво, але часто хвороби є покаранням за гріхи, що накладаються на нас, щоб спонукати до навернення" [10].

Отже, однією з основних духовних причин хвороби є гріх, причому саме за особисті гріхи хворіють люди: "Чого волаєш ти про рани твоїх, про тяжкість хвороби твоєї? за безлічі беззаконь твоїх Я зробив тобі це, тому що гріхи твої примножилися"(Єр. 30: 15). Однак далеко не завжди хвороби є покаранням за гріхи. Ця істина розкривається в книзі Іова і в бесіді апостолів з Господом про сліпонародженого (*див.*: Ін. 9: 1 – 7). Святі отці вказували декілька духовних причин хвороби людини: "Невже, скажеш, всі хвороби від гріхів? Не всі, але велика частина. Деякі бувають і від безпечності ... Трапляються хвороби і для нашого випробування в добрі" [5, с. 266].

Для християнина тілесне здоров'я не є головною і самодостатньою цінністю, воно вторинне в порівнянні з духовним здоров'ям, тому цілком логічно сприйняття тілесної хвороби як одного із способів досягнення духовного здоров'я. Згідно з православним

розумінням, хвороба може бути корисна для людини і посилається їй для врозумлення: "Тепер-то, будучи розтрощеним, почав він залишати свою велику гордовитість і приходити до пізнання, коли за покаранням Божим страждання його посилювалися з кожною хвилиною" (2 Мак. 9: 11). "Хвороба посилається іноді для очищення прогрішень, а іноді для того, щоб смирити підношення" [5, с. 184]. Тоді недугою "вражається плоть, щоб зцілилася душа" [2, с. 374]. Преподобний Іоан Ліствичник свідчить: "Бачив тих, хто тяжко страждав, які тілесною недугою, як би деякою єпитимією, позбавилися від пристрасті душевної" [5, с. 184]. Нерідко буває, що "коли людина хвора, тоді і душа її починає шукати Господа" [4, с. 374]

Згадуючи історію праведного Іова, святитель Іоан Золотоустий говорить: "Бог часто попускає тобі впасти в хвороби не тому, що Він залишив тебе, але щоб більше тебе прославити. Отже, будь терпеливий" [*5, с. 279*]. І хворобою можна послужити Богові, і через хворобу може Бог прославити Свого вірного раба, як видно, наприклад, із слів богослужбового величання святому апостолу і євангелисту Іоану Богослову: "... шануємо болісті і труди твої, що ними трудився єси у благовісті Христовім" [8, с. 217].

Оскільки часто хвороба має духовні причини, то при ній необхідні зусилля з боку хворого для приведення свого душевного влаштування в належний порядок: "Коли хто-небудь буває хворий, тоді особливо повинен слухати свідченням совісті, щоб звільнити свою душу від усякого осуду" [*9,* с. 144] .

Найголовнішим засобом для виправлення духовних причин недуги є молитва і покаяння. "Сину мій! у хворобі твоїй не будь недбалий, але молися Господу, і Він зцілить тебе. Залиш гріховне життя і виправи руки твої, і від усякого гріха очисти серце. Вознеси пахощі й із семидала пам'ятну жертву і зроби приношення повне, ніби ти уже помираєш; і дай місце лікареві" (Сир. 38: 9 – 12).

Святі отці неодноразово давали поради про те, який духовний настрій має бути у хворого християнина, щоб достойно і з користю для душі перенести хворобу. Багато святих хворіли недугами, навіть невиліковними, у тому числі і апостол Павло. Як приклад православного відношення до хвороби можна привести свідчення святителя Григорія Богослова: "страждаю від хвороби і знемагаю тілом... Не знаю, чи це наслідок стриманості, чи наслідок гріхів, чи яка небудь боротьба. Втім, подяка моєму Правителеві! Це, можливо, для мене ж краще. Але заборони хвороби, заборони словом Своїм; Твоє слово для мене спасіння! А якщо не заборониш, дай мені терпіння все перенести" [*3,* с. 357].

Господь Ісус Христос ходив по Галілеї, не тільки проповідуючи, але й "зціляючи всяку недугу і всяку неміч у людях" (Мф. 4: 23). І не тільки Сам зціляв, але й, "прикликавши дванадцять учеників Своїх, Він дав їм владу..., щоб ...зціляли всяку недугу і всяку неміч" (Мф. 10: 1). І не тільки дав владу, але і повелів зціляти недужих (Лк. 10: 9), і апостоли виконували цю вимогу (*див.*: Діян. 19: 12; 28: 9).

Сказане відноситься до чудесного зцілення, але благою справою, згідно з Писанням, є і "природне" лікування, медицина: "Шануй лікаря честю заради потреби у ньому, бо Господь створив його, і від Вишнього – зцілення ... Господь створив із землі зцілення, і розсудлива людина не буде зневажати їх" (Сир. 38: 1 – 2, 4).

Багато святих були лікарями, в тому числі і євангелист Лука, професію якого згадував апостол Павло: "Лука, лікар улюблений" (Кол. 4: 14). Церквою були особливо прославлені в лику святих лікарі-безсрібники, такі як Косма і Даміан, Кир та Іоан, Пантелеймон, Агапіт Печерський та інші, які лікували людей безкоштовно.

Отже, ні лікувати, ні вдаватися до послуг лікарів для християнина не забороняється. Однак при цьому слід уникати тієї небезпеки, щоб всю надію одужання покладати на лікарів, ліки і лікувальні процедури. Священне Писання з осудженням відгукується про ізраїльського царя Асу, який "у хворобі своїй шукав не Господа, а лікарів" (2 Пар. 16: 12). Це підтверджує і свт. Василій Великий: "Як не слід зовсім уникати лікарського мистецтва, так не потрібно бачити в ньому всю свою надію. Але як користуємося мистецтвом землеробства, а плодів просимо у Господа ... так, вводячи до себе лікаря, коли дозволяє це розум, не відступаємося від уповання на Бога" [10].

Саме по собі бажання людини видужати і позбавитися від хвороби цілком природне, і не є гріхом. Однак є хвороби, на лікування яких Господь накладає заборону, коли бачить, що хвороба потрібніша для спасіння, ніж здоров'я. Тому "якщо лікарі не допомагають або лікар не визначив правильно хвороби і хвороба не припиняється, то не поспішай безрозсудно вважати причиною безуспішності лікування ту чи іншу обставину і не знаходь тому інших причин, крім того, що Богу угодно, щоб я одужав, або ж Йому завгодно продовжувати мою хворобу ... І коли (хворий) вже, після вживання багатьох лікарських засобів, не отримає одужання, то може бути впевненим, що на те є воля Божа, щоб йому терпіти тривалість і тяжку хворобу" [7].

Ще однією спокусою для хворих є звернення за лікуванням до чаклунів, екстрасенсів. Проти такого тяжкого гріха попереджає Писання: "І коли скажуть вам: зверніться до викликачів по-

мерлих і до чаклунів, шептунів і утробо мовців, – тоді відповідайте: чи не повинен народ звертатися до свого Бога? Чи запитують мертвих про живих?" (Іс. 8: 19). І святитель Іоан Золотоустий застерігає: "Ти шукаєш зцілення у демонів ? Якщо демони загнали в море свиней, коли Христос дозволив їм ввійти в них, то чи пощадять людське тіло? ... Це – глузування і байки. Демони уміють тільки влаштовувати підступи і шкодити, а не лікувати. Якщо вони не щадять душі, то невже, скажи мені, пощадять тіло? .. Невже ти хочеш вилікувати і погубити душу? Не добрий це здобуток для тебе: просиш свого неприятеля вилікувати (тіло) і гнівиш Бога, Який створив тіло! ... Демони не зціляють. Якщо ж іноді по допущенню Божому і звершать вони якесь зцілення, як і люди, то таке допущення буває ради твого випробування... щоб ти навчився навіть зцілення не приймати від демонів... Нехай будемо ми хворі. Але краще залишитися хворим, ніж ради звільнення від хвороби впасти в безчестя. Демон, хоч і зцілить, однак більше зашкодить, ніж принесе користі... Нехай демон тисячу разів обіцяє спасти тебе від прикрощів, що спіткали тебе, не піддавайся, не уступай... зважся краще перенести хворобу, ніж утратити віру і спасіння своєї душі. Бог часто допускає до тебе хвороби не тому, що Він забув про тебе, але для того, щоб більш прославити тебе" [5, с. 280 – 281].

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. – 1407, [8] с.
2. Василій Великий, свт. Про те, що Бог не винуватець зла // Творіння / Переклад українською мовою патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – Т. 1. Кн. 2: Екзегетичні твори. Бесіди. – С. 369 – 382.
3. Григорій Богослов, свт. Молитва у хворобі // Творіння / Переклад укр. мовою патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – Т. 2. Кн. 1: Вірші богословські. Вірші історичні. Епітафії. Надписання. – С. 357.
4. Ефрем Сирин, прп. О том, как приобретается человеком смиренномудрие // Творения. – М.: Издательский отдел Московского патриархата, 1993. – Т. 1. – С. 355 – 399.
5. Іоан Золотоустий, свт. Проти юдеїв // Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого / Переклад укр. мовою прот. Михаїла Марусяка; під ред. патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Т. 1. Кн. 2. – С. 275 – 293.
6. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. – СПб.: Санкт-Петербургская типография № 6, 1996. – 352 с.
7. Иоанн Тобольский, свт. Илиотропион // Режим доступа: http://lib.pravmir.ru/library/readbook /2194#part_28179

8. Молитовник. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 506, [5] с.
9. Петр Дамаскин, прп. О том, что не должно отчаяваться, хотя бы и много кто согрешил // Творения. – К.: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1905. – С 142 – 145.
10. Святые отцы о болезнях // Режим доступа: http://zhenski.ru/?page_id=423 – Загл. с экрана

Б. Я. ДЕНИС

Християнсько-мусульманський діалог

У цій статті розглянуто проблеми та перспективи християнсько-мусульманського діалогу. Простежено відношення громад обох релігій як на теренах України так і в країнах Сходу та Заходу. Виділено найправильніші засоби для підтримання та розвитку стосунків прихильників ісламу та християнства.

Ключові слова: *міжконфесійний діалог, догматична площина, культурна нива, толерантність, поступливість, уніфікація, Захід, ЗМІ.*

На сьогодні проблеми міжконфесійних, зокрема християнсько-мусульмансь-ких, відносин набули значної актуальності в контексті тих глобалізаційних процесів, які постали нині як стрижневі питання сучасного цивілізаційного розвитку. Особливо ці питання актуальні для нашої держави з огляду на її поліконфесійний та полінаціональний склад населення. При цьому конструктивне вирішення цих питань можливе лише за умови безперечного дотримання принципів свободи совісті та релігійної свободи.

На 2006 рік статистика зафіксувала, що в країні діє 1086 мусульманських релігійних організацій, що становить близько 2 відсотків релігійної мережі. Мусульманські релігійні інституції активно розвивають мережу духовно-освітніх закладів, створюють власні релігійні періодичні видання. Нині працюють 7 ісламських університетів та медресе. Відкритий у м. Сімферопо-

лі Центр підготовки хафізів (декламаторів Корану) є п'ятим навчальним закладом такого типу у світі. Варто зазначити, що з кінця 40-х років минулого століття і аж до проголошення незалежності Української держави в ній офіційно не існувало жодної мусульманської громади [9, с.150].

Найбільша кількість мусульманських релігійних організацій (майже 80 відсотків загальноукраїнської кількості) сконцентрована в Автономній республіці Крим, що пов'язано з поверненням 300 тисяч кримських татар з місць їхньої багаторічної депортації.

Постійно зростає вплив мусульманської спільноти в Україні, її авторитет у загальнонаціональних процесах, оскільки мусульмани є однією з релігійних груп, що найбільш динамічно розвиваються у сучасній Україні.

Історично відносини між мусульманами та християнами на теренах України є досить давніми. Існування ісламу на наших землях складає понад тисячолітню історію. Протягом століть складались відносини православних українців з південними сусідами-мусульманами. Саме життя змушувало ці спільноти жити поряд і розумітися, не говорячи вже про приклади спільної боротьби проти зовнішніх ворогів [7, с.94].

Мусульмани на сьогодні є найбільшою етноконфесійною спільнотою України. Саме тому діалог між мусульманами та християнами стає нині однією з найважливіших складових загального міжконфесійного діалогу на рівні держави.

Поняття діалогу характеризує процес багаторівневого спілкування, вільного обміну думками та інформацією, співставлення позицій та бачення вирішення наявних проблем, проведення відповідних зустрічей. Проте, воно не обмежується лише цим, оскільки передбачає активну форму відносин, практичні спільні узгоджені дії його учасників. Діалог – форма налагодження співпраці на шляху до взаєморозуміння та злагоди. Визначальну роль діалогу як дієвого засобу запобігання релігійним та міжконфесійним конфліктам, досягнення взаємо-розуміння й примирення визнає більшість церков і релігійних організацій. Цілком зрозуміло, що без діалогу між релігіями не може бути й миру між ними [8, с.182].

Зрозуміло діалог не є гарантованим засобом подолання міжконфесійних суперечностей і конфліктних ситуацій. Проте в будь-якому разі діалог завжди кращий за протистояння, оскільки він відкриває переспективу досягнення взаєморозуміння. Діалог забезпечує дух відкритості, стає своєрідною пересторогою на шляху нетерпимості, сприяє мінімізації напруги в міжконфе-

сійних та етноконфесійних відносинах, сприяє формуванню відносин довіри між його суб'єктами. Саме діалог зумовлює порозуміння між представни-ками різних релігійних традицій.

Проте, повноцінний діалог можливий лише за умови дотримання певних положень. Так, він передбачає рівність його суб'єктів, визнання кожного кожного з його учасників як рівноправного собі. По-друге, це визнання за кожним з учасників права на власне розуміння істини, свою рівноповчальну позицію, свої традиції, а також оцінку причин та чинників конфліктогенності міжконфесійних та етноконфесійних взаємин. Невизнання цього є негативним для розвитку діалогу.

Ніхто із суб'єктів діалогу не має права оголошувати свої погляди єдино істинними. Адже така позиція є виявом зверхності, що, вочевидь, унеможливлює сам процес діалогу. Претензія на виключне володіння істиною призводить, зрештою, до релігійної нетерпимості, про що неодноразово засвідчує історія [2, с.241].

Крім того учасники діалогу мають слухати і чути один одного, бути готовими до взаємних поступок, самообмеження у своїх вимогах і претензіях. Інакше діалог ризикує перетворитися на «монолог глухих».

Метою діалога має стати поступове поглиблення пізнання християнами і мусульманами один одного, подолання помилкових поглядів та упереджень. Адже такі негативні явища, як нетерпимість, ворожість, дискримінація за релігійною чи етнічною ознакою, міжконфесійні та міжетнічні конфлікти досить часто є наслідком взаємного непорозуміння, відсутності неупередженого знання різних спільнот одна про одну. Тому взаємне пізнання є важливим інструментом зміцнення суспільного миру та злагоди [2, с.249].

В контексті сьогоднішніх непростих міжконфесійних процесів в Україні та її поліконфесійності налагодження конструктивного діалогу між їхніми учасниками на засадах толерантності, взаємоповаги, взаємопоступливості постає стратегічним завданням гуманітарної політики та подальшої гармонізації державно-конфесійних і міжконфесійних взаємовідносин.

Значний вплив на стан державно-конфесійних і міжконфесійних відносин має діяльність Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій, до складу якої входять як представники провідних християнських церков України, так і керівники всіх трьох існуючих в країні мусульманських релігійних центрів. Діяльність зазначеної ради явно сприяє зміцненню порозуміння і терпимості між релігійними організаціями різних віросповідань.

Міжконфесійний, зокрема християнсько-мусульманський діалог має розви-ватися в напрямі розширення кола його учасників, поглиблення богословського діалогу між представниками відповідних церков і релігійних організацій з метою кращого ознайомлення із їхньою віросповідною системою та зняття упередженості та негативних нашарувань [3, с.75].

Іншою площиною для налагодження християнсько-мусульманського діалогу є соціальна сфера. Саме на засадах діалогу християни і мусульмани можуть виробити спільне ставлення до гострих викликів сьогодення, зокрема, до питань, повязаних із глобалізацією, екологічною безпекою, захистом людського життя та інституту сім'ї та ін. Ще одним полем діалогу, мабуть, має стати захист і пропагування спільних моральних цінностей, зокрема здоровогу способу життя, подолання суспільної аморальності та розбещеності тощо.

Організаційними формами діалогу при цьому можуть стати різного роду конференції, круглі столи та ін. Разом з тим діалог на теоретичному рівні повинен мати своє продовження у спільних акціях, зокрема культурницьких, просвіт-ницьких, благодійних та інших суспільно спрямованих заходах [3, с.76].

Не можна і не зачепити сучасне секулярне суспільство, яке є результатом суспільно-політичних та ідеологічних трансформацій, що мали місце в країнах Заходу, починаючи з XV століття, коли не тільки християнська церква як суспільний інститут, але й християнська релігія загалом як основний вектор індивідуального та суспільного буття людини, почали поступово втрачати свій вплив. Користуючись термінологією французького соціолога Пєра Бурдє, можна сказати, що релігія в особистісному та суспільному вимірах функціонує, як окрема нива, тобто сукупність вірувань, практик, діячів. Характерною рисою ниви релігії є нормативний дискурс: вона продукує імперативи, які намагається інкорпорувати в інші ниви – політику, економіку, науку тощо, та здійснює контрольну функцію щодо них. Подібна ситуація мала місце в домодерній Європі. У свою чергу, сьогодні ми маємо справу із процесом емансипації окремих нив, які починають виробляти власні норми та орієнтуватися на них [11, с.103].

Якщо ми поглянемо з цієї точки зору на ісламський світ, то ми побачимо дещо іншу ситуацію. Процеси, що мали місце на Сході в першій половині минулого століття, зокрема падіння Османської імперії і прискорення процесів модернізації в ісламських країнах в постколоніальний період, поширення ідей пантюркізму, панарабізму, та національно-демократичних ідеологій, давали до-

слідникам право проводити певні паралелі із ситуацією в Європі другої половини XIX-початку XX століть і завдяки цьому вважати, що ісламський світ обирає західний шлях суспільного розвитку, що рано чи пізно призведе до появи світського ліберального суспільства.

Виходячи з цього, можна висунути тезу, що однією з основних перешкод на шляху діалогу між християнством та ісламом у західному цивілізаційному просторі, куди прагне потрапити Україна, є відмінне суспільне значення християнства в західних і, відповідно, ісламу у східних суспільствах [11, с.104].

Водносас, християнство та іслам – це дві найбільш поширені та впливові світові релігії, які як ключові засади проголошують універсалізм – відомі засади «немає ані елліна ані юдея» в християнстві та «всі мусульмани – брати» в ісламі. Цей фактор одночасно полегшує та ускладнює діалог.

Адже, обидві релігії завдяки універсалізму мають величезний потенціал і тому як християнський прозелітизм так і да'ва (заклик до ісламу) досягають певних успіхів. Проте, імовірно, це викликає незадоволення багатьох конфесій, що само по собі ускладнює діалог.

Що ж до догматичної площини, або площини віровчення, то, зокрема, Католицька церква, починаючи з часів II Ватиканського собору демонструє відкритість до діалогу з ісламом. Це знайшло вияв у таких важливих документах, як декларція про ставлення церкви до нехристиянських релігій та догматичній конституції. Також для діалогу з ісламом у 1974 році було створено відповідну інституцію – комісію по релігійних відносинах із мусульманами. Останнім часом відбуваються регулярні контакти між представниками Католицької церкви та мусульманськими релігійними діячами [2, с.111].

У свою чергу, культурна площина діалогу зумовлена фактом зростання кількості мусульман-іммігрантів та мусульман-неофітів у країнах Західної Європи. Завдяки цьому для пересічного європейця іслам із релігії далеких екзотичних країн перетворився на релігію, яку сповідують люди, що мешкають поруч. У цій ситуації у релігійних інститутів та громад зявляється ще один суб'єкт діалогу – держава.

Виходячи з цього, можна говорити про два способи побудови відносин між, з одного боку, державою та суспільствами країн Західної Європи і громад мусульман-іммігрантів з іншого. Це уніфікація і мільтикультуралізм. Політика уніфікації – цей «плавильний тигель» культури індустріальної доби, характерний для

США і і колишнього Радянського Союзу – відкидається логікою розвитку сучасних демократичних, ліберальних суспільств Заходу і його місце займає мультикультуралізм.

«Мультикультуралізм» як проект безконфліктного співіснування в спільному життєвому просторі різних за змістом культур набув популярності в середині 90-х років завдяки працям Ч. Тейлора та інших теоретиків лібералізму. Ключовою тезою «мультикультуралізму» є можливість повної інкорпорації, в суспільство тієї чи іншої групи, об'єднаної специфічними колективними інтересами без втрати власної ідентичності, або обмеження прав.

Цей проект було покладено в основу політики «відмінності», або «залучення», яка була спрямована не тільки на збереження окремих культур, але й спрямована на те, щоб ці культури трансформувалися самі, з метою активної участі у громадському та політичному житті. При чому, держава відмовляється від уніфікуючого концепту «громадянства» на користь координуючого, яке констатує рівність у залученні всіх груп до суспільства. Як відомо, політика побудована на засадах мультикультуралізму з певним успіхом реалізується в США і Канаді [6, с.312].

Проте сьогодні виникають певні сумніви щодо перспектив цього проекту та його теоретичної цінності загалом, що зумовлено певними процесами, які відбуваються як у сфері міжнародної політики, так і у відносинах між різними групами всередині суспільств.

Сьогодні в країнах Заходу ми маємо справу із кризою довіри, насамперед йдеться про ставлення до громад, які складаються із виходців з мусульманських країн, та ставлення їх до корінного населення Західних країн, що ставить під сумнів політику мультикультуралізму. Тому, сьогодні деякі країни повертаються до політики уніфікації, зокрема йдеться про Францію, де держава імперативно встановлює межі толерантності. Йдеться про відому справу із забороною відкритого носіння релігійної атрибутики. Очевидно, що французи і вихідці з ісламських країн ставляться в нерівні умови, адже для багатьох французів заборона носити релігійну символіку нічого не означає, водночас як покривання голови у мусульманок є важливим приписом релігії.

Ця «криза довіри» зумовлена цілою низкою факторів, зокрема:

- значним зростанням кількості мігрантів з ісламських країн;
- зростанням рівня ісламофобії після терактів у Нью-Йорку, Мадриді та Лондоні;
- посиленням праворадикальних націоналістичних рухів у країнах Західної Європи;

- зростанням ролі релігійного чинника для самоідентифікації мігрантів з країн Близького Сходу та Північної Африки.

Багато і інших факторів сприяють зростанню недовіри між окремими громадами, що призводить до обмеження толерантності, яка є основним чинником політики мультикультуралізму [6, с.313-314].

Отже, виходячи з викладеного вище, очевидно, що на шляху діалогу між християнством та ісламом є багато труднощів. Деякі є об'єктивними і зумовлені станом суспільства, інші залежать від сучасної політичної кон'юктури. Найбільш перспективними у ситуації що склалася, є діалог як обмін інформацією, адже це, безперечно, перший і найбільш важливий крок до діалогу з метою взаємо-розуміння.

Сторони діалогу мають чітко усвідомлювати свої інтереси, які можуть бути суто прагматичними і стосуватися забезпечення прав своїх одновірців у країнах Заходу та Сходу, адже є певні проблеми з правами як християн в мусульманських країнах, так і мусульман у країнах Європи [8, с.175].

У сучасному інформаційному суспільстві інформація стає рушійною силою перетворень, а ЗМІ виконують не лише посередницьку але й креативну функцію щодо масової свідомості. Тому створення сприятливих умов для вільного висвітлення власної позиції і цінностей для представників тієї чи іншої конфесії, безумовно, стимулюватиме міжконфесійний діалог у цілому.

Водночас, виходячи із засади, що здійснення свободи передбачає відповідальність, необхідно відмовитися від практик в інформаційному просторі, які можуть призвести до соціальних конфліктів. Йдеться, зокрема, про так звану «мову ненависті» в ЗМІ та випадки подібні кампанії довкола публікації карикатур на Пророка Мухаммеда. Демократична держава має контролювати цей процес.

1. Біблія – книга Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. Переклад патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 1416с.
2. Бодак В. Міжконфесійний діалог церков як діалог культур. – К., 2004. – 291с.
3. Бондаренко В. Духовно-моральний потенціал церкви і шляхи посилення його впливу на українське суспільство. – К., 2004. – 143 с.
4. Даль Р. О демократии. – М: Аспект-Пресс, 2000. – 208 с.
5. Журавський А. В. Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. – М., 1990. – 141 с.
6. Заррикуб А. Х. Исламская цивилизация / Пер. М. Махшулов. – М.: ИПЦ «Андалус», 2004. – 238 с.

7. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття: Монографія. – К.: Знання України, 2005. – 552 с.
8. Кирюшко М. І. Діалог мусульман та християн як складова гармонійних міжконфесійних взаємовідносин. – К., 2005. – 274 с.
9. Кырюшко Н. И. Мусульмане в украинском обществе: социологическое иследование. – К.: Ансар Фаунденшин, 2005. – 391 с.
10. Коран. Пер. з араб. акад. И. Ю. Крачковского. – М.: Издательско-полиграфическая фирма «АНС-Принт» Асоциации «Новый стиль», 1990. – 512 с.
11. Салмин А. М. Современная демократия: генезис, структура, культурные конфликты. – М.: Наука, 1992. – 333 с.

протоієрей Іван ДЗЮБА

Київська духовна академія в добу визвольних змагань 1917–1920 рр.

На підставі наукового аналізу літератури та архівних джерел висвітлено становище та діяльність Київської духовної академії в період української національної революці 1917–1920 рр. Зроблено спробу реконструкції особливостей функціонування Академії у зазначений період.

Ключові слова: *Київська духовна академія, Київська православна богословська академія, визвольні змагання, Святійший Урядуючий Синод, Українська Православна Церква, Українська Автокефальна Православна Церква.*

Українська Православна Церква ніколи не стояла осторонь політичних процесів, що відбувалися в державі, і як частина суспільства була їх учасником, принаймні, мала опосередковану причетність до них. Тому без урахування ролі УПЦ у громадсько-політичному житті неможливо об'єктивно відтворити саму історію українського православ'я, а отже, і духовної освіти. Зацікавленість окресленою проблемою актуалізується також реаліями життя ХХІ ст., адже останнім часом спостерігається посилення впливу церковної духовно-інтелектуальної спільноти на розвиток суспільно-політичного життя України. Все вищенаведе-

не спонукає звернути свою увагу на вивчення діяльності Київської духовної академії як безпосередньго учасника православних церковних процесів поч. XX ст.

Важливими у дослідженні історії вищої духовної освіти в Україні поч. XX ст. є фонди Центрального державного історичного архіву України у м. Києві та Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Увесь комплекс джерел складає те підґрунтя, що дає змогу реконструювати основні віхи церковно-релігійної історії. Незначна кількість документів з історії КДА зберігається також в Центральному державному архіві виконавчих органів влади України, зокрема про її закриття (фонд № 1738, оп. 1, спр. 44, ч. 2), про передачу архіву Академії у ведення Головного архівного управління (фонд № 166, оп. 1, спр. 710). Документи з історії КДА свідчать, що в ній навчалися вихідці з різних країн, які згодом у себе на батьківщині поширювали світло Православної віри, засновували школи, бібліотеки, друкарні[1].

Історіографія КДА заповнювалася дослідженнями відомого історика О.Г. Лотоцького, випускника КДА, який опублікував у Варшаві працю "Сторінки минулого", присвятивши чимало уваги питанням участі студентів в українському національному русі. Автор зауважує, що виявляти без конспірації прихильність до українства було небезпечно, адже це загрожувало виключенням з Академії[2].

Варто зазначити, що окремі історики вважають Київську духовну академію антиукраїнською установою. Наприклад, негативну оцінку Академії дає Д.І. Дорошенко, спираючись на факти несприйняття частиною професури прискореної українізації під час української національно революції 1917–1920 рр.[3]

У своїй монографії з історії Церкви в Україні доби Центральної Ради В. І. Ульяновський умістив сюжет про ставлення професорів і студентів у 1917 р. до питань українізації. Вчений дійшов слушного висновку, що саме в Київській академії конструктивно обговорювалися проблеми демократизації та українізації духовної освіти, відбувалося це болісно і складно, але академічна корпорація засвідчила тоді свій високий інтелектуальний рівень і почуття відповідальності за церковні та освітні справи[4].

На межі XX–XXI ст. спостерігається непідробний науковий інтерес до вивчення історії КДА. Національний університет "Києво-Могилянська Академія" у 2004 р. присвятив Київській духовній академії (могилянській і пост-могилянській) "Наукові записки". У статті А. В. Стародуба висвітлюється малодосліджений період діяльності КДА – 1919 – 1923 рр., у якій автор вважає, що КДА при-

пинила свою діяльність у 1923 р.[5] Про КДА згадує Г. М. Надтока в монографії, присвяченій участі Православної Церкви у процесі українського національного відродження (1900–1917). Не підлягає сумніву твердження, що духовні заклади освіти виявилися вогнищами національно-культурницького руху в Україні.[6]

Історію свого навчального закладу також досліджують викладачі і студенти нині діючої Київської православної богословської академій. Доцент КПБА, к. і. н. І.М. Преловська опублікувала статтю з історії вищої духовної освіти в Україні, у якій вважає, що завершення попереднього період існування Академії припадає на осінь 1920 року, хоча й згадує про наявність інформації щодо продовження навчання приватним порядком до 1923 року.[7] Виважену оцінку на адресу професорів КДА висловлює також колишній ректор КПБА митрополит Львівський і Сокальський Димитрій (Рудюк). Зазначивши, що не весь викладацький склад підтримував ідею відокремлення Української Православної Церкви від Російської Православної Церкви. У своїй доповіді з нагоди 390-ї річниці КДА (2005) владика Димитрій зауважив, що "академія високо несла світильник старої Могилянської Академії", дух, силу і традиції якої "не змогли зламати, ані царський самодержавний режим, ані Святійший Урядуючий Синод Російської Православної Церкви"[8].

Революційний 1917 р. став важким випробуванням для Київської духовної академії. У зв'язку з лютневими подіями у Петрограді рада Академії надіслала вітання новому обер-прокурору Св. Синоду й голові Ради міністрів князю Ю. Львову з утворенням Тимчасового уряду, висловлювала сподівання на розв'язання церковних проблем та ліпшу організацію "суспільного життя на високих засадах християнської свободи і правди"[9].

Св. Синод 24–27 березня 1917 р. видав розпорядження з приводу "Тимчасових правил духовних академій", у яких зазначалось, що православні духовні академії – богословські науково-освітні заклади. У § 65 статуту духовних академій йшлося про те, що членами ради має бути не менше половини осіб священицького сану, а в § 3 статті 188, яким не дозволялась участь студентів у політичних партіях, виключались[10]. Св. Синод просив раду КДА висловитися з приводу таких нововведень.

Порушений ритм академічного буття, перманентні зміни в статуті розхитували всю систему духовної освіти. Ситуація ускладнювалася й тим, що рада КДА неоднозначно поставилася до українізації, яка запроваджувалась Українською Центральною Радою. Частина професорів вважала, що немає канонічних засад запро-

ваджувати автокефалію тепер, оскільки вона "можлива лише в окремого народу, що являє собою цілісну етнографічну одиницю". А якщо всупереч канонічним постановам, буде проголошено автокефалію, це послабить Українську Церкву через мобілізацію зусиль католицизму, що вже нині здійснюється за вказівками зі Львова[11].

Криза в суспільстві, що загострилася у 1917 р. кардинально змінила становище КДА. О. Г. Лотоцький зазначає, що в Академії "вишукувалося людей, сприятливих до української справи, в кожному новому наборі студентів"[12]. Звісно ж, Академія не ставила за мету виховувати молодь у національному дусі, проте на її вихованців покладалася місія нести православну духовність і мораль у маси. Студенти зажадали докорінних змін в організації навчання та внутрішнього розпорядку в Академії. На своєму з'їзді 10 – 13 травня 1917 р. вони визнали вкрай важливу поступову українізацію Академії[13]. Ці рішення з'їзду засвідчують високий рівень суспільної і, зокрема, національної свідомості студентів, що є не випадковим, а закономірним явищем, яке визрівало в Київській духовній академії всупереч антиукраїнській політиці царського уряду. Треба зауважити, що в числі студентів Академії були і вихідців з Галичини. Більшість із них були біженцями, які потрапили до Києва після невдач російської армії 1915-1916 років і не мали планів повернення додому[14].

Зв'язок Академії з православними країнами не обмежувався лише навчанням у ній студентів. Так, у 1902 р. Св. Синод видав указ про наукові відрядження професорських стипендіатів із призначенням на їх утримання 1500 руб. на рік. На засіданні ради 4 червня 1904 р. було внесено пропозицію направити на річне стажування до російського археологічного інституту в Константинополі вихованця Академії К. С. Кекелідзе, який пізніше, разом із патріархом-католікосом Іверійської автокефальної церкви з 1917 р. Кіріоном II (Садзагелішвілі), єпископами Леонідом (Окропирідзе), Калістратом (Цинцадзе) – випускниками КДА, стане учасником руху за відновлення автокефалії Грузинської Православної Церкви в 1917 р. Професор висловив сподівання, що наукові пошуки та праця в бібліотеках Афона, Єрусалима й особливо Синайського монастиря, куди той може потрапити за сприяння російського посольства, принесуть велику користь науці. Рада ухвалила просити дозволу митрополита Київського направити К. С. Кекелідзе до Константинополя й нарахувати йому з духовно-навчального капіталу 800 руб. на рік[15].

Рада КДА не виявила одностайності й у вирішенні питанні про статус української мови, та й Св. Синод не задовольнив її клопотання щодо введення українознавства як необов'язкового предмета[16]. 24 серпня 1917 р. після оприлюднення на засіданні ради проекту протесту Академії проти українізації профессор прот. Федір Титов знищив текст, пояснивши це своїм украй знервованим станом. А насправді він розумів двозначність становища академічної корпорації. Ще у травні 1917 р. частина професорів позитивно відгукнулась на звернення Центральної Ради надати допомогу Українському Національному фонду, підтримуючи таким чином ідею культурної автономії Малоросії. А на засіданні 20 вересня 1917 р. усі члени ради проголосували проти насильницької українізації, вважаючи її передчасною, оскільки сподівалися, що за нового політичного устрою в Росії будуть створені відповідні умови для культурно-національного розвитку в межах передбачуваної автономії[17].

Актуальні проповіді звучали і в київських храмах, де настоятелями були викладачі Академії: прот. Федір Титов – церкви святого апостола Андрія Первозванного; прот. Василь Липківський – Солом'янської церкви; прот. Іоан Корольков – Києво-Володимирського собору. Зокрема прот.

Іоан Корольков у "Слові", присвяченому святому Архистратигу Михаїлу, виголошеному 6 листопада 1905 р., після євангельської притчі про плевели, звернув увагу на той бурхливий час, коли "дарована свобода слова і зборів стала джерелом розбрату, незгод, що виявилися між різними класами суспільства, між прибічниками тієї чи іншої партії"[18]. Вищенаведена проповідь є свідченням активної участі Православної Церкви в суспільно-політичному житті, яка у тій ситуації свою місію вбачала у примиренні розбурханого суспільства.

В той час фінансове становище Київської духовної академії дедалі погіршувалось. В архівних справах Академії зберігаються звернення до Св. Патріарха Московського і всієї Росії Тихона (Бєлавіна) та Генерального секретаріату Центральної Ради, де йшлося про матеріальну скруту в КДА[19]. Відчуваючи абсолютну невпевненість у своєму майбутньому, рада КДА на засіданні

7 грудня 1917 р. обрала комісію для вивчення питання щодо подальшого фінансування Академії[20].

Швидкоплинність революційних подій вимагала негайної реакції з боку духовенства, передусім чіткого визначення статусу Київської академії. В січні 1918 р. професори П. П. Кудрявцев, В. П. Рибинський, І. П. Четвериков подали ректорові проект змін у

статуті відповідно до місцевих умов, розроблений за дорученням ради Академії. У § 9, який стосувався мовного питання, висловлювалась думка про те, що з визнанням української основною мовою діловодства в церковних установах і духовно-навчальних закладах України, вона стає основною в діловодстві та викладанні в Київській духовній академії[21].

У своїй статті "Современная церковно-общественная жизнь" П. П. Кудрявцев, який мав безпосереднє відношення до КДА, відкрито зазначав, що Російська Православна Церква протягом багатьох століть терпіла зверхність над собою світської влади, зрештою перетворилась на "відомство православного віросповідання". Отже, справжній прояв церковного життя слід шукати не нагорі, а на периферії[22]. Ідею реорганізації церковних відносин П. П. Кудрявцев намагався втілити під час революційних подій 1917–1920 рр., брав участь у підготовці та проведенні Всеукраїнського церковного собору, докладав зусиль для запобігання церковного розколу, обґрунтував положення щодо легітимності і корисності вживання російської і української мов у богослужінні тощо.

До різноманітних громадських справ активно долучався професор протоієрей Федір Титов: член Київської духовної консисторії, у 1901 – 1917 рр. Був редактором неофіційної частини "Киевских епархиальных відомостей". У період суспільних потрясінь 1917 – 1920 рр. він брав активну участь у церковно-православному русі. На єпархіальному соборі 5 – 7 травня 1918 р. прот. Федір Титов виступив із критикою автокефалістів. Він назвав себе "переконаним українофілом", адже є уродженцем Слобожанщини і не визнає прагнень "зробити Україну країною нетерплячості", людиноненависницький філетизм вважав "неруським, неслов'янським і нехристиянським явищем"[23]. Не відкидаючи ідеї українізації богослужіння, він усе-таки виступав за церковно-слов'янську мову.

Прихід до влади гетьмана Павла Скоропадського позначився схваленням юридичного документа щодо регламентації діяльності КДА. Учений комітет при Міністерстві ісповідань Української Держави ставив своїм завданням розвиток духовної освіти в Україні[24]. Міністерство ісповідань Української Держави 4 вересня 1918 р. повідомляло Академію, що "Проект тимчасового статуту православних духовних академій" ухвалено Радою Міністрів та після опублікування в "Державному віснику" набрав чинності статуту. Пізніше до нього були внесені зміни та доповнення на третій сесії Всеукраїнського Церковного Собору (11 груд-

ня 1918 року), які врегульовували права Київських митрополитів щодо Академії. Текст Статуту був одразу поданий на затвердження Патріархові, однак на розгляд він потрапив лише 4 квітня 1919 року.

Директорія Української Народної Республіки теж робила спроби реформувати Київську духовну академію в напрямку подальшої демократизації і ухвалила законопроект про написання дисертацій українською мовою[25]. Проте реального ґрунту для здійснення будь-яких перетворень у суспільстві Директорія не мала.

Докорінні зміни соціально-економічної та політичної систем, що відбулися з приходом більшовиків до влади в Україні в січні 1919 р., поставили крапку в діяльності КДА. Юридично це закріплено Декретом Тимчасового робітничо-селянського уряду "Про відділення церкви від держави і школи від церкви" (№ 37 від 22.01.1919) і розпорядженням від 3 квітня 1919 р.[26] За згаданим Декретом Церква відділялась від держави, школа від Церкви, викладання релігійних віровчень у загальноосвітніх школах заборонялось, майно церковних і релігійних товариств оголошувалось народним надбанням, приміщення, що призначались для богослужіння, передавалися центральній або місцевим органам влади.

Справу довершила Київська рада робітничих депутатів, яка 26 квітня 1919 р. ухвалила закриття Київської духовної академії. Професори і студенти з цього числа вважалися звільненими. Все майно Академії перейшло у розпорядження університету Св. Володимира.

Академічна корпорація марно шукала компромісу з новою владою. Ректор КДА єпископ Канівський Василій (Богдашевський; 1861 – 1933) у листі Св. Патріарху Тихону (Бєлавіну) повідомляв, що "всі зусилля Ради Академії врятувати найстаршу в Росії вищу духовну школу ні до чого не привели". Владика висловлював віру в те, що Академія продовжить свою плідну роботу на користь Церкви. А поки що, зазначав він, "клопочемо перед радянським урядом про відкриття Академії як приватного вищого науково-освітнього закладу, утримуваного на кошти Церкви і за підтримки православного народу"[27]. Закриття Академії потягло тяжкі випробування для її професури, призвело до глибокої психологічної травми на фоні церковного розколу і гонінь на духовенство.

Почалися переслідування єпископа Василія всупереч виданого 10 лютого 1919 р. посвідчення від Комісаріату освіти радянської влади, що не будуть реквізуватися його книги і помешкан-

ня, яке "лише в крайньому випадку частково буде зменшене"[28]. На жаль, в дійсності все було нетак.

Незважаючи на відсутність юридичних підстав і фінансування, Академія ще кілька років намагалася виживати. З лютого 1920 р. КДА існувала під назвою Київська православна богословська академі (КПБА) – формально нова установа, яка утримувалась щойно заснованим Київським православним богословським товариством. Як зазначає дослідник

А. В. Стародуб, в Академії залишилася стара структура навчання, змінилась лише кількість студентів[29].

У професорів теж була можливість виїхати працювати за кордон. Митрополит Юрій (Ярошевський) планував відкрити у Варшаві вищий духовний навчальний заклад і підшукував відповідні кадри. Насамперед він звернувся до владики Василія (серпень 1922 року), який був уродженцем Волині. Митрополит, який знав професора Дмитра Богдашевського з часу свого навчання в КДА, пропонував очолити роботу зі створення вищої православної богословської школи. Ректор КДА однак, мав серйозні застереження щодо політики Варшавського митрополита, спрямованої на здобуття автокефалії Православної Церкви у Польщі, і з цієї причини відмовився від пропозиції[30].

Наведені приклади підтверджують важливу роль Київської духовної академії у підготовці високоосвічених духовних пастирів, які, перебуваючи на службі у різних місцевостях, своєю богоугодною працею підносили її імідж.

Київська духовна академія вправі пишатися своїми вихованцями. На пошану заслуговують ті, хто своєю науковою, громадською, культурницькою та іншою творчою діяльністю робив честь Києву, Академії та Україні в цілому. Із вихованців КДА вийшло чимало фундаторів Української Автокефальної Православної Церкви.

Випускник КДА (1901) В. М. Чехівський став відомим громадсько-політичним, культурним і церковним діячем, депутатом І Російської Державної думи (1906), де виступив на захист українських національних інтересів. У 1907 – 1917 рр. він активно співробітничав з українською громадою та "Просвітою" в Одесі. З 26 грудня 1918 р. до 11 лютого 1919 р. був міністром закордонних справ і головою Ради Міністрів УНР, під проводом якого 1 січня 1919 р. прийнято закон про автокефалію Української Православної Церкви[31].

Київська академія також виховала першоієрарха Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) отця-митрополита

Василя Липківського. Навчання в Академії (1885 – 1889 рр.) забезпечило майбутньому церковному діячеві ґрунтовну богословську підготовку. Закінчивши КДА зі ступенем кандидата богослов'я, В. К. Липківський працював законовчителем у початкових світських і духовних навчальних закладах, 1891 р. висвячений у священика і наступного року призначений настоятелем Липовецького собору.

Освітні справи, які схвально сприймались парафіянами і єпархіальним керівництвом, публікації статей у духовній періодиці свідчили про працелюбність, високу освіченість та зацікавлення прот. Василя Липківського українськими проблемами[32]. З переїздом у Київ (1903) він мав можливість спілкуватися з однодумцями. Істориками досліджені складні перипетії тогочасного суспільно-політичного і церковно-релігійного життя. Подвижницька праця національно свідомого духовенства увінчалась обранням В. К. Липківського першоієрархом УАПЦеркви.

Великого значення КДА надавала справі становлення й розвитку церковно-історичної науки. Після закриття Академії її вихованці уже на історичній відстані створювали літопис церковно-освітньої справи в Україні. Найрезультативнішими в цьому виявилися Іван Федорович Власовський (1883– 1969) та Олександр Гнатович Лотоцький (1870– 1939).

І. Ф. Власовський в 1908 році закінчив Київську духовну академію, здобувши вищу богословську освіту. Свою педагогічну діяльність розпочав у вересні 1909 року вчителем приватної школи на Полтавщині. 13 вересня 1918 був призначений директором Луцької державної чоловічої гімназії. На цій посаді перебував до 1 вересня 1926 року. Обіймаючи посаду директора гімназії, він наполегливо проводив українізацію навчального закладу. Іван Федорович Власовський вів такж і активне громадське життя. Польська окупація Волині поставила під загрозу існування гімназії, українського директора звільнили з посади[33]. У 1944 році Іван Власовський емігрував в Прагу, де працював у бібліотеках, збирав джерельні матеріали до найголовнішої праці свого життя «Нарису історії Української Православної Церкви».

У КДА (1896 р.) відбулося формування свідомого громадянина й патріота України, який став активним державним діячем у галузі релігійних відносин, О. Г. Лотоцького. Маючи вищу духовну освіту й уболіваючи за стан релігійних справ, він розумів, що Церква не може стояти осторонь національно-державотворчих процесів. Намагання О. Г.Лотоцького протягом 1917–1918 рр. актуалізувати в урядах питання політичного статусу Україн-

ської Церкви приводили до неоднозначних результатів, які головним чином залежали від домінуючих політичних переконань конкретного історичного моменту[34].Після невеликої перерви О. Г. Лотоцький входив до складу оновленого уряду УНР, а восени 1918 р. обійняв посаду міністра ісповідань в уряді Української Держави за гетьманування Павла Скоропадського, де напруженою працею намагався сприяти проголошенню автокефалії Української Православної Церкви.

Церковно-релігійними справами О. Г. Лотоцький займався і в період Директорії, домігшись ухвали закону про автокефалію Української Православної Церкви (01.01.1919). Спроби української делегації, зокрема О. Г. Лотоцького, домогтися визнання Вселенським Патріархом проголошеної Директорією автокефалії УПЦ було одним з найголовніших завдань УНР в галузі церковної політики. Про це свідчить та оперативність, з якою Директорія спорядила і фінансувала місію. Згідно з законом, прийнятим Радою народних міністрів 24 січня 1919 р., міністерству культів асигнувалося 250 000 руб. для видачі посланникові УНР в Константинополі О. Г. Лотоцькому на витрати під час відрядження, а також на фінансування повідомлень через пресу про визнання автокефалії УПЦ[35].

Вищенаведений огляд життєдіяльності Київської духовної академії в 1917 –1920 рр. засвідчує високий моральний потенціал, що дозволив їй продовжити своє існування аж до встановлення радянської влади в Україні. КДА вдалося максимально зберегти дореволюційні традиції вищої духовної освіти. Навіть після перереєстрації на формально новий навчальний заклад – Київську православну богословську академію, вона перебрала структуру, навчальні плани та викладацький склад першої.

Історія існування КДА в добу визвольних змагань переконує нас в тому, що вищі духовні заклади в сучасному демократичному суспільстві повинні слугувати збереженню чистоти православного вчення та втіленню християнських ідеалів. Не зважаючи на те, що Київська духовна академія відкрито і свідомо виступила протии українізації, сподіваючись на відновлення російського самодержавства, вона все ж таки дала добрі знання своїм вихованцям, які в майбутньому стануть активними учасниками створення Української Автокефальної Православної Церкви.

Існуванню Академії у 1920-х рр. сприяв ентузіазм її ректора та професорсько-викладацького складу, а також наявність сталого контингенту охочих отримати вищу богословську освіту. Тому перспективи подальшого дослідження історії КДА полягають у

детальному вивченні біографій її професорів та вихованців зазначеного періоду, насамперед її ректора єпископа Василія (Богдашевського).

[1] Шип Н.А. Вихідці з південно- і східнослов'янських країн у Київській духовній академії (XIX – поч. XX ст.) // Історіографічні дослідження в Україні. – К., 1999. – Вип. 9. – С. 332 – 333.

[2] Лотоцький О. Г. Сторінки минулого: У 3-х ч. – Варшава, 1932 – 1934. – Ч. І. – С. 98, 100, 108.

[3] Дорошенко Д. І. Православна Церква в минулому і сучасному житті українського народу. – Берлін, 1940. – С. 43.

[4] Ульяновський В. І. Церква в Українській державі 1917 – 1920 рр. (доба Української Центральної Ради). – К., 1997. – С. 133, 137.

[5] Стародуб А. В. Академія в останні роки свого існування (1919–1923) // Київська академія. Наукові записки НаУКМА. – К., 2004. – Т. 35. – С. 69.

[6] Надтока Г. М. Православна церква і процес українського національного відродження 1900 – 1917 років. – К., 1996. – С. 20– 22.

[7] Преловська І. М.Історія Київської Академії. Доповідь на урочистому Акті з нагоди храмового свята академічного храму св. ап. Іоана Богослова // www.zolotoverh.org.ua/history.htm; *Її ж.* Організація навчальних закладів УАПЦ в Києві у 1920-х роках (на матеріалах фонду № 3984 ЦДАВО України).

[8] Димитрій (Рудюк), архієпископ. Правонаступниця Києво-Могилянської Академії // Труди Київської Духовної Академії (УПЦ КП). – 2006. – № 3. – С. 343.

[9] ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3876. – Арк. 11.

[10] ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3876. – Арк. 25–25зв

[11] ЦДІАК України.– Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3872. – Арк. 21.

[12] Лотоцький О. Г. Сторінки минулого. – Ч. І. – С. 102 – 104.

[13] ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3892. – Арк. 2.

[14] ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3974. – Арк. 5 – 6.

[15] ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 2778. – Арк. 59.

[16] Шип Н.А. Київська духовна академія – центр вищої духовної освіти Наддніпрянської України // УІЖ. – 1999. – № 2. – С. 67 – 68.

[17] Шип Н.А. Київська духовна академія – центр вищої духовної освіти Наддніпрянської України // УІЖ. – 1999. – № 2. – С. 68 – 69.

[18] ІР НБУВ. – Ф. 162. – № 196. – Арк. 1зв.

[19] ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3876. – Арк. 101; спр. 3992. – Арк. 4, 9.

[20] ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3876. – Арк. 117 – 118.

[21] ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3876. – Арк. 3зв.

[22] Кудрявцев П. П. Современная церковно-общественная жизнь // Труды КДА. – 1906. – № 1. – С. 164.

[23] Власовський І. Ф. Нарис історії Української Православної Церкви. – К., 1998. – Т. IV. – Ч. 1. – С. 47.

[24] Хроника // Церковно-общесвенная мысль. – 1918. – № 17–18. – С. 30.

[25] Андрусишин Б. Церква в Українській державі 1917 – 1920 рр. (доба Директорії УНР):Навч. посібн. – К.: Либідь, 1997 – С. 97.

[26] Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-Крестьян. Правительства Украины. – Х., 1919. – С. 36 – 37.

[27] ІР НБУВ. – Ф. 191. – № 26. – Арк. 1–2.

[28] ІР НБУВ. – Ф. 191. – № 131. – Арк. 1.

[29] Стародуб А.В. Академія в останні роки свого існування (1919–1923) // Київська академія. Наукові записки НаУКМА. – К., 2004. – Т. 35. – С. 72.

[30] ІР НБУВ. – Ф. 191. – Оп. l. – Спр. 551 – Арк. 1 – 2 зв.

[31] Андрусишин Б. І. Церква в Українській державі 1917 – 1920 рр. (доба Директорії УНР): Навч. посібн. – К.: Либідь, 1997.– С. 13–14.

[32] Зінченко А. Л. Визволитися вірою. – С. 108 – 110, 122 – 123.

[33] Власовський І. Ф. Пропам'ятна книга. – Торонто, 1974. – С. 107 – 108.

[34] Швидкий В. П. Діяльність О. Г. Лотоцького у вирішенні проблем Української Церкви (1917–1919 рр.) // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. – К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2000. – Вип. 4. – С.65–70.

[35] ЦДАВО України. – Ф. 1072.– Оп. 1.– Спр. 4.– Арк. 16; Ф. 1065.– Оп. 2.– Спр. 177.124. – Арк. 1–2.

протодиякон Василій ДІДОРА

Святитель Петро Могила в історії Свято-Михайлівського Видубицького монастиря

Дана стаття є коротким біографічним нарисом видатного церковного діяча – митрополита і святителя Петра Могили. Коротко характеризується його життєвий шлях: боротьба за Православ'я, повернення православних святинь. Окрема увага приділяється ролі святителя в історії Свято-Михайлівського Видубицького монастиря.

Ключові слова: *митрополит Петро Могила, святитель, намісник, архімандрит, Свято-Михайлівський Видубицький монастир.*

Постать святого митрополита Київського Петра Могили є знаковою в історії Свято-Михайлівського Видубицького монастиря. Після прийняття Берестейської унії у 1596 році древня православна святиня перейшла до рук уніатів. Близько сорока років вони «господарювали у монастирі». Після відвоювання православної святині в уніатів відновлювачем обителі традиційно вважається митрополит Петро Могила. Саме він зумів добитися у нового короля Владислава IV постанови про обмін Свято-Михайлівського Видубицького монастиря на Гродненський Борисо-Глібський.

Народився Петро Симеонович Могила 12 грудня 1595 року (за іншими даними 1590 або 1597 р., а згідно з дослідженнями академіка О. Білодіда – в 1574 році [11, с. 12]) у родині молдавського господаря Симеона Могили. Його матір'ю була угорська княжна Маргит. Батько Симеон і дядько Ієремія були засновниками і ктиторами львівської братської Успенської церкви, отже, зв'язки Могил з українськими землями були давніми і досить тісними. Батько Петра у 1596 році одержав право на польське шляхетство. Спочатку він був головою міста Хотина, потім гетьманом Сучавським, господарем Волощини, а згодом і самої Молдавії. Незважаючи на тісне спілкування з польськими родинами Потоцьких, Вишневецьких, Корецьких, рід Могил все ж залишався православним.

У 1607 році батька Петра – Симеона отруїла жінка його брата і юнак разом з матір'ю змушені були переселитися в західноукраїнські землі. Щодо дитячого виховання Петра Могили існують різні думки, однак найбільш вірогіднішою є та думка, що він навчався у Львівській братській школі [16, с. 224]. Міг він також навчатися і у Львівській єзуїтській колегії, де свого часу навчався гетьман Богдан Хмельницький [11, с. 13].

Вищу освіту він здобував у європейських університетах Польщі, Голландії, Франції. [14, с. 2].

Завершивши навчання і досконало володіючи румунською, польською, грецькою, латинською і українською мовами Петро Могила повернувся до Польщі. Тут, здобувши ґрунтовні знання з військової справи, він стає старшиною польської армії при коронному канцлерові і гетьманові Станіславі Жолкевському, а після його смерті – при коронному гетьманові Ігнатію Ходкевичу. Брав участь у кількох битвах і походах. Однак з незрозумілих на перший погляд причин він – глибоко освічений, успішний військовий старшина зрікається військової кар'єри і вирішує, прийнявши чернецтво, присвятити себе богоугодній справі пастирського служіння [17, с. 154].

Починаючи з 1620 року у Петра Могили настає новий період його життя: з 1621 (1624 р.) по 1627 рік Петро Могила ніс послух в одному із скитів Печерського монастиря. У цей час починається новий етап (1620 – 1632 рр.) боротьби між католиками і православними [6, с. 251]. Православна Церква почала щораз більше заявляти про себе, відвойовуючи і відстоюючи свої права.

Тим часом 31 (21) березня 1627 року помирає архімандрит Киево-Печерської лаври Захарія Копистенський. Монахи обрали намісником Феофана Боярського, однак король не затвердив його кандидатуру, бажаючи передати ігуменство уніатсько-

му претенденту Герману Тишкевичу. Братія звичайно противилася такому рішенню. Тоді почали розглядати кандидатуру Петра Могили, якого спочатку не приймала половина братії. Причиною був молодий вік і неукраїнське походження. Та все ж 26 вересня 1627 року на провінційному сеймику у Житомирі все духовенство разом із шляхтою одностайно обрали Петра Могилу на Печерську архімандрію [6, с. 252]. Однак Герман Тишкевич ніяк не міг змиритися з поразкою. І вже 6 жовтня 1627 року він із загонами кінноти і піхоти приступив до Лаври і почав вимагати, щоб ченці відмовились від свого вибору і прийняли його кандидатуру. Проте, як виявилось, ченці були одностайні у своїх переконаннях і йому нічого не лишалося як покинути стіни обителі, продовжуючи погрожувати при цьому монахам [2, с. 585 – 589].

Досі нез'ясованим залишається час прийняття Петром чернечого постригу. Деякі історики стверджують, що це сталося у час перебування його у скиті (тобто до 1627 р.), однак за свідченням прот. Ю. Мицика таке твердження неправильне, адже на Київському соборі 18 вересня 1627 року він був присутній ще як світська людина. Отже, виходячи з цього можна припустити, що чернечий постриг відбувся між 18 і 26 вересня 1627 року [6, с. 252].

Про лаврський період життя і діяльності Петра Могили відомо відносно небагато. Однак вже на першому етапі його перебування в якості намісника стає зрозумілим: сан великого архімандрита Києво-Печерської Лаври посіла непересічна особистість – сильна, рішуча, вольова, неабияких організаторських здібностей.

З перших днів свого перебування у стінах лаврської обителі, Петро Могила зайнявся наведенням порядку, зміцненням дисципліни, будівництвом і відновленням храмів і облаштуванням монастирів [17, с. 154]. Цю роботу, звичайно, неможливо було зробити одній людині. Усвідомлюючи це, молодий архімандрит став гуртувати довкола себе надійних помічників, енергійних та висококультурних сподвижників, за що його дуже часто звинувачують у владолюбстві і диктаторстві. Однак Д. В. Степовик заперечуючи такі звинувачення, справедливо зауважує, що «якби митрополит Петро Могила був властолюбцем і диктатором..., він обирав би для себе типовий диктаторський стиль: групувати навколо себе сірих, невиразних, безталанних виконавців своєї волі… Навпаки, Петро Могила стягував до себе яскраві, видатні особистості, чисті духовно, потужні інтелектуально, з добрими організаторськими здібностями і сильною волею» [13, с. 170].

Найбільшою заслугою Петра Могили вважається відкриття двох шкіл, об'єднаних ще при його житті в колегіум при Брат-

ському Богоявленському монастирі, а також заснування шкіл в інших містах митрополії (Кременець, Вінниця, Гоща). Однак, розуміючи, що широкі плани реформи, особливо в галузі церковної освіти неможливо зробити без відповідної бібліотеки і видавничої бази, він особливу увагу приділяє розвитку книгодрукування. Величезне значення для всієї Церкви мали книги, які вийшли з друку «Номоканон» (К., 1629), «Катехизис» (1645), «Требник» (1646) [15, с. 91]. Крім того надзвичайно велике значення мали твори власне Петра Могили. Серед них «Літургіаріон, си есть Служебник» (К., 1629, доповнений і перевиданий у 1639 р.), та «Крест Христа Спасителя й кожного чоловіка» (К., 1631). Крім цього він планував видати фундаментальне зібрання житій святих на підставі грецької збірки Симеона Метафраста [6, с. 255, 257 – 258].

Тим часом загальна суспільно-релігійна ситуація в Речі Посполитій різко змінилася не на користь уніатів. Помер король Сигизмунд ІІІ Ваза і православні розпочали активний політичний наступ на нового короля Владислава IV, який був зацікавлений в підтримці «православної Русі» [7, с. 286]. Крім того у Києві і по Україні тривали терористичні акти і збройні виступи православних, які дуже часто закінчувались смертю уніатських представників. Нагадаємо, що вночі з 23 на 24 лютого 1618 р. о першій годині ночі кілька десятків запорізьких козаків напали на Видубицький монастир, схопили Грековича і втопили в ополонці Дніпра [4, с. 28], крім того під час цих виступів загинув пан Околинський, а пізніше війт Федір Ходика (1625) і єдиний у місті уніатський піп Іван Юзефович [4, с. 31 – 32, 38].

Все закінчилось тим, що 1 листопада 1632 року на елекційному сеймі у Варшаві православним вдалося добитися спеціального привілею від нового короля про визнання православної ієрархії [7, с. 290; 4, с. 55]. А вже 3 листопада 1632 р. Петра Могилу обрали на Київську митрополію, що привело до конфлікту Могили з діючим митрополитом Ісайєю Копинським, якого не приймав ні король, ні уряд Речі Посполитої [8, с. 237]. Під актом обрання Петра Могили митрополитом підписалися 49 православних шляхтичів і послів на сейм. Однак, незважаючи на всі ці події ще не були остаточно затверджені офіційні права Православної Церкви. І на коронаційному сеймі 1633 року, Владислав IV, попри протести папи все ж затвердив «Статті», а 15 березня 1633 року видав спеціальний універсал, в якому підтверджувались ряд прав Православної Церкви. Тут же було підтвердження вибору Петра Могили митрополитом і закріплено за ним храм Святої

Софії, як кафедральний, а також Києва-Печерську Лавру і Свято-Микільський Пустинний монастир [8, с. 240].

Уже в квітні 1633 р. Петро Могила був затверджений на митрополії Константинопольським Патріархом Кирилом Лукарісом і отримав титул патріаршого екзарха. Щодо часу проведення хіротонії Петра Могили також існує різноголосся. На нашу думку причиною цьому служив старий і новий стиль. Деякі дослідники вказують, що хіротонія відбулася 6 травня, інші ж 8 травня 1633 року. В. І. Ульяновський пересуває дату на рік пізніше 28 квітня 1634 р. [15, с. 90]. Як би там не було, але хіротонія Петра могили відбулася навесні 1633 року у львівській Успенській церкві, яку побудували, як вже згадувалось, його батько Симеон і дядько Ієремія. У Київ нововисвячений митрополит прибув у липні-серпні і, щоб розвіяти брехливі чутки про те, що він таємний уніат, або прихильник уніатів, він одразу ж взявся за повернення до рук православних Софійського собору, який знаходився у руках намісника уніатського митрополита Станіслава Корсака [8, с. 244].

12 липня 1633 року православний митрополит Петро Могила у супроводі загону озброєних людей (500 – 600 осіб), в присутності офіційних представників уряду (возних) прибув до будинку Корсака (який на той час поспішно втік) і, за свідченням (у протестації) самого пана Станіслава Корсака, вимагав у його дружини Олександри Чарковської ключі від собору Святої Софії. Отримавши відмову, православний митрополит наказав збити замки з дверей [4, с. 55; 8, с. 244 – 245].

Челядник Олександри Чарковської пан Миколай Іваницький був єдиним, хто ризикнув перешкодити цьому. В результаті його побили, а собор перейшов до рук православних. Того самого дня слуги святителя Петра Могили зайняли всі митрополичі маєтності в Києві. При цьому було заарештовано двох війтів митрополичих поселень: одного зі «слободи», другого з «местечка з слобожаны при светой Софии». Наступного дня (13 липня) під тиском митрополита довелося залишити своє помешкання у Софійській слободі і родині Мартина Корсака [4, с. 55].

17 липня було зайнято і три менших останніх уніатських церкви Києва, приписані до Софійського собору (Микільську Десятинну, святого Симеона та святого Василія) без опору було передано православним [8, с. 245].

23 липня погляд православної сторони на обставини передання собору Святої Софії святителю Петру Могилі виклали київські возні. У їхній реляції зазначається, що митрополит на підставі рішення сейму мав законне право зайняти згаданий собор,

під час передання якого вони, возні, були присутні. За їхніми словами, Софійський собор стояв порожній і напівзруйнований, тоді як митрополичий двір, яким (невідомо на яких правах) володів Мартин Корсак, був у доброму стані. Про передання православним трьох інших церков (Десятинної, святого Симеона та святого Василія), а також про випадки насильства над уніатами, не згадується [4, с. 56].

Таким чином, із липня 1633 р. єдиним і доволі ілюзорним символом перебування уніатів у Києві залишався Свято-Михайлівський Видубицький монастир. Однак рішуча позиція православних щодо передання їм усіх митрополичих володінь на Київщині давала зрозуміти, що їхнє перебування в цій обителі тимчасове. І в силу тих подій, які розвивалися у Києві у митрополита Йосифа виникла ідея обміняти Видубицький монастир на Борисо-Глібський Гродненський. Про це 16 березня 1633 р. Рутський писав єпископові Рафаїлові Корсаку. У червні 1634 року у документах Видубицький монастир і його маєтності згадуються ще як такі, що перебувають під духовною владою уніатського митрополита [4, с. 56]. Це останній відомий акт, який підтверджує присутність уніатів у обителі. А вже 18 березня 1635 р. Рутський повідомляв Корсака, що Видубицький монастир втрачений назавжди [15, с. 118].

Як на практиці здійснювався обмін монастирями, важко змалювати без документальних свідчень. На нашу думку на відміну від «захоплення» Софійського собору для Видубицької обителі така рішучість була зайвою: в ній перебувало всього декілька беззбройних осіб.

Звичайно, що монастир був повернутий православним геть не у такому вигляді, у якому він дістався уніатам. Нам відомі факти, що практично всі церкви, якими вони володіли впродовж сорока років і потім повернули православним перебували у занедбаному стані. Яскравим прикладом цього служить собор Святої Софії. А Видубицький монастир крім цього служив ще й чи не єдиним джерелом доходів для уніатських митрополитів. Та ще й Лавра «вкладала свою лепту», зазіхаючи на монастирські володіння. Окрім цього траплялися випадки захоплення монастирських земель панами Корецькими і Рожнівськими. Виходячи з цього С. Т. Голубєв припускає, що не тільки землі, але і багато дорогоцінних речей, грошових капіталів і нерухомого майна постраждало у цей час [3, с. 188].

Петро Могила, який взяв монастир під свій патронат почав відроджувати древню православну святиню. Він не тільки не

претендував на монастирські володіння, а навпаки, сам монастир міг хіба що розраховувати на щедроти і милостиню з боку доблесного митрополита [3, с. 188]. Отже, митрополит одразу ж взявся за відновлення літургійного життя в обителі, богослужбову подарувавши утвар (1637), а пізніше напрестольне Євангеліє (1642), великий напрестольный хрест (1642) і облачення з відповідними написами про свій дар [15, с. 118 – 119].

Велику увагу приділяв святитель і зовнішньому вигляду монастиря і його святині – древньому Свято-Михайлівському храму. Саме йому належить справа відновлення (після уніатів) зруйнованої церкви. Ми вже наводили інформацію, що перша спроба відбудови храму належала ігуменові Антонію Грековичу, однак з яких причин дерев'яна вівтарна частина постраждала невідомо.

Так чи інакше, але саме сприянням митрополита Петра Могили древній Свято-Михайлівський храм був відновлений. Так 20 жовтня 1640 року (за Н. В. Закревським – 29 жовтня 1639 року) митрополит у своєму посланні до царя Олексія Михайловича писав про Михайлівський храм: «пол церкви и верх весь каменного составления и всего монастиря ограды требуют восполнити» [5, с. 245] Після відбудови храму (була добудована дерев'яна вівтарна стіна на місці зруйнованої кам'яної), митрополит для того, щоб забезпечити монастир засобами для існування проводив важливу роботу з відновлення монастирських документів, які підтверджували права земельної власності. Адже, як нам відомо, всі кріпосні права обителі були загублені, чи вивезені уніатами. Після численних спроб святителю Петру Могилі так і не вдалося розшукати сліди монастирського архіву, тому він знаходив документи у різних установах і замовляв їхні копії [15, с. 90].

Крім цього митрополиту вдалося назавжди закінчити суперечки через Підтрипільські землі сіл Ігнатова і Ігнатівців, монастирським підданим в Мозирському повіті наказав «акуратно» вносити мед і виконувати всі накази обителі, а також приєднав до монастирських володінь Осокорські, Звіринецькі і Багринівські землі [3, с. 191 – 192].

Смерть святителя 1 січня 1647 року стала великим ударом для Видубицької обителі, однак, за словами С. Т. Голубєва ця втрата для монастиря компенсувалась тим, що на чолі обителі стояв достойний учень митрополита – Ігнатій Старушич, який продовжував справу свого наставника. Святитель Петро Могила був похований 19 березня в Успенському соборі Печерського монастиря. 12 грудня 1996 р. митрополит Петро Могила був канонізований і

причислений до лику святих і внесений до диптихів 15 Помісних Православних Церков [12, с. 114 – 159.].

Підсумовуючи все вище сказане, зазначимо, що для православної обителі святитель Петро Могила відіграв вирішальну роль. Якби не його ревність Православ'ю, до незрозуміло як би склалась подальша доля древнього православного монастиря. Слід сказати також, що Петро Могила вперше в історії Видубицького монастиря прямо підпорядкував його собі. Це він зробив не заради якогось матеріальний зиску, а для того, щоб обитель перебувала під пильним оком патрона. В подальшому таку практику намагалися продовжити практично всі його наступники, однак, якщо Могила пішов на це заради підвищення статусу обителі і надання їй великих сил і можливостей, проти зазіхань з боку сторонніх осіб на майно і землі, то наступні митрополити використовували матеріальні можливості обителі для потреб Софіївської кафедри, або перетворювали монастир на свою заміську резиденцію. Як би там не було, однак попри всі ті позитиви і негативи, які траплялись в його історії, древній православний монастир стоїть до цього часу і в ньому кожного дня підносяться молитви до Господа.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1417 с.
2. Архив Юго-Запаной Росии. – К., 1883. – Т.6. – Ч.1. – 940 с.
3. Голубев С. Т. проф.. История Киево-Выдубицкого Свято-Михайловского монастиря. – К., 2011. – 655 с. – Приложения 392 – 640 с.
4. Довбищенко М. В. унійна Церква на Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. (суспільно-релігійний аспект) // Архів Української Церкви. Серія 1. Дослідження. Випуск 1. Історія Унії на Київщині 1596 – 1839 рр. Львів.: «Свічадо», 2011С. 6 – 66.
5. Закревский Н. В. Описание Киева. В 2 т. – М.: Иждивен. Москов. Археологического о-ва, 1868. – Т. 1. 951 с. + 13 вкл.
6. Мицик Ю., прот. Святий Петро Могила – архімандрит Киево-Печерської лаври // Труди Київської Духовної Академії. – К., 2011. – №7. – С. 251 – 281.
7. Мицик Ю., прот. Св. Петро Могила у боротьбі за єдність і легалізацію Православної Церкви України і Білорусі (1627 – 1632 рр.) // Труди Київської Духовної Академії. – К., 2011. – №8. – С. 275 – 292.
8. Мицик Ю., прот. Святий Петро Могила. Вступ на Київську митрополію і боротьба за зміцнення Православної Церкви // Труди Київської Духовної Академії. К., 2012. – №9. – С. 237 – 266.
9. Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. К., 1997. – 328 с.
10. Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч / Відп. Ред. А. Колодний, В. Климов. К.: Дніпро, 1997. – 215 с.
11. Самбор Б. І. Святі землі української. – К.: Видавництво «Архангельський глас», 2009. – 688 с.: іл.
12. Семчинський С. Петро Могила – митрополит, учений // Пам'ять століть. – 1997. – № 3 – С. 114 – 159.

13. Степовик Д. В. Історія Києво-Печерської Лаври. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2001. – 560 с.
14. Терновский Ф. Кіевский митрополит Петръ Могила (биографическій очерк) // Киевская старина: ежемесячн. ист. журн. / Императорский Университет Св. Владимира. – К.: Типография К. Н. Милевскаго, 1882. – Т. 2, Апр. – С. 1 – 24.
15. Ульяновский В. І. Выдубицкий чуда архангела Михаила монастир. История в лицах, пам'ятниках архитектуры и церковного искусства. – К.: Изд. дом «МУЗЕЙ ШЕРЕМЕТЬЕВЫХ», 2009. – 623 с.
16. Федорів Ю., свящ. Історія Церкви в Україні. Львів: Свічадо, 2010. – 364 с.
17. Шевченко В. Україна духовна: постаті, події, явища. – К.: Світ Знань, 2008. – 572 с.

С. С. ДОМБИК

Роль і значення старозавітної жінки за прикладом пророчиці Девори

Ця стаття присвячена тому, яку роль відігравала жінка у старозавітні часи за прикладом пророчиці Девори. У ній проаналізована постать пророчиці Девори, обставини часу в який вона жила, а також моральний стан. Особливу увагу приділено саме ролі пророчиці-жінки.

Ключові слова: *Старозавітня жінка, пророчиця Девора, Ізраїльський народ, книга Суддів.*

Оскільки всім відомо, що жінки складають більше половини Церкви Господа Ісуса Христа, дуже важливо розуміти їхню роль в тілі Христовому, відведену їм Богом. У багатьох церквах і служіннях, жінки розглядаються як цінні працівники на ниві Божій, оскільки представляють більшість. Для того щоб краще зрозуміти роль старозавітньої жінки потрібно звернутися до конкретного прикладу. Для прикладу запропонована постать пророчиці Девори.

Метою даної праці є аналіз значення старозавітньої жінки на прикладі пророчиці Девори. Автор за основу взяв грунтовну працю про старозавітніх жінок Кустодиев К. Л., прот., Опыи Истории Библейской Женщины.

Перш ніж запропонувати нашій увазі образи Есфир та Юдиф, Біблія в книзі Суддів розповідає про першу велику героїню, по-

двиги якої описані в одній з найперших поем священної історії. Найімовірніше, книга Суддів була написана в кінці монархічної епохи (сьоме століття до Р. Х.), але містить в собі набагато давніші перекази. Історія Девори й Варака відноситься до дванадцятого століття до Різдва Христового, і великі літературні особливості Пісні з 5-ї глави дозволяють припустити, що вона походить з тієї ж архаїчної епохи. Безсумнівно, цей текст один із найдавніших в Біблії, він дає можливість привідкрити, яким був менталітет Ізраїля у самих його витоків, у часи, коли кочові клани почали селитися в Землі Обітованій.

Ізраїльський народ, забувши заповіти Мойсея і Ісуса Навина, став поклонятися ханаанським ідолам і робив «зле перед очима Господа» (Суд. 3: 7). Тоді Господь дав його в руки Ханаанских племен, і вони стали нести важкий тягар перед збирачами данини. Особливо важкою була доля тих євреїв, які поселилися на півночі Палестини. «Цар північного Ханаану Іавин і його воєначальник Сисара зробили на горах укріплення, що давали можливість панувати над долинами і дорогами» [3, с. 114]. Вони використовували свої ключові позиції для того, щоб відрізати ізраїльських поселенців від комунікацій, приректи їх на голод і в кінці кінців підпорядкувати собі. Шість північних колін, пригнічені силою полководця Сисара, повинні були відпрацьовувати принизливу панщину та платити данину. У такому приниженні і рабстві вони прожили двадцять років, не сподіваючись дожити до дня, коли вони стануть вільними. В той час сини Ізраїля згадали про Бога отців своїх. Коли ізраїльтяни, каючись у своїх гріхах, звернулися до Бога з молитвою про помилування, тоді Бог обрав знаряддям для спасіння їхню пророчицю Девору, дружину Лапідофа, що походила з коліна Єфремового, до якої народ ходив для розгляду своїх важких справ. Талмудичне передання зараховує Девору до семи пророчиць Старого Завіту. «Блаженний Феодорит говорить, що Девора була обдарована даром пророцтва в викритті мужів свого часу» [4, с. 164].

Ім'я Девори, героїні 4-ї і 5-ї глав Книги Суддів, надзвичайно багато містить символічного: воно означає «Бджола» [2, с. 1]. У єгипетській ієрогліфіці, як часто і у стародавньому Сході, бджола була символом військової сили, завдяки своїй організації, силі в битві і дисципліні в служінні одному «соціуму». Так, що саме ім'ям своє Девора викликає асоціацію з військовою силою, але не тільки цей древній символ асоціюється з нею: в Єгипті і в Греції бджола – це образ загробного життя душі, знак вічності, зображення якого можна знайти на древніх могилах. Вона символізує

душу абсолютно чисту і тому безсмертну, душу, що проникає в таємниці так, як бджола витягує з квітів сік, з якого робить мед. Таким чином бджола уособлює собою непереможну силу очищеної душі; і Девора є втіленням духовної сили свого народу; тому вона не бореться, але втручається від імені Бога, щоб викликати бій.

Девора – пророчиця, вона «судить Ізраїль під пальмою Деворою» [5, с. 1], тобто володіє великим моральним авторитетом як пророчиця і войовниця (бо такий зміст слова «суддя» в книзі Суддів), і її рішення, прийняті під покровом вічної Мудрості (пальма) мають у Ізраїлі силу закону. За повелінням Божим вона посилає на пошуки Варака, воєначальника одного з кланів, щоб зібрати військо і побити Хананеян, що притісняли племена Завулонові і Нефалимові. Але цей воїн, чиє ім'я перекладається як «Благословенний», відмовляється протистояти ворогам без Девори, оскільки вона для нього гарантія надприродної допомоги, а також та, що слухає голос Божий і володіє інтуїтивним знанням Його волі. І цю його вимогу присутності поруч жінки під час битви, Бог вважав недоліком довіри і відмовою взяти на себе чоловічу роль – відповідальність воєначальника. Тому Девора попереджає його про те, що він буде позбавлений плоду перемоги; плід цей буде відданий в руки жінки: «Варак сказав їй: якщо ти підеш зі мною, піду, а якщо не підеш зі мною, не піду...» «Вона сказала [йому]: піти піду з тобою; тільки [знай, що] не тобі вже буде слава в цьому поході, в який ти йдеш; але в руки жінки віддасть Господь Сисару» (Суд. 4: 8 – 9). І дійсно, інша жінка Іаіль (що означає «Господь є Бог») смертельно вражає главу ворожого війська, позбавивши Варака слави героя. Цей епізод нагадує про обітницю з 3-ї глави книги Буття: «І ворожнечу покладу між тобою і між жінкою, і між сіменем твоїм і між сіменем її; воно буде уражати тебе в голову, а ти будеш жалити його в п'яту» (Бут. 3: 15) і підкреслює комплементарність чоловічої та жіночої ролей. Жінка – натхненниця, вона пробуджує в чоловікові силу і таким чином готує перемогу, залишаючись зовні недіючою. Чоловікові ж належить здійснити, втілити на практиці, очолити битву. У 4 розділі книги Суддів Варак не досягає вінця своїх зусиль, тому що не виконує свою роль.

Пісня Девори (Суд. 5), що прийшла з глибини століть і передавалася з покоління в покоління, розповідає ці події у формі поеми. Подібно до Середньовічних героїчних розповідей, вона дозволяє побачити найістотніші риси давньоєврейської ментальності. Ця військова пісня вихваляє жінку-матір, героїню свого народу, що будить у воїнах силу: «Не стало мешканців у Ізраїля, не

стало, доки не повстала я, Девора, доки не повстала я, мати в Ізраїлі... війна біля воріт... Піднесися, піднесися, Деворо! піднесися, піднесися! співай пісню! Повстань, Вараку....» (Суд 5: 7 – 12).

«Нехай буде благословенна між жонами Іаїль, ... між жонами в наметах нехай буде благословенна! ... А той, хто любить Його [Господа] нехай будуть як сонце, що сходить у силі своїй! » (Суд 5: 24).

Отже, роль жінки тут абсолютно очевидна: своєю піснею вона скликає чоловіків на битву, запалює їх, подібно до жінок, заради яких лицарі колишніх часів перевершували самі себе і відкривали в собі несподівані джерела енергії. Жіноча присутність, якщо вона «спрямована» в потрібну сторону, пробуджує мужність, дух сили і відваги в серцях зневірених і розсіяних страхом чоловіків. Вона породжує героїв. Девора є прикладом великих персонажів, над якими Біблія пропонує поміркувати.

Варто відмітити те, що в тексті оригіналу на івриті робиться наголос на тому, що Девора була жінкою. На івриті цей текст звучить так: «Девора, жінка, пророчиця» (слово «жінка» відсутнє в російській синодальному перекладі. Господь звертає особливу увагу на її стать. Згадка про те, що Девора – жінка, згідно граматичним правилам івриту, вказує також і на те, що вона була «звичайною жінкою». Таким чином, автор книги Суддів не зображує Девору як жінку, що стоїть на голову вище інших, як яскраво вираженого лідера. Вона описується як звичайна, середньостатистична ізраїльтянка. Отже, ми бачимо жінку, яка не висуває себе на перший план і прагне піднятися на голову вище і займати керівну посаду. Ми читаємо про жінку, яка керувала Ізраїлем, не намагаючись, при цьому, підкреслити власну значущість. Абсолютно ясно, що ця жінка не прагнула висунути себе на перший план. Ми ще більше переконаємося в правильності даного висновку, розглянувши контекст, в якому проходила життя і діяльність цієї жінки яка може слугувати прикладом для кожної жінки.

---

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Переклад Патріарха Філарета (Денисенка) за Біблією рос. мовою, яка була перекл. з євр. та грец. мов у другій пол. XIX ст. (Синодальне видання Рос. біблійного товариства, М., 2002). – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.

2. Библейские словари и энциклопедии. [Електронний ресурс] // сайт «Логос. орг» – режим доступу : http://logosenc.org/brokgauz/devora.html

3. Кустодиев К. Л., прот., Опыи Истории Библейской Женщины. – Спб., 1870 – 146 с.

4. Лопухин А. Толковая Библыя или комментарый на все книги св.. Писанія Ветхаго и Новаго Завета : [в 3 т.]: т. 1 : Бытіе – притчи Соломона / под ред. А. П. Лопухина. – [2-е изд.]. – [Стокгольм] : [Институт Перевода Библии], [1987]. – XVI + 672 + VIII + 586 + IV + 442 + IV + 502, [18] с.

5. Православная Энциклопедия [Електронний ресурс] // сайт «Правенц. ру» – режим доступу : http://www.pravenc.ru/text/171545.html

Т. М. ЄВСЄЄВА

Між конформізмом та мучеництвом за віру: особливості збереження/ порушення священством вірності пастирському служінню в контексті історії повсякдення у 1920-1930-их рр.

В статті досліджується проблема зречення духовного сану представниками кліру всіх православних конфесій в контексті повсякденного життя українського суспільства в 1920-х роках. Розглядаються канонічні основи інституту священства та особливості збереження/порушення вірності пастирському служінню за умов комуністичної модернізації суспільства радянської України у міжвоєнний період.

Ключові слова: *православне духовенство, зречення сану, ієрархічне священство, канони православної церкви.*

Пошуки нових методологічних підходів до вивчення та історіописання вітчизняної минувшини призвели до застосування на сучасному етапі дослідження історичних явищ і процесів міжвоєнного періоду історії України (1920 – 30-і рр.) концепції повсякденності. На сьогодні в гуманітаристиці не існує єдиної концепції повсякденності. Остання радше «[…]постає як забезпечувальна мережа подієвої історії, являє собою перетин різних діяльностей і практик окремої людини і суспільства в цілому»[1]. Загалом же повсякденність пов'язана з формами організації навколишнього простору, і створенням ідеальних канонів поведінки людини, відповідних часу і обставинам. Кожна історична епоха створює власну конфігурацію взаємодії суспільства, власні канони й символіку правил людської поведінки. А людина будує власне реальне життя, «вписуючи» своє тіло та свідомість в пануючі норми і правила, прагнучи відповідати ідеальним приписам. Таким чином, «саме у повсякденності відбувається синтез «мислительних» і «матеріальних» структур»[2]. «Мережею присутніх і апробованих у ній смислів, вона поєднує в одне ціле різні прояви життєдіяльності людини: приватне життя з публічним, утилітарно-прагматичні

дії з ідейними і морально-етичними виборами, побутові аспекти життя з трудовою діяльністю, групові й вікові інтереси з загальносуспільними, локальні події вписує у загальнодержавні, буденні настрої трансформує у ментальні характеристики тощо»[3].

Суспільство – це не просто сукупність індивідів, груп чи верств, це система загальноприйнятих ними стосунків, вироблення яких хоч і відбувається на індивідуальному рівні, передбачає суспільну адаптацію з врахуванням державної політики та ідеології, національно-культурних традицій, а також щоденних життєвих практик[4]. Відтак, щоб детально дослідити радянський тоталітаризм, зрозуміти механізми його вкорінення в суспільну та індивідуальну свідомість народу України, у його політичну культуру, а також осягнути причини його збереження у ментальній структурі стількох поколінь сучасних українців, потрібно прискіпливо вивчити структуру повсякденності українського суспільства в період становлення комунізму в Україні та формування комуністичного світогляду в 1920 – 30-і рр., коли традиційне православне суспільство «було видерте зі своїх форм і наново відлите відповідно до ідеологічного проекту»[5].

Сучасні науковці переважно сходяться у тому, що «повсякденність є продуктом тривалого історичного розвитку, вона складається природним шляхом відбору найбільш прийнятних норм, правил, звичок, традицій, та предметно-речового забезпечення. Навіть за найрадикальніших суспільно-політичних (революція, війна) чи природних катаклізмів (повінь, землетрус) повсякдення не може кардинально змінитися за короткий час. Повсякденність має виражений інерційний характер найменше вона підвладна корекції згори, розпорядчим директивам і наказам»[6]. Однак, справедливо й те, що «нормативна повсякденність у переломні чи кризові часи набуває ознак екстраординарності й екстремальності»[7]. Ось, власне, приватне і суспільне життя всього православного кліру без винятку і опинилося між цими абстрактними науковими дефініціями: між «вираженим інерційним характером» і «ознаками екстраординарності і екстремальності». Коли під тиском розпорядчих директив і наказів впродовж життя лише одного покоління змінювався не тільки темп і стиль життя, але рвалися сімейні, особистісні, суспільні зв’язки між людьми; розлітався дощенту стрункий світогляд, успадкована від далеких предків структура менталітету; калічилося, нівелювалося і зовсім зникало саме життя.

Для родин духовенства всіх без винятку православних конфесій реалізація принципу відокремлення церкви від держави в ре-

альному повсякденному житті означала витіснення їх не лише поза межі правового поля держави, але й поза межі суспільного буття загалом. Перетворення багатонаціональної і офіційно православної імперії на атеїстичну комуністичну націю не передбачало існування жодних автономних позадержавних (і рівною мірою позасуспільних) соціальних груп (чи то пак, відгалужень, якщо послуговуватися термінологією Х. Арендт) на кшталт старообрядницьких громад, які існували в Росії паралельно до офіційної Російської православної церкви. Слідом за К. Марксом, російські більшовики вважали, що «продукування ізольованого індивіда поза суспільством – така ж нісенітниця, як розвиток мови без індивідів, які спільно живуть та спілкуються один з одним»[8]. Всі так звані «непролетарські» людські елементи з «непаразитарних» чи, принаймні, «економічно корисних груп ворожого табору» під тиском диктатури пролетаріату мали пережити «прискорений процес розкладу старої психології». Опісля чого «примусово діюча організація пролетарської держави» мала їх «облікувати, зібрати, поставити на нове місце, помістити (в оригіналі – ***вдвинуть*** – Т.Є.) в нові трудові рамки»[9]. Засобами, що ними «пролетарська держава» збиралася «прискорити процес розкладу старої психології», були: знищення власності й тісно пов'язаних з нею права та свободи, реформування родинного укладу із застосуванням усіх способів брехні та насильства. Відтак реалії повсякденного життя в радянській Україні – від всеохоплюючого державного терору; утисків економічного характеру; обмеження політичних прав і свобод; матеріальної скрути; забезпечення фізичного виживання; небезпеки маргіналізації і до проблем з визначенням національної та конфесійної ідентичності в умовах комуністичної модернізації – не сприяли інтелектуальному чи духовному «піднесенню… до тієї ідеї, що в комунізмі є християнська правда»[10], натомість примушували духовенство замислюватися над подальшими суспільними перспективами та зрікатися духовного сану. Для людей глибоко віруючих, тих, хто обрав пастирське служіння за покликанням, це було вкрай непросте рішення. Адже, відповідно до канонів православної церкви, ієрархічне священство – боговстановлений інститут. Його початок був покладений Ісусом Христом. У Св.Письмі читаємо: «…Ісус зробився Первосвящеником навік за чином Мелхиседека» (Євр.6.20.). Відтак, священство покликане до життя внутрішньою стороною сутності церкви і має на собі печатку непорушності; воно вічне, як сама церква Христова. Засобом, за допомогою якого священство залишається до сьогодні і триватиме до кінця часів, є апос-

тольське приємство – хіротонія (рукопокладення), встановлена самими апостолами під час їхнього земного життя, для передачі благодаті, яку вони отримали від Господа (Ів.20.21-23). Покликавши на служіння гідних осіб, апостоли (у пізніші часи – їхні приємники) з молитвою покладали руки на посвячуваних, аби останні отримали благодать Святого Духа для несення священичого служіння (Тим. 4.14; Дії 14. 23, 2 Тим. 1.6. та ін.). Ця благодать і є основою таїнства священства, його внутрішньою ознакою, невидимою стороною. З поданням благодаті обрана особа отримує право і владу від Святого Духа звершувати таїнства для спасіння віруючих. Від початків церква знає три ступені ієрархічного служіння: єпископську, пресвітерську та дияконську[11]. Єпископи, як приємники апостолів, мають благодатний зв'язок із ними. Це архіпастирі, первосвященики та вищі вчителі своїх церков. За вченням св. Іоанна Дамаскіна, єпископам вручена церква[12]. Пресвітер, з поданням благодаті через покладання рук від єпископа, отримує право і владу від Святого Духа звершувати таїнства для спасіння віруючих, низводячи на них благодать, яка подається в таїнствах церкви, допомагаючи на шляху до спасіння, освячуючи і обожнюючи їх[13]. Диякон допомагає єпископові та пресвітеру в служінні та бере участь у звершенні священнослужіння у вівтарі[14]. Вищі клірики та священнослужителі отримують благодать священства через хіротонію у вівтарі. Нижчі клірики (іподиякони, читці, співаки) поставляються на служіння через покладання єпископом руки (хіротесію) поза вівтарем у храмі. Таким чином, «всі три ступені священної ієрархії апостольського походження і триватимуть до кінця часів»[15]. Отже, «…благодать, низведена архієреєм в та́їнственному священнодійстві під час літургії, не може бути знята ніякою владою на землі»[16].

З іншого боку, збереження вірності своєму покликанню від моменту висвяти й до кінця життя було ще й канонічним обов'язком клірика. Сьоме правило VI Вселенського (Халкидонського) собору передбачало: «Поставленим одного разу до кліру та ченцям… не вступати ні на військову службу, ні в мирський чин. Інакше тих, хто насміляться на подібне і не повернуться із каяттям до того, що раніше обрали для Бога, піддавати анафемі»[17]. У дореволюційній Росії синодальним указом від 1831 р. дозволялося полишати служіння перед вівтарем Господнім за власним бажанням і просити про зняття сану лише у випадку «вдівства у молодих літах» і то за умови, що молодий священик обтяжений великою сім'єю[18]. Особи, позбавлені священства згідно з клопотанням, мали право поступити на державну службу: диякони – лише через шість років

після складення сану, пресвітери – через десять[19]. Про серйозність та ступінь негативізму в церковній свідомості з якою сприймалося складення сану, свідчить той факт, що за кілька місяців після ухвали 25 березня 1917 р. Тимчасовим урядом постанови «Про скасування обмежень у правах білого і чорного духовенства і ченців, які добровільно, з дозволу духовної влади, знімають з себе духовний сан» мандатна комісія першої сесії Всеросійського помісного собору в серпні 1917 р. під час перевірки делегатських повноважень виключила зі свого складу делегата від однієї з сибірських єпархій саме з огляду на канонічні вимоги[20].

Але в умовах комуністичної модернізації ситуація була винятковою загалом. Комуністичний ідеологічний проект у період становлення протягом 1920 – 30-х рр. силами державного апарату практично витіснив із суспільної і особистої свідомості громадян та їхніх повсякденних практик традиційну біблійну мораль, викладену на другій скрижалі Мойсеєвих заповідей: п'яту заповідь («шануй батька свого і матір свою»), шосту («не вбивай»), сьому («не чини перелюбу»), восьму («не кради»), дев'яту («не свідчи неправдиво проти ближнього свого»), десяту («не бажай жони ближнього свого, і не бажай дому ближнього свого, ані поля його, ані раба його, ані невільниці його, ані вола його, ані осла його, ані всього, що є в ближнього твого»). Але зовсім витіснити церкву, зокрема нівелювати духовенство в суспільній структурі, витіснити релігію з повсякденних практик силами державного апарату виявилося неможливим. Оскільки жодні безпосередні кадрові рішення держави – у сенсі призначення/звільнення з посад – в церковному середовищі не набули б найменшої легітимності. А жорсткий натиск на християнську церкву за перші роки становлення радянської влади породив більше мучеників (і серед віруючих, і серед кліру), ніж мала вона від свого народження. Ця сумна статистика поширювалася і на православ'я в Україні. Отже, залишався довгий шлях штучного створення комуністичною державою умов для дискредитації та самодискредитації духовенства у соціумі, в тому числі, й через зречення сану самими кліриками.

Відтак, частина духовенства, свідомо приймаючи свій мученицький шлях, зуміла залишитися до кінця вірною пастирському покликанню, канонічному обов'язкові та класичним християнським уявленням про життєві цінності. Ось як писав про це київський священик А.Жураковський, заарештований у Києві одразу ж після відправлення літургії і засланий до Краснококшайська Марійської АРСР (нині – м. Йошкар-Ола Республіка Марі-Ел, Російська Федерація), в листі до своєї парафіянки Анни Карпеко від 1

травня 1923 р.: «Часто це почуття радості охоплює душу гострим болем, іноді – розливається спокійним світлом у серці. Ніколи певність у Ньому та праведності Його шляхів не була в душі такою життєвою, такою твердою. Власної волі немає, немає власних планів, фантазій і навіть немає власної відповідальності. Є Його воля, Його мудрість, Його благість. Це почалося у ту ніч, коли вийшов у невідомість з дому, відірвавшись від старого життя, від минулого. Відтоді це росте і міцніє в мені та в інших, хто несе цей самий хрест і прилучився до цієї ж радості. Бачу, як змінюються тут в цьому світлі, в горнилі цих випробувань, ростуть і стають просвітленішими ті, хто здавався буденним і маленьким там, у минулому, на волі. Щодня дякую Богові за всю ниспослану Ним радість»[21]. «Оповідаючи про замучених на Луб'янці священнослужителів, М.Польський підкреслює зразкову поведінку їхніх удів: «Одна з них, сяючи очима з-під чорної хусточки на голові, говорила іншій: «Які ми щасливі з вами, паніматко, які ми щасливі! Якої смерті сподобились чоловіки наші! За віру вінець свій мученицький прийняли. Тепер треба тільки молитись за них. Ні, і молитись не треба: це вони за нас перед Господом моляться»[22]. «За словами проф. І.М.Андрєєва, о.Ніколай Піскановський (служив в Олександрійському повіті Херсонської губ.), одержав на Соловках листа від дружини й сина такого змісту: «Ми завжди радіємо, думаючи про твої страждання в таборі за Христа та Його церкву. Порадій і ти за те, що й ми сподобились бути знову гнані за Господа»[23].

Інша ж частина духовенства, яка не знайшла в собі сил на подвиг мучеництва, або не вважала душпастирство своїм покликанням і виконувала обов'язки священства під тиском різних життєвих обставин, намагалася знайти своє місце поза церковним служінням. Тому, наскільки вдалося встановити за документами, випадки відмови від духовного сану зустрічаються вже з другої половини 1922 р.. Серед причин, вказаних у заявах духовенства в 1920-х рр., можна спостерегти: «Бажання бути нарівні з іншими громадянами»[24]; «Не бути надалі в суспільстві з попами в затемненню темного народу»[25]; «Маю в сім'ї дев'ять душ, а утримання за 8 місяців не отримував. Я стиснутий в рамках гірше ніж під пресом»[26]; «З перших днів революції я побачив що буржуазія користується релігією, як знаряддям народного затемнення. Я був свідомим знаряддям в руках буржуазії»[27]; «Працював на ґрунті релігійної діяльності 26 років і залишив цю роботу через розчарування, в чому і розписуюсь»[28]; «Залишив цю роботу по причині усвідомлення дурману і розчарування»[29]; «Працював на ґрунті релігійної діяльності 16 років, залишаю цю роботу тому, що не бажаю за-

лишатися в середовищі самодурщиків, які ссуть людську кров»[30]; «Віддавши десять років народній освіті, [через матеріальну скруту]... мусив йти туди, де міг бути хоч трохи забезпеченим. Маючи диплом про закінчення духовного закладу, я у 1920 р. став священиком. Зараз відчуваю докори сумління, що служу не тій справі та бажаю бути повноправним громадянином УСРР»[31] тощо.

Від початку 1923 р. центральний ліквідаційний відділ НКВС намагався використати такі випадки для антирелігійної агітації і пропаганди. З цією метою він зобов'язував працівників губернських ліквідаційних комісій надсилати числа місцевих газет з публікаціями заяв священиків про відмову від духовного сану та «бажання стати членами великої трудової сім'ї радянських республік»[32]. З цього ж часу бажаючих – після складення сану – офіційно дозволили приймати на роботу до радянських установ, та «залучати до антирелігійної діяльності, як людей, що добре знали настрої і спосіб мислення селянства»[33].

Але життєписів як, наприклад, у колишнього псаломщика с. Тожира (Пищевський райвиконком (так у документі – Т.Є.)) Ф.М.Гур'єва набралося небагато. Він виріс єдиним сином у дуже бідній сім'ї рибалки з восьми душ. Псаломщиком став 1910 року через те, що при церкві була земля і на ній можна було працювати. Тоді ж забрав до себе родину. З 1915 по 1918 роки воював. «Радянська влада дала можливість звести власний будинок, отримав земельний наділ на всю родину, за що щиросердно вітаю і висловлюю свою вдячність Радянській соціалістичній республіці»[34]. Або, наприклад, життєписів, подібних до автобіографії колишнього священика церкви Всіх Святих с. Петропавлівка Павлоградської округи на Катеринославщині І. Корнюші, котрий, «ознакомившись с современной литературой и научной теорией марксизма, подверг критике свою работу как служителя культа»[35]. Отже, до семінарії колишній панотець «пішов 1909 р. [через те, що] були добрі знайомі, котрі допомогли продовжити освіту. Там у 1912 – 1914 рр. був редактором літературно-політичного органу середніх шкіл підпільного журналу «Наша жизнь». Потім [не зміг вступити до – Т.Є.] Медичної академії через великий конкурс і був два місяці псаломщиком. Був на фронті 1917 – 1918 рр.. З 1919 р. вчителював у Томанівському Вищому начальному училищі Катеринославського повіту, був членом Томанівської райради. Організовував свята, мітинги, відкривав хати-читальні; не встиг піти з червоними. Загроза мобілізації та цькування, як більшовицького агітатора, примусили мене заховатися під рясу з одного боку, а з іншого – [потреба] ділитися своїми думками з ве-

ликою кількістю людей. [...] На цьому терені у мене почалося роздвоєння, в мені стало два «я»: одне – хотіло вірувати, інше – критикувало «віруюче я»»[36]. Далі колишній панотець назвав причини відмови від сану священика: «1) життя духовенства, його невіра і свідома експлуатація релігійного почуття народної маси, його реакційність та захланність; 2) розкол церкви на групи – Живу церкву, Давньоапостольську, Грекоросійську – та його подальша історія почала більшою мірою витвережувати від попівства. Боротьба ворогуючих сторін почала різко та наочно виявляти неспроможність релігії, її основу – обман, вигідний тільки одному духівництву. Водночас я захопився сучасною літературою, і коли мені довелося прочитати Бухаріна «Теория исторического материализма», де наочно та переконливо доведено про надбудови на економічному базисі, критичне моє «я» остаточно перемогло моє віруюче «я», дало сили розірвати з попівством»[37].

Тому попри періодичні циркулярні розпорядження якими НКВС зобов'язував усі губернські адміністративні відділи надати інформацію «про всіх осіб, що зняли з себе «священний» сан, з [...] фотографіями, коротким життєписом та зазначенням причин виходу з «духовного звання»»[38], реально скористатися з політичною метою можна було лише фактами з біографії тих, хто «активно відноситься до радянської влади та веде антирелігійну пропаганду»[39]. Як, для прикладу, біографією священика с. Ставиське Козелецького р-ну (на Чернігівщині) П.Пальчика, котрий, звертаючись з листом про зречення сану до окрвиконкому, зазначав: «Спонукало мене відмовитися те, що я людина сучасна, маю 25 років і всю освіту отримав у революційний час, та ще й був з 1919 по 1925 рр. членом козелецького комсомолу – це вже мені дало велике розуміння політичного життя. Що стосується вступу на цю службу, то просто становище життя примусило, я чудово знав та знаю, що тут вся віджитість і вона по науці має звестися до кінця. Послужив я на цій службі три роки, я окрім користі нічого не приніс і вже залишились тільки дехто з фанатиків, які вірять у щось, а решта позбулися переконань, що можуть засвідчити місцевкоми. І нині, за втрати переконань, і я вирішив відмовитись, але не йти далі, натомість я можу принести більшу користь в своєму селі для громадян, а зокрема, для молоді, котра прагне лекційного заняття і вступу до комсомолу, де міг би я принести більшу користь державі, оскільки я, Пальчик, прожив у цьому селі тільки на бесідах з громадянами й тепер, коли молодь взнала, що я опинився у селі, то просто кажуть: «Не їдьте від нас, а будьте з нами і нам читайте про Бога». Відтак, прошу

окрвиконком про повернення мені громадянських прав»[40]. Переважна ж більшість колишніх духовних осіб не поспішала ставати «на шлях активної лояльності по відношенню до радянської влади» і не виявляла «політичної активності». За спостереженнями «догляду» підвідділу культів НКВС їхня суспільна діяльність була такою: «залишалися віруючими та відвідували церкву або виконували релігійні обряди; просто спокійно працювали на землі; зреклися сану за власним бажанням і займаються нині домашнім господарством; відносилися до радвлади спокійно; знаходяться на радянських посадах; має господарство, але одночасно бажає зробитись попом, відмовившись від посади псаломщика»[41]. Категорично непридатними для використання в антирелігійній пропаганді вважалися біографії тих зреченців, котрі «відмовилися від сану не тому, що не вірують у Бога, а тому, що не мають таких прибутків, які раніше мали» або «відносилися до радвлади «контрреволюційно»»[42].

Тому дуже швидко стосовно сприяння держорганів специфічній соціальній адаптації колишніх священиків у «великій трудовій сім'ї радянських республік» місцевим підрозділам НКВС було спрямоване застереження виявляти на місцях «суворо індивідуальний підхід і зарахування на службу застосовувати до найкращих з них»[43]. Тоді ж обіжними розпорядженнями губернським адміністративним відділам рекомендували відновлювати «зреченців» у виборчих правах. Для цього губернські ліквідаційні комісії мусили «брати на облік усіх колишніх духовних осіб, надавати до виборчих комісій при губвиконкомах свої висновки стосовно останніх. А наявну інформацію використовувати для антирелігійної пропаганди, залучаючи до цієї роботи ***найбільш придатних колишніх «служителів культу»*** [курсив наш – Т. Є.]»[44].

На час реорганізації апарату НКВС (перетворення ліквідаційних комісій на підвідділи культів) в жовтні - грудні 1924 р. у звітних документах наркомату з'являються оптимістичні висновки, що «служителі культу сотнями зрікаються сану та виказують бажання працювати по антирелігійній пропаганді»[45]. Проте реальний стан справ був далеко не однозначним. Одночасно з заявою про зречення сану, колишні священнослужителі подавали клопотання про відновлення у громадянських правах. Округові ліквідаційні комісії надсилали увесь накопичений матеріал до губліквідкомів і частково оприлюднювали в журналі агітпропу губкому «Безвірник». Переважна більшість, як непридатні до пропагандистського застосування, там зберігалися по кілька років. А колишніх священиків, котрі вважали що таким чином автоматич-

но відновили свої громадянські права і в містах влаштовувалися на роботу до спілок та установ, під час перших же чисток звільняли з посад. У селах, щоб отримати землю, потрібно було «приписатися до сільської громади», надавши на загальних зборах підтвердження відновлення своїх громадянських прав. Працівники губліквідкомісій/підвідділів культів, з огляду на відсутність фахової підготовки, досвіду та високу плинність кадрів, у більшості випадків не порушували клопотання перед президіями губвиконкомів, а потім – перед ВУЦВК про відновлення зреченців у громадянських правах. Навіть більше: не вважали за потрібне це робити, оскільки «відповідно до п. «г» ст.21 Конституції, обмеження у правах поширюється на церковнослужителів фактичних, а не колишніх. Останні ж, зрікаючись сану, тим самим набувають громадянські права»[46]. В листопаді 1925 р. ВУЦВК та РНК УРСР прийняли рішення про повернення «зреченцям» політичних прав за умови наявності у них довідки про те, що останні займаються «суспільно-корисною працею». Таким чином, духовенство потрапляло в зачароване коло. Чекаючи по кілька років відновлення громадянських прав, а з ними – можливості офіційно позбавитися статусу «общественного паразита» і стати частиною новостворюваного суспільства, «зреченці», опинившись без роботи, житла та засобів до існування, мусили повертатися до несення церковної служби.

Так, до прикладу, секретар Криворізької округової ліквідкомісії Б.Романовський, характеризуючи становище духовенства округи на нараді секретарів окрадмінвідділу, констатував: «Греко-російці ведуть боротьбу між собою за кращі парафії. Старе духівництво вишукує засоби до існування, йде на заробітки, виголошує проповіді, поширює звернення, де вказує на євреїв, що вони добре утримують своє духівництво, а ви, мовляв, забуваєте… […] Попи зрікаються переважно молоді, – причини – матеріальна незабезпеченість попів»[47]. «…За звітний період (жовтень 1924 р. – Т.Є.) декілька попів публічно зняли свої ряси, багато хто бажає зняти, якщо радвлада прийме їх на яку-небудь роботу, щоб не вмерти з голоду»[48]. З другої половини 1920-х рр. вихід з духовного сану (в тому числі й повторний) став практично масовим явищем. Відтак, з 1926 р. у протоколах місцевих з'їздів духовенства різних рівнів, звітах управлінських підрозділів усіх конфесій відверто констатується брак або і «відсутність нових сил, котрі бажали б працювати на ниві Божій, через тяжке матеріальне становище»[49]. Але детально дослідити на документальній основі перебіг процесу світоглядних змін та фаз кризи право-

славної ідентичності у представників духовенства, яке без перебільшення було основою структури їхньої повсякденності, практично неможливо. Через те, що відверто вказували справжні причини такого кроку як, наприклад, це зробив священик Ф. Бєлінський – позбавлення громадянських прав, утиски прав дітей на освіту та непомірно висока платня за неї, бажання убезпечити дітей від правових обмежень[50] – одиниці. В переважній більшості особових справ священиків або офіційних зведених відомостей у графі причини зречення зазначалося: «причин не вказано, мотивів не з'ясовано», або: «не бажає працювати в цій галузі»; «за бажанням зректися сану та посади»; «по старости, по хворости». Стандартні формули, якими мотивує складення сану духовенство у 1927 - 1929 рр. такі: «***а) за власним переконанням або через розчарування:*** заперечення попередніх поглядів; переконався, що релігія – дурман; все, що попи говорять, є обманом і знущанням над людиною; немає релігійного почуття; матеріалістичний погляд на речі; розчарувався; моральне незадоволення; критичне ставлення до єпископату та священства – затемнення мас під тиском архієреїв; після відбуття лагзбору переконався, що не приносить користі громаді; переконався в релігії як методі експлуатації; майже 20 років у сані священика, прагнув правди, щоб насититися нею, однак, зізнаюсь, не тільки не наситився, але й не знайшов її в релігії; переконався, що релігія побудована на брехні і обмані, існує тільки в інтересах капіталістів, як знаряддя боротьби з робітничим і селянським класами; «сів не в свої сани», не вірю в той ідеал, який проповідував, бо ніхто зі старослов'янської організації від низу до верху його не виконує, а лише виставляє напоказ; не маю від свого попівського сану ніякої користі, крім моральних образ, і не так від людей, що стали одвертими безвірниками, як від тих, що іменують себе релігійними; признав безцільним бути зв'язаним з релігійними традиціями […] цьому сприяло також читання останнім часом антирелігійної літератури; переконався у неправдивості тих вірувань, які віддавна проповідують попи темній і несвідомій масі, з метою своєї наживи; переконався на досвіді, що релігія нічого, окрім бездушних обрядів та формальностей не дає ні розуму, ні серцю, і, являючись історичним пережитком, присипляє діяльну думку, розслаблює волю і принижує людську гідність; ***б) матеріальна скрута:*** потрапив у духовне середовище через матеріальне становище; через малу прибутковість та усвідомлення брехні; ***в) бажання приступити до трудового життя та співчуття ідеям соціалізму:*** дивиться гаразд до радянської влади й іноді про-

вадить антирелігійну пропаганду; задля користі республіки та щоб бути чесним громадянином; релігія та культ гальмують проведення в життя ідей комуністичної партії; небажання йти проти заходів радвлади»[51]. Слід зауважити, що мотивацій зречення сану, згаданих в останньому пункті – віднайдено лічені одиниці.

Попри те, що зречення духовного сану стало практично масовим явищем, точно визначити масштаби та прослідкувати його динаміку за недостатньою репрезентативністю корпусу джерел неможливо. Авторці все ж вдалося виявити певні зведені статистичні відомості. Так станом на 1.01.1925 р. на території 9 губерній України (Волинської, Донецької, Катеринославської, Київської, Одеської, Подільської, Полтавської, Харківської, Чернігівської) налічувалося діючих храмів – 8 178, закритих – 245; духовенства чинного – 6 213, «зреченців» – 394[52]. Станом на лютий 1925 р. зафіксовано 427 випадків зречення сану (з них священиків 193, дияконів 21, псаломщиків 213 осіб) і відповідну кількість клопотань про відновлення колишніх духовних осіб в громадянських правах та внесення до списків виборців[53]. Станом на березень - квітень 1925 р. – 557 випадків, на кінець травня 1925 р. – 652[54]. За підрахунками упорядників «Мартирології українських церков» протягом 1927/28 рр. – 179; 1928/29 – 439; 1929/30 – близько 2000 осіб[55].

Роки першої п'ятирічки (1928-1933) стали періодом масового закриття храмів, насамперед, в українському селі. Поштовхом до початку кампанії можна вважати доповідь Й.Сталіна 3-го грудня 1927 р. на XV з'їзді ВКП(б), де він назвав послаблення антирелігійної роботи недоліком у роботі партії. Очевидно, намагаючись негайно його виправити, 28 січня 1928 р. ВУЦВК і РНК УСРР ухвалили спільну постанову «Про заборону суспільно-небезпечним особам перебувати в певних місцевостях УССР і про реєстрацію осіб, висланих судом або адміністративним порядком»[56]. Цією постановою, окрім іншого, визначався відповідний перелік місцевостей України, де «суспільно-небезпечним особам» заборонялося селитися (до таких були віднесені: МАСРР, всі прикордонні округи УСРР і їхні центри, Харківська, Київська, Херсонська, Миколаївська, Маріупольська і Вінницька округи та їхні центри), а також доручалося НКВС УСРР «за порозумінням» із ДПУ УСРР і НКЮ УСРР видати спеціальну інструкцію щодо застосування постанови[57]. Невдовзі така інструкція – «Про реєстрацію соціально-небезпечних осіб» за підписом голів трьох згаданих республіканських відомств була підготовлена[58]. Чинність документу в повсякденній практиці відразу ж відчули всі представники духовенства,

котрі у попереднє десятиліття зазнавали арештів та висилались адміністративним порядком. Одночасно, в тому ж 1928 р. в реєстраційних картках службовців культу з'являються п.17. «Відмітка про зречення сану та служіння церкві (зазначити дату зречення та в якому часописі оголошено про нього)» і п.18. «№ реєстраційної картки зреченця»[59]. Ця, встановлена у 1928 р., форма реєстраційної картки священнослужителів, за винятком долученого пізніше під п.15. питання «Чи був під судом?» (пп.17 і 18 отримали №№ 18 і 19 відповідно), зберегла чинність до кінця 1930-х років.

Оскільки можливостей позбавити священиків місць служіння через закриття храмів в масштабі всієї України на законних підставах було вкрай мало, місцеві ради протягом всієї першої половини 1930-х рр. вдавалися до відвертого перманентного силового тиску на громаду і священнослужителів та блюзнірства в храмах. У повсякденній практиці це виглядало наступним чином: «23 листопада 1929 р. в с. Ново Юріївці Новобузького р-ну [Миколаївщина] місцева організація безвірників за сприяння представників сільрад силоміць захопила і розгромила церкву. Трактором стягнули на землю баню, все внутрішнє оздоблення розбили. [...] 19 січня 1930 р. за активною участю сільради захоплено церкву в Ново Петрівці, причому захоплення супроводжувалося таким розгромом богослужбового начиння: розбили іконостас, престол, всі ікони, все це винесли в церковну огорожу, облили гасом і спалили. Потому запросили музик і в церкві відкрилося гуляння. Затим у Ново Одеському районі закрили всі церкви, крім однієї, синодальної орієнтації»[60]. В середині 1930 р. в одному з сіл Шепетівської округи, намагаючись якнайшвидше закрити місцевий храм, уповноважений райвиконкому Мазуренко викликав декілька разів до сільради священика Войтю та пропонував йому зняти сан, але він відмовився. «Після цього правління церковної ради подало заяву до сільради про переобрання правління церковної громади. Новообране правління відмовилось від виконання своїх обов'язків і віддало ключі та майно церкви представникам влади. Піп Войтю покликав на допомогу прихожан, спочатку прийшли 200 жінок, а потім з'їхались з різних сіл 1500 селян»[61], і перешкодили закриттю церкви. Того ж 1930 року, в селі Дрозди на Білоцерківщині порушувалось питання про закриття церкви на загальних зборах, але останні «400 голосами проти 23 ухвалили не закривати її. Тим часом під час розкуркулення уповноважений від райвиконкому приступив до ліквідації церкви. З дозволу уповноваженого один із селян одягнувся у ризу і надворі «благословив начінаніє». Після цього група комсомольців і акти-

вістів приступила до самої ліквідації майна, під час якої деякі речі були привласнені окремими громадянами, а решту знищено. Під час цієї роботи на дверях церкви стояв голова сільради з револьвером у руках. На другий день уповноважений РВК зробив розпорядження провести обшук у священика та забрати у нього свиню. Виконавці цього розпорядження забрали у священика свиню, хрест, кадильницю та інші речі, і по дорозі до сільради, на очах віруючих піднімали свині хвіст і били її хрестом[62].

Описані вище способи «закрити» сільський храм досить часто супроводжувався втручанням представників місцевої влади в перебіг богослужіння та вимогами до кліру тут таки, під час служби, публічно зректися сану. Як це було у випадку, описаному в листі голови_Миколаївського єпархіального управління УПАСЦ (обновленці) єпископа Рафаїла (Прозоровського) від 4 лютого 1930 р. до Миколаївського окрадмінвідділу НКВС, що трапився у с. Касперівка Ново-Одеського р-ну[63]. Крім того, закриваючи храм, місцева влада намагалася одночасно будь-що виселити з церковного будинку родину священнослужителя, а незабаром позбавити останніх навіть приватного помешкання[64]. Духовенство було у відчаї і, як констатував ще в 1928 р. архієпископ Костянтин Малюшкевич на сторінках видання УАПЦ «Церква і життя», – «Наші часи збільшили зріченство. Воно стало явищем масовим»[65]. Так, маємо певну офіційну інформацію по Україні про службовців культу православних конфесій (старослов'янської, синодальної, автокефальної, соборно-єпископської), які зняли сан на 1929 рік: їх 360 осіб[66]. Інший документ за той же період констатує: «Облік парафій та службовців культів України по „д" на 1/XI – 29 року. Зняло сан: ***єпископів*** – 1; ***священиків*** – 561; ***дияконів*** – 139; ***псаломщиків*** – 144»[67]. Хоча інформація уривчаста і неповна, зокрема неможливо точно сказати, чи йдеться тільки про священство українських парафій, чи тут враховане православне духовенство з інших регіонів СРСР, що знайшло прихисток в Україні після заслань та концтаборів, масштаби катастрофи, яка стала повсякденною реальністю для духовенства, все одно вражають.

Сувора дійсність примушувала шукати прийнятний вихід. Так, священик Соборно-єпископської церкви Євфім'єв у листі до архієпископа Луганського Августина (Вербицького) писав: «Після закриття храму наша духовна родина розпалася… Ми стали один одному зовсім чужими… Тим часом навколишні обставини говорять, що я повинен залишити духовне відомство для блага, принаймні, дітей. Упав я в розпач. Не міг розібрати, що мені робити, а тут ще на додаток женуть з хати. Довелося ходити з дво-

ру в двір, щоб підшукати хоча б кімнату, та ніде не міг знайти. Передали мені, між іншим, Вашу розмову з одним священиком, який спитав Вас, куди діватися духівництву після закриття храмів. Ви начебто відповіли: «Я зараз нічого не можу вдіяти. Один вихід – йти духівництву на радянську службу»»[68]. Щоб отримати дозвіл влаштуватися на державну службу, відповідно до рішення президії ВЦВК від 30 серпня 1930 року, слід було зняти з себе сан. Порядок зречення подавався у п.28 положення НКВС УСРР «Про порядок організації, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адміністративними органами складу релігійних громад та служників культу» від 29 грудня 1929 р.. «Служники культу, що вирішили відмовитись від релігійної діяльності, повинні подавати про це заяви до відповідного райадмінвідділку або окрадмінвідділу. У своїй заяві про зречення від сану та виконання обов'язків служника релігійного культу – служник культу повинен подати такі відомості:1) прізвище, ім'я та по-батькові, 2) рік народження, 3) в яких релігійних громадах служив та які обов'язки там виконував, 4) з яких причин відмовляється від виконання обов'язків служника культу, 5) чи має будь-яку власність, чи користується на даний час землею, 6) освіта, 7) в якому часописі (назва газети, № і дата) вміщено замітку про відмовлення від служіння в молитбудинку, 8) заняття в сучасний момент та місце домівки, 9) підпис»[69]. Таким чином, комуністична влада не давала духовенству жодної можливості «розчинитися» в суспільстві, перейшовши до складу інших суспільних верств, чи уникнути ганебного публічного зречення шляхом виходу за штат. Тож поряд із потоком повідомлень про закриття храмів з 1930 (і до 1936 р.) року шпальти місцевих газет зарясніли заявами загнаних у глухий кут кліриків про зречення сану та віри.

Як вже говорилося вище, цькування духовенства через пресу супроводжувалося на місцях не лише незаконними закриттями храмів та позбавленням їхніх родин будь-яких помешкань, але й різноманітним податковим тиском та грошовими поборами на різні позики та кампанії. Ось як описував своє становище роменський священик О.Пащенко в листі до архієпископа Н.Шараївського, що потрапив до цілком таємного щотижневого зведення секретного відділу ДПУ УСРР № 51/113 за 16-22 грудня 1928 р.: «Пишу Вам про той шлях, що став переді мною. Цими днями думаю зовсім зректися сану, оскільки жити через моральну та матеріальну скруту – неможливо. Віддав з великим зусиллям 200 крб. «самообкладання» і знову цими днями чекає та ж сама історія, тільки більшого розміру, і це окрім державних по-

датків і позбавлення права голосу. Загалом наше життя складається з усіх боків так, що жити неможливо. Страждання наші нікому не потрібні, а особливо в цей час матеріалізму, коли ніхто нікого нічим не здивує»[70].

Отже, проблема збереження/порушення вірності пастирському служінню для православного кліру так і не втратила своєї актуальності. Подібно до періоду «релігійного непу» 1920-х рр., зречення сану й у 1930-х рр. не відкривало перед «зреченцями» жодних перспектив прийнятної соціальної адаптації у комуністичному суспільстві. Навпаки, радянська держава свідомо руками держслужбовців та суспільства робила все можливе, щоб духовенство залишалося чужорідним елементом у новостворюваній соціальній структурі. До таких висновків спонукає, до прикладу, такий цікавий документ, як звернення до відділу культів ВУЦВК завідувача інспекції культів адміністративного відділу міськради м. Суми (квітень 1932 р.). Останній, повідомляючи найвищу в Україні радянську інстанцію про те, що до інспекції культів міськради останнім часом дуже часто звертаються колишні службовці культів з запитами, чому господарники не приймають їх ніде на працю, хоча вони й відмовились від сану, й хочуть зайнятися загальнокорисною працею, цікавився: «[…] це впливає на інших службовців культу, що коливаються і хочуть зняти з себе сан. Що в таких випадках треба вживати, прохаю пояснити»[71]. Замість офіційної відповіді з листовною інструкцією маємо прямо на документі резолюцію червоним олівцем: «Пояснення дано особисто інспектору»[72]. Отримати достовірне уявлення про зміст цих пояснень можна читаючи листи кліриків. Так, священик І.Сокологорський, звертаючись 2 червня 1928 р. до адміністративно-міліцейського відділу Срібнянського райвиконкому, прохав: «…зняти …з обліку службовця культу і надати загальногромадянські права, а саме право виборчого голосу й приєднати мене до складу членів Калюжинської земгромади. А позаяк я не мав і не маю нічого власного – ні будинку, ні землі, то я прохаю закріпити за мною цей общественний будинок з городом при ньому, в якому я живу і в сучасний момент. Сім'я моя складається з п'яти душ: я, дружина моя і 3 хлопця – Михайло 19 років, Микола 16 років – учиться в Гурбинській семирічній школі, Грицько 12 років, учиться в Калюжинській школі. Моє матеріальне становище в сучасний момент дуже тяжке й примушує мене прохати РВК: не знайшов би він можливим надати мені будь-яку посаду»[73]. 2 лютого 1930 р. інший прохач, І.Вергельський, подав до адміністративного відділу Прилуцького окрвиконкому клопотання про скасування рі-

шення щодо його виселення з с.Васьківці Срібнянського р-ну, як колишнього священика: «В перших числах лютого 1930 р. організація КНС с.Васьківці Срібнянського р-ну за участю комсомолу винесла постанову про те, щоб виселити за межі разом з куркулями й мене, як куркуля та колишнього попа. Постанова ця являється для мене крайнє обідною. По-перше, я куркулем себе не рахую, позаяк від мене земля не відбиралась, а, відходячи від батька в 1919 р. на окремий двір, я по розділу з братом одержав 8 дес. 0,12 сот. землі різних угідь, котрою і користувався по 1929 р.; у 1929 р. 2 дес. 0, 25 сот. передав Васьковецькій громаді, залишивши за собою на 5 душ сім'ї 5 дес. 0,87 сот.. Найманою працею не користувався ніколи, а також не мав і зараз не маю ніяких предпріятій, котрі б давали прибуток, крім хліборобства. Службовцем культу попав випадково, не мавши ніякої на те освіти, крім початкової школи, а будучи вихованим батьками релігійними до фанатизму, в 1920 р. став дяком у с.Васьківці й по проханню релігійної громади того ж села у вересні 1927 р. став попом. Прослуживши рік попом, я побачив і упевнився, що релігія та церква, а також її службовці являються визискувачами темного люду, а тому в 1928 р., [...] відмовився від виконання попівських обов'язків назавжди, а в цьому році зовсім порвав зв'язок з релігією й церквою, що свідчить допис мій в газеті «Правда Прилуччини» від 25 січня 1930 р.. Що торкається до виплати державних податків, я виплачував дотерміново, хлібні лишки теж здавав дотерміново, Третьої держпозики індустріалізації купив на 5 крб., посівматеріал очистив і суспілив, членом кооперації був до 1928 р., а коли став попом, то вибув але ж син мій (член двору) і на сьогоднішній день состоїть членом кооперації, крім того, я ніколи не стояв на перешкоді заходів радвлади. Пояснивши свою біографію, прошу окрадмінвідділ розглянути моє прохання і постанову організації КНС с.Васьківці про висилку мене за межі не ствердити, а вернути на пересудження й дати мені дозвіл бути лічно на пересудженні, де я матиму можливість покаятися лічно перед громадою в своїй помилці й просить громаду прийняти мене до колгоспу»[74].

Вище вже зазначалося, що, починаючи від 1929 р., сільське духівництво було оподатковане повним податком на будь-який клаптик землі, що використовувався під господарство, а в роки Голодомору накладання податків велося «м'ясом, маслом, яйцями, живністю, дичиною, грошовими стягненнями: сільськогосподарський податок, на індустріалізацію, облігації держпозик, на придбання реманенту, тракторизацію, самооподаткування та ін. За невиконання зобов'язань у визначений термін, який час-

то обмежувався лише годинами, описувалося майно, виселяли з помешкань, засуджували, відправляли на заслання»[75]. До перелічених засобів примусити клір «добровільно» зрікатися священства, в роки Голодомору додалася ще й запроваджена для перешкоджання українським селянам залишати охоплені штучним голодом села, паспортизація. 27 грудня 1932 р. ЦВК і РНК СРСР ухвалили спільну постанову «Про встановлення єдиної паспортної системи по Союзу РСР та обов'язкової прописки паспортів» і затвердили положення про паспорти[76]. 31 грудня 1932 р. постанова про паспортизацію була прийнята ВУЦВК і РНК УСРР[77]. Союзна постанова про встановлення паспортної системи проголошувала: «З метою поліпшення обліку населення міст, робітничих селищ і новобудов та розвантаження цих населених місцевостей від осіб, не пов'язаних з виробництвом і роботою у закладах та школах і не зайнятих суспільно-корисною працею (за винятком інвалідів і пенсіонерів), а також з метою очищення цих населених місцевостей від прихованих куркульських, кримінальних або інших антисуспільних елементів, Центральний виконавчий комітет та РНК СРСР постановили: […] 2. Запровадити єдину паспортну систему з обов'язковою пропискою по всьому Союзу РСР протягом 1933 р., охопивши в першу чергу населення Москви, Ленінграда, Харкова, Києва, Мінська, Ростова-на-Дону, Владивостока й Одеси»[78]. В розвиток цієї постанови ОДПУ 5 січня 1933 р. видало наказ «Про чекістські заходи по проведенню паспортної системи»[79], який засвідчив тісний зв'язок паспортизації з репресіями проти так званих «антирадянських елементів» (до складу яких зараховувалося і священство). 14 січня 1933 р. постановою РНК СРСР була затверджена інструкція про видачу паспортів, у якій проголошувалося: «Затвердити інструкцію про видачу громадянам Союзу РСР паспортів у Москві, Ленінграді і Харкові, в 100-кіломктровій смузі навколо Москви і Ленінграда і в 50-кілометровій смузі навколо Харкова»[80]. Стаття 19 інструкції приписувала: «Особам, яким не видадуть паспорт у Москві, Ленінграді й Харкові та в залюднених пунктах у межах 100-км смуги навколо Москви та Ленінграда і 50-км смуги навколо Харкова… не дозволяється жити у цих містах і залюднених пунктах. Цим особам органи робітничо-селянської міліції дають наказ виїхати – коли їм відмовили видати паспорт – протягом десяти днів…»[81]. Перелік осіб, яким заборонялося мешкати в паспортизованих місцевостях, визначався спеціальним секретним ІІ розділом згаданої інструкції та відповідним додатком «для службового користування», що також не підлягав оголошенню. До переліку «позбавлен-

ців», визначених конституцією 1929 року та інструкцією ЦВК Союзу РСР від 30 жовтня 1930 р., у II розділі зарахували і «духівництво, служителів культів усіх віросповідань, для яких це заняття є професією та ченців…»[82].

Прописці не підлягали також особи, що не мали на час паспортизації у Москві, Ленінграді та Харкові й відповідних зонах навколо них житлової площі. Виняток із згаданого переліку становили «позбавленці», які перебували на утриманні членів своїх родин; особи, «не зайняті суспільно-корисною працею», якщо вони народилися у місцевостях, що підлягали паспортизації, й служителі релігійних культів, які виконували функції з обслуговування діючих храмів. Цей перелік був уточнений у 1934 і 1936 рр. і діяв до 1940 року[83]. Але священиків старались паспортизувати за умови зречення сану. В Україні цим опікувався референт у справах культів центрального адміністративного управління НКВС Ф. Кузнєцов. Колишнім священикам видавали довідки про зречення для отримання громадянського паспорту, але продовжували тримати на спеціальному обліку[84]. Так, ще в грудні 1930 р. центральне адміністративне управління НКВС УСРР, відповідаючи на запит районної міліції Чечельницького р-ну (Вінничина), «чи можна зняти з обліку по відділу культів тих служників культу, що оголосили про своє зречення від сану в пресі, але до відділу культів офіційно з заявою про видачу їм довідки про зняття з обліку не з'являлись»[85], пояснювала, що «службовцям культу, які зреклися сану, треба видавати довідки про зречення для одержання громадського пашпорту»[86]. За таких обставин частина православного кліру та віруючих, що не погодилася з декларацією митрополита Сергія (Страгородського) від 29.07.1927 р. й не побажала визнати Радянський Союз своєю «громадянською батьківщиною, радощі та успіхи якої – наші радощі та успіхи, а невдачі – наші невдачі…»[87] й «залишаючись православними, пам'ятати свій обов'язок бути громадянами Союзу «не тільки зі страху, але й по совісті», як вчив апостол (Рим. 13, 5)»[88], перейшла в опозицію до керівництва офіційно зареєстрованої РПЦ і об'єдналася в Істинно-православну церкву (ІПЦ, «катакомбна церква»), вважали за краще взагалі не приймати радянських паспортів[89]. Багато архієреїв ІПЦ, які проводили таємні богослужіння, відмовлялися самі й благословили віруючих «радянські паспорти не брати, оскільки під час оформлення документів виявлялися «колишні», що підлягали репресіям. Одночасно відмова від паспорта трактувалася як заперечення печатки антихриста і оголошення себе негромадянином СРСР»[90]. Так в «катакомбах» виник рух «безпас-

портників». Через певний час факт відсутності радянського паспорта держава почала використовувати як підставу для репресій духівництва та віруючих. Це називалося порушенням паспортного режиму і в міжвоєнний період загрожувало арештом та ув'язненням до тюрми і концтаборів, а після Другої світової і до падіння радянської влади – десятками років (і навіть пожиттєвим) ув'язнення до концтаборів або примусовим лікуванням у відповідних психіатричних клініках[91].

Що ж стосується власне причин зречення сану, то тут слід зауважити наступне. Обґрунтування цих причин у листах до засобів масової інформації та до різних органів влади в 1930-х роках вже несе на собі чіткі відбитки поточних політичних кампаній та того, що А.Безансон пізніше назвав «заміною дійсності псевдодійсністю»[92]. Маючи на увазі вживання виробленої новою владою нової мови, «де слова набувають значень, відмінних від загальноприйнятних. Її стиль та особливий словник надають їй значення богослужбової мови: вона позначає трансцендентність соціалізму. Вона подає сигнал про всемогутність партії. Вживання цієї мови народом – очевидна ознака його поневолення»[93]. Так, аргументи пов'язані з голодом чи насильством стосовно самих кліриків та членів їхніх роди з боку представників місцевого партійного та радянського активу, як причини зречення сану, принаймні у відомих документах, що нині зберігаються у фондах офіційних партійних та радянських установ, а також у текстах заяв та автобіографій, що надсилались духовенством до преси, відсутні. Навіть попри те, що короткі заяви та стислі автобіографії однієї й тієї ж особи до НКВС, РВК чи ВУЦВК та газет не ідентичні, а таки дещо відрізняються за змістом. Крім того, у зверненнях до вищого керівництва конфесій панотці не вагалися називати речі своїми іменами. Так, в доповідній записці на ім'я екзарха України Константина (Дьякова) священики Вознесенської і Дмитрівської церков с. Стецьківки Білопільського р-ну З.Федоровський та І.Заїка, детально описавши повсякденне життя їхніх родин та своє пастирське служіння, відверто констатували: «Не маючи квартир, сплачуючи непосильні та незаконні держподатки, заборона здійснювати обряди з молитвою у свята, позбавлення віруючих громадян [задоволення – Т.Є.] релігійних потреб, ходіння з сапками в поле на буряки для незвичної та незручної для нас праці (при тому безкоштовної), не враховуючи того, скільки ми там переносимо насмішок, знущання та приниження і, зрештою, заборона дзвонити в дзвони і провадити служби, все це не що інше, ми вважаємо, як непрямий на нас тиск і переслідування, гоніння на

церкву та релігію»[94]. Типовими, на відміну від аргументації зречень у 20-х рр., стали формули «бажання працювати на користь: радвлади, трудящих, перетворення старого життя на нове». Досить рідкісними є і відкриті визнання кліриками справжніх причин зречення, як це зробив у листі до газети «Червоний край» дяк Громик О. з с. Вернянки Липовецького р-ну: «Коли я зрікся дякува́ти в 1925 році, то мені в 1926 році надають виборчі права й вибирають мене уповноваженим по землевлаштуванню по с. Вернянці. Провівши землевлаштування в 1926 р., і був як гарний громадський робітник, но не знаю з якої причини знов позбавляють мене виборчих прав. Коли довідався за що мене позбавили, то виявилось, що причина була мого дяківства. І так я до цього часу не маю виборчих прав. Коли я жию в соціялістичній країні, то я бачу, що релігія є ворог соціялізму так і народу, то кидаю й зрікаюсь дяківського сана назавжди (лютий 1930 р.)»[95]. Або священик Я.Чаговцев у заяві до НКВС від 19.9.1929 р.: «це необхідно для моїх дітей, що перебувають на службі і з огляду на чистку, що передбачається»[96]. Натомість можемо спостерегти: ***а) «бажання» зреченця бути непричетним:*** до діяльності «контрреволюційних», «націоналістичних», «клерикальних» чи просто «антирадянських» зовнішніх та внутрішніх сил. Прикладом можуть слугувати витяги з відповідних листів (березень 1930 р.) священика с. Кудлаїв Вороновицького р-ну Порфирія Ратушняка до: 1) Вінницького округового інспектора культів – «Я пробув на посаді священика 8 років і 10 місяців в старослов'янській орієнтації і ніяких насильств з боку радвлади як над релігією, так і віруючими не бачив і сам не відчував. Але ж тепер бачу, що релігією (та ще її адепти) користуються як знаряддям закордонні церковники в інтересах ворогів трудящого люду, а тому я не бажаю зіставатись і їхнім таборі і зрікаюсь сану. 2) Газети «Войовничий безвірник»: «у відповідь на посягання папи і К , котра під машкарою захисників релігії захищає інтереси ворогів трудящих та зазіхає на здобутки нашої революції, я зрікаюсь сану священика і стаю в ряди борців проти ріжного роду мракобісів»[97]. Також промовистим у даному сенсі є лист до вінницького інспектора у справах культів від 8 лютого 1930 р. священика УАПЦ з села Кардашівка Вороновицького р-ну М.Васильківського: «Зрікся попівства … надалі перебувати серед нетрудового елементу є злочин в той час, коли моя освіта і знання можуть бути корисними для якоїсь потрібної загальногромадянської роботи. Потім переконався, що релігія і її службовці стоять на перешкоді і з'являються тормозом на шляху соціялізма. Нарешті ознайомився з преси з контр-

революційною ролею УАПЦ в зв'язку з викриттям органами ДПУ «Спілки визволення України», я вирішив зректися попівства. Попом перебував з 1913 до 1929 року»[98]. ***Б) «переконання» у тому, що:*** релігія є знаряддям темряви й контрреволюції; церква й релігія стоять на перешкоді будування соціалізму; релігія є зброя темряви й неуцтва; що місце церкви повинна зайняти радянська школа; що церква відживає останні часи, і надалі залишатись не хочу; це є релігійний дурман, котрий затемняє темні маси населення, тепер я бажаю зріктися цего дурману; побачивши, що релігія як владі, так і мені стоїть на перешкоді, то я зрікаюся дяківського сану назавжди; церква та її службовці з'являються головними ворогами радвлади в здобуванні соціялізму в нашій країні; усвідомлення того, що заходи, які переводить радвлада, мають за мету покращення суспільного ладу й відповідають потребам мас і що релігія стоїть на перешкоді тощо. ***В) просто «бажання»:*** принести посильну користь радянській країні; увійти до великої сім'ї будівників безкласового суспільства; стати чесним трудящим; прийняти участь в більш корисній для суспільства справі – колективізації і взагалі перебудови старого життя на нове по пляну С.Р.С.Р. тощо.

Наведемо кілька прикладів. Заява протоієрея Смоличева Г.: «Я, протоієрей Смоличев Герасим Пилипович, колишній викладач Чернігівської семінарії, кандидат богослів'я, прослужив 45 років по духовному і Міністерства народної освіти відомствам, прийшов до переконання, що вся моя діяльність була спрямована на шкоду народові. Близьке знайомство зі священнослужителями всіх видів та відтінків переконало мене в тому, що вони переслідують шкідливе діло затемнення мас і інтереси шкурного паразитичного характеру. Прикриваючись словом божим, поводять свою контрреволюційну діяльність на шкоду трудящим масам. Я переконався, що місце церкви повинна зайняти радянська школа. Тому пориваю назавжди з релігійним культом, зрікаюсь сану і закликаю усіх мудрих (в оригіналі – благоразумных – Т.Є.) і чесних служителів культу наслідувати мій приклад» (20-1-1930 р.)[99].

Архієпископ УАПЦ Й.Оксіюк (27-11-1930 р.) до відділу культів НКВС подав заяву такого змісту: «З половини 1922 року до цього часу я працював в Українській православній церкві, виконуючи в ній обов'язки єпископа. Процес СВУ виявив, що серед провідного складу в УАПЦ були люди, що намагалися своє перебування в церкві й саму церкву використовувати на політичну боротьбу проти радвлади. Тепер мені стало відомо, що ці люди утворили й довкола моєї особи та імені, всупереч моїй волі та переко-

нанням, атмосферу політичної непевності й ворожих до радвлади настроїв. Я не хочу й не можу ні на хвилину припустити, щоб я надалі перебував у цій атмосфері і щоб моє ім'я та перебування в церкві антирадянські елементи могли використовувати в своїх політичних цілях. Тому подаю до відому відділу культів НКВС, що з цього 27 листопада я припиняю всяке виконання культових обов'язків, знімаю сан єпископа УПЦ й виходжу зі складу її членів. Прошу зняти мене з обліку службовців культу й видати мені про це довідку»[100].

«Єпископ української автокефальної православної церкви Марко Грушевський, зрікаючись сану (1931 р.), заявив: «Я був [...] за одного з фундаторі і активних діячів цієї церкви протягом 10-ти років. Я зазначаю, що УАПЦ [...] зорганізована тоді, коли радянська влада ущент розбила українську контрреволюцію. Це наперед визначило дальшу антирадянську діяльність УАПЦ, що була тільки однією з форм контрреволюційної діяльності в умовах радвлади. Склад керівників УАПЦ і її духівництва цілком відповідає завданню УАПЦ – боротьбі з радвладою під прикриттям церкви. Велика частина так званих священнодіячів УАПЦ складалась з антирадянських, політичних елементів. До організації парафіян УАПЦ на периферії взялися елементи націоналістичні, контрреволюційні. Все наведене вище остаточно переконало мене, що так звана УАПЦ була і є не що інше, як зручне знаряддя в руках української контрреволюції в її боротьбі з радвладою та соціалістичною революцією. Разом з тим, я переконався, що релігія взагалі перешкоджає культурному зростанню людности, що вона є знаряддям темряви й контрреволюції. Я зрікаюсь свого сану єпископа й священнодіяча й пориваю назавжди з релігією, щоб стати громадянином СРСР»[101].

«Я, колишній єпископ української церкви, знявся з обліку службовця культу і вийшов із складу діячів церкви. Спонукало мене до цього те, українська церква, як це визнала вона й сама, своєю антирадянською діяльністю перетворилася на організацію контрреволюційну. Націоналізм і шовінізм її – це те, що характеризувало її життя. Не бажаючи надалі підтримувати ці настрої серед громадян УСРР і розуміючи, що продовження моєї церковної діяльності було б продовженням роботи шкідливої для трудящого люду УСРР, я цілком свідомо й рішуче розірвав з церковною діяльністю. К.Малюшкевич (1934 р.)»[102].

«...Щоб не затуманювати далі трудящих казками про неіснуючого бога та різних святих, зрікаюся сану священика. Кол. священик Ю.Волкун»[103]. «...Зрікаюся свого сану, щоб принести посиль-

ну користь радянській країні Георгій Колежинський (1935 р.)»[104]. «Визнаючи релігію за одну з основ буржуазного ладу, спрямовану на експлуатацію та обман трудящих мас, заявляю про свою відмову від звання й діяльності служника релігійного культу і про свій рішучий намір взятися до суспільно-корисної праці (Бувший протоієрей П.П'ясецький (13-І-1935 р.)»[105]. «Не бажаючи надалі одурманювати трудящу людність, заявляю, що я покидаю попівство і зрікаюсь релігії назавжди. Я переконався, що релігія є зброя темряви і неуцтва, а провідники релігії – злочинці перед трудящим людством. Колишній піп Федір Волинський (13-І-1935 р.)»[106]. «Я, священик села Залужжя, Теплицького району, Павло Кордон, зрозумів, що церква й релігія стоять на перешкоді будування соціалізму, затьмарюючи трудящу людність. Тільки соціалістична наука веде людність до кращого, світлого життя. А тому я назавжди пориваю всякі зв'язки з церквою і релігією (13-І-1935 р.)»[107].

«Викреслюю себе із списку служників релігійного культу. Прошу трудящих прийняти мене в свою велику сім'ю будівників безкласового суспільства, де нема місця ніяким забобонам, в тому числі й релігійним. Найдокостенко Прокіп Семенович (11-ІХ-1935 р.)»[108]. «Тільки праця робить людину щасливою. Хочу стати чесним трудящим, не хочу більше дурити маси населення казками про бога. Пориваю з релігією назавжди»[109]. «…Покинув парафію й церкву зрікаюсь свого сану, хочу вступити в сім'ю трудящих, щоб хоч на старости працювати на користь своєї країни. Кодоколович Леонтій Онисимович»[110].

Втім, порвавши зі служінням церкві, як і в 1920-рр., колишні клірики не завжди могли зайти своє місце в суспільстві. Матеріальна скрута, що практично завжди супроводжувалася відсутністю власного житла, примушувала вчорашніх зреченців знову повертатися до церковної праці. Процес повернення тривав, принаймні до масового закриття храмів і перетворення їх на зерносховища в роки Голодомору (1932-33). Кожен такий випадок розглядався керівництвом церков та ухвалювалося відповідне рішення. На даний момент є доступною інформація про такі випадки в УПЦ. Так, наприклад, на засіданні ВПЦР 26.12.1930 р. присутні розглянули заяву на ім'я ВУЦТОК*, подану 25-ІХ-1930 р. священиком І.Петровським, про «приєднання його до складу свя-

* ВУЦТОК – Всеукраїнський церковний тимчасовий організаційний комітет, створений (після саморозпуску УАПЦ на січневому ІІІ надзвичайному Всеукраїнському православному соборі) у червні 1930 р. для вироблення певних ідеологічних положень, проведення єпархіальних зборів, об'єднання парафій УПЦ та скликання Всеукраїнського собору з організації УПЦ на чолі з митрополитом І.Павловським.

щеннодіячів УПЦ. До зави прикладена копія його відмовлення від служіння регентом в релігійному культі. Ухвалили: приєднати його до складу священнодіячів УПЦ в сані священика, вважаючи на те, що Іларіон Петровський не зрікався ні церкви, ні віри, ні священства, приєднати його до складу священнодіячів (в сані священика) УПЦ і видати про це посвідчення»[111]. А на засіданні з організаційної діяльності УПЦ 30.12.1930 р., ВУЦР ухвалила: «Про всіх повернених до церковної праці зреченців єпархіальні ради повинні надсилати формальні від кожного зреченця ухвали його повернення й прийняття, щоби ВУЦР розглянувши й затвердивши, могла завести справу на поверненого, чи додати до заведеної персональної справи»[112]. Далі, харківський пленум ВУЦР 19-21 листопада 1931 р., заслухавши доповідь митрополита І.Павловського, одним із пунктів якої була проблема повернення зреченців до пастирського служіння, ухвалив: «На ім'я ВУЦТОК-у надійшли прохання зреченців про повернення їх до церковної праці. […] ВУЦР кого знайшла достойним церковного прощення, повернула до складу священнодіячів УПЦ. ВУЦР думає і цього дотримується, що самій церкві треба показати свою попереджаючу любов до тих, хто кається, це їм полегшить знайти себе. Треба щоби відступники віри й сану знали, що церква ними болiє, жде їх просвітлення й щирого каяття, за них молиться (навіть доцільно було б вставить в єктенію* відповідне прохання). Ніякої злоби у нас до них не повинно бути. Тільки наше уболівання ними, наша співчутлива любов до них не дасть їм навіки завмерти духом й родить у них надію на прощення й бажання повернутись до церкви. Особливо зреченці повинні знати (й так повинно бути), що ними боліють єпископи, як архіпастирі, що мають перед Богом обов'язок – всіх до істини привести. Ніхто з членів церкви перед зреченцем не повинен бути гордим, зарозумілим своєї правоти й чистоти. «Мені Бог показав, каже ап. Петро, щоби нікого невірним або нечистим чоловіком не звав» (Діяння 10, 28). Слава Богу, були повернення до церкви, але й разом з тим і сумуємо, бо за цей час (за 1930-31 рр. – Т.Є.) були й нові зречення, хоч і проходили вони в більшости спокійно, просто відходили від священнослужіння й праці в церкві, відходили не тільки священики, а відійшов від церковної праці і єпископ В.Дахівський»[113]. За доповіддю пленум ухвалив: «11) Дбати

* Єктенія – молитва, що складається з прохань різного змісту, виголошуваних священиком або дияконом, кожне з яких супроводжується приспівом, що його виконує хор чи присутні віруючі. / Пуряєва Н. Словник церковно-обрядової термінології. – Львів, 2001 – С.51.

про те, аби збільшувались кадри священнодіячів УПЦ чи то через висвяту достойних, морально гідних кандидатів на священнослужіння, чи то через надання праці священнодіячам, що зараз з різних причин не працюють»[114]. Але навіть за наявності згоди від вищих органів управління конфесій, повернутися до пастирського служіння зреченцям було непросто: представники відповідних місцевих радянських органів на поспішали брати їх повторно на облік. Так, наприклад, 16.09.1932 р. служник культу с. Вишняки Краєвий С. (конфесійна приналежність у документі не вказана) скаржився до Секретаріату Президії ВУЦВК на відмову Хорольського РВК взяти його на облік та видати реєстраційну картку. Референт у справах культів Г.Катунін терпляче «повідомив, що служника культу Краєвого С., коли він подає заяву до РВКу про бажання після зречення від сану знов бути служником культу, треба його зареєструвати, видавши йому на руки реєстраційну картку, а копію залишити у себе»[115].

Чим закінчилася ця справа – як і десятки їй подібних – невідомо. Адже попри всі зусилля православних конфесій, вже 1932 року в Україні з'явилися цілі райони, де не було «жодної релігійної організації, жодного служителя культу» – Іванівський, Мангуський (Першотравневий)[116]. На середину – другу половину 1930-х років «зреченці» й та частина духовенства, яка офіційно не зреклася священства, але вийшла за штат у зв'язку з тяжким матеріальним становищем, не була заарештована чи вислана адміністративним порядком, не загинула в роки Голодомору й не була розстріляна під час репресій 1937-1938 рр. працювала у різних галузях народного господарства (до прикладу: священик Маняко А.В: «в 1935 р. в зв'язку з ліквідацією церкви[117] переїхав на Донбас, влаштувався рахівником, потім у м. Красний луч влаштувався на шахту «на нижчу посаду», поступово висунувся до старшого бухгалтера»[118]; священик Басовол С.: у 1937 р. керував ветеринарним музеєм у Києві[119]; протоієрей Бутвиненко К.: у листопаді 1937 р. працював на залізничній станції експедитором, потім на ст. «Киев» в установі «Дортек», вагівник[120]; протоієрей Говядовський Х.: після 1930 р. працював бухгалтером артілі «Взутпобутремонт»; архієпископ Малюшкевич К.: працював бухгалтером мото-флота Горкомхоза, підробляв палітурником[121] тощо) чи залишалась безробітною. Траплялося досить багато випадків, коли священики, «офіційно» знявши сан, продовжували таємно виконувати пастирські обов'язки. Адже благодать священства, як вже зазначалося вище, має характер незгладимості. Одним з таких кліриків був, зокрема, священик Лебідь з Вінниць-

кої області. «Колишнього священика прийняли до колгоспу. Проте він у себе в будинку задовольняв потреби віруючих. Дяк Андрій Лопато відмовився від своєї колишньої діяльності після закриття церкви в селі Бутовка Городнянського р-ну на Чернігівщині. Однак продовжував виконувати обов'язки дяка в селі під час похорону, панахиди»[122].

В роки Другої світової війни, коли внаслідок більш-менш лояльного ставлення до православ'я з боку окупаційної влади почали відкриватися храми, багато зреченців знову повернулися до служіння церкві.

---

[1] 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.8.

[2] Кнабе Г. С. Диалектика повседневности // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С.29.

[3] Нариси повсякденного життя радянської України… – С.7.

[4] Там само.

[5] Безансон А. Лихо століття: Про комунізм, нацизм та унікальність голокосту. / Пер. з французької Т. Марусик. – К., 2007. – С.22.

[6] Нариси повсякденного життя радянської України… – С.15.

[7] Там само.

[8] Бухарин Н. И. Экономические категории капитализма в переходный период // Бухарин Н.И. Проблемы теории и практики социализма. – М., 1989. – С.152.

[9] Бухарин Н.И. «Внеэкономическое» принуждение в переходный период // Бухарин Н. И. Проблемы теории и практики социализма. – М., 1989. – С.162 - 163.

[10] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С.147.

[11] Цыпин В. протоиерей, Церковное право. Курс лекций. – М., 1994 – С.135.

[12] Там само. – С.136.

[13] Там само. Кравець О. Православне вчення про благодатність і незгладимість таїнства священства /Дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата богослівських наук. – К. Українська православна церква, Київський патріархат, Київська духовна академія, 2002. – С.4.

[14] Цыпин В. протоиерей, Церковное право. – С.136.

[15] Там само. – С.141.

[16] Киприан (Керн) архимандрит. Православное пастырское служение. – СПб, 2000. – С.110.

[17] Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних соборів і Святих Отців. – К.: УПЦ-КП, 2008. – С.41.

[18] Цыпин В. протоиерей, Церковное право. – С.172.

[19] Там само. – С.179.

[20] Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви 1917 – 1918 гг. – М., 1994. – Т.1. – С.185.

[21] Білокінь С. О.Анатолій Жураковський і київські йосифляни. Документальне дослідження. – К., 2008. – С.42.

[22] Там само.

[23] Там само.

[24] Центральний державний архів вищих органів влади України (Далі – ЦДАВО України). – Ф.5. – Оп.1. – Спр.2191. – Арк.13.

[25] Там само. – Арк.14.
[26] Там само. – Оп.2. – Спр.252. – Арк.3.
[27] Там само. – Арк.15.
[28] Там само. – Арк.16.
[29] Там само. – Арк.18.
[29] Там само. – Арк.19.
[30] Там само. – Оп.1. – Спр.2191. – Арк.16.
[31] Там само. – Арк.11.
[32] Там само. – Арк.11; Центральний державний архів громадських об'єднань України (Далі – ЦДАГО) України. – Ф.1. – Оп.20. – Спр.1772. – Арк.13.
[33] ЦДАВО України – Ф.5. – Оп.2. – Спр.252. – Арк.20.
[34] Там само. – Спр.252. – Арк.40.
[35] Там само. – Арк.41.
[36] Там само.
[37] Там само. – Спр.199. – Арк.23.
[38] Там само. – Спр.252. – Арк.35.
[39] Державний архів Чернігівської області (Далі – ДАЧО). – Ф.Р-61. – Оп.1. – Спр.876. – Арк.50. / Радянська влада та православна церква на Чернігівщині у 1919 -1930 рр. Збірник документів і матеріалів / Відп. ред. Р.Б.Воробей; упорядники А.В.Морозова, Н.М.Полетун. – Чернігів, 2010. – С.327.
[40] ЦДАВО України – Ф.5. – Оп.2. – Спр.252. – Арк.35. Криворіжжя: більшовизм проти Православ'я (1920-1930): Збірник документів і матеріалів / Упор. О.О.Мельник. – Кривий Ріг, 2005. – С.74-75.
[41] ЦДАВО України – Ф.5. – Оп.2. – Спр.252. – Арк.36, 37.
[42] Там само. – Спр.199. – Арк.23.
[43] Там само. – Арк.38.
[44] Там само. – Спр.193. – Арк.26.
[45] Там само. – Спр.230. – Арк.7.
[46] Там само. – Спр.197. – Арк.221-222.
[47] Криворіжжя: більшовизм проти Православ'я... – С.68.
[48] ЦДАВО України – Ф.5. – Оп.3. – Спр.262. – Арк.42.
[49] Там само. – Оп.2. – Спр.252. – Арк.44.
[50] Там само. – Арк.49 – 219; Оп.3. – Спр.1174. – Арк.2, 3, 6, 7, 17, 19, 20, 23; Спр. – 1175. – Арк.74, 131. ДАЧО – Ф. Р-61. – Оп.1. – Спр.377. – Арк.7. / Радянська влада та православна церква на Чернігівщині у 1919 -1930 рр. Збірник документів і матеріалів. – С.328.
[51] ЦДАВО України – Ф.5. – Оп.2. – Спр.190. – Арк.52.
[52] Там само. – Спр.193. – Арк.95.
[53] Там само. – Арк.113.
[54] Мартирологія Українських церков у чотирьох томах // Т.1. Українська православна церква: документи, матеріали, християнський самвидав України /Упорядники О.Зінкевич, О.Воронин – Торонто-Балтимор, 1987. – С.1031.
[55] Голод 1932-1933 років в Україні: причини та наслідки. – К., 2003. – С.630.
[56] Збірник секретних наказів Робітничо-селянської міліції УСРР. – Харків, 1928. – С.105-106. / Цит. за: Голод 1932-1933 років в Україні… – С.630.
[57] Голод 1932-1933 років в Україні... – С.630.
[58] ЦДАВО. – Ф.5. – Оп.3. – Спр.1175. – Арк.3.
[59] Державний архів Миколаївської області (Далі – ДАМО). – Ф.Р-118. – Оп.1. – Спр.329. – Арк.55-56. / Цит. за: Тригуб О. Розкол Російської православної церкви в Україні (1922-39 рр.): між державним політичним управлінням та реформацією. – Миколаїв, 2009. – С.282-283.
[60] ЦДАГО – Ф.1. – Оп.20. – Спр.3095. – Арк.9.

[61] Там само. – Арк.10-11.

[62] ДАМО. – Ф.Р-118. – Оп.1. – Спр.329. – Арк.56. / Цит. за: Тригуб О. Розкол Російської православної церкви в Україні (1922-39 рр.): між державним політичним управлінням та реформацією. – Миколаїв, 2009. – С.283.

Пащенко В. Свобода совісті в Україні. Міфи і факти 20-30-х років. – К., 1994. – С.132.

Мартирологія Українських церков у чотирьох томах // Т.1. Українська православна церква: документи, матеріали, християнський самвидав України /Упорядники О.Зінкевич, О.Воронин. – Торонто-Балтимор, 1987. – С.384.

ЦДАВО. – Ф.5. – Оп.3. – Спр.1628. – Арк.73.

Там само. – Арк.76-77.

Форостюк О.Д. Правове регулювання державно-церковних відносин у радянській Україні в 1917-1941 роках (на матеріалах Донецького регіону): Дис… канд. юрид. наук: 12.00.01 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – Луганськ, 2001. – С.159-160.

З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 2005. – № 1/2 (24/25). – С.69-70.

Там само. – С.220.

ЦДАВО. – Ф.1. – Оп.7. – Спр.177. – Арк.172.

Там само.

Державний архів Чернігівської області (Далі – ДАЧО) – Ф. Р-5446. – Оп.1. – Спр.97. – Арк.214. / Радянська влада та православна церква на Чернігівщині у 1919 -1930 рр. Збірник документів і матеріалів / Відп. ред. Р.Б.Воробей; упорядники А.В.Морозова, Н.М.Полетун. – Чернігів, 2010. – С.330-331.

ДАЧО – Ф. Р-5446. – Оп.1. – Спр.99. – Арк.38-38зв. / Радянська влада та православна церква на Чернігівщині у 1919 -1930 рр. Збірник документів і матеріалів. – С.335-336.

Поспеловский Д. Тоталитаризм и вероисповедание. – М., 2003. – С. 363. Його ж: Русская православная церковь в XX веке. – М., 1995. – С.159. Киридон А. М. Час випробування: держава, церква, суспільство в радянській Україні 1917-1930-х років. – Тернопіль, 2005. – С.244-250.

Собрание законов и распоряжений Рабоче-крестьянского правительства СССР. – 1932. – № 84. – Арт.516.

Збірник законів та розпоряджень уряду України. – 1933. – № 1. – Арт.5.

Там само.

Голод 1932-1933 років в Україні… – С.631.

Збірник законів та наказів Робітничо-селянського уряду СРСР. – 1933. – № 3. – Арт.2.

Там само.

Голод 1932-1933 років в Україні… – С.632.

Там само.

ЦДАВО – Ф.5. – Оп.3. – Спр.1963. – Арк.1.

Там само. – Арк.13.

Там само. – Арк.1.

Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей духовной власти. Сборник документов в 2-х частях. 1917 – 1934 / сост. М. Губонин. – М., 1994 – С.270

Там само.

Шумило С. В катакомбах. Православное подполье в СССР. Конспект по истории Истинно-православной церкви в СССР. – Луцк, 2011. – С.61.

История Русской Православной Церкви. От восстановления патриаршества до наших дней. Т.1: 1917-1970. – СПб., 1997. – С.535.

Шумило С. В катакомбах. – С.112-113. История Русской церкви. – С.560-561.

Безансон А. Лихо століття: Про комунізм, нацизм та унікальність голокосту. / Пер. з французької Т.Марусик. – К., 2007. – С.46.

Там само. – С. 47.
ЦДАВО. – Ф.1. – Оп.7. – Спр.184. – Арк.75.
ЦДАВО. – Ф.5. – Оп.3. – Спр.1963. – Арк.73.
Там само. – Спр.1646. – Арк.6.
Там само. – Арк.20, 21.
Там само. – Арк.83.
ДАЧО – Ф. Р-67. – Оп.1. – Спр.473. – Арк.216. / Радянська влада та православна церква на Чернігівщині у 1919 -1930 рр. Збірник документів і матеріалів. – С.334.
Ігнатуша О.М. Православні церкви України (20-30-і рр. ХХ ст.). Джерела з історії: навчальний посібник. – Запоріжжя, 2008. – С.141-142.
«Київська пролетарська правда», 1931 р. // Фото фрагмента з газети «Більшовицька правда», де протоієрей Григорій Огійчук (майбутній митрополит УАПЦ Соборноправної в США) підклеював в 1931-1935 роках вирізки з газет про «зречення служників культу релігії». Цит. за: Хомчук О. «Церква поза церковною огорожею. Розколи і руйнація Української Православної Церкви в пошуках «константинопільського визнання»». – США, Чікаго, Іллінойс, 2002. – С.214.
Хомчук О. «Церква поза церковною огорожею… – С.214. З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 2006. – № 1/2 (26/27). – С.318-319.
Хомчук О. «Церква поза церковною огорожею… – С.214.
Там само.
Там само.
Там само.
Там само.
Там само.
Там само.
Там само.
Ігнатуша О.М. Православні церкви України… – С. 150.
Там само. – С.152.
Там само. – С.161-162.
Там само. – С.172.
ЦДАВО – Ф.1. – Оп.6. – Спр.218. – Арк.43.
Чефранов О. Безвірники України на будування соціалізму // Безвірник. – 1932. – № 19-20. – С.10. ЦДАГО України – Ф.1. Оп.20. – Спр.5309. – Арк.6.
Маняко А.В. на 1935 р. служив священиком у церкві с. Барахти Васильківського р-ну Київської області.
Галузевий державний архів Служби безпеки України. – Ф.6. – Спр.68879ФП. – Арк.11.
З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 2006. – № 1/2 (26/27). – С.311.
Там само. – С.313.
Там само. – С 319.
Бобко Т.Г. Православне духовенство в суспільному житті України 20-30-х рр. ХХ ст.: дис… канд.іст.наук: 07.00.01 / Запорізький національний ун-т / Бобко Тетяна Григорівна / Запоріжжя, 2005. – С.57.

С. Р. КАГАМЛИК

Київські ієрархи – ктитори Києво-Могилянської академії

У статті аналізується діяльність київських архієреїв як патронів Києво-Могилянської академії. Зокрема, йде мова про забезпечення ними правного статусу Академії як вищого навчального закладу, опікування навчально-виховним процесом, розвиток проповідництва та підтримку матеріального становища навчальної інституції.

Ключові слова: *Церква, українська православна ієрархія, Києво-Могилянська академія, київські митрополити.*

Загальновідомо, що Церква відіграла велику роль у становленні освіти в Україні на усіх без винятку етапах її розвитку. Особливо значимою вона була в козацьку добу, коли українська православна ієрархія утримувала стійкий провід у всіх сферах культурного і духовного життя. Проте в світських і церковних дослідженнях при констатації цього факту як правило не розкривається механізм патронатства чи й прямого керівництва навчальними інституціями з боку Церкви. Проілюструвати це питання на матеріалах першого в Україні вищого навчального закладу – Києво-Могилянської академії – завдання цієї статті.

Традиція опікуватися Києво-Могилянським колегіумом-академією, постала для київських ієрархів ще з часів її засновника Петра Могили. Усвідомлюючи, що шляхи подолання складної ситуації у православ'ї полягають в активізації богословських досліджень і піднесенні рівня духовної освіти, Петро Могила ще у сані Печерського архімандрита мав план створення в Україні вищого навчального закладу на базі найбагатшого і найавторитетнішого монастиря – Києво-Печерської лаври. Згідно з його намірами у Троїцькому Больницькому монастирі при Києво-Печерській лаврі відкрився 1631 р. Гімназіум за прикладом західноєвропейських шкіл. Проте, зважаючи на незадоволення київських братчиків і опозицію консервативної частини печерського духовенства, Петро Могила 1632 року погодився об'єднати Лаврську школу з Братською, тим самим давши початок Києво-Могилянському колегіумові, пізніше Академії. За визначенням М. Грушевського, «Могила на становищі печерського архімандрита попробував був противставити брацькій школі окрему лаврську, але мусив зріктися свого пляну і зли-

ти свою школу з брацькою, яка зісталась і далі в тіснім зв'язку з митрополією і Печерською лаврою».

Принципи діяльності Колегіуму, які стали основоположними і в майбутньому, були викладені Петром Могилою в обітниці, укладеній ним 1630 р. у Львівській братській церкві Успіння Пресвятої Богородиці: «Я., П. Могила, милостію Божіею Архімандрит Кіевопечерскій, видя великую потерю для душ человеческих от неучености духовенства и не обученія юношества, и желая, при благости и помощи Божіей, по собственной моей воле предотвратить столь великую потерю, а также пріобрести удалившихся от Православія, вознамерился основать школу для того, чтобы юношество наставляемо было во всяком благочестіи, в добрых нравах и в свободных науках; и сіе не для какой либо пользы или славы моей, но в славу и честь живоначальной, нераздельной, святой Троицы, Отца и Сына и Святого Духа, в ползу и утешеніе правовернаго народа».

Ставши у 1633 р. Київським митрополитом, Петро Могила, як екзарх святого апостольського Константинопольського трону, зміг зосередити в своїх руках три найважливіші позиції - Київську митрополію, Печерську лавру і Київське братство з Колегіумом при ньому, для розвитку богословської освіти і науки. З метою забезпечення навчального процесу в Колегіумі Київський митрополит Петро Могила надав йому значну матеріальну підтримку. Він забезпечив її матеріалами для будівництва приміщення для наставників, надав Колегіумові в трирічне володіння дві лаврські вотчини - Вишеньки і Гнідин на тій підставі, що викладачі закладу були з братії Лаври. У м. Вінниці, що теж належало Печерському монастирю, розпочала діяльність школа для підготовки учнів в Колегіум. Вважаючи створення Колегіуму своїм найбільшим здобутком, Петро Могила заповів йому усе своє майно, кошти і цінності, зокрема, 75 тис. золотих, бібліотеку, хутір Позняковщину.

Надалі послідовники Петра Могили вважали своїм священним обов’язком опікуватися Києво-Могилянською академією. Її часто так і називали – «школа Его Преосвященства» або «Академія його Преосвященства». Цьому сприяла та обставина, що практично всі наступні зверхники Київської митрополії були не лише вихованцями, а й професорами і ректорами навчального закладу. У цьому контексті слід виокремити декілька сфер діяльності київських архієреїв як патронів Києво-Могилянської академії: 1) забезпечення правного статусу 2) опіка навчально-виховним процесом; 3) розвиток проповідництва; 4) підтримка матеріального становища.

Забезпечення правного статусу

Головним завданням очільників Київської митрополії було домогтися державного визнання статусу Київської академії як вищого навчального закладу. Ще Петро Могила, намагаючись перетворити колегіум в академію, намагався здобути відповідну грамоту від польського короля Владислава IV. Однак ці плани Могили вдалося реалізувати лише гетьману Івану Виговському, який домігся, щоб до Гадяцького договору 1657 р. було внесено пункт про надання колегіуму статусу академії.

Проте з входженням України до складу Російської держави у другій половині XVII ст. знову постала проблема визнання за Київською академією прав вищого навчального закладу – тепер перед російським урядом. З цією метою в червні 1693 р. Київський митрополит Варлаам Ясинський за підтримки гетьмана Івана Мазепи відрядили в Москву ректора колегіуму ігумена Іоасафа Кроковського з проханням видати Братському монастирю «жалувану грамоту» і пожертви на школу. 11 січня 1694 р. колегіум отримав грамоту на право навчання не тільки піїтики і риторики, але й філософії і богослов'я, а також дозвіл приймати на навчання вихідців з інших країн. Наслідком ще однієї депутації митрополита, який додатково заручився підтримкою місцеблюстителя Стефана Яворського, стала жалувана грамота царя Петра І від 26 вересня 1701 р., названа Варлаамом Ясинським «полномощною». Крім підтвердження попередніх прав, колегіум отримував і судову автономію, що означало повне визнання його статусу як вищого навчального закладу. Саме після цієї грамоти почала широко вживатися назва «Києво - Могилянська Академія».

У XVIII ст. головною турботою київських архієреїв було збереження і відстоювання давніх прав Академії. Так, Київський архієпископ Варлаам Ванатович, який загалом був противником церковно-адміністративних перетворень і ревним охоронцем прав і особливостей Київської митрополії, проводив цю позицію і в ставленні до Академії. Відомо, що він не став віддавати Синоду прибутки від «вінечних пам'ятей», а згідно з традицією, яка вела від Київського митрополита Варлаама Ясинського, використовував їх на потреби єпархії та Києво-Могилянської академії, в чому добився і відповідного синодального рішення у 1722 р. Коли у 1727 р. 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, а на утримання учителів і учнів дається «пособіе»

«из казны архіерейской», «а церковных в Малороссіи земель барзо мало и редко где обретается, и поведенія того здесь нет».

Обстоювання прав і привілеїв Академії слід віднести і до заслуг архієрея Рафаїла Заборовського. Коли у 1738 р. російський уряд намагався обмежити право Академії приймати на навчання молодь різного станового походження, Заборовський пояснив всі негативні наслідки такого указу: «Если всех учеников, записав в книге, на коште указном содержать (на средства каефдры епископской) и впредь освободить приход и отлученье из училищ ківских заградить, то из зарубежных людей польской и других націй … никого не будет, а из малороссіян, которые на своем коште учатся, когда им свободный отпуск унять из училищ кіевских, безохотно разбегутся…». . Таким чином митрополит домігся жалуваної грамоти імператриці Єлизавети від 11 грудня 1742 р., яка підтверджувала давні права Академії, крім того, військовим і цивільним чинам, а також київським міщанам, заборонялося чинити кривди навчальному закладу та його вихованцям.

Водночас під впливом централізаційних процесів російської влади деякі київські архієреї, які традиційно мали повний контроль над вищим навчальним закладом, намагалися використати свої владні повноваження для зміни окремих традиційних порядків, які здавна існували в Академії. Так, Тимофій Щербацький, для правління якого було властивим обмеження виборних засад в житті Київської митрополії, вперше порушив і право виборності академічного керівництва. Так, 1751 р. він звільнив Сильвестра Ляскоронського від посади настоятеля Києво-Братського монастиря і ректора Академії . 1755 р. архієрей самочинно призначив ректором Академії архідиякона Манасію Максимовича, який не належав до професорської корпорації, а посаду префекта пропонував зайняти настоятелю Мгарського Лубенського монастиря Досифею Галяховському . Цими діями митрополита порушувався встановлений у Академії порядок поступового переходу викладачів з нижчих у вищі класи, а водночас і їх відповідне підвищення у статусі.

За митрополита Арсенія Могилянського спостерігаються спроби відновити попередні права Академії та виборність її засад. Показово, що Арсеній Могилянський увів у накази Комісії Нового Уложення окремі пункти про потреби навчального закладу.

Опіка навчально-виховним процесом

Слід відзначити, що до обов’язків українського архієрея традиційно входило забезпечення навчального процесу довіреного

навчального закладу, потреб її учнівського і викладацького складу. На практиці єпископ у тісному контакті з ректором фактично керував навчальним процесом – видавав інструкції щодо змісту і порядку навчання, затверджував розклад занять, уводив нові навчальні предмети, контролював звільнення учнів і т.і.

Усвідомлюючи велику роль освіти у вихованні духовенства і пастви, митрополит Рафаїл Заборовський чи не більше від своїх попередників приділяв увагу її розвитку. У хроніці Києво-Михайлівського монастиря збереглася така характеристика київського архієрея: «Рафаил Заборовскій, воспитанник сначала кіевской, а затем заиконоспасской академии,… на митрополичьей кафедре в Кіеве высказался, как ревностный поборник просвещенія, ученія и ученых любитель и благодетель» . Його зусиллями 1738 р. в Академії було започатковано класи єврейської і німецької мов і поновлено клас грецької мови, які викладали підготовлені у закордонних університетах відомі професори – Симон Тодорський, Варлаам Лащевський, Давид Нащинський. 1734 р. Рафаїл Заборовський склав Інструкцію «Leges academicae docentibus et studentibus observan-dae» («Академічні правила для викладачів і студентів...» , в якій, спираючись на давні традиції й вимоги нового часу, виклав у 22 пунктах правила внутрішнього життя навчального закладу. В одному з пунктів значилося, що наставники Академії завжди повинні служити для учнів високим взірцем скромності, ввічливості, доброго виховання й освіченості, а також бути прикладом не тільки внутрішньої чистоти душі, а й зовнішньої охайності тіла й одягу.

Митрополит Тимофій Щербацький, хоч і виявляв владне ставлення до академічного професорського складу, також не обійшов увагою навчальний процес. Зокрема, він увів до курсу предметів французьку мову і впровадив у 1752 р. інструкцію, яка всебічно регламентувала життя вищого учбового закладу. Показове листування між митрополитом і префектом Академії Давидом Нащинським щодо підручників, за якими слід викладати філософію. Зокрема, Нащинський запропонував поміняти застарілу систему Пурхоція на поширену в тогочасних західноєвропейських навчальних закладах систему Баумейстера. Перед тим, як дати відповідь, митрополит звернувся за порадою до колишнього ректора, на той час уже білоруського архієрея, Георгія Кониського, і тільки після підтвердження ним доцільності цього нового підходу, дав дозвіл на викладання філософії за підручником Баумейстера . Це засвідчує поміркованість рішень Тимофія Щербацького при впровадженні нових навчальних ме-

тодик. Не менше обережності виявляв архієрей і щодо викладання богослов'я. Призначаючи ректором Манасію Максимовича, який традиційно мав читати найвищий академічний курс, митрополит попереджав його, «дабы что не было в конклюзіях богословських вере православного исповеданія противное, как то на некоторых пружних годов преподававших оную священную богословію нарекательная в некоих с прямою священно-православною богословіею несходствах последовала от других предосудительная задача» . Як вважає у цьому зв'язку біограф Щербацького І. Граєвський, митрополит мав на увазі лекції Феофана Прокоповича, в яких Стефан Яворський вбачав відхід від православ'я .

Наступник Тимофія Щербацького митрополит Арсеній Могилянський ще більше намагався пристосувати навчальний процес Академії до потреб часу. Запроваджена ним нова інструкція 1764 р. мала надати ще більшої системності у викладанні навчальних предметів, передусім філософії та богослов'я. Водночас архієрей вимагав, по-перше, щоб ректорами навчального закладу обирали людей, навчених богослов'я, які б могли викладати цей предмет з відповідними поясненнями і настановами; по-друге, досвідчених адміністраторів, які б могли добре розбиратися у господарських і судових справах Братського монастиря і належно керувати монастирською братією.

Розвиток проповідництва

Митрополит Петро Могила, усвідомлюючи важливість наставницької проповіді, зробив центром її підготовки створений ним навчальний заклад – Київський колегіум. За його розпорядженням викладачі мали по черзі виголошувати повчальні промови в Богоявленській братській церкві на всі недільні і святкові дні. Окрім цього, він запровадив в Колегіумі так звані Велику і Малу інструкції. За Великою інструкцією «сказываніе поученій» велося упродовж року перед пізньою літургією учителем риторики або префектом. Її предметом було систематичне тлумачення окремих частин Старого і Нового завіту. Мала інструкція полягала в поясненні народу основ православного катехізису. Вона виголошувалася з церковної кафедри на ранній обідні одним із молодших учителів Колегіуму. Церковний історик Макарій Булгаков розцінював обидві могилянські інструкції як «заведеніе прекрасное, продолжавшееся в Кіевской академіи во все время ея существованія непрестанно, и бывшее для многих наставников ея поприщем славы».

Починання Могили в сфері розвитку проповідницької справи в Україні надалі постійно підтримувалося київськими митрополитами і ректорами Академії. Зокрема, преосвященний Рафаїл Заборовський так інструктував вихованців навчального закладу: "Все академисты обязаны непременно присутствовать при всех академических церемоніях, в какой бы день ни случилось, а также в дни воскресные – при великой инструкціи все члены старшаго братства (majoris congregationis), а при малой непринадлежащіе к оному".

Майбутній ректор Академії, архідиякон Манасія Максимович 1752 р. вніс нову пропозицію для покращання проповідницької справи в Київській митрополії, яка була схвалена і затверджена митрополитом Тимофієм Щербацьким. В свою чергу, митрополит Арсеній Могилянський прийняв низку нових рішень для залучення штату Академії до розвитку проповідницької справи Київський митрополит Арсеній Могилянський для підвищення рівня проповідництва прийняв низку нових рішень для залучення штату Академії до розвитку проповідницької справи. Указом від 13 жовтня 1758 р. він зобов'язав викладачів «по вся воскресныя дни сказывать предики». З метою підготовки проповідницьких кадрів ще з шкільних лав митрополит зобов'язав префекта Академії пояснювати для студентів по суботах основи православної віри (викладати велику і малу інструкції). Студенти мали бути обов'язково присутніми на всіх проповідях, виголошуваних учителями в Академії і приходських храмах. Деяким вихованцям доручали самостійно проповідувати в церквах, що служило для них практичною підготовкою і стимулом у заняттях. З свого боку митрополит часто нагороджував кращих проповідників грошовими преміями.

Підтримка матеріального становища

Важливою функцією київських архієреїв була підтримка матеріального становища Київської академії, започаткована ще Петром Могилою, який надав для її розвитку всі свої кошти. В продовження заходів свого попередника митрополит Сильвестр Косів виклопотав для колегіуму, який внаслідок постійних збройних сутичок поніс великі майнові збитки, щедру грошову нагороду від російського уряду, а також царську грамоту, яка дозволяла братії Києво-Братського монастиря вільний збір пожертв у Москві на користь колегіуму. Водночас, на заклик митрополита надати навчальному закладу матеріальну допомогу відгукнулося чимало знатних світських і духовних осіб, у тому числі і сам гетьман Богдан Хмельницький.

На кошти митрополита Іоасафа Кроковського та гетьмана Івана Мазепи в 1719 р. було споруджено дерев'яний будинок для бурсаків, який назвали «студентським домом». Архієрей заповів Академії також свій найцінніший спадок – власну бібліотеку. Саме завдяки старанням і підтримці Іоасафа Кроковського і гетьмана Івана Мазепи число студентів Академії на початку ХУІІІ ст. досягло своєї найвищої кількості - близько 2000 чоловік.

З часів Варлаама Ясинського для Академії стало традицією утримання професорського складу і фінансова підтримка студентської бурси за рахунок митрополичої консоляції – допомоги, яка видавалася у вигляді частини збору з вінечних пам'ятей. Розмір консоляції не був постійним і залежав від можливостей митрополита. Так, з академічних документів відомо, що за Рафаїла Заборовського у 1743 р. Академія отримала 190 крб. консоляції, з яких 25 призначалися на бурсу, а решта – учителям. У 1747 р. – 114 крб. консоляції, у 1748 – 214, в 1749 – 170, в 1850 – 76. Крім того, митрополит іноді виділяв і окремі, додаткові суми. Так, в лютому 1744 р. Рафаїл Заборовський доповідав Синоду, що «определено было им (учителям) от мене из кафедральной Свято-Софійской суммы в год на рыбу давать по сто рублев, которые и даваны были до определенія 200 р. из Войскового Малороссійского Скарбу зборов».

Митрополит Рафаїл Заборовський, який особливо вирізнявся своєю матеріальною підтримкою Академії, доклав чимало зусиль для поліпшення становища Києво-Братського монастиря, від якого безпосередньо залежав і матеріальний стан Києво-Могилянської академії. Митрополит також відновив втрачене право ректора Академії продавати вінечні памяті в м. Києві (липень 1732 р.). 1735 р. архієрей розпочав реставрацію й розбудову навчальних приміщень і академічної церкви. В листопаді 1740 р. відбуло¬ся урочисте освячення архієпископом Рафаїлом церкви в ім'я Благовіщення Пресвятої Богородиці й перше зібрання в новій Конґреґаційній залі. Зображення нового корпусу помістили на печатці Академії, яке стало її гербом.

На честь київського архієрея слід відзначити і його особисті щедрі пожертви на користь Київської академії. Так, на будівництво академічних приміщень Заборовський з 1731 по 1737 рр. почергово віддав 1640 руб. На власні кошти Рафаїл Заборовський збудував також Велику бурсу, що її називали «сту¬дентським домом». З свого архієрейського утримання Заборовський щорічно видавав по 100 крб. на оплату викладачам Академії, які, крім того, неодноразово оримували, в залежності від заслуг, і окремі грошові винагороди.

Київський архієрей Тимофій Щербацький збагатив академічну бібліотеку власними книжковими зібраннями. В опису книг за 1773 рік значилося 144 книги, особисто подаровані митрополитом Академії.

Києво-Могилянська академія отримала велику пожертву і в особі Арсенія Могилянського, яким було виділено 6 тис. крб. на приміщення нової бурси і 3 тис. крб. на покрівлю навчального корпусу .

Відзначаючи незаперечні заслуги київських митрополитів у обстоюванні інтересів Академії, її вихованці присвячували їм тези і панегірики. Особливо багато було подібних видань, присвячених пам'яті Петра Могили: «Евхаристиріон альбо вдячность... Петру Могиле» (1632) «Евфоніа веселобрмячая…» (1633); „Mnemosyne siawy prac y trudow... Piotra Mohiiy» 1633); „Sancti Petri metropolitae Kijoviensis thaumaturgi Rossiae... „ Теодосія Баєвського (1646); „Zal ponowiony po pogrzebie ... Piotra Mohily" Йосифа Калимона (1647). Відзначаючи незаперечні заслуги Сильвестра Косова перед Київською колегією, її вихованці по смерті митрополита склали на його честь панегірик «Столп цнот знаменитых к Богу зешлаго ясне превелебнаго, его милости, отца Сильвестра Коссова» (1658). 1713 р. друкарня Києво-Печерської лаври видала тези, присвячені від вихованців Академії митрополиту Йоасафу Кроковському, де він виступає в оточенні київських студентів. За часів Рафаїла Заборовського вдячні професори й спудеї найменували свою alma-mater на честь митрополита Києво-Могилянсько-Заборовською. З нагоди відкриття Конґреґаційної зали у липні 1739 р. студенти піднесли своєму протектору гравюру, виконану вихованцем Академії, художником-гравером Григорієм Левицьким, яка відобразила архієрея на фоні суспільно-політичного життя тогочасної України. Словами «Мудрості отец – Петр Могила, Первый навершитель дела – Рафаил всецело» – пiїти Академії віддали дань Заборовському як гідному продовжувачеві справи її засновника.

1. Грушевський М. Три академії.//Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва. - Збірник перший. - К., 1931. - С. С.10.
2. Памятники, изданные Временною Комиссиею для разбора древних актов. - Т.2. – К., 1846. - С.93-94.
3. Польськомовний духовний заповіт Петра Могили див. там само. - С. 149-153.
4. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. - У 4-х тт. - Нью-Йорк, 1990. - Т.3. - С.39, 43.
5. Из прошлого Киевской епархии. Киевский митрополит Варлаам Ясинский // Киевские епархиальные ведомости. – 1905. – Часть неофициальная. – С. 860.

6. 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. - № XVII. – С. 124 - 125.
7. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Св. Синода. - Т.VII. (1727). – СПб., 1885. - Приложение VIII.
8. Молчанов П. Протектор киевской академии Рафаил Заборовский, митрополит киевский /П. Молчанов // Киевские епархиальные ведомости. – 1876. - Отдел второй. - №5. – С.168-169.
9. Акты и документы… – Т. II. – К., 1906. - С. 46-50.
10. Граевский И. Киевский митрополит Тимофей Щербацкий. – К., 1912. - С. 228.
11. Молчанов П. Протектор киевской академии Рафаил Заборовский... – С. 163.
12. Аскоченский В.И. Киев с древнейшим его училищем Академиею / В.И. Аскоченский. - Ч. 2. – К., 1956. - С. 102-103,
13. Акты и документы.. . – Т. II. – С. 175-181; Граевский И. - Киевский митрополит Тимофей Щербацкий. - С. 233.
14. Акты и документы.. . – Т. II. – С. 166-167.
15. Граевский И. Киевский митрополит Тимофей Щербацкий. - С. 234.
16. Акты и документы.. . – Т. II. - С.78-84.
17. Шпачинский Н.А. Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление. 1757 – 1770 /А.Н. Шпачинский. – К., 1907. – С. 409.
18. Булгаков М. История Киевской Академии /Макарий Булгаков. – СПб., 1843. - С. 51.
19. Шпачинский Н.А. Киевский митрополит Арсений Могилянский… - С. 408-409.
20. Там само – С. 465.
21. Акты и документы.. - Т.1. - Ч.1. - С. 125, 128.
22. Там само. - С. 292; Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII в. – К., 1903. - С. 56.
23. Києво-Могилянська академія в іменах: Енциклопедичне видання / Упоряд. З.І.Хижняк; За ред. В.С. Брюховецького. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2001.- С. 213.
24. Там само. – С. 375.
25. Молчанов П. Протектор киевской академии Рафаил Заборовский, митрополит киевский… // Киевские епархиальные ведомости. – 1876. – Часть неофициальная. - №7. – С. 236.

К. Я. КАЛЬНИЦЬКИЙ

Проблема «жіночого священства» як виклик «постфемінізму» споконвічній традиції Православної Церкви

У даній статті розглядається проблема «жіночого священства» у контексті питання ролі жінки у церковному житті, визнається її актуальність та дискусійність в умовах західних впливів, стверджується беззаперечний авторитет Священного Писання, Передання, святоотцівської спадщини, досліджується аргументація сучасних православних та протестантських богословів, констатується факт витоків заявленої проблеми із еволюціонуючих на Заході феміністичних ідей, які не властиві православній традиції.

Ключові слова: *хіротонія, дияконіса, таїнства, священнослужіння, благодать, богослів'я, єресь, фемінізм, Передання, розкол, екуменізм, дуалізм, андрогінність, ієрархія, традиція, гендер.*

Кожне століття світової історії відбивається на історії Церкви Христової, змінює напрямки богословських течій, ставить нові проблеми і завдання перед пастирями і мирянами. Нинішній час поставив на порядок денний питання про роль жінок у житті Церкви і про ті функції, які могла б виконувати жінка при звершенні богослужіння.

Багато в чому проблема загострюється тим, що жінки складають основну частину мирян, тоді як число чоловіків насилу покриває потребу в духовенстві і церковнослужителях. У багатьох неправославних християнських конфесіях було прийняте екстремальне рішення цього питання: не обмежуючи церковного служіння жінок допоміжними постами, їх прийняли в церковну ієрархію в якості священнослужительниць. У серпні 1976 року в місті Міннеаполісі на Генеральній Асамблеї Єпископальної Церкви США в присутності архієпископа Кентерберійського Коггана було прийняте офіційне рішення про дозвіл хіротоній (рукоположень) жінок в сан священиків і єпископів. Можливе цілком логічне здивування: яке відношення все це має до православних віруючих. Однак реалії парафіяльного життя і вплив західної культури не знімають цього питання, а, навпаки, роблять його ще більш актуальним.

Ще на початку ХХ століття Святійший Синод Російської Православної Церкви визнав необхідним відновити в Церкві древній чин дияконіс, щоб залучити жінку-християнку до діяльнішої та ширшої участі у справі церковного піклування про хворих, немічних та бідних. Таке рішення не могло бути прийнятим за відсутності гостроти «жіночого» питання, і наївно вважати, що ХХІ століття дозволить нам залишити цю тему без уваги. Дискусії такого роду зажадають залучення багатовікового досвіду Християнської Церкви та найвищого рівня науково-богословських знань.

У часи земної проповіді Ісуса Христа жінки проявили себе як ревні послідовниці свого Учителя (Лк. 8: 2 – 3)[1]. Вони приймали Христа у своїх домах, всім серцем сприймали Його Божественне Слово і разом з Ним ішли з Галілеї до Голгофи, не залишаючи Божого Сина ні в стражданнях, ні в смерті (Мф. 27: 55). Не випадково перше доручення про проповідь Воскресіння Спаситель дає Марії Магдалині, а не Апостолам (Ін. 20: 17 – 18). Після Вознесіння Господа жінки допомагали Його учням у справі благовістя і піклування про Церкву (Діян. 18: 2 – 3; Рим. 16: 1 – 4). Але ми не знайдемо в Новому Завіті прикладу безпосередньої, звершувальної участі жінок у таїнствах. Вони не входили ні до числа дванадцяти найближчих учнів Христа, ні навіть до сімдесяти. Господь не наділяв їх силою і владою «взяти і вирішити», жоден з Апостолів не висвячував їх, хоча допомога жон-християнок була значною.

У перші століття християнства кількість таких жінок значно зросла, і їх стали називати дияконісами. Про дияконіс знали навіть язичники і вважали їх (цілком справедливо) дуже близькими до справ віри. Їхня віра, сила духу, богословська підготовка, якій часом могли позаздрити і богослови-чоловіки, викликали захоплення у багатьох святих отців Церкви. Дияконісам писали вітання і похвали св. Ігнатій Богоносець, св. Климент Римський і багато інших. Однак усі спроби деяких дияконіс зазіхнути на недозволене священнослужіння завжди обмежувалися і засуджувалися святими отцями. Вселенські Собори (І-ий Нікейський, ІV-ий Халкідонський, VI-ий Константинопольський), святі отці та учителі Церкви, а також візантійські імператори визначали церковне служіння жінки не як тайнозвершувальне, а як допоміжне.

Участь жінок за богослужінням та у справах благодійності була викликана потребами часу і зовнішньою зручністю. Наприклад, у перші століття християнства в Церкву вступало багато дорослих осіб (що подібно і з нашим часом), а хрещення відбувалося через всеціле занурення. Щоб уникнути спокуси і для збереження ненадламаної скромності охрещуваних жінок, дияконіса допомага-

ла жінкам роздягнутися, одягтися і, крім того, помазувала тіло охрещуваним освяченим єлеєм. Але ніякої мови про служіння дияконіс біля Престолу Божого не було.

Священик Церкви – це благовісник Істини, наставник у заповідях, звершувач таїнств. Для цього Господь поставив Своїх учнів – Апостолів. Владу і благодать отриману ними від Спасителя вони у всій повноті передають своїм послідовникам. Так виникає церковна ієрархія і жінка перебуває за її межами. Однак не можна питання про неможливість жіночого священства зводити до приниження гідності жінки та її бажання повноцінніше брати участь у богослужбовому житті.

Ієрархічний чин – це насамперед свідчення Божої Благодаті, явленої нам у Таїнствах Церкви. Головним звершувачем Таїнств є Ісус Христос. Священнослужитель – образ Христа, і це свято охороняється Церквою. Проблема жіночого священства – питання не стільки богослів'я та церковного права, скільки особистого духовного досвіду і віри в Церкву. Брак знань, слабкість віри, небажання зрозуміти дух Священного Писання тільки підсилюють його актуальність.

Зовсім недоречно говорити, що Церква заперечує або недостатньо розуміє значущість ролі жінок у становленні та поширенні християнства. Вони несли і несуть подвиг благовістя, мучеництва, молитви і добродійності.

Жінкам не забороняється брати участь у богослужінні, виконуючи допоміжні функції: читати, співати, стежити за порядком у храмі і вівтарі. Як ніколи, сьогодні Церква потребує допомоги жінок-християнок для плідного життя парафіяльних храмів. Потрібні кваліфіковані викладачки дитячих недільних шкіл, православних жіночих училищ і гімназій. Але варто визнати, що служіння православних жінок поширюється ще далеко не на всі сторони церковного та суспільного життя, як це було за часів впливу Церкви на світ[2].

«Більшості православних віруючих тема жіночого священства просто не приходить в голову, а коли їм вдається випадково щось про це почути, вони сприймають це як найповніший нонсенс, іноді з чималим здивуванням. Навіть найосвіченіші серед православних, як правило, вважають питання про священство жінок найчистішої води «примхою» сучасного Заходу і інакше як єрессю не називають»[3].

І справді, питання про можливість виконання жінками священичого служіння, яке виникло на черговому витку західного фемінізму, було гостро піднятим спершу протестантами, а потім і ка-

толиками. До цього часу в більшості протестантських деномінацій давно вже залишилися позаду бурхливі дебати на цю тему і в багатьох церквах і громадах жінки допускаються до священичого служіння. У католицькій Церкві це питання також піднімалося дуже наполегливо, проте Конгрегація віровчення заборонила подальше його обговорення (після чого католики, як і слід було очікувати, стали дискутувати на цю тему із ще більшою пристрастю).

Здавалося б, Православ'я при його більшій тенденції до традиціоналізму повинно залишатися не охопленим усіма цими проблемами. Але, виявляється, це не так. Доречним у контексті розгляду нашого питання є огляд процитованої вище книги, аналізуючи яку хотілося б заспокоїти пересічного читача, щоб він не лякався відразу, побачивши тільки її назву «Рукоположення жінок у Православній Церкві». Не слід робити висновок, що жінок вже стали висвячувати. Просто книга знайомить читача з тим, як протягом останніх десятиліть у православному світі ведеться дискусія на цю тему, і докладно висвітлює різні аргументи «за» і «проти».

Книга складається із двох великих статей, які багато в чому перетинаються та органічно доповнюють одна одну. Автором першої з них («Рукоположення жінок обговорюється і в Православній Церкві») є французька православна мирянка Елізабет Бер-Сіжель, одна із багатьох уже на Заході православних жінок, які професійно займаються богослів'ям. Автор другої статті («Чоловік, жінка і священство Христове») – відомий своїми богословськими працями православний архієрей з Англії, який належить до Вселенського Патріархату, єпископ Діоклійський Калліст (Уер). У першій зі статей в дуже м'якій та акуратній формі відстоюється можливість жіночого священства, а в другій вона оскаржується (хоча не менш м'яко, без будь-якої категоричності і з визнанням необхідності подальшого обговорення).

Православні ієрархи на Заході не бояться діалогу на цю тему. Процес внутрішнього звільнення, як виявляється із представленої у книзі історії освоєння сучасним Православ'ям цієї проблеми, протікає нелегко і не завжди гладко. Тим не менше серед православних Заходу проблема можливості жіночого священства і, тим більше, відновлення ранньоцерковного інституту дияконіс жваво турбує багатьох (не тільки жінок) і стає предметом пильнішого вивчення. За цим стоїть виразно щось більше, ніж просто бажання окремих жінок бути ні в чому не гіршими за чоловіків. Слідом за іншими прихильниками жіночого священства Е. Бер-Сіжель ґрунтується на тому, що християнству внутрішньо притаманна ідея рівної гідності жінки і чоловіка.

У книзі багатосторонньо розглядаються основні аргументи проти жіночого священства. Одним із найістотніших серед них вважається аргумент від передання. Не випадково протестанти – в силу того, що вони або повністю заперечують передання, або не надають йому великого значення, – так швидко зуміли вирішити питання про священство жінок позитивно. Зовсім інше ставлення до передання у католиків і православних. Єпископ Калліст так формулює цей аргумент: «Якщо б Господь наперед приготував жінок до священнослужіння, Він би дав чіткі приписи Своїм учням, а вони, в свою чергу, послухалися б Його. Оскільки вірність Священному Переданню невіддільна від Православ'я, православні екзегети бачать у переданні не просто історичний, але й богословський доказ. Дві тисячі років Церква висвячувала тільки чоловіків. Чи вправі ми змінювати ту церковну практику, яка не змінювалася, починаючи з апостольських часів?» Однак слідом за цим владика Калліст чесно викладає і докази протилежної сторони, наприклад, такий: «Ісус дійсно зробив Своїми учнями тільки чоловіків, проте відомо й те, що Він обирав на цю роль тільки обрізаних євреїв. Якщо Церква відхилилася від Його прикладу, допустивши до апостольського і священичого служіння неєвреїв, то чому б не вчинити так само і щодо жінок? Якщо ми не слідуємо прикладу Христа в першому випадку, навіщо слідувати йому у другому?» Кожен із контраргументів він намагається у свою чергу заперечити, не наполягаючи при цьому на остаточності свого судження і залишаючи широке поле для роздумів.

Взагалі обом авторам властива широта бачення аналізованої ними проблеми. І навіть прихильниця настільки нової для Православ'я ідеї, як жіноче священство, Е. Бер-Сіжель застерігає від якихось поспішних дій: «Рішення про висвячування жінок неминуче призвело б до розколу у Православній Церкві. Враховуючи таку небезпеку, приборкаємо своє нетерпіння. Найважливіший духовний дар – любов, а вона «довготерпить» і «всього сподівається» (1 Кор. 13: 4 – 7). З'явився проблиск надії на можливість мудрого і творчого відновлення жіночого дияконату. Потрібно обговорювати у мирі та злагоді питання, поставлене Церквами, які висвячують жінок у сан пресвітера. Православні Церкви повинні терпимо і по-братськи розуміти, що Дух може звертатися до Церкви і через одкровення іншої Церкви. Питання – важке, і сприймати його треба у світлі божественного чуда, втілення Бога, яке спасає, освячує і преображає людство»[4].

Питання про «жіноче священство» для Православної Церкви на даний момент є більшою мірою теоретичним, ніж виклика-

ним реальними потребами сучасного церковного життя. У ХХ в. воно гостро постало перед деякими протестантськими деномінаціями, проте для православних в контексті глобалізації та еволюції екуменізму ця проблема, очевидно, може бути пов'язана лише з не дуже визначеною перспективою, наближення якої тісно пов'язане із включенням православних країн (і України в тому числі) в процеси європейської та світової інтеграції.

Проблема жіночого церковного служіння почала обговорюватись у Православній Церкві, починаючи з 1970-х рр., коли в 1976 р. під егідою ВРЦ відбулася перша Міжнародна консультація православних жінок в Агапійському монастирі в Румунії[5], а в 1978 р. в Афінах на засіданні англіканськo-православної віровчительної комісії була прийнята декларація про неможливість возведення у священний сан жінок[6]. Наступна нарада, покликана розібрати богословську аргументацію проти рукоположення жінок, яка проте вилилася у ширше обговорення проблеми, була скликана у 1988 р. на Родосі за ініціативою Третьої Всеправославної конференції[7].

Якою ж є аргументація прихильників перегляду специфічно «чоловічого священства»? По-перше, на думку Е. Бер-Сіжель, для цього відсутні власне богословські перешкоди, оскільки, «не заперечуючи статевих відмінностей, але стаючи над ними, образ Божий присутній в жінці, як і в чоловікові. Слово, втілившись, взяло на себе спасіння всього людства»[8], що виключає будь-яку дискримінацію за національною або статевою ознакою, про що писав і апостол Павло: «Нема ні чоловічої статі, ні жіночої; бо всі ви – одно в Христі Ісусі» (Гал. 3: 28). «Людство єдине в різноманітності особистостей», і Христос, в першу чергу, не стільки чоловік, скільки людина[9].

По-друге, церковне передання, пов'язане лише з рукоположенням чоловіків, не є чимось механічним, застиглим і мертвим – воно саме по собі динамічне, подібне до плинної ріки, є Духом Святим, наставляючим на істину учнів, тому може змінюватися у відповідному напрямку[10]. Відсутність в історії Церкви традиції висвячування жінок не означає його повну заборону. А різноманіття служінь і харизм відноситься в рівній мірі до чоловіків і жінок: адже в Церкві відомі жінки, прославлені як рівноапостольні, тобто покликані до апостольської проповіді (свв. Магдалина, Єлена, Ніна та інші), не кажучи уже про реально існувавший чин дияконіс, який вже зараз може бути відродженим у Православній Церкві[11]. Чому ж священство є чимось винятковим?

По-третє, літургійний символізм, згідно з яким священик – образ Христа, теж не можна абсолютизувати, тому що священик –

«рупор Церкви, яка об'єднує жінок і чоловіків», недарма Церква у древніх катакомбах символічно зображувалася у вигляді жінки – Богоматері, яка у своїй особистості найповніше виражає вселенське і царське священство[12]. Священик не ікона Христа в буквальному смислі слова, він «вказує на невидиму духовну присутність – через Духа Святого – єдиного Великого Священика, Христа». За словами свт. Іоана Золотоустого, священик лише «надає свій язик і свої руки» для Таїнства. «Чому цей язик, ці руки не можуть бути язиком і руками християнки, хрещеної, миропомазаної, яка вступила в євхаристійне спілкування..?»[13].

Розгляд же чоловічої сутності священика в символічному значенні як такої, що вказує на Христа, Жениха Церкви, є свідченням переживших себе культури і стану знань, і в такому випадку передання не можна прирівнювати до культурних стереотипів чи суспільних умовностей. Зокрема, питання про нечистоту жінки в певні періоди у Новому Завіті може бути знятим у контексті постанов апостольського собору (Діян. 15). А слова апостола Павла про те, що «голова жінці – чоловік» (1 Кор. 11: 3) свідчать лише про певну ієрархію, але не форму залежності в шлюбі, бо саме слово «голова» може бути зрозумілим як «джерело», «витік». Очевидно, що вже пора відмовитися від уявлення про вроджену неповноцінність жінок[14].

Таким чином, питання про жіноче священство можна звести до трьох глобальних проблем: статус жінки відносно чоловіка згідно з християнською антропологією і стосовно священичого служіння, а також можливості еволюції і трансформації церковного передання. Перераховані тези ніколи в церковній традиції докладно не розглядались стосовно заявленої проблеми, оскільки впродовж багатьох століть питання про жіноче священство не поставало і для святих отців його просто не існувало. Антропологічна проблема в даному контексті видається основною, оскільки подальша аргументація прихильників жіночого священства виникає з відповідних доказів. Для її роз'яснення слід, в першу чергу, звернутися до початку Книги Буття. Оскільки людина була створена за образом і подобою Божою (Бут. 1: 26), то цей факт сам по собі вже свідчить про причасність людини Богу, хоча форма причасності і розглядалася в руслі різних традицій (наприклад, з точки зору дуалістичної або пантеїстичної), однак святоотцівська антропологія уникає крайнощів, визнаючи, з одного боку, тварність людської природи, а з іншого – зверхтварну заданість людського буття[15]. У такому контексті чоловік і жінка, безумовно, рівні: людська особистість «вища за природу, вона не зводиться до неї, а отже і до статі»[16].

У світлі вищесказаного твердження Е. Бер-Сіжель про те, що «образ Божий присутній в жінці, як і в чоловікові» є цілком справедливим, проте питання про співвідношення статей не може бути зведеним тільки до даного узагальнення. Таким чином, людина, будучи подібною до Бога, відрізняється від Нього статевим розподілом і саме цим вона зближується (але повністю йому не уподібнюється!) з іншим тварним тваринним світом[17]. При тому, що даний дуалізм закладений в людині споконвічно. Очевидно, що в словах Книги Буття міститься заклик до досконалості людини тільки у взаємній єдності двох статей, а не кожної окремо: «І створив Бог Людину ... чоловіка і жінку створив їх» (Бут. 1: 27).

Тим не менше при досконалому улаштуванні людини як образу Божого статева диференціація в її земному житті не скасовується, а вона, в свою чергу, передбачає певну ієрархію, починаючи з того, що Єва була створена з ребра Адама, а не навпаки[18], і їй, а в її особі і всьому жіночому роду, Адам нарікає ім'я, як раніше нарікав імена тваринам (Бут. 2: 20): «Вона буде зватися жінкою, бо взята від чоловіка» (Бут. 2: 20, 23).

Чоловік і жінка рівні у своїй причасності Богу, однак статевий дуалізм не є частиною Божественного образу в сенсі андрогінності, тому стає невід'ємною частиною людського життя і передбачає певну ієрархію, у якій жінка розглядається як помічниця чоловіка, створена з його плоті, яка отримала від нього ім'я і настанови до життя, перша вчинила первородний гріх, покаранням за який стали муки народження, а дітородження перетворилося на головну умову її спасінння.

Конкретно-історичним же наслідком такої ситуації виявляється підлеглий статус жінки відносно чоловіка, а її положення розглядається у контексті відносин з чоловіком, що видно із загальновідомих фрагментів апостольських послань. Про покору дружин чоловікам говорив апостол Петро (1 Петр. 3: 1), уподібнюючи дружин «немічним сосудам» (1 Петр. 3: 7); апостол Павло писав у згадуваному вище уривку про необхідність жінкам покривати під час молитви голову в ознаменування влади над собою чоловіка (1 Кор. 11: 5 – 16), мовчати на зібраннях і, якщо необхідно, запитувати у чоловіків вдома про те, що було неясно (1 Кор. 14: 34 – 35), підкорятися чоловікам в ознаменування союзу Христа і Церкви (Еф. 5: 22 – 33), оскільки Єва була створена після Адама і першою була спокушена (1 Тим. 2: 12 – 15).

Питання священичого служіння саме по собі значне і об'ємне, тому розібрати його докладно в рамках даної статті неможливо. Слід лише вказати на деякі моменти, пов'язані із заявленою про-

блемою. Очевидно, що мова йде не про «царське священство», якого удостоюються всі хрещені християни (1 Петр. 2: 5, 9), а про інституційне[19]. Адже слова апостола Петра є свідченням неперервної благодаті, якої в рівній мірі удостоюються і чоловіки, і жінки в Церкві, в силу чого, наприклад, існує правило, що допускає у випадку крайньої необхідності, пов'язаної з близькою кончиною охрещуваного, звершення над ним Таїнства Хрещення мирянином будь-якої статі[20]. «Царське священство» не скасовує і не замінює інституційного, що існувало із старозавітних часів, звершуване Мелхиседеком (Бут. 14: 18 – 20), служіння якого прообразує служіння Христа (Євр. 5: 10), Аароном та його синами (Вих. 28: 1), нарешті усім коліном Левієвим, узятим для відправлення служб при Скинії (Втор. 10: 8; Числ. 3: 4 – 13). Ця традиція не скасовується Спасителем, Який обирає, навчає і залишає на світі найближчих учнів для продовження Свого служіння (Ін. 13: 20, 17: 9 – 19; Мф. 10: 40, 28: 18 – 20; Мк. 3: 13; Лк. 10: 16), а відповідно, – і Його учнями, які після загибелі Юди обрали за жеребом у своє число Матфея (Діян. 1: 23 – 26). У той же час встановлюється і форма поставлення на церковне служіння через покладання рук (Діян. 6: 6, 13: 1 – 3; 14: 23; 1 Тим. 4: 14; 2 Тим. 1: 6). Із цих загальновідомих фактів очевидно, що виконання священичих функцій не давалося кожному, хто належав до числа віруючих, а надавалося особливо обраним людям. Більш того, у Старому Завіті будь-який посторонній, що приступив до жертовника, карався смертю (Числ. 18: 4 – 7; Вих. 19: 21 – 22). Цей винятковий статус священнослужителів не викликав у священній і церковній історії масового невдоволення мирян, як чоловіків, так і жінок, оскільки був не показником якоїсь сутнісної зверхності одних над іншими (в кінцевому рахунку, навіть не кожен чоловік може бути священиком), а був у своєму роді свідченням тієї ж ієрархічності, яка існує між чоловіком і жінкою. Цю думку дуже яскраво висловив апостол Павло, порівнявши церковне улаштування з різними членами тіла, кожен з яких виконує свої функції: «І ви – тіло Христове, а нарізно – члени. І одних Бог настановив у Церкві, по-перше, апостолами, по-друге, пророками, по-третє, вчителями...» (1 Кор. 12: 27 – 28).

Саме ж протиставлення священика як «ікони Христа» («західний підхід») і священика як предстоятеля громади, який звертається від її лииця до Бога («візантійський обряд»), є дещо штучним[21], оскільки, як свідчить сам же єп. Калліст (Уер), істинний Первосвященик і Звершувач Таїнств – Бог, а в різні моменти служби дії і молитви священика можуть бути по-різному інтерпретовані і, в кінцевому рахунку, включають в себе і те й інше. З одно-

го боку, достатньо свідчень, що приймаються східною традицією, про те, що священик – «наслідувач Христа»[22]. З іншого – таємні молитви священика в чинопослідуваннях православної Літургії та католицької меси однаково складені від імені тих, хто молиться, а не від першої особи – Бога. Трактування дій священика під час богослужіння в західній чи східній традиціях – в даній ситуації тільки відоме богословське питання різного розуміння звершуваних Таїнств. В іншому випадку, можна вивести курйозну тезу про неможливість жіночого священства в Католицькій Церкві, у якій священик – «ікона Христа», і допустимість – у Православній. Однак дана дихотомія необхідна прихильникам жіночого священства, оскільки з неї народжується нова штучна проблема богословського значення «чоловічої природи Христа», яка в даній ситуації, природно, не може грати ніякої ролі.

Полемізувати з приводу «іконності» або «неіконності» священика видається недоцільним, оскільки це протиставлення в якості софістичного силогізму штучно нав'язується сучасній церковній свідомості. Воно непомітно підмінює проблему ієрархічності у статевому дуалізмі та в різних церковних служіннях, пов'язану з виділенням священичого служіння із загального числа «народу Божого», проблемою абсолютної онтологічної рівності статей і загальнодоступності священнослужіння.

Природно, що останнім аргументом прихильників церковних нововведень буде вимога переглянути церковну традицію, проте не можна скидати з рахунків той факт, що ні в старо-, ні в новозавітній і подальшій історії аж до наших днів ніколи не існувало жінок-священиць[23]. Це не виключало виконання жінками інших форм богоугодного служіння. У Старому Завіті відомі пророчиці Маріам (Вих. 2: 4, 7 – 8, 15: 20 – 21; Числ. 20: 1), Девора, яка була суддею Ізраїля (Суд. 4: 4 – 9), Олдама (4 Цар. 22: 14 – 20; 2 Пар. 34: 14 – 28), Анна, мати Самуїла (1 Цар. 1; 2: 1 – 10), нарешті Анна, дочка Фануїла (Лк. 2: 36 – 38). Прихід Месії означав виконання пророцтв, і нагальної необхідності у збереженні цього служіння в Церкві не було, тому воно, хоча і зберігалося, однак поступово йшло на спад – апостол Павло не заперечував пророкування жінок при дотриманні певних умов. Надалі вказівки на жінок-пророчиць практично не зустрічаються, і це означає, що церковний організм вже не потребував збереження служіння, яке втратило свій первинний сенс. У християнських громадах були і стариці, які одержували матеріальну допомогу, що займали почесне положення за благочестиве життя і похилий вік, вони могли наставляти молодших жінок (Тит. 2: 3 – 5). Швидше за все, саме

цей чин був заборонений відомим 11 каноном Лаодикійського собору в IV ст.[24] Подібне положення займали в Церкві і вдови, які, можливо, в перші століття існування Церкви складали особливу категорію, близьку до церковного кліру, але не ідентичну з ним (Діян. 9: 36 – 43; 1 Тим. 5: 3 – 16)[25]. Особливою повагою користувалися діви, шановані не за конкретне служіння, а за добровільно прийнятий на себе статус безшлюбності (1 Кор. 7: 8, 34). Положення та служіння стариць, вдів та дів з часом інституціоналізувалось у формі жіночого чернецтва. Природний інтерес викликає у наш час чин древніх дияконіс, що з'явився з метою забезпечити посередництво між чоловічим кліром і жіночою частиною громад: вони допомагали при хрещенні жінок, були присутніми при їх бесідах зі священиками, доглядали за хворими християнками, стежили за порядком у храмі на жіночій половині, могли виконувати доручення церковного характеру, однак власне священичі функції і навіть в повній мірі дияконські вони ніколи не виконували, оскільки не мали якихось спеціальних функцій за спільним богослужінням громади[26]. І спроби відродити цей чин успіхом так і не увінчалися, незважаючи на те, що жодних офіційних церковних заборон служіння дияконіс не існує[27]. І даний факт лише підтверджує природний розвиток церковної традиції, яка не є чимось застиглим і омертвілим: форми служінь, які втратили актуальність і нагальну необхідність, перестають існувати або трансформуються, і на їх місце приходить щось нове.

На підставі вищевикладеного, витоки проблеми «жіночого священства» слід шукати не у Святому Письмі чи церковній традиції, а в ідеях фемінізму, що активно розвиваються, у першу чергу, на Заході, який (фемінізм) у XX ст. не тільки пережив кілька стадій еволюції, а вже вступив у фазу «постфемінізму», який критично переглядає основні постулати гендерної теорії. Розвиток цих ідей почався із вимог жінок рівних прав з чоловіками в різних (практично всіх) сферах життя суспільства. Головною тезою прихильниць фемінізму стає визнання статі не природною фізіологічною даністю, а соціокультурним способом існування статі, для чого в обіг і вводиться термін гендер. «Відкриття» гендеру спричинило перегляд з нових позицій ряду гуманітарних наук, а в кінцевому рахунку – усієї історичної спадщини людства. Головною метою нового покоління жінок стає своєрідне вироблення своєї «мови» («жіночого письма», особливого дискурсу) – «подолання статі», жіночої природи, що була раніше невід'ємною характеристикою жінок, виключених із суспільного та творчого життя. Прагнення жінок виконувати в суспільстві чоловічі функ-

ції дало підставу для моделювання в майбутньому якогось «андрогінного суспільства», в якому соціальні ролі чоловіка і жінки будуть максимально наближені одне до одного, а природне походження статі не буде мати істотного значення[28].

Схожого прагнення переглянути статус жінки в сучасному суспільстві дотримується і Е. Бер-Сіжель, яка стверджує, що «материнство перестало бути для жінки долею... Тепер воно залежить від вибору. Воно є бажаним. Бажаним у той момент, який здається найзручнішим, з точки зору рішення, прийнятого партнерами разом…»[29].

Відповідно, «якщо подивитися на це (жіночність і мужність – К. К.) з органічної точки зору, то нездоланної межі між чоловічим і жіночим не існує... Поведінка чоловіків і жінок ніколи не є простим віддзеркаленням стану їх гормонів. Вона залежить від зовнішніх причин... Протягом своєї особистої, завжди унікальної історії ... суб'єкт приходить зазвичай до визнання своєї статі ... У кожній людині можна розрізнити кілька статей чи, точніше, кілька рівнів прояву статевої приналежності: анатомо-фізіологічний, соціальний, психологічний... »[30]. Що це, як не спроба «православного» визначення гендеру?

На противагу андрогінному суспільству Е. Бер-Сіжель хоче бачити в майбутньому «євангельський образ нового людського суспільства ... де, згідно сподіванням отця Тейяра де Шардена, «чоловік і жінка, завдяки спільному духовному вдосконаленню, досягнуть вільної реалізації взаємодоповнюючих можливостей»[31]. Відповідно, слова апостола Павла про жінок можуть бути зрозумілими лише в контексті юдео-християнського історичного середовища, тобто свого часу[32]. Щоб прикласти ці слова до сучасності, потрібно «актуалізувати Писання»[33], тобто інтерпретувати та переглянути його у відповідному дусі «християнського фемінізму»[34]. Треба сказати, що кардинальний перегляд Святого Письма – логічний завершальний крок, якого Бер-Сіжель не робить, хоча такого роду інтерпретації у феміністській літературі й існують[35].

Підводячи підсумок вищесказаного, можна з упевненістю констатувати, що в святоотцівській традиції немає визначених вказівок антропологічного, літургічного або історичного характеру, на підставі яких можна було б говорити про можливість введення у Православній Церкві жіночого священства. Дана проблема своїм корінням сягає не в церковну традицію, а пов'язана із розвитком сучасних феміністичних ідей, які переслідують руйнування статевого дуалізму і зрівняння соціальних ролей чоловіка

та жінки, що вже катастрофічно відбивається на стані сучасної сім'ї. У святоотцівській традиції дане питання не лише не обговорювалося, але не могло бути і сформульованим, проте прихильниками фемінізму воно, на жаль, не буде знятим у найближчому майбутньому з порядку денного, у зв'язку з виникненням і активним розвитком жіночого священства в протестантських конфесіях, а в Україні його гострота залежатиме від специфіки включення країни в загальноєвропейські та загальносвітові процеси.

---

[1] Біблія. Книги Святого Письма Старого та Нового Завіту. – Видання УПЦ КП. – К., 2004.

[2] Леонтьев М., свящ. Церковное служение женщины // Собрание: молодежный православный миссионерско-просветительский журнал. – №1. – Казань, 2002.

[3] Элизабет Бер-Сижель, Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Рукоположение женщин в Православной Церкви. – М.: Библейско-богословский институт Св. Апостола Андрея, 2000.

[4] Сахоров П. Вопрос о священстве женщин обсуждается в Православной Церкви // «Русская мысль». – №43. – Париж, 2000.

[5] Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви. – М., 2002. – С. 9 – 31.

[6] Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Мужчина, женщина и священство Христово // Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Рукоположение женщин в Православной Церкви. – М., 2000. – С. 47.

[7] Бер-Сижель Э. Рукоположение женщин обсуждается и в Православной Церкви // Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Рукоположение женщин в Православной Церкви. – М., 2000. – С. 30 – 32.

[8] Там же. – С. 37.

[9] Там же. – С. 40.

[10] Там же. – С. 38 – 39.

[11] Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Вказана праця. – С. 51 – 53.

[12] Бер-Сижель Э. Вказана праця. – С. 41; Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Вказана праця. – С. 74.

[13] Бер-Сижель Э. Вказана праця. – С. 42.

[14] Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Вказана праця. – С. 48, 67 – 69.

[15] Шмалий В., свящ. Проблематика пола в свете христианской антропологии (Быт. 1: 27) // Богословская конференция Русской Православной Церкви «Учение Церкви о человеке». Москва, 5 – 8 ноября 2001 г. Материалы. – М., 2002. – С. 281 – 320.

[16] Там же. – С. 285.

[17] Там же. – С. 288 – 289.

[18] Там же. – С. 290 – 291.

[19] Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Вказана праця. – С. 49.

[20] Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. – СПб., 1913. – Репр.: М., 1993. – Ч. 2. – С. 974 – 976.

[21] Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Вказана праця. – С. 71 – 78.

[22] Там же. – С. 76 – 77.

[23] Там же. – С. 60.

[24] Wordsworth J. The Ministry of Grace. – L., N. Y., Bombay, 1993. – P. 274.

[25] Цыпин В., прот., Пономарев А. Вдовицы церковные // Православная энциклопедия. – Т. 7. – М., 2004. – С. 354 – 355.

[26] Желтов М., диак. Диаконисса // Православная энциклопедия. – Т. 14. – М., 2007. – С. 580 – 587.

[27] Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. – М., 2004. – С. 445 – 465.
[28] Брандт Г. А. Философская антропология феминизма: природа женщины. – Екатеринбург, 2004.
[29] Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви. – М., 2002. – С. 37.
[30] Там же. – С. 39 – 40.
[31] Там же. – С. 41.
[32] Там же. – С. 69 – 70.
[33] Там же. – С. 75.
[34] Там же. – С. 13 – 14.
[35] Бем С. Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. – М., 2004. – С. 86 – 88.

С. Р. КИЯК,
І. М. КОВАЛЬ

Пошанування пам'яті святого Василія Великого в Галицько-Волинській Русі (XII – XIV ст.)

У статті досліджується історія пошанування святого Василія Великого в Галицькому князівстві, а згодом у Галицько-Волинській державі. Новітній комплекс археологічних джерел дає підстави твердити, що культ Святого отця Східної Церкви дістав свого найвищого розвитку в епоху правління князів Володимирка Володаревича (1141-1153) і його сина Ярослава Осмомисла (1153-1187). Розглядаються також пам'ятки іконографії в дрібній металопластиці, сакральній архітектурі та літературі, так чи інакше пов'язані з постаттю Василія Кесарійського.

Ключові слова: *Василій Великий, Галицько-Волинська Русь, молібдобули, печатки, хрести-енколпіони, церковна археологія та архітектура.*

Писемна історична традиція доносить до нашої сучасності спомини про значне пошанування святого Василія (бл. 330-379 рр.), єпископа Кесарії Каппадокійської не тільки першими духовними ієрархами української Церкви, але й володарями княжої доби. Ви-

значний церковний діяч, людина, яка прославилась своєю аскезою і тяжінням до християнських знань, Василій Кесарійський, будучи прикладом служіння Богові, Церкві і народам світу, мав особливу привабливість для князів Галицько-Волинської держави. Нові джерела, які нагромадила церковна археологія, дають підставу говорити про надзвичайну любов та довір'я людності, монахів і священослужителів Галицького князівства, а згодом і об'єднаної Галицько-Волинської держави (1199) до взірця відданості християнським ідеалам життя.

До особливого виду археологічних знахідок на території давньоруських міст належать привісні печатки. Найчастіше для їх виготовлення використовували свинець (молібдобули), значно рідше - срібло (аргировули) і золото (хрисовули). Такими печатками скріплювали важливі держані, правові, господарські, торговельні, церковні і військові документи. За титульним зображенням на аверсі печатки (лицьова сторона) можна встановити: осіб князівського походження, церковних ієрархів, представників місцевого боярства та військової еліти. Якщо тут вказувалося християнське ім'я власника печатки і відповідно до нього зображення святого-патрона, то на зворотньому боці (реверсі) могло позначатися християнське ім'я батька князя. Дуже часто ім'я господаря печатки прочитується в контексті благального звернення до Бога: "Господи, допоможи рабу своєму...". На Галицько-Волинській Русі побутували печатки із загадковим написом "ДЬНЬСЛОВО". Вчені здогадуються , що такі сфрагістичні знаки використовувалися для таємного дипломатичного листування.

На ранньому етапі, коли на заході княжої України-Русі було чотири князівства - Галицьке, Звенигородське, Перемишльське і Теребовлянське, - найбільш чисельна і територіально поширена група печаток з написом "Господи, помози рабу своему Василию". На їх аверсі зображено Святого Отця Східної церкви в архиєрейських ризах і кодексом у лівій руці. Славетний український історик М. Грушевський, вважаючи, що ім'я святого Василія Великого мало б відповідати названому в рядковій легенді володарю, відносив печатку, випадково знайдену у Звенигороді біля Львова, до князя Василька Теребовлянського [4, 21-22].

Найбільший знавець давньоруських печаток-молібдобул, російський вчений Валентин Янін переглянув гіпотезу професора М. Грушевського й вважає найвірогіднішим володарем звенигородської пам'ятки Володимира-Василія Всеволодича Мономаха [22, 70].

Ще з кінця XIX ст. науковцям стають відомими печатки із зображеннями Богородиці в канонічному образі "Знамення-Втілення",

на аверсі яких Богоматір з піднятими до небес руками молиться за весь християнський люд, а на грудях у неї, на круглому щиті-медальйоні, викарбуваний маленький Христос-Емануїл, що тлумачиться євангелістом Матеєм як вираз - "З нами Бог". На раверсі печатки зображено Василія Кесарійського в святительських ризах. Як і в попередньому випадку, першу таку молібдобулу було знайдено також в літописному Звенигороді, і її ввів до наукової літератури фахівець з спеціальних історичних дисциплін М. Грушевський [4, 21].

Анологічну буллу трохи згодом було виявлено на Пліснеському городищі, що на Львівщині. На ній також присутній іконографічний образ Василія Великого і погрудне зображення Богоматері - "Непорушна стіна" [22, 222].

М. Грушевський, а вслід за ним російські вчені М. Лихачов і М.Тихомуров припускали, що зображенням святого Василія користувався знову ж таки теребовлянський князь Василько Ростиславович (помер 1124 р.), осліплений волинським князем Давидом Ігоровичем у 1097 році в час міжусобних війн [4, 22].

Львівський археолог В. Шеломенцев-Терський, який у 1963 р. знайшов у Звенигороді ще одну ідентичну печатку, не дав власної хронологічної та іменної атрибуції сфрагістичної пам'ятки, дотримуючись точки зору своїх великих попередників [21, 163-167]. Це спробував зробити В. Янін. Відомий дослідник давньоруської сфрагістики приналежнював молібдобули із Звенигорода і Пліснеська якомусь володимир-волинському чи галицькому єпископу, який був сучасником відповідно володимир-волинського або галицького князя Василя. Однак відомості про християнські імена таких князів у ХІІ ст. вкрай неповні. Тому не виключена можливість, що вказані печатки пов1язані з однією із південних єпархій, що була підвладна Володимиру-Василю Мономаху (1113-1125). Ідентифікувати печатки з князюванням Василька Теребовлянського не має жодних підстав, адже в його володінні не було єпископської катедри [22, 149]. Як бачимо, своїми ретромоделюваннями В. Янін зовсім не прояснив ситуацію, а довів до тупикового пункту.

Після публікації зведеного каталогу давньоруських печаток у 1970 р. пройшло уже більше як чотири десятиліття. За останні роки в джерельних ресурсах інтернету з'явилися повідомлення про десятки відкриттів аналогічних сфрагістичних пам'яток, виявлених у різних населених пунктах Західної України, переважно пов'язаних з давньоруською історичною традицією [19].

Виходячи з об'єктивних реалій у нагромадженні сфрагістичних джерел, на наш погляд, виникла необхідність переглянути існуючі до нині гіпотези й концепції, що стосуються печаток з Плісненська та Звенигорода, і встановити правдиву приналежність даного типу давньоруських молібдобул. Оскільки всі відомі нам пам'ятки з іконографічним зображенням Богородиці-Знамення географічно, практично "лягають" на історичну карту території Галицького князівства, а найбільше їх виявлено в давньому Галичі, то, безумовно, вони належали котромусь з досить відомих галицьких князів. Найзначнішу кількість таких молібдобул "чорні археологи" відкрили на дворищі галицького князя Володимирка Володаревича (1141-1153) поблизу фундаментів літописної Спаської церкви, розкопаної в 1882 р. Отже, вони аж ніяк не могли належати Васильку Теребовлянському.

На жаль, до цього часу жоден з дослідників не звертав уваги на те, що зображення Богородиці на печатці абсолютно тотожне до зображення на буллах першого галицького єпископа Косми (Кузьми), відомого з давньоруських літописів між 1157 та 1165 рр. [10, 286].

Нагадаємо, що вже перший дослідник печаток єпископа Косми з грецьким написом, професор М. Грушевський припускав, що образ Божої Матері з малолітнім Христом міг бути патрональним образом галицької катедри Успіння Пресвятої Богородиці, спорудженої князем Ярославом Осмомислом у 1157р. [5, 2]. Визначний український археолог Ярослав Пастернак відзначав, що цей патрональний образ був вмурований в середущу апсиду крилоської Успенської церкви, спорудженої в XVI ст. з каміння старої княжої катедри [13, 254].

Після того, як Успенський катедральний собор у княжому Галичі, зруйнований татаро-монголами в 1241 р., став занепадати, біля місця захоронення князя Ярослава Осмомисла (1153-1187) на спомин про фундатора храму крилошани спорудили в XVI-XVII ст. муровану каплицю святого Василія. Львівський дослідник В. Петрик встановив, що у XVIII ст. каплиця служила ченцям-василіянам, а в її вівтарі була чудотворна ікона Богородиці, принесена сюди з монастиря в Соколі. Від того часу в мурованні апсиди каплиці збереглися сліди підрубування кам'яних алебастрових блоків під прямокутну раму вівтаря з чудотворною іконою Богородиці-Одигітрії, поверх якої на засуві був образ святого Василія Великого [15, 11].

Ми вважаємо, що саме князь Ярослав Осмомисл носив християнське ім'я Василій, і саме йому належала печатка із зображення-

ми Святого Отця Східної Церкви і галицьким патрональним образом Божої Матері.

Не менш заплутаною виявилась історія з ідентифікацією ще одного типу давньоруських печаток, на яких також є зображення святого Василія. Дві однотипні молібдобули з Галича-Крилоса та літописної Теребовлі, на яких, з одного боку, знаходиться зображення Василія Кесарійського (на повний ріст) та Йоана Предтечі (на повний зріст з хрестом у лівій руці). В. Янін справедливо приписував їх теребовлянському князю Івану Васильковичу, синові Василька Ростиславича (близько 1140-1141) [29, 211].

Незаконний промисел "чорних археологів" і повна безконтрольність держави за цим безкарним і злочинним процесом поповнили багато зарубіжних, особливо російських приватних колекцій печатками, знайдених на території Західної України, на яких прочитується принаймні три підтипи молібдобул із зображеннями Василія Великого та Йоана Предтечі (на повний зріст і погрудні образи). Про це ми довідаємося з інтеренет-сторінок відомих російських дослідників давньої сфрагістики В. Яніна і П. Гайдукова, які зареєстрували у своїх каталогах княжі молібдобули з 1997 - 2001 рр., 2003, 2004, 2005 р. [23].

Дослідник з Росії Р. Саввов, проаналізувавши багатство типів і підтипів із зображенням патрональних святих Василія та Йоана Предтечі, виявлених за останні роки на західних територіях України, прийшов до висновку, що їх власником міг бути творець об'єднаного Галицького князівства в 1141 р. Володимирко Володаревич. У його батька Володаря Ростиславича було хресне ім'я Іван, а поховали князя в побудованому ним соборі Йоана Хрестителя в Перемишлі. Так само, як і Володимира Великого та Володимира Мономаха, Володимирка хрестили іменем Василій [19].

Відзначимо, що на місці княжої канцелярії в Галичі біля руїн Спаської церкви знайдено понад 30 печаток із зображенням Василія Великого та Йоана Предтечі. Але найважливішим є той факт, що ідентичні молібдобули непоодиноко віднаходяться на північно-східних рубежах Галицького князівства, де, як ми знаємо з літопису, в середині ХІІ ст. розгорілася боротьба між Володимирком Володаревичем і великим князем Київським Ізясловом Мстиславичем (1146-1154) за так звані "Погоринські землі". Нам вдалося розшифрувати іконографічний зміст однієї із печаток з колекції Крилоського історичного музею "Давній Галич" і довести її приналежність Ізяславу-Пантеолеймону Мстиславичу-Федоровичу. В свій час її було виявлено на літописному Спаському городищі.

Таким чином, сфрагістичні джерела дозволили встановити, що два визначні своїми державними справами галицькі князі Володимирко Володаревич і його син Ярослав Осмомисл, успадкувавши київську великокняжу традицію, носили християнське ім'я святого Василія.

Одним із найбільш унікальних археологічних джерел, які відображають початковий етап художнього і духовного життя суспільства в період становлення на Русі християнства, є хрести-енколпіони, знайдені на території Галицько-Волинської землі. Слід вважати, що виробництво двохстулкових пустотілих нагрудних хрестів-реліквaріїв зародилося в регіонах східного християнського світу. Із сирійсько-палестинської області воно поширилось по всій Візантійській імперії, а найбільшого поширення дістало в домонгольській Русі.

Російська дослідниця Галі Корзухіна підкреслювала: "На переважній більшості давньоруських хрестів-енколпіонів зображується Розп'яття Христа, яке прославляє викупну жертву Христа, а на зворотній - Богоматір з євангелістами чи святими воїнами, апостолами, творцями літургії, які всі разом творили образ Христової Церкви" [8, 5].

Власне, ці лицьові зображення можна розглядати і як своєрідне пояснення основ християнського віровчення, і, одночасно, як вказівку на святого, чиї тлінні рештки знаходилися в середині релікварія.

На багатьох хрестах-складнях зустрічається зображення святого Василія Великого. Досить істотного поширення по всій Руській землі отримав релікварій, на якому біля іконографічного зображення Богородиці в середхресті з боків у круглих медальйонах зображені святі Кузьма і Дем'ян, вгорі - апостол Петро, а внизу - Василій Великий. Дослідники вважають, що такий тип хреста почав виготовлятися в київських ювелірних майстернях напередодні татаро-монгольського нашестя 1237-1241 рр. Про це свідчить і благальний напис "Пресвятая Богородице, помагай", розміщений обабіч фігури Богородиці-Оранти [20, 199]. Цікаво, що перед самою навалою орди Батия на столицю Галицько-Волинської держави, місцеві умільці освоїли виробництво такого типу хрестів. У 1981 р. археологічна експедиція зі Львова відкрила на території княжого Галича залишки ювелірної майстерні, в якій виготовлялися аналогічні енколпіони [3, 98]. Всього в ямі-сховищі галицького ювеліра було знайдено 17 фрагментів, що походили від шести хрестів-реліквaріїв [2, 26].

Можливо, саме з цієї майстерні енколпіони поширювалися по всій території Галицько-Волинської Русі. Адже більша десятка

екземплярів з благальним написом "Пресвятая Богордице, помагай" знайдено на Крилоському городищі та в його околицях, вісім екземплярів в с. Городище (княжий Ізяслав) Шепетівського району Хмельницької області, у Львові, Перемишлі, Червені, Старому Збаражі, Теребовлі, селі Крутилові Гусятинського району на Тернопільщині. Багато мешканців Галицької землі, перед лицем смертельної небезпеки, вивезли свої найдорожчі християнські скарби на чужину, тому такі релікварії віднаходять археологи на території Болгарії, Греції, Сербії, Угорщини [8, 206], а три шедеври давньоруського мистецтва зберігаються в музеї християнських цінностей Ватикану [14, 237].

Маємо історичні свідчення, що святий Василій був у великій релігійній пошані в середовищі Перемишльського княжого двору і місцевої єпархії. На рідкісній мініатюрі Архиєрейського Служебника перемишльського єпископа Антонія з часу між 1220 і 1225 рр. (Москва, Державний історичний музей) серед зображень святителів у іконографічному типі композиції "Літургія Святих Отців" [1, 19] зображено Василія Кесарійського [1, 104].

Мініатюра Василія Великого передувала тексту служби, яку він сам уклав. Особливість іконографії мініатюри полягає в зображенні автора Літургії з розгорнутим сувоєм у руках відповідно до іконографії формули Літургії Святих Отців, зображення якої поширилося в системі монументальної малярської декорації апсид храмів на візантійському ґрунті, починаючи від XI ст. [17, 14]. Перемишльські мініатюри, виконані на початку XIII ст., ще виразно нав'язуються до спадщини комнінівського малярства XII ст. У святого Василія фелон несподівано глухий, чорний і становить унікальний випадок на тлі візантійської малярської традиції [16, 285].

Святий Василій Великий був також покровителем волинського князя Володимира Васильковича (помер 1288 р.), племінника короля Данила Галицького, якого літописець назвав "книжником великим і філософом" [10, 442]. Із княжого скрипторію, до якого володар Волинської землі залучив найкращих тодішніх майстрів книжкової справи, вийшов рукопис "Повчань Єфрема Сирина" (Санкт-Петербург, Російська національна бібліотека). І хоча кодекс було скопійовано в 1492 р., з приписки ми довідаємося, що оригінал книги було створено для волинського князя Володимира Васильковича. Переписувач назвав себе мізерним, недостойним, многогрішним і "через силу беззаконним" [6, 189].

Художник рукопису, вслід за переписувачем Ієвом, також намагався передати з оригіналу достовірність прикрас давньоруської

книги кінця XIII ст. - заставок, ініціалів і вихідної мініатюри. На ній він зобразив Єфрема Сирина та Василія Кесарійського. Попри пізніше (XVII-XVIII ст.) підмалювання облич, можна зауважити, що майстрові вдалося загалом зберегти особливості сюжетного малювання, традиційні для XIII ст. [7, 62].

Пам'ять про Василія Великого свято зберігали та примножували останні з представників династії галицько-волинських князів. До найвизначніших архітектурних пам'яток давньоруського часу варто віднести Василівську церкву у Володимирі-Волинському, яка збереглася до нині. Згідно з давніми переказами, цю церковцю, яку іноді називають каплицею, нібито було засновано ще за часів святого Володимира. Названа в честь його хресного імені, церква була споруджена княжою дружиною в подяку Богу за перемогу над літописними хорватами. Якщо легенда й має під собою реальний зміст, то він стосувався не існуючої споруди, а якоїсь іще старішої, найімовірніше, дерев'яної [18, 74].

Відомий український мистецтвознавець Г. Логвин, спираючись переважно на конструктивні особливості мурування, датував будівництво храму проміжком часу від 70-80 рр. XIII ст. до середини XIV ст. [11, 39]. Хронологічні корективи, внесені науковцем Г. Логвином, майже збігаються з літописним повідомленням під 1287 р. про будівництво князем Мстиславом Даниловичем гробниці "над гробом баби своєї", освяченої в честь Йоакима та Анни [11, 452]. За розпланувально-просторовим вирішенням стара частина Василівського храму не має прямих аналогів не лише в Україні, але й в європейському контексті загалом. Церква мала меморіальне призначення - увіковічнювала пам'ять про засновника міста князя Володимира Святославича, який при хрещенні отримав ім'я Василь [9, 86].

Церковна археологія поповнила християнські знання не тільки про історію вшанування нам Русі пам'яті святого Василія Великого, але й тих безіменних його послідовників, монахів-василіян, українських анахоретів, що самовідречено поставили себе на службу Богові.

Розкопуючи у 1936-1937 рр. фундаменти Успенського собору в Галичі, Я.Пастернак натрапив на тлінні рештки людини, голова якої лежала на двох нежолобкованих цеглинах XVI ст. У такий спосіб в давні часи ховали монахів, даючи їм під голові цеглу або камінь. Під час розкопок Я. Пастернака у 1932 р. в крипті під головним престолом катедрального собору святого Юрія у Львові, біля якого тривалий час функціював Василіанський монастир, було знайдено домовину з небіжчиком і цеглою під головою [12,

314]. На місці чернечої обителі в урочищах "Клименщина" і "Монастирище" в княжому Белзі, археолог знов відкрив поховання з каменем під головою (1936 р.). Пояснення цього звичаю Я. Пастернак знайшов у молитві "На сон грядущий" у василіянському "Часослові", де сказано: "Як знайдеш м'яку подушку, лиши її, а підложи камінь під голову Христа ради" [13, 94].

Із всього сказаного можемо зробити висновок, що в прагненні до осягнення щасливого молитовного життя, доброчесності, високої духовної досконалості, володарі Галицько-Волинської Русі намагалися наслідувати приклад святого Василія Великого, маючи його за свого надійного покровителя.

1. Александрович В. Мистецтво Галицько-Волинської держави /В. Александрович. - Львів, 1999. - 132 с.

2. Ауліх В.В. Ковалі золота, срібла й міді давнього Галича /В. Ауліх// Жовтень. - 1987. - № 10. - С. 96-100.

3. Ауліх В.В. Звіт про польові дослідження Галицької археологічної експедиції Інституту суспільних наук АН УРСР в 1981 році /В. Ауліх. - Львів, 1982. - 39 с.

4. Грушевський М. С. Звенигород Галицький. Історично-археологічна розвідка / М. С. Грушевський // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – 1896. – Т. XXXI - XXXII. – С. 1-28.

5. Грушевський М. Печатки з околиць Галича /М. Грушевський //Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – 1900. – Т. XXXIII. - Кн. VI. – С. 1-4.

6. Запаско Я. Скрипторій волинського князя Володимира Васильковича/ Я. Запаско// Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – Львів, 1993. –Т. CCXXV. - С. 184-193.

7. Запаско Я. Пам'ятки книжкового мистецтва. Українська рукописна книга / Я. Запаско. – Львів, 1997. -164 с.

8. Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI - XIII вв. /Г.Ф. Корзухина, А.А. Пескова. - Санкт-Петербург, 2003. - 432 с.

9. Кучинко М, Охріменко Г., Петрович В. Історія міста Володимира -Волинського від найдавніших часів до середини XX ст. /У світлі соціотопографії //М. Кучинко. - Луцьк, 2004. - 260 с.

10. Літопис Руський. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. - К.: Дніпро, 1990. - 591 с.

11. Логвин Г.Н. Ротонда во Владимире-Волынском/ Г.Н. Логвин// Архитектурное наследство. - 1958. № 10. - С. 33--42.

12. Пастернак Я. Звіт з археологічних дослідів у підземеллях катедри св. Юрія у Львові /Я. Пастернак// Богословія – 1932. – Т. X. - Кн. 4. - С. 312-315.

13. Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні досліди у 1850-1943 рр. / Я. Пастернак. – Івано-Франківськ: Плай, 1998. – 347 с.

14. Перхавко В.Б. Русские кресты-складни в Греции, Италии, Турции/ В.Б. Перхавко// Церковная археология. Материалы II Всероссийской конференции. - Санкт-Петербург, 1998. - Вып. 4. - С. 235-244.

15. Петрик В. Крилоський катедральний монастир XVI - XVIII століть / В.Петрик// Пам'ятки України: історія та культура. - 2008. - № 2. - С. 8-17.

16. Попова О.С. Миниатюры Хлудовского Служебника начала XIII века /О.С. Попова// Древнерусское искусство. Византия, Русь, Балканы XIII век. - Санкт-Петербург, 1997. - С. 274-288.

17. Пуцко В. Служебник перемиського архієпископа Антонія з XII ст. / В. Пуцко //Перемиські дзвони. - Перемишль, 1992. - № 12-13. - С. 13-15.

18. Ричков П.А., Луц В.Д. Сакральне мистецтво Володимира-Волинськього /П.А. Ричков, В.Д. Луц. - К.: Техніка, 2004. - 192 с.

19. Саввов Р.В. Древнерусские вислые печати /Р.В. Саввов// *http://russianchange. narod.ru*

20. Фіголь М. Мистецтво Стародавнього Галича / М. Фіголь. – К. Мистецтво, 1997. – 224 с.

21. Шеломенцев-Терский В. Новые находки печатей из летописного Звенигорода / В. С. Шеломенцев-Терский //Нумизматика и сфрагистика. – 1968. – Т. III. – С. 163-167.

22. Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. /В. Л. Янин. – М.: Наука, 1970. – Т. 1. – 326 с.

23. Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Древнерусские печати, зарегистрированные в 1997 - 2001 гг. //В. Л. Янин, П. Г. Гайдуков // *http://russianchange. narod.ru.*

протоієрей Віталій КЛОС

Намісники Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря у 1941 – 1949 роках

Статтю присвячено складному періоду в історії Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря у 1941 – 1949 роках. Подаються відомості про намісників монастиря.

Ключові слова: *монастир, намісник, братія, уповноважений.*

Під час окупації Києва німецькими військами в період Другої Світової війни у місті відновлюють свою діяльність більшість православних монастирів та храмів, до яких повертаються священнослужителі, монахи, послушники. Нацистська церковна політика цілком залежала від ставлення гітлерівців до слов'ян як до "нижчої раси", потенційних рабів "Великої Німеччини". Але з урахуванням того, що треба було використовувати національний і релігійний фактори на окупованих землях, де українське населення щойно звільнилося від безбожної комуністичної влади, німці дозволили відродити Православну Церкву і релігійне життя взагалі. На початку 1942 р. практично всі землі, які були заселені етнічними українцями, були окуповані німецькими вій-

ськами. Німці встановили "новий порядок" для окупованих земель. Починають видаватися українські газети, відкрилися школи. У середині липня 1941 р. в м. Рівному організовано Українську Національну Раду під головуванням Степана Скрипника, яка почала протегувати відродженню УАПЦ.

17 липня 1941 р. Адольф Гітлер видав інструкції щодо управління окупованими територіями на Сході. Було утворено Міністерство для східних областей на чолі з Альфредом Розенбергом. Окуповані українські землі було розподілено на рейхскомісаріати. Галичину було приєднано до Генеральної Губернії під контролем генерал-губернатора Ганса Франка, Північне Підляшшя (Більщина) і Білосточчина були включені до складу "Великої Німеччини". Всі інші українські землі колишньої УРСР були об'єднані в "Рейхскомісаріат Україна", який було створено наказом Адольфа Гітлера 20 серпня 1941 р. Організація нової системи полягала в тому, щоб головні округи збігалися з господарськими особливостями Рейхскомісаріату. На чолі був поставлений гауляйтер Східної Прусії Еріх Кох з осідком у Рівному. "Рейхскомісаріат Україна" поділили на 6 генералкомісаріатів, а ті – на 114 округів (кожний приблизно охоплював 4 колишні райони).

У 1942 р. остаточно сформувались і діяли три головних напрями Православ'я: 1) Автономна Православна Церква на чолі з митрополитом Олексієм (Громадським), яка проголосила себе перебуваючою в юрисдикції Московського Патріархату; 2) УАПЦ на чолі з Адміністратором Православної Церкви на звільнених землях України архієпископом Полікарпом (Сікорським), яка була поширена в основному на Правобережній Україні, Київщині і почасти в східних областях; 3) УПАЦ з центром в м. Харкові на чолі з митрополитом Феофілом Булдовським. На Півдні України православні парафії відновили свою діяльність у підпорядкуванні Патріархові Румунської Православної Церкви. Впродовж 1942 р. в Київській єпархії Автономної Церкви було відкрито 8 монастирів і 318 храмів, в яких служили 434 священики. У Києві з грудня 1941 р. вже перебував єпископ Львівський з Автономної Церкви Пантелеймон (Рудик).

У висновках Уповноваженого Ради у справах Православної Церкви при раднаркомі УРСР П. Ходченка, пишеться: "На території Української РСР разом з великим числом храмів і молитовних домів релігійних громад православної церкви є теж і монастирі чорного духовенства, відкриті під час німецької окупації. Тільки по 25-ти монастирях (8 чоловічих і 17 жіночих, внесених до реєстру станом на 1 червня) ченців у віці від 25 і старше 60 років:

чоловіків 153, жінок 1261… Монастирі, як це видно з поданої довідки, існують за рахунок пожертвувань віруючих, а також прибутків від присадибних земельних наділів – переважно городів; в меншій мірі доходу від ручної роботи, сільського господарства й, на кінець, роботи на стороні"[1].

Далі Уповноважений пише, що серед монахів є й такі, коли принесених віруючими пожертв не вистачає, займаються збором подаянь серед населення. У більшості своїй монахи й монахині в обителях займаються молінням та пошуком ресурсів для існування. Але деякі монастирі займаються, крім того, й патріотичною діяльністю – прагнуть до впливу на оточуюче населення. Особливо тенденція ця проявляється в формах обслуговування військових госпіталів (коли ці лікувальні заклади розміщені безпосередньо на території монастиря). "Взагалі необхідно зазначити, – продовжує Уповноважений, – що в монастирях зосереджується сама реакційна частина духовенства, тенденція якої – це відновлення монастирського життя у старих формах: «монастир – не тільки духовна організація віруючих, але й міцний господарський колектив». Маючи на увазі викладене, а також те, що питання про монастирі специфічне явище в наших радянських умовах, особливо в Україні, й це питання вимагає конкретного вирішення, – вважаю, що було б раціональним застосувати метод поступового скорочення кількості монастирів і викорінення тенденцій їх економічного розширення та збагачення".

На наступних сторінках викладаються напрямки боротьби з монастирями для їхнього остаточного знищення. Зокрема: 1) монастирі та монахи мають бути підведені та пристосовані до постанови РНК СРСР від 28. 11. 1943 р. за № 1325 й інструкції для уповноважених, тобто всіх правил, щодо питання "відкриття церков і реєстрації релігійних громад служителів культу і т. д."; 2) монастирі, які нараховують менше 20 осіб, що мають право на об'єднання в релігійні громади (особи, що не мають права голосу згідно з рішенням суду, чи неповнолітні) повинні бути зараз же забрані з користування монахів чи монахинь; 3) господарство монастиря, що не відноситься до потреб релігійного культу: земля, житлові й інші будівлі, сільськогосподарський та промисловий інвентар (де воно є в наявності) повернути за приналежністю відповідним організаціям та установам, оскільки до німецької окупації – це майно, безумовно, належало їм… У монастирі не допустити організацію ручної праці, оскільки там є майстри, майстрині художньої вишивки, плетіння, різьби по дереву, металу і под. Для збуту продукції організувати щось подібне до

комісійних магазинів або по лінії промислової чи інвалідної кооперації, котра може й зайнятися постачанням виробників необхідними засобами; 4) храми монастирів ("изятых" таким чином у монахів) у випадку їх культурно-історичного значення – передати під музей і т. п.; 5) до монастирів, що знаходяться в західних областях України, оскільки там не було в свій час втілено принципів націоналізації, необхідно підходити в цьому відношенні в кожному окремому випадку відповідно до місцевих умов[2].

Так, станом на 1 серпня 1944 р. у Києві продовжували ще діяти такі монастирі: чоловічі – Києво-Печерська Лавра (37 монахів), Михайлівський Золотоверхий (18 монахів), Микільський (3 монахи), Свято-Троїцький Іонівський (31 монах), Видубицький (3 монахи й 1 монахиня) і скит Різдва Богородиці в хуторі Церковщина (8 монахів); жіночі – Покровський (245 монахинь), Введенський (103 монахині), Флорівський Вознесенський (239 монахинь), Свято-Знаменський жіночий скит при Свято-Троїцькому монастирі (39 монахинь)[3]. У 1948 р. Київська область все ж займала 3 місце в Україні за кількістю храмів і 1 за кількістю монахів та функціонуючих монастирів[4].

Михайлівський Золотоверхий монастир відкрився у листопаді 1941 р. з ініціативи групи монахів у одному з домів, що був пристосований під храм, на колишньому подвір'ї обителі. До цього за комуністичної влади в його будівлях знаходилася лікарня та частково квартири службовців і робітників. Перед війною монастир був "разобранный в связи с строительством новых зданий государственного значения". Як відомо, у 1937 році був підірваний головний храм монастиря – Свято-Михайлівський Золотоверхий собор 12 ст.

Намісником монастиря був обраний архімандрит Еразм (Довбенко Єпифаній Іванович). Радянські чиновники характеризували його так: "…не имеет авторитета среди братии: лживый, хитрый и ловкий человек, сумевший войти в доверие Епископа Пантелеймона, который возвёл его в сан архимандрита. Все хозяйство держит в своих руках, от отчета уклоняется. Братия недовольна его руководством"[5].

Ось як описується відкриття монастиря в інформаційному звіті уповноваженого по Київській області та м. Києву: "Знову монастир відкрився в кінці 1941 р., в період німецької окупації, намісником цього монастиря Еразмом, який по всій ймовірності працював для німців… Зайняв Еразм опустілі приміщення, зібрав монахів, договорився з німцями й оголосив монастир діючим, разом із тим не обминув захопити залишене при евакуації держав-

не та приватне майно. Пізніше це питання було предметом судового процесу. На даний момент монастир займає один кам'яний двохповерховий корпус і приміщення для церкви, в якому раніше була трапезна"[6].

Монастир утримувався винятково за рахунок надходжень від звершення Богослужінь, треб, продажу свічок і приношень віруючих. Монахи проживали в одному житловому приміщенні. У дворі знаходився город, що оброблявся своїми силами[7].

Золотоверха обитель налічувала 18 насельників, що мали різний вік, освіту та походження, і притримувалась "патриаршей ориентации". Станом на 20. 10. 1944 р., відповідно до звіту намісника Еразма, у Києво-Михайлівському монастирі, що знаходиться на вул. Жертв Революції № 4 "имеется один храм недостроенный и при нем митрополичьи покои. Храм, где совершается ея богослужения в настоящее время. Один жилой корпус. Огород в 160 кв. метров в усадьбе монастыря. Скота не имеется"[8]. У житловому корпусі жили монахи. Ніякого підсобного господарства обитель не мала. Патріотична діяльність монахів виявлялась в періодичному зборі грошей на користь ранених бійців Червоної армії[9].

У травні 1944 р. усі міські обителі направляють на ім'я архімандрита Еразма, благочинного монастирів, що знаходяться в м. Києві, повідомлення, де вказують деталі свого матеріального становища та інші подібні моменти з життя. Серед них бачимо такі монастирі: Флорівський, Введенський, Покровський жіночі, Миколаївський чоловічий та хутір Церковщина[10]. На завершення сам благочинний монастирів м. Києва архімандрит Еразм подає рапорт від 20. 05. 1944 р. Уповноваженому у справах Православної Церкви "при Совнаркоме УССР", до якого додає списки монахів і монахинь, послушників і послушниць, жіночих та чоловічих монастирів міста[11].

Цікаво, що в одній зі справ Михайлівська обитель називається монастирем Іоана Богослова[12], а в переліку парафій "Української Православної Соборно-Апостольської Церкви" м. Києва від 21. 06. 1944 р. знову позначається Михайлівським монастирем Іоана Богослова, що знаходиться на вул. Жертв Революції № 4, із настоятелем Еразмом[13]. Отже, можна припустити, що так він іменується від назви храму св. апостола і євангелиста Іоана Богослова, що залишався єдиною вцілілою церквою на монастирському подвір'ї. У період Другої Світової війни саме в ній тимчасово відбувались богослужіння.

12 лютого 1944 р. Св. Синод призначив Преосвященного митрополита Київського Миколая (Ярушевича) митрополитом Кру-

тицьким. Натомість Митрополитом Київським і Галицьким Екзархом України було призначено архієпископа Ярославського Іоана (Соколова) (1877 – 1968). «Остановился Экзарх в Михайловском монастыре, где имелась приготовленная для него квартира»[14]. І справді деякий час у Михайлівському монастирі жив митрополит Київський і Галицький Іоан (Соколов Іван Олександрович) Екзарх усієї України, що прибув сюди з Москви 4 березня після патріаршого призначення[15]. Головним завданням новопризначеного Екзарха було відновлення організаційної структури Московського Патріархату в УРСР, яка була повністю зруйнована в попередні роки. У той же час після закінчення окупації залишалася велика кількість новоорганізованих парафій автокефальної й автономної Церков, а також УГКЦ. Якщо до Автономної Церкви керівництво РПЦ ставилося поблажливо як до таких, що не розривали з нею зв'язку, то в УАПЦ вона бачила свого ворога.

Однак із інформаційного звіту Уповноваженого Ради по УРСР П. Ходченка за 8 липня 1944 р. дізнаємося, що митрополит Іоан (Соколов) не протидіяв й не суперечив тому, щоб богослужіння в церквах, де цього бажають віруючі, здійснювалося українською мовою. Тому 27 автокефальних священиків на чолі з настоятелем Андріївського храму протоієреєм Редько, який іменував себе адміністратором Української Автокефальної Православної Церкви, звернулись із рапортом через екзарха Київського Російської Православної Церкви з пропозицією об'єднання. Це питання мало розглядатися на весняній сесії Синоду в Москві[16].

Ось як владика Іоан обґрунтовував необхідність ремонту храму та митрополичого будинку перед Уповноваженим 17 грудня 1946 р.: "иностранных делегацій много к нам приезджает. В интересах государства им показать что мы не хуже их живем. Значит и особняк для приема и собор надо ремонтировать. Мне было бы лучше оставатися на старом месте в Михайловском монастыре: затрат меньше и спокойнее, но для общей пользы надо идти на материальные затраты и забот много иметь"[17].

Настоятель Михайлівського монастиря Еразм у 1945 р. був засуджений за "співробітництво з німцями", репресований і помер у вигнанні[18]. Після нього намісником обителі був Іларіон, що помер весною 1948 р.[19]. Потім в якості намісника Михайлівського монастиря та членом ревізійної комісії при Екзархаті називається вже архімандрит Геврасій (чи Гервасій, в миру Гавриїл Андрійович Пащенко)[20]. Він народився в 1881 р. у с. Поповка, Хорольского району полтавської області. Освіта нижча. Під судом не був. Радянські чиновники так характеризували архімандрита Герва-

сія: "В монастирі з юних літ, рукоположений в 1918 р. Він скромний, послушний, за покликом канцелярист, все життя працював у монастирі на цій посаді. За послух та смирення митрополит і назначив його намісником. По відношенню до радянської влади настроєний в дусі примирення "[21].

Усе церковне та монастирське майно було націоналізоване й знаходились на обліку міністерства фінансів або, якщо це майно мало художню чи історичну цінність, на балансі того органу, на обліку якого воно перед тим знаходилося. У безоплатне користування релігійним громадам, відповідно до постанов, виданих урядами СРСР та УРСР, передавалися церковні будівлі, сторожка при них і «культове» майно. А причтові будинки стали майном муніципалізованим, що знаходилося на балансі місцевих комунальних органів, які розпоряджалися ними на загальній основі[22].

Згідно звітів уповноваженого за 1947 р. бачимо, що насельники в Михайлівському монастирі є переважно старими людьми. Монахів нараховується 15 чоловік, послушників – 5 чоловік і 2 двірників. Харчуються монахи зі спільного столу один раз на добу. Їжа з кухні розноситься по келіях індивідуально кожному монаху. Щоденна служба починається о 7 год., обідня продовжується з 8 до 11 год. Вечірня починається о 16. 30 год. Серйозних сварок та протиріч у монастирі не спостерігається. Майстерень у монастирі немає, але всі необхідні роботи, включаючи й побутове обслуговування, таке як шиття одягу й ремонт взуття, здійснюється власними силами. Постійних парафіян монастир немає, але деякі треби виконує. За 1946 р. хрещень в монастирі було – 80, поховань – 40.

Далі у звіті пишеться: "Монахи дуже стривожені чутками, що монастир буде закритий, а вони будуть переведені у Лавру. Монахи дуже просили відвести від них цю «напасть», ніяких інших прохань та жалоб із монастиря не надходило"[23].

На останню інформацію щодо закриття Михайлівського монастиря уповноваженого по Київській області та м. Києву Федотова, заст. уповноваженого ради по УРСР Катунин зауважив: "Ви повідомляєте нам про занепокоєння монахів Михайлівського чоловічого монастиря (в м. Києві) внаслідок розповсюдження чуток про перевід їх у Лавру… якщо Ви все ж надали цьому факту такого великого значення, що вирішили нас про це повідомити, то як же Ви могли не поцікавитися тим, хто ж саме є розповсюджувачем таких слухів, адже якщо не ми є ініціаторами закриття цього монастиря, то це звичайно тільки чутки. Чи не можуть ці чутки виходити від них самих із чисто корисливих побуджень,

як наприклад, для залучення більшої кількості віруючих у свій монастир"[24]. Але, як відомо, монастир все ж закрили у 1949 р, й чутки та побоювання монахів не були небезпідставними. Монахи були переведені, як і було попередньо заплановано, у Києво-Печерську Лавру.

Впродовж наступних років продовжувалася комуністична політика закриття та нищення церков і монастирів. Так, у період із 1959 р. по 1 серпня 1963 р., в Київській області було знято з реєстрації 156 православних громад і 2 монастирі. Частина громад орендувала для задоволення своїх релігійних потреб приміщення в приватному секторі. Інші церковні будівлі, зняті з реєстрації, використовувалися так: Києво-Печерська Лавра і Андріївська церква – передані музею, а приміщення Введенського жіночого монастиря перероблені під лікарню. Інші храми, що не були знищені, використовувалися під склади, клуби, лікарні, магазини, школи, дитячі садки, спортзали, архіви, як житлові приміщення тощо[25].

Після закриття Свято-Михайлівського монастиря та руйнації його Золотоверхого собору більшовиками у 1937 році чернече життя завмерло на декілька років. І тільки з приходом німецьких військ у 1941 році воно знову відроджується. На жаль, дуже скоро стає зрозумілим, що «визволителі» не змінили свого ставлення до Церкви та Її головних осередків – монастирів. Тому поступово ведеться підготовка до закриття цієї визначної української обителі та використання її корпусів для потреб соціалістичної країни.

[1] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 201.
[2] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 202.
[3] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 115.
[4] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 33. – Арк. 333.
[5] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 119.
[6] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 54. – Арк. 133, 141.
[7] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 119 зв., 204, 214.
[8] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 165.
[9] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 214.
[10] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 223 – 232.
[11] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 1. – Арк. 233.
[12] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 2. Т. 1. – Арк. 141.
[13] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 2. Т. 1. – Арк. 158.
[14] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 34. – Арк. 11.
[15] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 34. – Арк. 11.
[16] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 3. – Арк. 5, 9.
[17] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 25. – Арк. 103 зв.
[18] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 54. – Арк. 141.
[19] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 54. – Арк. 133.
[20] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 25. – Арк. 60.

[21] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 54. – Арк. 141.
[22] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 30. – Арк. 1, 1 зв.
[23] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 36. – Арк. 193, 193 зв.
[24] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 3. – Спр. 36. – Арк. 207.
[25] ЦДАВО України. Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 408. – Арк. 41.

Л. В. КОМПАНІЄЦЬ

У пошуках духовності: соціокультурний контекст

Стаття присвячена осмисленню духовної морально-етичної проблематики у контексті сучасної культури. Проводиться аналіз причин тотального занепаду моральності, який все більше поглинає сучасні суспільства і, в тому числі, соціокультурний простір України.

Ключові слова: *мораль, духовність, культура, цінності.*

Актуальность. Проблема тотального упадка морали, этико-правовое невежество поглощает современные цивилизованные сообщества, в том числе и социокультурное пространство Украины. Сегодня на поколение молодых людей тактика «нравоучений» в пределах семьи, школы, ВУЗа оказывается мало эффективной. Фрагментарные попытки специалистов образования направленные на изменение ситуации растворяются в культурном многообразии открывающихся перед индивидом возможностей, «вседозволенности», которая поощряется и транслируется повсеместно. Если раньше человек прошлого был ориентирован на семейные традиции, религиозные установки, которые подкреплялись социальной сферой, то теперь его внимание увлекают интересы сверстников, поток разноплановой информации из различных источников, в рамках которой понятия «этично/не этично» принципиально отсутствуют. Современное общество в пространстве, в том числе и отечественной культуры, характеризуется справедливо специалистами как общество «риска и катастрофы»[3].

Актуальность обозначенной проблематики очевидна. В реалиях современной культуры ни одна из её ключевых сфер (госу-

дарственная, политическая, культурная и т.п.) не берёт «на себя» и не выполняет основные смысложизненные, ориентационные функции культуры. В такой ситуации особо остро актуализируется ряд проблем требующих восстановления, переосмысления и нового взгляда на так называемые «вечные» вопросы, которые касаются общечеловеческих идеалов, ценностных, духовных ориентиров, как для отдельного человека, так и культуры в целом. В современном мире церковные деятели, а также представители научных сообществ на разных уровнях привлекают внимание к необходимости духовного развития человека, к усилению ценностных аспектов человеческого существования, однако, их призывы остаются так и не услышанными растворяются в специфике отечественной культуры.

Нашей *целью* является осмысление аксиологических «пробелов» современной культуры в контексте духовного измерения человеческого существования сквозь призму сферы религиозного в пространстве отечественных реалий. В такой постановке цель распадается на два составляющих её аспекта. С одной стороны, возникает необходимость определения места, роли, влияния религии (в институциональном модусе её существования), с другой, раскрыть аксиологическое значение религиозной культуры для индивидуального и общественного бытия (на примере сравнительного анализа оснований традиционной, постсоветской и современной культур).

Исторически сфера религиозного являлась одним из основных источников, носителей, транслятором нравственных основ, ценностных норм, на базе которых выстраивались сообщества, формировались, процветали культуры. Однако, в современной ситуации, когда безнравственность и вне этическое поведение культивируется массовой культурой, а сфера духовного отодвигается на периферию человеческого существования религиозная сфера (в лице своих институций) с вырабатываемыми ею нормами и догмами всё чаще утрачивает прежнее влияние на массовое сознание и пока бессильна в решении обозначенных проблем.

На протяжении истории религиозные идеи завораживали умы Европы. Концепции элевсинских мистерий, орфизма оказывали влияние на культуры последующих веков, на развитие «оккультных традиций» XVIII века, романтизм. В современных культурах не только не утрачивается интерес к сфере религиозного, но и прослеживается устойчивое его возрастание со стороны обыденного и научного сознания. К темам духовности вообще, и религии как объективно существующему социально-историческому

феномену в частности обращались многие авторы прошлого и настоящего. Так, например, в историко-философском дискурсе идеи связанные с духовно-религиозной проблематикой присутствуют в сочинениях Платона, Аристотеля, Эразма Роттердамского, Аврелия Августина, Фомы Аквинского, и др. Среди представителей отечественной философской мысли данная тема представлена в работах С. Аверинцева, И. Бычко, А. Колодного, С. Крымского, М. Поповича, Л. Филипович, В. Шинкарука.

В результате «поиска духовности», путём «умозрительных блужданий» по различным измерениям культуры, которые в социальной структуре представлены в виде её сфер (политической, государственной, массовой и т.п.), мы пришли к выводу, что ни одна из упомянутых её аспектов не проявляет особого интереса к обозначенной проблематики. Сегодня духовно-нравственная составляющая культуры оказалась на обочине повседневного существования, за пределами социокультурных предпочтений. В контексте упомянутых уровней социальной организации по отношению к ней выработались определённые подходы. Так, например, на уровне обыденного сознания (в пространстве массовой культуры) быть этичным, нравственным не обязательно. В повседневной жизни большинством молодых людей морально-нравственные установки и нормы переводятся в разряд относительных, находящихся «вне моды». Современный человек мнит себя завершённым, в том числе и духовно, состоявшимся. В такой ситуации отпадает необходимость в наличии любых авторитетов, нивелируются ценности, обесцениваются идеалы. Со стороны политической, государственной структур просматривается стратегия «умолчания», «игнорирования» относительно проблемы необходимости культивирования ценностных оснований социума. Одними из немногих, стационарных культиваторов ценностных основ обществ по-прежнему остаются религиозные структуры, как носители религиозных традиций, иными словами, религия во множестве форм проявления.

Как известно, религия как многогранный социокультурный феномен существовала на протяжении всех этапов эволюции человечества. В различные времена в том или ином виде пронизывала сферу индивидуального и общественного бытия человека, культуры, была представлена в тех или иных формах, вне зависимости от востребованности, культурных предпочтений эпох. В процессе своего развития религиозное измерение человеческого существования, как неотъемлемая часть духовной сферы, притягивало внимание мыслителей, философов, учёных, вызы-

вало определённый интерес, формировало отношение к себе, которое не всегда было однозначным и менялось в ходе истории. В данном контексте перефразируя слова Ортеги - и - Гассета можна сказать, что история – это маятник, который ритмично раскачивается, допуская при этом в одни периоды преобладание духовного, в другие рационального. Религия как общекультурный феномен выступала универсальным средством по выработке ценностей, смысложизненных, моральных ориентиров, исторически играла консолидирующую роль, была «помощником» в решении значимых проблем человечества. Кроме того, позволяла более глубоко осмыслить историю развития человека, общества, культуры, являлась источником не только идей, но и в определённые её моменты выступала основой правящих идеологий.

Наш интерес к религии как универсалии культуры обусловлен необходимостью анализа обозначенной раннее проблематики в контексте осмысления её исторически сложившихся социальных функций, их «возможностей» в поиске возможных вариантов «ответов» на «духовные вызовы» нашего времени. С другой позиции, обращение к религии вызвано аксиологической «нагруженностью» данного явления, осмыслением религии как исторически оформившегося основополагающего источника этико-моральных ценностей, идеалов, которые в своей основе как утверждает богословская, философская, религиозно-мистическая традиции имеют сверхъестественное происхождение. Обретение аксиологических основ культуры в ходе истории всегда происходило путём духовных поисков, путём трансцендирования, выхода за свои пределы, восхождения к Абсолюту. Как писал М. Элиаде «священное» входит в структуру человеческого сознания, а значит, становится неотъемлемой частью полноценного бытия человека в мире [5].

Таким образом, эволюция религиозных феноменов представляет собой историю духовного развития, становления человечества. Сквозь призму религиозных вопросов человечество всегда стремилось познать себя, осмыслить проблемы, перспективы своего существования как по «сю», так и «по ту сторону мира». Через все формы проявления «священного» человек прошлого пытался постичь мир. В пределах его опыта обретал понимание существования границ между чувственным и сверхчувственным миром, формировал представления о дуальности мироустройства. В пространстве «священного» вырабатывал смысложизненные ориентиры, выстраивал модель идеального, сверхчувственного мира с его ценностными основами и ориентирами [5].

В контексте философской, религиозной мысли человека принято рассматривать как существо духовно-телесное. Как отмечал Бердяев, человек - это эпицентр, точка пересечения двух миров [2]. Начиная с древних времён он всегда находился в состоянии поиска жизненных ориентиров, которые бы служили ему своеобразным компасом (в мире этом и другом как «по сю», так и «по ту сторону добра и зла»), которые направляли бы его духовные силы, стремления, делали осмысленным его существование. Религию принято относить к духовной (иррациональной) составляющей сути человеческого бытия. Она возникает там, где заканчиваются границы рационального познания себя/мира, и вступают в силу его сверхъестественные законы, перед лицом которых как человек прошлого, так и настоящего оказывается бессильным. В результате осознания своих пределов на протяжении всей истории человек пытался выйти за пределы эмпирического, устремляясь взором в мир надежд, неизменных ценностей и идеалов. С давних времён он ощущал и признавал свою зависимость от неких таинственных сил, которые присутствовали и тотально пронизывали его существование. Весь мир для первобытного человека представлял собой священное пространство, созданное Сверхъестественными Сущностями, которые открывали ему «культуру» как систему социальных, поведенческих норм, как мир Духовных ценностей. Природа рассматривалась одновременно как нечто естественное и сверхъестественное, как постоянно присутствующее проявление священных сил. Она становилась своего рода «шифром трансцендентной реальности» [4, с. 21]. Иными словами, границы между сверхъестественным миром и естественным были условны и в мифологическом сознании не были чётко обозначены. Мистическая реальность первобытного человека включала в себя «концепцию мира», тесное знакомство с которым происходило «здесь и сейчас» посредством обряда посвящения. Как известно, существовали учителя, духовная элита так называемые «специалисты сакрального», задача которых заключалась в открытии новым поколениям «секретов» их мифов, священных традиций племени, дороги к познанию, к «транс-человеческому миру… к миру трансцендентному». Как известно, именно обряд посвящения становился тем ключом, который открывал новичку возможность вхождения, с одной стороны, в мир «Иного», с другой, в полноценное повседневное существование в кругу своих соплеменников. В результате которого, как отмечал М. Элиаде, человек заканчивает своё бытие в «естественном состоянии» и уподобляется Существам

Сверхчеловеческим, рождается к новой – духовной жизни. Полноценным, настоящим человеком считался именно человек духовный [4, с. 325]. Иными словами, инициация рассматривалась как средство перехода на новую ступень развития, вхождения в мир сакрального, обретение «Иного», Духовного бытия. Человек прошлого не вычленял ценностные аспекты своей культуры из целостно воспринимаемого им мира единственно существующей Духовной, Другой реальности, не мыслил своего бытия вне духовной жизни общины, вне освоения мира ценностей присущей его племени имеющих, по его мнению, божественное происхождение. Духовность становилась модусом его существования, в котором были тесно переплетены ценностные основания традиционной культуры. Только в результате обретения открытости жизни духу первобытный человек мог быть включённым в сообщество своих соплеменников. Вся жизнь первобытного человека – это религиозное действо, все элементы которого (добывание и принятие пищи, труд, отношения в пределах своего сообщества), являлись сакраментально ценностными. Таким образом, в пределах мифологического мировоззрения мир считался священным в своей основе, по причине его Сверхъестественного, божественного происхождения. И, как следствие, нравственные, поведенческие нормы были неотъемлемой частью духовного бытия первобытного человека.

Рассмотрение в первом приближении духовных оснований традиционной культуры подчёркивают аксиологический аспект религиозного сознания, мироощущения, мировосприятия, презентует один из взглядов на религию как на систему ориентации человека в мире, как на источник ценностных фундаментальных основ культуры.

Попытаемся теперь проанализировать современную социокультурную ситуацию с точки зрения общественного измерения человеческого существования в контексте присутствия/отсутствия духовных оснований в отечественной культуре и тех культурных предпосылок, которые предшествовали ей.

После распада СССР, можно сказать, «эпохи религиозного застоя», на постсоветском пространстве, Украина не стала исключением, просматривался устойчивый интерес к религии во всех формах её проявлений со стороны обыденного сознания, массовой культуры, представителей политической, государственной власти. И, как следствие, увеличилось количество религиозных институций (церквей, мечетей и т. п). В пределах массовой аудитории возрос интерес к религии, её возросшая популярность и

роль широко освещалась СМИ, телевидением, радио, т.е. основными источниками массовых коммуникаций. Главы государств, первые лица страны стали представать перед общественностью в роли глубоко верующих, духовных личностей. Однако, несмотря на изменение социокультурных стратегий в отношении к различным проявлениям религиозного, как со стороны представителей общественно-политических институций, так и на уровне обыденного сознания тотальное проникновение религиозной духовности носило, как и теперь, в большей мере внешний характер, и, как следствие, морально-нравственный фон культуры не только не изменился, но и ухудшился. Иными словами, попытка произвести замену ценностных оснований культуры (культиватором которых в прежние времена выступала партия), путём возвращения атрибутов религиозного не увенчалась успехом.

Вышеизложенная ситуация остаётся актуальной и теперь. Сегодня в аспекте как индивидуального, так и общественного бытия духовно-нравственная основа продолжает «размываться» культурой, остаётся за пределами позитивных изменений. Причиной такой ситуации, по нашему мнению, является то, что изменения, о которых шла речь, оказались вне внутреннего/индивидуального уровня человеческого существования, не вошли в структуру сознания человека, а значит, не коснулись духовного измерения, как отдельно взятого человека, так и общества, культуры в целом. В результате чего ситуация в этико-нравственной сфере продолжает ухудшаться. По нашему мнению «ответ» на поиск духовных оснований культуры содержится в глубине веков, в истории, в том факте, что с уходом религиозности как аксиологическом фундаменте любой культуры, происходит её скатывание, постепенный упадок. В ходе истории религиозная сфера в форме представляющих её институций, вероисповеданий постепенно утратила определяющее влияние на культуру, массовое сознание, светскую жизнь (в духовно-нравственном аспекте). Одним из результатов данного явления выступают наши повседневные реалии.

Попытки религиозных деятелей изменить ситуацию носят в большей мере фрагментарный характер и пока не увенчались успехом. По нашему мнению, в современной ситуации (вне превалировании ценностных ориентиров) как формы существования общества исторически сложившаяся система по выработки и поддержанию ценностей религиозной сферой становится особо значимой, отвечает основополагающим потребностям отечественной культуры. В аспекте преодоления духовного кризиса,

на наш взгляд, сегодня невозможно обойтись вне веры, религиозных предпочтений. В данном контексте вспоминаются слова Платона, который рассматривал религию как основу нравственности и опору государства.

Хотелось бы закончить рассмотрение обозначенных проблем словами известного мыслителя, который писал: «…устойчивая нравственность выступает вечным гарантом для любой цивилизации, а человеческая душа является самой лучшей программой для любой реформы». В сохранении жизни и обретении людьми счастья главную роль играет духовное «исцеление души» [1, с. 34].

1. Аль-Газали М. Нравственность мусульманина. / М. Аль-Газали // Пер. с арабского А.И.Рустамова. – К.: Ансар Фаундейшн, 2003. –373 с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. / Н.А. Бердяев // – М.: Правда, 1989. – 607 с.
3. Стефанов И. Измерения духовного кризиса / И. Стефанов // Философские науки. – 1990. – № 12. С. 105-111.
4. Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения /Мирче Элиаде // – К.: София, – М.: Гелиос, 2002. – 352 с.
5. Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. / М. Элиаде // В 3 т. Пер. с фр. – М.: Академический проект, 2008. – 622 с.

В. В. КОРНІЄНКО,
Л. КОЛОДНИЦЬКИЙ

Дорогоцінний Хрест в стінописі Софії Київської: реконструкція первісного вигляду та історичні паралелі[1]

В статті висвітлюються результати дослідження фрески з зображенням Чесного хреста під образом Богоматері Оранти в Софії Київській. Завдяки виявленню збережених елементів граф'ї та фарби вдалося повністю реконструювати первісний вигляд хреста. Встановлено, що в основу подібних фрескових сюжетів могла бути покладена давньоруська реліквія – великий процесійний хрест з часткою Древа Хрестових Страждань.

Ключові слова: *Софія Київська, фрески, Чесний хрест, процесійний хрест, реліквія.*

У системі оформлення інтер'єру Софійського собору важливе місце відведене зображенням хрестів, які можемо бачити в мозаїках головного вівтаря, на інкрустованій плиті декоративного фриза над синтроном, і, звісно, у фресковому розписі. Втім, у присвячених вивченню стінопису собору працях дослідженню саме цих сюжетів місця не знайшлося, тільки В. Пуцко присвятив цій темі невелику розвідку, в якій доводив, що в основу деяких фрескових зображень хрестів з Софії Київської покладені реальні приналежності церковного начиння, а саме – візантійські процесійні хрести[2]. Для ілюстрації дослідник обрав фреску з зображенням хреста у наві вівтаря Михайлівського приділа, якого він змалював як тип великого жовтого окресленого брунатною смугою хреста з розширеними кінцями рамен, із звичайними так званими крапельками і долученими округлими дисками-медальйонами[3]. Порівнявши софійський хрест з візантійськими процесійними хрестами, він дійшов висновку про їх спорідненість та висловив припущення, що зображення дорогоцінних хрестів у бічних вівтарях Софії Київської могло символічно представляти ритуал несення хреста Костянтина Великого який заносили до вівтаря[4].

Висловлене В. Пуцком аргументи нам видаються цілком конструктивними, однак, як вважаємо, вони потребують верифікації шляхом більш поглибленого вивчення фрескових зображень та візантійських процесійних хрестів. Першим і головним етапом на

цьому шляху є реконструкція первісного вигляду фрескового зображення хреста, що дозволить порівняти його з візантійським процесійним хрестом та встановити (або спростувати) їх спорідненість. З об'єктивних причин В. Пуцком така робота проведена не була, адже збереженість фресок з цими сюжетами в більшості випадків погана, тож реконструкція первісного вигляду фрески потребує комплексного дослідження. Саме така робота була проведена нами по відношенню до фрескового зображення Чесного хреста під фрескою з образом Богоматері Оранти в переході між приділами свв. Іоакима та Анни й архангела Михаїла на західній стороні західної лопатки першого від вівтаря хрещатого стовпа (мал. І; ІІ). Вибір обумовлений ти фактом, що ми маємо можливість за допомогою збережених елементів фарби та граф'ї відновити первісний вигляд фрески. На висвітлення результатів цієї роботи спрямована дана публікація.

На фресці зображений чотириконечний хрест, контури ліній якого виконані смугами темної фарби з білими колами посередині. Його перекладина приблизно вдвічі менша за щоглу. Кінці перекладини та верхньої частини щогли розширюються у вигляді незамкнених у верхівці трапецій, посередині основи яких прокреслено по колу. На відстань у довжину верхньої частини щогли в нижній її частині щогла також має трапецієподібне розширення, проте від його основи лінія щогли опускається нижче. Основа щогли зараз не простежується, вона закрита експозиційним ковпаком над розкритим під час археологічних досліджень фрагментом підлоги XI ст. Пересунути його без загрози пошкодження зараз не виявляється за можливе. За аналогією з подібними малюнками хрестів у Софії Київській можемо припустити, що основа щогли спиралась на Голгофу.

В середохресті прокреслено велике коло. Довкола нього в площинах щогли та перекладини знаходяться по вісімнадцять малих кіл, розташованих в ряди три на шість. Далі виконано по більшому колу. Оскільки щогла вдвічі довша за перекладину, на ній цей мотив повторюється двічі. Великі кола наприкінці щогли та перекладини знаходяться приблизно на рівні вершини трапецієподібного розширення. Між його основою та колом знаходяться ще шість кіл, розташовані в ряди три на два.

Власне це та інформація, яку ми можемо отримати шляхом візуального вивчення зображення. Під час планових епіграфічних досліджень В. Корнієнко виявив окрім численних графіті залишки граф'ї зі слідами фарби, що дозволило реконструювати, спільно з художником-реставратором Л. Колодницьким всі

декоративні елементи оздоблення хреста та реконструювати його первісний вигляд.

У двох верхніх полях між щоглою та перекладиною хреста було виявлено вісім попарно розташованих одна над одною квіток лілій. Їх збереглось по чотири з кожного боку, ще по дві були втрачені. На це вказує спостереження над нижньою частиною оформлення щогли, де в горизонтальному рядку знаходилось по три лілії. Верхні частини перекладини хреста пошкоджені великими вивалами тиньку, якій і знищив ще по дві лілії з кожного боку. Квітки верхнього ряду складались з кола в основі, від якого вгору та вбік розходились по три овальні пелюстки, що мали округлі завершення (мал. III, 1; IV, 1). Лілії нижнього ряду мали такий же вигляд, проте кожна була обведена в коло, основа якого спиралась на лінію граф'ї щогли (мал. III, 2; IV, 2). Ці кола слугували основою, по якій була нанесена смуга фарби з білими колами посередині, що символізували перли. В окремих місцях збереглись залишки фарби або сліди від неї (мал. III, 3; VI, 1).

Прикраси двох нижніх полів між щоглою та перекладиною були оформлені іншим чином. Замість округлих медальйонів з розташованими в них малюнками лілій у рядку ближчому до щогли виконані малюнки повернутих вершинами донизу трикутників, основа яких співпадає зі щоглою хреста. Вони складаються з товстих ліній, прикрашених посередині круглими білими колами-перлами. Кожну вершину трикутника увінчує повернута донизу лілія (мал. V, 1). В пелюстках деяких з них залишились сліди білої фарби (мал. V, 2).

Як ми зазначали вище, кінці щогли хреста розширювались у вигляді трикутників. У верхній частині розширення не збереглись через обвал тиньку, проте в нижній вони простежуються добре. В кінці кожного з розширень фіксується граф'я у вигляді овалу (мал. V, 3). Це дозволяє встановити наявність овальними краплеподібних прикрас в кінцях щогли. Слід зазначити, що у верхній частині щогли слідів таких краплеподібних завершень не збереглось.

На підставі всієї сукупності виявлених під час дослідження фрески елементів художником-реставратором Л. Колодницьким було виконано реконструкцію первісного вигляду декоративного хреста (мал. VII).

Порівняння реконструйованої фрески з Софії Київської дозволило віднайти прямі аналогії візантійським процесцйним хрестам, зображення яких зустрічаємо у Менологіях Василія II, шурина князя Володимира Святославича. Незважаючи на певну схема-

тичність мініатюр, можемо встановити подібність до фрескового зображення хрестів, що несуть учасники процесії: як за кольоровою гаммою прикрас (мал. VIII)[5], так і за формою й декоративним оздобленням (мал. IX)[6]. Навряд чи така подібність є випадковою. Цілком припустимо, що великий процесійний хрест того типу, який ми бачимо в мініатюрах менологія, був надісланий візантійськими імператорами Василем ІІ та Костянтином VIII як посаг їхньої сестри Анни, дружини Володимира Святославича. Цілком вірогідно, що до цього процесійного хреста була вкладена часточка Животворящого Древа, яке було одним з найбільш святинь Софії Київської та Руської Церкви[7]. На нашу думку, велика кількість зображень хрестів в Софійському соборі, що явно акцентовані в декоративній системі храму, не просто данина іконографічній традиції, а відображення реально існуючої та шанованої Руською Церквою реліквії Древа Христових Страждань[8].

---

[1] В основу статті покладена доповідь авторів на конференції «Церква – наука – суспільство: питання взаємодії» (м. Київ, 30 травня – 1 червня 2012 р.), тези якої були опубліковані (Корнієнко В. До питання реконструкції первісного вигляду фрески з зображенням хреста під образом Богоматері Оранти в Софії Київській / В. В. Корнієнко, Л. Б. Колодницький // Церква – наука – суспільство: питання взаємодії. Матеріали Десятої Міжнародної наукової конференції (м. Київ, 30 травня – 1 червня 2012 р.). – К., 2012 – С. 175-176). Однак особливості публікації тез не дозволили подати повний обсяг ілюстративного матеріалу, на який спирається наше дослідження. Саме тому нами прийняте рішення опублікувати повний текст з необхідною кількістю ілюстрацій.

[2] Пуцко В.Г. Дорогоцінний хрест у стінописі Софії Київської / В.Г. Пуцко // Нові дослідження давніх пам'яток Києва. Матеріали наукової конференції Національного заповідника «Софія Київська» (Київ, 22-23 листопада 2001 р.). – К., 2003. – С. 183-190.

[3] Там само. – С. 184, 187, мал. 1.

[4] Там само. – С. 186.

[5] Вукић Д. Цариград: око васељене / Д. Вукић – Београд, 2009. – С. 143.

[6] Там же. – С. 145.

[7] Докладніше історія святині висвітлена в книзі: Сінкевич Н. Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської / Н.О. Сінкевич. – К., 2011. – С. 17-21.

[8] Детальніше ця тема висвітлюється в статті: Нікітенко Н. Реліквія Чесного Хреста і фрески Софії Київської / Н.М. Нікітенко, В.В. Корнієнко // Могилянські читання 2011. Збірка наукових праць. – К., 2012 (у друці).

Т. І. КОТЕНКО

Історичний нарис П. С. Морачевського про будівництво й освячення церкви в с. Шняківка і роль особистості автора у цій божій справі

Розглядається історія Введенської церкви села Шняківки у зв'язку з особистістю українського просвітителя П. С. Морачевського, піднімається питання про необхідність її відбудови. Публікується історичний нарис Морачевського 1875 р. про будівництво й освячення храму.

Ключові слова: *П. С. Морачевский, історичний нарис, с. Шняківка, побудова й освячення церкви.*

Пилип Семенович Морачевський був організатором і одним із меценатів побудови у 1863-1874 рр. церкви Введення у храм Пресвятої Богородиці в с. Шняківка Ніжинського повіту, тепер, Ніжинського р-ну Чернігівської обл.[1].

Розглянемо далі історію створення церкви в с. Шняківка у 1863-1874 рр. та заходи й зусилля громадських і релігійних діячів по її відродженню в наш час, у зв'язку з особистістю П. С. Морачевського та за матеріалами його нарису "Сооружение и освящение церкви в деревне Шнаковке" (1875)[2].

Пилип Семенович Морачевський (1806 – 1879) – український просвітитель середини XIX ст., педагог, письменник, перекладач, книгознавець[3]. Він увійшов в історію української культури як перший перекладач книг Нового Завіту та Псалтиря новоукраїнською літературною мовою середини XIX ст. (1860–1865 рр.)[4].

П. С. Морачевський – чернігівський дворянин, високоосвічена людина, знавець багатьох мов. Закінчив Харківський університет. Все життя учителював та працював інспектором навчальних закладів у м. Сумах, Луцьку, Кам'янці-Подільському. З 1849 р. працював на посаді інспектора Ніжинського ліцею князя Безбородька та Ніжинської гімназії до відставки 1859 р. Писав підручники ("История русской словесности" (1841–1842), "Священна історія" (1862)), працював над укладанням "Словаря малороссийского

языка по полтавскому наречию" (1853)[5], плідно займався письменницькою діяльністю (вірші, поеми, п'єси, романи та ін.) – ним створені поетичні твори українською й російською мовами, найвагомішим твором є поема "Чумаки, або Україна з 1768 року..." (1848-1849)[6], яка є літературно-історичною хронікою, створеною автором за матеріалами історіографічних студій першої половини XIX ст. (Д. Бантиша-Каменського, М. Маркевича, О. Скальковського), і яка високо оцінена дослідниками, зокрема, В. П. Науменком[7]. Переважно літературна та перекладацька спадщина П. С. Морачевського залишається не опублікованою, і тому маловідомою українській спільноті.

Останній період життя П. С. Морачевського (1861-1879), який став найбільш плідним у його творчій діяльності, пов'язаний із с. Шняківка (тоді – Шнаковка) Ніжинського повіту й життям його громади.

В с. Шняківка П. С. Морачевський оселився після смерті дружини 15 квітня 1861 р., його янгола-охоронця, як він її називав. Переїхав жити до дочки Анастасії, яка мешкала в маєтку з сім'єю, а після смерті зятя матеріально піклувався про неї та онуків. У 70-х роках П. С. Морачевський, на старість, оселився в садибі, купленій разом із землею в с. Шняківка у панів Кобеляцьких[8]. Їхні маєтки й землі були куплені П. С. Морачевським та С. Шавірським. Маєток Морачевського знаходився в південно-східній частині села, а Шавірського - у південній. Землі були в них поряд, відтоді й до сьогодення урочища називаються «Морачевщина» та «Шавірщина». За архівними даними, П. С. Морачевському в 1878 році біля будинку належало 157 десятин землі[9].

У селі не було церкви. За ініціативою й сприянням П. С. Морачевського громадою було розпочато її будівництво. Опікувався справою й поміщик О. М. Кобеляцький, зусиллями якого була поновлена церква в с. Сальному, на богослужіння до якої ходили і жителі Шняківки. Спочатку планувалося, за браком коштів, оскільки громада села невелика, побудувати дерев'яну церкву, але вирішили будувати кам'яну й вишукану, наскільки це могла собі дозволити громада, постійно даючи на це посильні внески. Для цього був облаштований цегляний завод на землі пана Кобеляцького. Закладка храму була здійснена за благословенням Преосвященного Філарета Чернігівського 9 червня 1863 року благочинним священиком Ніжинської Преображенської церкви Петром Огієвським[10], родичем Морачевського. П. С. Морачевський був не тільки натхненником у цій справі, він також робив власні грошові внески, особисто опікувався і збором коштів для

будівництва. Будувалася церква більше десяти років. Крім основних меценатів – О. М. Кобеляцького та П. С. Морачевського (який, оскільки був людиною дуже скромною і набожною, не хизувався цим, і в своєму нарисі себе не згадав як жертводавця), усіх жителів с. Шняківка, у побудові церкви приймала участь і громада сусіднього села Терешковки, яка прагнула з'єднатися зі шняківцями в одну церковну парафію, а також матушка Смарагда, ігумення Ніжинського монастиря, та інші сторонні жертводавці, імена яких залишилися невідомими.

За описом П. С. Морачевського, церкву побудовано з п'ятьма банями, увінчаними золотими хрестами. У боковому куполі церкви розміщено дзвони. Був поставлений і прикрашений різбленням, позолотою і іконами іконостас. Церкву забезпечено всім церковним начинням, ризами, хрестами, хоругвами і панікадилами, – усім, необхідним для богослужіння.

3-го лютого 1874 р. церква Введення у храм Пресвятої Богородиці урочисто була освячена Преосвященним Серапіоном, єпископом Новгород-Сіверським, вікарієм Чернігівським, який відслужив і першу літургію в новозбудованому храмі. На честь освячення церкви, в домі Морачевського відбувся святковий обід, на якому П. С. Морачевський, як найстаріший у своїй родині і у громаді, висловив подяку всім хто приймав участь у цій святій загальній справі, і, особливо, Преосвященному Серапіону, відмітивши, що його серце пов'язано тепер родинними зв'язками з нашим храмом і з усією громадою, з чим погодився і сам єпископ, оскільки його діяльність спрямована на сприяння духовному спілкуванню віруючих у Христа з Ним і між собою[11]. А через рік по цій події, 10 січня 1875 р. П. С. Морачевський, за своїми спогадами, написав історичний нарис про будівництво й освячення церкви в селі Шняківка.

Упокоївся П. С. Морачевський 17 (29) квітня 1879 р. й був похований на цвинтарі шняківської церкви, яку разом із цвинтарем було зруйновано в 1938 р. Тоді більшовики розібрали церкву по цеглині нібито для будівництва школи, проте, на сьогодні в селі немає а ні церкви, а ні школи.

З історії села відомо, що до 1838 року Шняківка по церковній належності була підпорядкована Галицькій парафії, а згодом Сальнянській, аж поки не закінчилася побудова власної церкви. Шняківська церква була збудована в ім'я Введення в храм Пресвятої Богородиці, відтоді 4 грудня є храмовим святом села. Церква являла собою цегляне приміщення з одним притвором і п'ятьма банями, покритими залізом. Дзвіниці не було і дзвони

до 1881 року висіли в одній з бокових бань. Тільки в квітні 1886 року була побудована дерев'яна дзвіниця на чотирьох дубових палях. Родина Кобеляцьких подарувала шняківській церкві дві старовинні ікони: Смоленської Богоматері та Спасителя[12].

4 грудня 2006 року на храмове свято села, на місці колишньої церкви біля якої була могила П. С. Морачевського, було вшановано постать славетного земляка, як українського просвітителя, який першим дав українцям Новий завіт й Псалтир рідною мовою. Нарешті на місці, де протягом десятиріч була пустка і ніщо не нагадувало ні про церкву, ні про видатну людину, що там була похована, постав великий дубовий хрест із пам'ятною дощечкою, обвитий квітами та вишиваними рушниками, і після тривалої перерви була відслужена панахида.

Ініціаторами і організаторами вшанування пам'яті П. С. Морачевського виступило Ніжинське духовенство Української Православної Церкви Київського Патріархату та діячі місцевого осередку товариства «Просвіта» ім. Тараса Шевченка. Вони досліджували архівні джерела, віднайшли й фото храму, який був колись у Шняківці. Активну участь у підготовці заходу прийняли Ніжинська районна державна адміністрація (голова В. Другаков, В. Примаченко, М. Науменко), Ніжинська районна рада (голова В. Марченко) та голова Шняківської сільської ради (В. Лисенко). Їхніми зусиллями виготовлено та встановлено дубовий хрест, організовано під'їзд всіх бажаючих відвідати цей захід.

Поминальну літію звершили священики Київського патріархату, очолювані протоієреєм кафедрального собору на честь Всіх святих м. Ніжина о. Олександром Морозовим. Вшанувати пам'ять П. С. Морачевського приїхали й діячі української культури. Виступив доктор філологічних наук, професор Ніжинського університету ім. М. Гоголя Г. В. Самойленко, автор монографій, присвячених П. С. Морачевському, який розповів присутнім про видатну людину та про важливість її справи для української культури[13].

Непересічною ця подія стала для громади села. До цього дня не кожен його житель навіть знав, що в їхньому селі жила й похована така видатна людина, яка стільки зробила для України, і для Української Церкви, і для української літератури. Адже протягом сімдесяти років на цьому місті був пустир. У цей день жителі села отримали й примірники українського видання «Закону Божого»[14].

Після святкового мітингу відбулося поминальне богослужіння, яке першим розпочав священик Української православної церкви Московського патріархату о. Василь Ковташинець із су-

сіднього села Сальне, який по обов'язку служби опікується духовними чадами в с. Шняківка. Він відслужив літію та освятив хрест. Потім, о. Олександр Морозов, звертаючись до присутніх, наголосив, що і сьогодні, як і в часи Пилипа Морачевського, можна почути і від деяких духовних осіб, і від політиків, що української мови не існує, що нею не можна молитовно звертатися до Бога і читати Слово Боже, і запропонував помолитися за упокой великого земляка саме українською мовою. Священики Київського патріархату звершили літію, а хор Всіхсвятського храму м. Ніжина заспівав на останок духовних піснеспівів українською мовою.

Проведені урочистості, з нагоди вшанування пам'яті П. С. Морачевського, стали вагомим поштовхом до відновлення зруйнованого в 1938 р. в селі Шняківка божого храму. На Другій науково-літературній конференції до дня народження Пилипа Морачевського, яка відбулася 5 грудня 2007 року, її учасники, на прохання церковної громади села Шняківка, в особі заступника голови Ніжинської райдержадміністрації В. Примаченко, голови Шняківської селищної ради Володимира Гавриловича Лисенка, представників нащадків родини Морачевських, прийняли рішення звернутися до Святішого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета, Предстоятеля Української Православної Церкви Київського Патріархату за благословенням на відродження церкви Введення у храм Пресвятої Богородиці в селі Шняківка. А 19 жовтня 2008 р. на загальних зборах віруючих був прийнятий і згодом затверджений статут релігійної громади Української Православної Церкви Київського Патріархату Свято-Введенської парафії с. Шняківка Ніжинського району Чернігівської області. За ініціативою громади села, й підтримкою церковних діячів (особливо керуючого Чернігівською єпархією Української Православної Церкви Київського Патріархату – єпископу Чернігівському і Ніжинському Іларіона) та місцевої влади, вирішено побудувати церкву на місті колишньої церкви, на що розпочато збір коштів. 16 березня 2009 р. було надано дозвіл релігійній громаді УПЦ КП Свято-Введенської парафії с. Шняківка на вибір місця розташування земельної ділянки під будівництво церкви. І от сьогодні з благословення Святішого Філарета, Патріарха Київського і всієї Руси-України та за сприянням єпископа Чернігівського і Ніжинського Іларіона церковна громада має землевідведення під будівництво церкви, архітектурний проект і всі необхідні погодження. Значна заслуга в цьому й священика храму Всіх святих міста Ніжина – отця Сергія (Чутченко).

Відбудова церкви у селі Шнаковка є Божою справою, вона буде й найкращим вшануванням пам'яті великої людини, яка зробила для свого народу апостольську справу! Адже працю Пилипа Семеновича Морачевського можна порівняти з працею святих рівноапостольних Кирила і Мефодія – вчителів слов'янських, котрі переклали для слов'ян Святе Письмо рідною мовою.

Стаття П. С. Морачевського "Сооружение и освящение церкви в деревне Шнаковке" це – єдиний історичний нарис про втрачену церкву в с. Шняківка, ще й написаний її "будівничим" і меценатом. Проте, й до сьогодні він залишається маловідомим, оскільки був опублікований ще у 1875 році у журналі «Черниговские епархиальные известия» (№ 4), а зараз є бібліографічною рідкістю[15]. Перша половина нарису, в якій ідеться безпосередньо про будівництво церкви, була опублікована в 2010, зі вступом та за наданими нами матеріалами з публікації 1875 р., в регіональній газеті «Ніжинський вісник»[16], і тому її текст й сьогодні залишається малодоступним. Друга половина нарису автором присвячена освяченню церкви і урочистостям, пов'язаним із цим, в якій йдеться про перший благовіст, першу Божественну літургію відслужену в храмі, про вплив проповіді Преосвященного Серапіона - Єпископа Новгород-Сіверського, вікарія Чернігівського на всіх присутніх на цьому заході, і якого непересічного значення мало відновлення церкви для сільської громади, та про святковий обід, яким було завершено урочистості. У другій частині є цікаві й маловідомі дані що до біографії Морачевського. Зокрема, тільки з останніх рядків нарису дізнаємося, що саме П. С. Морачевський був ініціатором і організатором зведення церкви., побудову якої вважав справою свого життя, а день її освячення – сприймав як свято особисте, сімейне.

Виходячи з вище сказаного, вважаємо за необхідне перевидати повністю текст статті, яка була надрукована П. С. Морачевським у «Черниговских епархиальных известиях» в 1874 р. До нарису подаємо й фотографію церкви, свого часу люб'язно надану нам А. П Щербиною[17].

Сооружение и освящение церкви в деревне Шнаковке

Деревня *Шнаковка* отстоит почти на 40 верст от своего уездного города Нежина, и находится на самой границе Черниговской губернии с Полтавскою. Со всех сторон ее тянутся необозримые степи наши, украинские. Жителей в ней всего около 350 душ ревизских. Все они были крестьяне помещиков *Кобеляцких*,

которые и в настоящее время имеют здесь свои дома и земли, но большею частью не живут в них.

В деревне никогда не было церкви, и она была приписана к приходу села *Сального* (в 5-ти верстах расстояния). Такая отдаленность от храма Божия представляла всегда немалые затруднения для всех нас, жителей Шнаковки. В умах народа давно уже бродила мысль о сооружении церкви, но малочисленность населения и недостаточные средства каждого останавливали добрые порывы сердца, так что осуществление этой благой мысли казалось сперва почти невозможным. Но Богу угодно было благословить доброе желание святого дела и внушить в умы всего общества нашего новую, крепкую мысль о возможности исполнения этого желания собственными средствами. И вот, лет 10 назад, все в Шнаковке заговорили о построении церкви. Мысль эту горячо поддерживал и усердно развивал живший тогда в деревне, в небольшом имении своем, землевладелец Александр Николаевич Кобеляцкий, которого усердию и трудам церковь в селе Сальном обязана своим возобновлением.

И вот начались посильные пожертвования всех жителей деревни Шнаковки. Народ в восторге был от радости, что может, наконец увидеть у себя дома дом Божий, и усердно усиливал свои жертвы, обещая, по мере надобностей и по мере сил своих, продолжать свои посильные лепты.

Думали сперва построить церковь деревянную: это гораздо дешевле бы обошлось и гораздо скорее доведено было бы до конца; но, сообразивши все обстоятельства, решились наконец, по общему единодушному согласию, соорудить церковь каменную и - сколько средства могли позволить - благолепную. Тогда же устроен был кирпичный завод на земле помещика И. А. Кобеляцкого и, за благословением, блаженной памяти, Преосвященного Филарета Черниговского, совершена закладка церкви 9 июня 1863 года, благочинным, священником Нежинской Преображенской церкви, *Петром Огиевским.*

Долго строилась эта церковь, по недостатку средств. Каждый год, как только уберется с полей хлеб, а с плантаций табак (главные промыслы наших деревень) - являлись и посильные средства продолжать работы церковные; а иссякнут эти средства – останавливались и работы, и иногда надолго. Но чем ближе подходило наше святое дело к концу, темь усерднее каждый рвался всеми силами своими и средствами довести его до конца.

Строителю, руководившему всеми работами церковными и жертвовавшему и достоянием своим, и трудами, *А. Н. Кобеляцко-*

му общество наше обязано так много, что память его не умрет в благодарных сердцах нашего народа. А из главных вкладчиков и жертвователей для церкви был Иван Алексеевич Кобеляцкий. Общество соседней деревни *Терешковки*, желавшее по близости двухверстного от нас расстояния, соединиться в один приход с нами, и уже соединенное, также помогало нам своими пожертвованиями. Не могу умолчать здесь и не заявить общей нашей сердечной благодарности и достойнейшей игуменьи Нежинского монастыря, матушке Смарагде, которая и своими пожертвованиями, и своим добрым участием весьма много содействовала нашему общему святому делу. Были и другие сторонние пособники построению нашего храма: имена их известны всеведущему Богу.

И вот перед нашими глазами возвысилась пятью величавыми куполами своими, осененными блестящими крестами, давно желанная наша церковь, отрада и надежное прибежище наше и в радости и в горе. Вот и иконостас устроен и украшен резьбою и позолотою и благообразными иконами. Вот - откуда ни взялись - и утвари церковные: и ризы, и кресты, и хоругви, и паникадила, и чаша со всеми принадлежностями, и все прочее, и все соответственно благолепию дома Божьего, и наконец - колокола... Ах, живо помню и никогда не забуду того святого чувства, какое возбудил во мне первый звук этих колоколов! Их привешивали в боковом куполе церкви. Я был тогда там, и потом сошел вниз; стою перед царскими вратами... вдруг, вовсе для меня неожиданно, раздался над головою моею, как благовест с неба, звон колоколов... Я паль на том месте, где стоял, и слезы умиления, молитвы, благодарности и радости оросили старые глаза мои. Благодарю тебя, милосердный Боже, за те свято-торжественные минуты! Никакие сокровища земные не заменят их.

Церковь наша, во имя *Введения во храм Пресвятыя Богородицы*, торжественно освящена, по чину архиерейскому, Преосвященным *Серапионом* – Епископом Новгород-Северским, викарием Черниговским 3-го февраля минувшего 1874 года.

Есть светлые дни в жизни человека, так же как и в жизни отдельных обществ и народов, когда каждый чувствует себя в каком-то особенном, благодатном настроении духа, когда человек всем доволен и вполне счастлив, когда он готов, кажется, обнять каждого ближнего своего и дальнего и сказать: будем друзьями! Бог послал нам радость - продлим же ее надолго, надолго, если бы можно - навсегда! Таким днем для нас день торжественного освящения нашей новосозданной церкви. Преосвя-

щенный Серапион, по нашему общему приглашению, приехал в нашу деревню накануне того дня, вечером, и отслужил всенощную, после которой принят быль в нашем доме со всевозможными знаками уважения и нашей сердечной радости. Кроткое, приветливо-доброе обхождение его со всеми нами тотчас же поставило нас в такое к нему отношение и так расположило наши чувства, что мы с наслаждением беседовали с ним и так просто, так радушно, как будто бы знали его давно и он нас, со всеми знаками глубочайшего к нему уважения, вместе со служившим с ним духовенством[18].

На другой день, 3 февраля, в 9 часов утра, раздался первый благовест к совершению Божественной литургии в нашей церкви. Преосвященный отправился на священнодействие. Вслед за ним и мы. Народу внутри и вокруг церкви и нашего и приезжего из окрестных деревень – великое множество. Церемония освящения совершилась самым торжественным образом. Вслед затем началась обедня, первая обедня в новоосвященном нашем храме!

В конце обедни Преосвященный сказал проповедь. Но это не проповедь была, а трогательная, проникавшая в глубину души беседа, обращенная к народу, и потому выражавшаяся ясным, понятным для каждого – языком сердца. Главнейшие в деревне и более толковые из народа тут же говорили мне потом, почти со слезами на глазах: «никогда ничего подобного мы не слышали от наших священников; никто так не говорил с нами. Каждое слово его мы понимали, каждое слово доходило до нашей души и трогало нас до слез. Отчего священники и *по писанному* не говорят так с нами? Не то были б мы, что теперь, если б чаще могли слышать в церкви Божьей такие речи!....» О, велика мзда таких святителей на небеси: они освящают не только храмы, но и сердца народа!

Окончивши свою задушевную беседу с нами, Преосвященный сел на своем седалище, посреди церкви, и начал раздавать всем свои крестики, конечно, на память своей любви ко всем нам, не стесняясь ни толкотнею народною, ни своим сильным изнурением. Эта раздача крестиков продолжалась долго, пока весь совершенно народ не получил от него дорогой для каждого его памяти.

Ровно в 3 часа карета показалась в нашей аллее, и мы, воротясь домой раньше, бросились встретить и принять Преосвященного....

После чаю, подана была закуска, а вслед за нею и обед. Преосвященный радушно беседовал с нами и с духовенством. Когда

засуетились откупоривать бутылки шампанского, протодиакон, по знаку Преосвященного, опасавшегося вероятно, чтоб первого тоста не подняли за него, провозгласил многолетие обоим Преосвященным, Нафанаилу и Серапиону. Певчие грянули многая лета! Тут я сказал: «Ваше Преосвященство! Позвольте нам и отдельно поднять тост за Ваше здоровье». Но он в тоже время поднял свой бокал и провозгласил: за здоровье строителя церкви, – а потом другой – за здоровье всех прихожан.

Тогда я поднялся и начал говорить Преосвященному во всеуслышание: «Прежде чем провозгласить тост за здоровье Вашего Преосвященства, позвольте мне, как старейшему в этом доме и обществе, высказать Вам искренние чувства моего сердца, старого, но тем не менее полного живейшей к Вам признательности и глубочайшего уважения, и не только моего, но и всех нас и всей деревни нашей».

Тут я выразил ему, с какою радостью мы и весь народ наш ожидали его для торжества освящения нашей церкви; потом рассказал, с каким восторгом многие из простолюдинов, выходя из церкви после обедни, уже говорили мне, что «нынешнее торжество освящения нашего храма никогда не изгладится из памяти народной, что они об этом великом событии в нашей деревне, вместе с именем Преосвященного, столько дорогим теперь для них, передадут самую отрадную весть детям и внукам своим, чтоб те, в свою очередь передавали своим детям, внукам и правнукам на вечные времена»…. Потом продолжал:

«Так, Ваше Преосвященство! Нынешним днем, нынешним торжественным священнодействием Вашим, Вы соединили, связали самыми тесными, как бы родственными узами не только Ваше имя, но – мы убеждены в этом – и сердце Ваше с нашим храмом, а через него и с нашею деревнею и нам отрадно надеяться, Ваше Преосвященство, – со всеми нами. А наши сердца…. Старческий язык не поворотится уже, Ваше Преосвященство, для слова лести и неправды – наши сердца Вы привлекли к себе навсегда Вашими святительскими добродетелями, Вашим благолюбивым обхождением, Вашим добрым, истинно христианским благорасположением и сердечным участием ко всем и к каждому. *О, прильпнет язык наш к гортани нашему и забвенна будет десница наша, аще забудем, аще не помянем тебе,* святителю Божий, и твоего священнодействия в нашем сионе в нынешний, великий для нас день, когда мы все своими глазами видели и ушами слышали и сердцем постигали, с каким благожеланием, в новоосвященом Вами храме Божьем, Вы воздевали

святительские руки Ваши к престолу Вечной Благости и Любви, и воссылали к нему теплые, сердечные молитвы!

Каковы ж должны быть чувства наши к Вашему Преосвященству теперь, в эти незабвенные и отрадные для нас минуты, когда мы видим Вас как бы в семейном кругу нашем, на нашем *общественном* и даже – что уже я и моя семья должны признать за особенную милость Божью как для себя, так и для этой маленькой именинницы нашей (десятилетняя внучка моя, дочь хозяйки дома, моей дочери, была именинница в тот день, так же как и Преосвященный Серапион, по своему светскому имени) – на *семейном* нашем празднике?....

Напрасно я пытался бы выразить Вашему Преосвященству эти чувства наши; они не выразимы словами; они начертаны в душах и сердцах наших. Но Вы видите их и постигаете Вашим собственным чувством....

И потому нам остается только с искреннею к Вам признательностью и любовью поднять бокал и выпить до дна за здоровье Вашего Преосвященства, с самым сердечным пожеланием всего общества нашего, как присутствующего, так и отсутствующего, сельского: да радует Господь Бог сердце Ваше во всю жизнь такою радостью, какою Вы возрадовали нас теперь, и да укрепить силы Ваши на многая, многая лета!»

Потом, поднявши бокал и возвысив голос, провозгласил: «здоровье его Преосвященства, освятителя и первослужителя нашего первосозданного в деревне нашей храма!»

Певчие грянули: многая лета!

Вслед за мною, выражал свои чувства А. Н. Кобеляцкий. А Преосвященный, чокнувшись своим бокалом с бокалами всех нас, начал говорить к обоим: «Я не готовился на ответ вашим спичам; но не могу не сказать, что в первой речи меня особенно тронуло одно выражение; это то, что мое сердце связано теперь родственными узами с вашим храмом и со всеми вами. Я для того и желал оставить мир чувственных наслаждений, чтобы по мере возможности содействовать духовному общению верующих во Христа с Ним и между собою».... Не смею продолжать, чтоб не извращать не могших удержаться в старой памяти моей теплых слов Преосвященного.

Далее – сам Преосвященный провозгласил тост за здоровье хозяйки дома, и потом еще удостоил тостом и маленькую именинницу нашу, о которой говорил мне накануне: это ваша радость. А та, не ожидая себе такого привета, в порыве детского чувства, соскочила со своего стула, подбежала к Преосвященно-

му, пожелавшему чокнуться с нею, и с радостью и благодарностью целовала его руки.

Обед кончился в 6 часов. В гостиной стоял уже десерт и подавалось кофе. Преосвященный, не смотря на темноту вечера и дурную дорогу, торопился с выездом, так как ему необходимо было на другой день быть в Чернигове, чтоб служить 5 числа, в день, посвящаемый памяти преподобного Феодосия Углицкого и явления чудотворной иконы Елецкой Богоматери. И мы, с сердечным сожалением и живейшею благодарностью, распрощались с ним в половине 8-го часа.

Дом наш как будто опустел по отъезде такого дорогого для нас гостя. Многого, казалось, недоставало уже в нем, хотя он был еще полон. Весь вечер, конечно, не было у нас другой речи, кроме – о Преосвященном, о его необыкновенной доброте, о чарующей манере в обхождении со всеми нами и кроткой влиятельности его впечатлительной беседы. Каждый из нас и гостей наших чувствовал потребность высказаться перед другими в своих чувствах и впечатлениях. А благодатное настроение нашего духа, навеянное им на сердца наши, будет нам навсегда прекрасною и не молчною об нем памятью.

Ф. Морачевский.,
Шнаковка, 10-го января 1875 года.

Отже, в 60-х рр. ХХ ст. П. С. Морачевський будував храм в с. Шняківка і духовний храм у душах українців, яким мали стати перекладені ним українською мовою книги Нового Завіту та Псалтир[19], але цьому тоді не судилося збутися[20], і це відлунювало болем у його серці до кінця його днів.

---

[1] Шняківка // Історія міст і сіл УРСР. Чернігівська область. – К. 1972 : Головна редакція УРЕ АН УРСР. – С. 468.

[2] Морачевский Ф. Сооружение и освящение церкви в деревне Шнаковке // Черниговские епархиальные известия. – 1875. - № 4. – Приложение, часть неофициальная от 15 февраля 1875 года. - С. 102-111.

[3] Основні відомості про його життя й діяльності див.: Науменко В. Ф. Морачевский и его литературная деятельность // Кіевская старина. – Т. 79. – К., 1902. – Ноябрь. – С. 171–186; – Декабрь. – С. 459–479; Пилип Морачевський. Твори / Упоряд. Текстів, авт. передм. та доповн. прим.: П. Хропко, Ф. Кейда. – К., 2001; Самойленко Г. В. Пилип Семенович Морачевський (до 200-ліття від дня народження педагога і письменника). – Ніжин, 2006.

[4] Комаров М. П. Морачевський та його переклад Св. Євангелія на українську мову (з портретом П. Морачевського). – Одесса : Друкарня «Южно-Русскаго Общества Печатного Дъла», 1913. – 35 с.

[5] Галас Б. З історії українсько-російського словника Пилипа Морачевського // Волинь-Житомирщина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. – Житомир, 2003. – № 10. – С. 66–73.

[6] Шевелів Б. "Чумаки" Филимона Галузенка й справжній автор цієї поеми // За сто літ: Матеріали з громадського і літературного життя України XIX і початків XX століття / За ред. М. Грушевського. – Х.-К. 1930. – Кн. 6. – С. 17–106 (публікація поеми на с. 37–106).

[7] [Науменко В.П.] Хто такий був український писатель Хвилимон Галузенко? Автограф. [1916 г.]. - Інститут рукопису НБУВ. – Ф. 1, № 370.

[8] Кичко А. І. Село моє, гордість моя. Історико-краєзнавчий нарис про село Шняківку Ніжинського району Чернігівської області. – Чернігів : Редакційно-видавничий відділ обласного комітету інформації, 1997. – С. 11.

[9] Там само.

[10] Морачевский Ф. Сооружение и освящение церкви в деревне Шнаковке. - С. 103.

[11] Там же. - С. 109.

[12] Історія села Шняківка // Сайт міжнародної громадської організації "Інститут Україніки" http://www.ukrainica.com.ua.

[13] Самойленко, Г. В. Пилип Морачевський – поет, драматург, перекладач. – Ніжин : ТОВ «Наука-сервіс», 1999. – 84 с.; Самойленко, Г.В. Пилип Семенович Морачевський (до 200-ліття від дня народження педагога і письменника). – Ніжин : Віддр. ПП Лисенко М. М., 2006. – 95 с.

[14] Закон Божий. Підручник для сім'ї та школи. – Вид. третє. – К. : Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2003. – 654 с.

[15] Морачевский Ф. Сооружение и освящение церкви в деревне Шнаковке. - С. 102-111.

[16] Онищенко Н. Український апостол // Ніжинський Вісник. – 2010, 4 листопада. - № 93 (14526). – С. 7.

[17] Щербина А. Подвижник апостольської праці // Інформаційно-науковий вісник бібліотеки НДУ імені Миколи Гоголя. – 2010. - № 1. – С. 88-98.

[18] Текст нарису опублікований від початку й до цих слів у газетній статті Онищенко Н. Український апостол. – С. 7.

[19] Гнатенко Л. А, Котенко Т. І. Переклади Пилипа Морачевського книг Нового Завіту та Псалтиря українською мовою середини XIX ст., збережені за оригіналами та списками у книгосховищах Росії та України // Рукописна та книжкова спадщина України. – К., 2007. – Вип. 12. – С. 154–177.

[20] Стародуб А. Євангеліє та циркуляр. Переклад Четвероєвангелія Пилипа Морачевського як одна з причин появи Валуєвського циркуляру 1863 року // Високий Вал. – Чернігів, 4 вересня 2006. Інтернет видання: http://www.sian.ua.info/index. Малюк М. Пилип Морачевський. Спроба портрета на тлі заборон українського слова // Михайло Малюк. Непригріті славою. – К. : Неопалима купина, 2006. – С. 3–32 (Б-ка журн. "Неопалима купина". – 2006. – № 12).

О. С. КУЧЕРУК

Початки українського державного будівництва і Православна Церква у березні 1917 року

Статтю присвячено дослідженню проблеми стосунків православної церкви і суспільства на початку Української революції 1917-1921 рр.

Ключові слова: *Українська революція 1917-1921 рр., українська церква, Українська Центральна Рада.*

На початку березня 1917 року на хвилі революційного піднесення було утворено Українську Центральну Раду. На її адресу надходили привітання, телеграми, ухвали місцевих з'їздів нарад організацій і установ. Визнаючи Центральну Раду вищим органом крайової влади, з місць вносилися різноманітні пропозиції, висловлювалися побажання, прохання тощо. У багатьох подібних документах заторкувалися питання пов'язані з церквою.

У той же час швидко стало зрозумілим політичне обличчя Ради, в якій більшість становили представники двох соціалістичних партій: Української соціал-демократичної робітничої партії (УСДРП) та Української партії соціалістів-революціонерів (УРСР), а також інших, дрібніших українських партій, соціалістичних єврейських партій та польської лівиці. Партійні програмні документи мали багато спільного. Але усі партії не приділяли уваги питанню церкви і віри, апріорі визнаючи, що церква має бути відділена від держави, а віра відносилася до приватної справи громадян.

Як писав сучасник, християнство «*перебуває в принциповому протиріччі з основними положеннями соціалістичної догми … в творах провідників соціалізму християнській релігії, її критиці і її дискредитуванню відводиться надзвичайно значне місце*»[2].

Суспільство звинувачувало церкву і духовенство: «*ви важкі грішники перед минулою державною історією, ви нічого не робили, ви завзято промовчали період її кошмарних жахів, вас не було чути там де ви повинні були промовляти огненним словом біблійних пророків, ви по рабському схиляли голови перед престолом царської деспотії в розпал революційного руху ви перелякано відійшли в бік і зайняли вичікувальну позицію…*»[3]

У той же час церква шукала свого місця у революції. Пануючою на підросійській Україні була православна церква з центром у Москві, проте її клір у переважній більшості складали етнічні українці, не кажучи вже про вірян.

Адміністративно на території України православна церква складалася з 9 єпархій, що управлялися 25 єпископами (16 вікарних). Єпархії через київського митрополита (у 1915-1918 роках ним був Володимир Богоявленський) підпорядковувалися синоду Російської церкви, і коротко, до встановлення посади патріарха, міністерству віросповідань Росії.

З усіх тогочасних українських єпископів (в територіальному розумінні) лише кілька владик співчували українському рухові і до певної міри брали у ньому участь. Це єпископ Катеринославський і Маріупольський Агапіт (Вишневський), вікарні єпископи Київської єпархії Уманський єпископ Димитрій (Вербицький), Чигиринський Никодим (Кротков). До цієї групи можна зарахувати ще архієпископа Парфенія (Левицького), редактора Євангелія перекладеного П. Морачевським на українську мову на початку XX ст., який з перебував на спокої у Полтаві у Честнохрестському монастирі. В наступні місяці до участі в українському церковному русі долучилися й інші владики російської православної церкви, для прикладу назвемо архієпископа Олексія (Дородніцина).

Чимало демонстрацій, мітингів та віч проходило за участю церкви, з одного боку це була данина традиції і штибу життя, а з іншого боку саме церква освячувала практичну участь громадянства у розвитку революційних подій. Так, у найбільших київських маніфестаціях 1917 року – загальнодемократичній 16 березня та українській 19 березня, принаймні брали участь з дозволу «священоначалія» а то й без дозволу, священики, диякони та інші представники церковної структури.

У той же час офіційні церковні видання, як то «Киевские епархиальные ведомости», «Труды Императорской Киевской духовной академии» ніби не помічали, що діється в країні.

Православні священики у своїй більшості були українцями і жили тими ж проблемами, що і парафіяни, натомість єпископські кафедри українських єпархій були обсаджені не українцями, переважно етнічними росіянами, які досить неприхильно ставилися до українського національного руху і зокрема до подій української революції. З українців на той час були лише два чи три єпископи, а київський митрополит Володимир (Богоявленський) типовий великорос, до того ж активний прихильник чорносотенського руху, виразний монархіст, не лише не сприймав українського руху, він досить активно боровся з ним. Володимир (Богоявленський) хоч і

був Київським митрополитом з кінця 1915 року, але жив переважно у Петербурзі, як очільник Синоду РПЦ аж до квітня 1917 року, коли Синод фактично було ліквідовано. Тоді митрополит Володимир повернувся до Києва (правда лише до серпня, коли виїхав на Всеросійський Православний Собор у Москві).

Розвиток суспільно-політичного життя України ієрарх уважав «бідою», він звернувся до вірних із посланням, в якому говорив: «*До загальних бід по усій землі руській, приєднується ще й наша, місцева, побільшуючи немало душевну скорботу. Для нас страшно чути, коли говорять про відокремлення південно-руської церкви від єдиної православної Російської церкви*»[4].

Як бачимо, у київського митрополита навіть язик не повертався вжити слово «Україна», то про яке розуміння українського руху могла йти мова. Отож, чекати від «священоначалія» співчуття українській революції було не варто, тим більше розраховувати на їхню участь у подіях.

Особливістю тогочасного громадсько-політичного життя в Україні було те, що на загальне революційне, засадничо «соціалістичне» тло, накладалося національне питання, домінанта якого стало досить швидко самовизначальною.

Церковне життя на місцях характеризувалося не властивою до цього громадською активністю, перед у якому вели не владики, а священики, диякони та світські особи. Ініціатива в церковному українському русі належала церковним «низам». На визначення активістів виникло і активно вживалися словосполучення «соціал-диякон» і «соціал-псаломщик»

На місцях громади почали позбавлятися «батюшок», кількість таких в українських єпархіях сягало 5-10 % від загального числа парафіяльних священиків. З цього питання Київський митрополит Володимир (Богоявленський) звернувся зі скаргою до комісара Тимчасового уряду в Києві М.Суковкіна (відповідник колишнього губернатора), на що отримав відповідь, у якій, зокрема, сказано: «*мабуть духовенство не співчуває новому ладу і через це селяни не згоджуються працювати вкупі з такими пастирями*»[5].

Невизначеність загальної ситуації тривожила київських церковних провідників і вимусила єпископів зібратися 3 березня 1917 року у митрополичих покоях на нараду, яка виявилася просто обміном думок, обговоренням чуток тощо.

6 березня у Києві під керівництвом вікарного єпископа Никодима (Кроткова) (Київський митрополит Володимир був у Петербурзі) відбулися збори за участю вікарних єпископів, благочинних та представників міського духовенства, які проголосили, що визнають владу Тимчасового уряду і його структур на міс-

цях та звернулися до Київської міської ради об'єднаних громадських організацій, до якої перейшла влада від колишньої міської думи з проханням «*допустити в цю раду і виконавчий комітет його представників* (тобто духовенства – О.К.), *які будуть обрані зборами усього духовенства 7 березня*»[6].

Отож наступного дня, тобто 7 березня на зборах київського духовенства за участю вікарних єпископів, після дискусії і обговорення, було обрано представників до Ради об'єднаних громадських організацій двох священиків отця Федора Поспеловського, о. Демяновського, а також їхнього заступника о. Петра Тарнавського.

Сенсаційним був виступ священика Демяновського, який повідомив про «*участь деяких духовних осіб до охоронного відділу*»[7] київської поліції, на що нарада зреагувала таким чином – утворила спеціальну комісію для перевірки заяви отця Демяновьского. Наслідки її роботи невідомі.

На цих же зборах було утворено "Виконавчий комітет духовенства і мирян міста Києва" з 6 священиків, 3 дияконів і 3 псаломщиків та призначено «*комісара по духових справах*» міста Києва отця Ф. Поспеловського.

Збори також заявили про лояльність до Тимчасового уряду і про підтримку Української Центральної Ради.

Поруч тим відбулося обрання представників київського духовенства до Української Центральної Ради: «*Православне духовенство м. Київа на своїм зібранню 7 березня сього 1917 року під керівництвом Преосвященного Никодима єпископа Чигиринського обрало з свого гурту на делегатів до Української Центральної Ради таких осіб: прот. Шараєвського, свящ. О. Ходзицького і Г. Чернявського і прохає Президіум Ради допустити означених осіб на збори Ради з правом голосу. Марта 9 дня 1917 року Голова пастирських зборів духовенства м. Київа Никодим єпископ Чигиринський*»[8]. Цю інформацію було опубліковано у першому числі видання УЦР «Вісти з Української Центральної Ради в Києві».

Член Центральної Ради Д.Дорошенко згадував, що «*на другий чи на третій день засідання ради прийшло двох священиків і заявили, що їх прислало, яко своїх делегатів київське православне духовенство, котре на своїх загальних зборах ухвалило контакт з українською національною організацією*»[9].

Таким чином представники українського духовенства увійшли до першого складу Української Центральної Ради.

Вже наступного дня, тобто 8 березня, опубліковано відозву Братства дияконів міста Києва в якій містився заклик до духовенства: «*пастирі мають бути серед чад своїх і освітлювати їм шлях до правди та істинного Євангельського світла*»[10].

Певним поштовхом до подальшого розгортання українського руху в середовищі українського православного духовенства послужило рішення Тимчасового уряду про визнання відновлення автокефального статусу Грузинської церкви, на підставі відповідного рішення Грузинської церкви: «*не торкаючись економічного боку відновлення автономії колишньої православної грузинської церкви, 12 березня цього року,* [*Тимчасовий уряд Росії*] *визнає необхідним повернути їй всі права, котрі з цим пов'язані*»[11].

В час переговорів Центральної Ради з Тимчасовим урядом до Петербургу 17 березня 1917 року було вислано спеціальну комісію на чолі О.Лотоцьким, яка передала голові Тимчасового уряду О.Керенському пам'ятну записку, що містила вимоги до Тимчасового уряду з «українського питання». Окремі вимоги стосувалися церкви, так у розділі «По Св. Синоду», вимагалося наступне: «*Треба видати пояснення, що тепер духовенству вільно без перешкод уживати рідної мови української людності в церковній проповіді та в усіх інших потребах звертання духовенства до народу*»[12].

У час проведення української маніфестації 19 березня 1917 року, організованої Центральною Радою, у якій взяло участь (за даними УЦР) близько 100 тисяч осіб, помітною була «церковна» складова. Місцем збору демонстрантів призначено було біля Володимирського собору. Тим часом в соборі «*вище київське духовенство, тепер з власної ініціативи, правило панахиду по Шевченкові*»[13], перед молебнем з палкою промовою українською мовою до присутніх звернувся священик П.Погорілко. Після панахиди, вийшовши з собору духовенство «*окропило свяченою водою ближчі військові частини*»[14]. Пройшовши від собору до Хрещатика, а далі Трьохсвятительською вулицею, демонстрація завершилася грандіозним мітингом на Софійському майдані біля пам'ятника Богданові Хмельницькому. «*Тут, перед древньою Софією, назустріч війську, що на своїм чолі мало отамана, вийшло з церковними хоругвами духовенство. Задзвонили дзвони* […] *Після короткої промови священика-українця віруюча частина української нації молилася «за мучеників України, гетьмана Богдана* [Хмельницького], *Тараса* [Шевченка] *і всіх, душу свою положивших за віру, родину і волю України*»[15]. Хто був тим «священиком-українцем» довідуємося з протоколу засідання УЦР від 10 березня 1917 року, в якому для участі в маніфестації «*доручається запросити панотця Погорілка, як промовця*»[16].

Центральна Рада, як орган створений революційним чином, потребувала легімітації, тому 6-8 квітня 1917 року проведено Всеукраїнський національний конгрес за участю делегатів з місць, представників політичних і громадських організацій. Головував на Конгресі делегат від Кубані С.Ерастов, а почесним головою об-

рано М.Грушевського, до складу президії увійшов і отець П. Погорілко. 7 квітня на Конгресі з привітанням виступив єпископ Димитрій (Вербицький), котрий благословив роботу Конгресу. Газета «Нова Рада» повідомляла: «… *в залі з'являється єпископ Дмитрій. Всі в залі піднімаються і зустрічають його гучними оплесками та криками «Слава». Єпископ займає місце в президіюмі і звертається до зборів з такими словами на українській мові:* «*Браття громадяни ! У нас тут з'їзд делегатів-представників українського народу з ріжних частин української землі. Мене сюди ніхто не посилав – мене послало щире серце, що дала мені Мати-Україна* …»[17]

Конгрес обрав новий склад Центральної Ради в кількості 115 осіб. У оновленому складі Ради вже не було представників церкви Н.Шараєвського,. А. Ходзицького і Г. Чернявського, які працювали у першому складі, не було обрано жодного іншого представника церкви.

«Помилку» виправили у найближчі дні, «Вісти з Української Центральної Ради в Києві» у квітневому числі (№ 4) опублікувало повідомлення під заголовком: «Список членів Української Центральної ради, що вступили в склад її після 8 квітня», де вказувалося, що від духовенства до Ради увійшов священик Павло Погорілко.

17 травня на засіданні Малої Ради священик Ходзицький, що виступав як представник Виконавчогой комітету духовенства і мирян міста Києва (членом УЦР він вже не був) заявив про «*бажання духовенства бачити в Центральній раді єпископа Дмитрія членом її, хоча би шляхом кооптації*»[18]. Мала Рада ухвалила перенести питання про кооптацію єпископа Димитрія (Вербицького) на пленарне засідання Ради. Але наступне пленарне засідання було присвячене головно питанню створення першого уряду – Генерального Секретаріату, обрання його складу, затвердження статуту автономної України, так що до питання обрання владики Димитрія (Вербицького) членом Центральної Ради не дійшло, принаймні у збережених протоколах засідань УЦР це не зафіксовано.

З огляду на загальне ставлення «соціалістичної» Центральної Ради до церкви і віри, Рада, фактично ніякої політики в цьому напрямку не розробляла і не впроваджувала. Тому вплив одного чи трьох священиків у складі Ради був мінімальним.

Незабаром, аналізуючи розвиток церковних справ в Україні, було визнано що «*офіційному покровительству церковної автокефалії заважала соціалістична платформа* [*Української Центральної Ради*] *з її поглядами на релігію, як приватну справу*»[18].

Не знаходили ці питання підтримки і з боку голови УЦР М.Грушевський, який у молоді роки проявляв себе людиною ре-

лігійною, активним парафіянином, певний час він навіть особистий щоденник вів церковно-словянською мовою. Причини відходу М.Грушевського на соціалістичні і майже атеїстичні позиції потребує окремого дослідження.

Трійка священників у першому складі Ради, який пропрацював лише місяць, що співпало з періодом становлення самої Ради, ніяк себе не проявила у роботі Ради. В наступному складі УЦР діяльність отець П.Погорілка залишилася непомітною, принаймні не зафіксовано жодного його виступу на засіданнях Ради тощо.

Таким чином, можна підсумувати, що революційні настрої з початком Української революції 1917-1921 років мали поширення в церковному середовищі, при тому чим «нижче», тим сильніше вони проявлялися. Натомість український політикум легімітизувавшись у політичних партіях та інших організованих формах громадсько-політичного життя, не звертав уваги на такий важливий чинник, як церква. Це добре видно на прикладі діяльності Української Центральної Раді, у складі якої церква, за винятком перших місяців, практично не була представлена і, відповідно, не могла впливати на політику Ради, як у виробленні загальної політики так і політики в галузі державно-церковних відносин.

---

[1] Капралов Е.З. «Религия частное дело отельного лица» // Церковно-общественная мысль. Прогрессивный орган военного и морского духовенства. – Киев. – 1917. – 10 августа. – № 2. – С.5.

[2] Капралов Е.З. Наше горе // Церковно-общественная мысль. Прогрессивный орган военного и морского духовенства. – Киев. – 1917. – 25 июль. – № 1. – С.6.

[3] Киевские епархиальные ведомости. -- № 32-33. 6-13 августа. 1917. – С.261.

[4] Нова рада. – 1917. -- №13-14. – 13-14 квітня.

[5] Киевлянин. – 1917. -- №66. – 7 марта.

[6] Киевские новости. – 1917. -- № 4377 (ранковий випуск). – 10 марта.

[7] Вісти з Української Центральної Ради в Києві. – 1917. -- № 1. – 19 березня.

[8] Дорошенко Д. Мої спомини про недавнє минуле (1914-1920 роки). – К., 2007. – С.84.

[9] Киевские новости. – 1917. -- № 4372 (вечірній випуск). – 8 марта.

[10] Нова рада. – 1917. -- №4. – 29 березня.

[11] Пам'ятна записка української делегації голові Тимчасового уряду // Український національно-визвольний рух. Березень-листопад 1917 року: Документи і матеріали. – К., 2003. – С.59.

[12] Вісти з Української Центральної Ради в Києві. – 1917. -- № 2. – 21 березня.

[13] Вісти з Української Центральної Ради в Києві. – 1917. -- № 2. – 21 березня.

[14] Вісти з Української Центральної Ради в Києві. – 1917. -- № 2. – 21 березня.

[15] Українська Центральна рада. Документи і матеріали у двох томах. Т.1. 4 березня – 9 грудня 1917 р. – К., 1996. – С. 41.

[16] Нова рада. – 1917. -- №10. – 10 квітня.

[17] Українська Центральна рада. Документи і матеріали у двох томах. Т.1. 4 березня – 9 грудня 1917 р. – К., 1996. – С. 89.

[18] Церковная жизнь на Украине // Церковно-общественная мысль. Прогрессивный орган военного и морского духовенства. – Киев. —1917. – 25 декабря. – № 11-12. – С.40.

Г. П. ЛЕВЧУК-ВИШНЕВСЬКА,
М. СВІТУХА (Канада)

Іван Левчук – вірний пастир Холмської землі

Архіпресвітер Іван Левчук народився 2 квітня 1867 року в містечку Тишівці Томашівського повіту в селянській родині. У 1884р. закінчив Грубешівську гімназію, а у 1890р. – Холмську Духовну семінарію. У 1892р. здобув сан священика і призначений настоятелем парафії в с.Шевня, біля Замостя, а потім – в рідних Тишівцях. За кілька років став благочинним Тишовецької округи і надзірним церковно-приходських шкіл у цій окрузі.

У 1900 р. о. Івана Левчука було нагороджено скуфією, а згодом – золотим хрестом і орденом Св.Анни третього ступеня.

З початком Першої світової війни російське військове командування й урядова влада вирішили евакуювати православне населення Холмщини, Волині, Поділля на Схід. Холмських вигнанців було розселено у 37 губерніях Росії – в Тобольській, Томській, Оренбурзькій, у Забайкаллі, на Уралі, Самарканді й ін.

Відряджений холмським архиєреєм для знайомства з життям переселенців священик Іван Левчук повідомляв: "Найгірше становище біженців у Ташкенті, де мені довелося бути 15 – 16 грудня (1915р.). Оселені вони в казармах, клімат для них шкідливий… Хворіють і вмирають біженці тут дуже: висипний тиф, скарлатина, дифтерія і віспа виносять їх десятками щодня в могилу, особливо вмирають масами діти. Є наші біженці і на полудень від Ташкенту – в Самарканді, Скобелеві, Коканді, Мерві, і звідтіль несуться дуже сумні вісті про значну смертність біженців".

У роки біженства Іван Левчук виконував обов'язки військового священика. За ревну службу Божу він був піднесений до сану протоієрея і нагороджений орденом Св.Анни другого ступеня, а згодом – орденом Св.Володимира третього ступеня.

З проголошенням незалежності України на той час вже видатний духовний пастир 10 квітня 1918р. стає членом Холмської Духовної Колегії в Київі і як представник Холмської єпархії бере участь у Всеукраїнському Церковному Соборі.

Повернувшись у 1919р. на рідну землю, він застає дуже невтішну картину: собор Пресвятої Богородиці у Холмі польською владою переданий римо-католицькій церкві, як і понад 150 православних храмів, які збереглися у воєнній хуртовині. Десятки церков були зачинені.

Почалася праця по відновленню церковно-релігійного і громадського життя, спрямована на відродження народних традицій і національної свідомості українців, що тривала в умовах, коли польська влада створила режим інтенсивної полонізації: людей примушували переходити на римо-католицизм, українська школа і преса були під забороною, священиків змушували вести проповіді польською мовою.

Своєю стійкістю в обстоюванні прав Православної Церкви і відданою працею для народу отець Іван здобув здобув високий і був широко відомим на Холмській Землі. За ревне служіння Богові і рідному народові був нагороджений у 1923 році – палицею, у 1926 – хрестом з прикрасами, 1930 – митрою. У 1939р. протоієрея Івана Левчука піднесено до сану протопресвітера.

Надзвичайно болючим ударом для нього стало варварське руйнування українських православних храмів в 1938 році, здійснене польською владою за допомогою відділів війська і поліції.

Представники влади не раз примушували православних священиків в останню хвилину винести Святі Дари з церков, призначених до зруйнування. Він бував свідком того, як нищено ікони, хоругви, церковні книги та інше майно. Незважаючи на протести церковної влади і опір населення, на Холмщині за неповний рік було зруйновано понад 120 православних церков, коло 150 переосвячено на католицькі костели, частину замкнено. На 1 вересня 1939р. на Холмщині і Підляшші залишилася лише 51 церква. Сотні гектарів церковної землі було безкоштовно передано польським поселенцям.

Після окупації Холмщини німцями з'явилися певні умови для відродження Української Православної Церкви і культурно-громадського життя.

5 листопада 1939р. постала в Холмі постала Тимчасова Церковна Рада, що складалася з 16-ти духовних і світських діячів. Рада вибрала Церковну Управу, яку, з благословення Митрополита Діонісія у Варшаві, очолив о.Іван Левчук, призначений адміністратором Церкви на Холмщині і Підляшші.

Церковна Рада звернулася до Митрополита Діонісія з проханням дати дозвіл на введення в богослужіннях на Холмщині і Підляшші української мови, і Митрополит благословив Постанову Церковної Ради.

Вже на початку 1940р. кількість православних парафій у краї зросла до 91, а повернення Українській Православній Церкві Холмського собору Пресвятої Богородиці, настоятелем якого призначено о.Івана Левчука, стало символом кінця польської релігійної домінації.

Як настоятель собору о.Іван дбав про його відновлення і прикрашення православними іконами і сприяв створенню культурно-громадських установ і організацій молоді. Допомагав йому у всіх церковних справах його вікарій прот.М.Малюжинський. Церковна Рада клопоталася про відкриття православних церков по різних містах і селах, про призначення нових священиків і створення при холмському соборі духовної семінарії. У Холмі, Грубешеві, Замості, Володаві та інших містах біли створені Українські Допомогові Комітети, відновлено діяльність товариства "Рідна Хата", українських кооперативів і створено цілу сітку українських народних шкіл.

В Холмі постала перша гімназія з українською мовою навчання, в якій нараховувалося близько 900 учнів з усієї Холмської землі. Було засновано середню технічно-господарську школу.

Восени 1940р. єпископом Холмським і Підляським став Іларіон (Іван Огієнко), який усі свої сили, знання, довголітній досвід та адміністративний хист віддав для великого і святого діла – відродження Православної Української Церкви у многостраждальному краї. Насамперед він утворив Холмсько-Підляську Духовну Консисторію, головою якої став протопресвітер Іван Левчук.

З початком німецької окупації ситуація на Холмщині і Підляшші значно ускладнилася у зв'язку з репресивними заходами німецької влади проти місцевого населення, а також появою ворожо налаштованого проти українців польського підпілля, яке спрямовувало збройні акції на ліквідацію місцевих українських активістів, палило українські села, вбивало ні в чому неповинних беззахисних людей. (Про масове винищування українців на їхній споконвічній землі, про страшні трагічні події тих років розповідається зокрема в додатку №16 до книги Є.Пастернака "Нарис історії Холмщини і Підляшшя (новітні часи)", Вінніпег – Торонто, 1989).

Як голова Консисторії, архипресвітер Іван Левчук (сану архипресвітера він був удостоєний у 1943р.) мав постійний зв'язок з православними священиками краю, закликав шукати порозуміння, уникати провокацій. Він був переконаний, що українці і поляки мусять знайти спільну мову, щоб мирно жити на землях своїх предків.

З-поміж радісних подій, які переживала Холмщина під час німецької окупації, слід особливо відзначити урочисте повернення до собору на Даниловій горі у вересні 1943р. історичної, вірогідно найдавнішої української ікони Холмської Божої Матері, яку з 1918р. переховували в Києві.

Можна уявити собі, яким священним трепетом переповнилося серце о.Івана, коли Владика Іларіон вніс святу ікону в кафедральний собор і передав йому, як настоятелеві!

А вже весною 1944р. постало питання про дальшу долю Православної Церкви та її духовенства: йшов наступ радянських військ. Сотні українських родин, в тому числі і провідні душпастирі української Церкви, боячись повторити гірку долю засланих на Сибір українських патріотів після "визволення" західно-українських земель у вересні 1939р., виїхали на захід. В липні 1944р. залишив Холм і архієпископ Іларіон.

Архіпресвітер Іван Левчук покинути Холм відмовився. Він залишився ділити гірку долю вірних дорогої йому Православної Церкви до кінця. Пережив найтяжче: масове виселення українського населення з Холмщини і Підляшшя до УРСР в 1944 – 1946рр., а в 1947р. – на північні та західні землі Польщі.

В 1947р. під час акції "Вісла", разом з дияконом Нестеровичем, о. Івана було ув'язанено у таборі Явожно, але Бог допоміг йому повернутися додому.

Енкаведисти вимагали від нього поїхати до Москви і заявити про своє зречення від автокефальної церкви. Отець Іван рішуче відкинув усі спроби залучити його до списку московських яничарів.

В тяжкі часи депортації українського населення з рідних земель йому разом з протоієреєм Гавриїлом Коробчуком довелось вирішувати долю згадуваної вище святині українського народу – ікони Холмської Божої Матері. Ікону переховувала родина Коробчуків, яка зуміла зберегти її, і тільки в 2000р. образ передано до Луцького краєзнавчого музею дочкою Гавриїла Коробчука Надією Горлицькою.

Слід сказати й про те, що Іван Левчук разом з дружиною виховали семеро дітей, усім дали освіту, але доживали віку у Холмі самі: воєнні лихоліття розкидали дітей по всьому світу.

Архіпресвітер Іван Левчук відійшов у вічність 10 жовтня 1947р. Похований на цвинтарі у Холмі.

8 червня 2003р. у Холмі відбулася канонізація священиків, замордованих за віру і служіння своєму народові в 1942 – 1945рр. Дай Боже, щоб канонізація мучеників за віру стала фундаментом для відновлення Православної Церкви на Холмщині і Підляшші, якій віддав своє життя архіпресвітер Іван Левчук.

протоієрей Михаїл ЛЕСЮК

Церква і світ

Син Божий приніс людям не тільки знання про Царство Боже, Він не тільки показав, у чому саме полягають духовні цінності, але й дав благодатну силу увійти в це царство, впустити Царство Боже у своє серце. Зло і гріх переміг Собою. Всім Своїм життям Він явив образ довершеної людини, тобто людини, до кінця слухняної Богові. І тільки у цьому послухові і цій любові були Його влада і сила, якими Він прощав гріхи, зціляв хворих, воскрешав мертвих. У Собі Самому явив Царство Боже, як поєднання з Богом, як силу любові та жертви Богу та людям. Відданий на ганебну смерть, залишений всіма, Він здійснив подвиг повної самовіддачі, цілковитої любові, найнижчого смирення. Але у цій самовіддачі і була його перемога над злом та гріхом: любов подолала ненависть, істина – неправду і, нарешті, життя перемогло смерть. Бог воскресив Його із мертвих.

Усе зло, що панувало у світі, виявилося безсилим проти цієї Праведності. В одній Людині зло було переможене. В одній людині у царство гріха і смерті увійшло Царство Боже – Царство любові, добра, істини і вічного життя. Але цю перемогу Він здобув не для Себе, а для інших, для всіх людей, щоб усіх спасти і ввести до здійсненого Ним Царства Божого.

З самого початку Христос обрав дванадцять свідків, щоб вони були з Ним, чули Його вчення, бачили Його діяння,Його смерть, воскресіння і прославлення. І в ніч, коли через хресну смерть Господь входив у Свою славу, Він заповів їм Царство. Він обіцяв після Свого прославлення дати їм силу через зішестя Святого Духа, щоб те, що Він створив один, стало здобутком усіх, щоб вони могли не тільки розповісти про Нього людям, але і приводити їх до Нього, з'єднувати з Ним у Його Царстві. Таким було обіцяння Христа, і воно звершилося в день П'ятидесятниці, коли на учнів Христа зійшов Святий Дух, що й стало початком Церкви Христової. Дух Святий із «малого стада» створює Церкву. Христос продовжує жити в Церкві, будучи її Главою. Він, як і обіцяв, ніколи не залишав і не залишить Своєї Церкви. Тому Церква Христова непереможна. Христос впевнено сказав, що «врата пекла не подолають її» (Мф. 16,18)[8, с. 11].

Православ'я є Церквою Христовою на землі. З грецької мови слово Церква – ἐκκλησία означає зібрання людей через заклик, покли-

кання (від гр. εκκάλω - закликаю). Перші учні Христа усвідомлювали себе саме покликаними Учителем до єдності у зібранні, тобто в Церкві. Вони не були послідовниками нової "релігії", ані прихильниками якоїсь нової ідеології чи соціальної доктрини. Об'єднувало їх не абстрактні "принципи" чи "цінності", але повна відданість покликанню, яке радикально змінило їхнє життя, "перетворило фрагментарні частинки-індивідуми в єдине тіло Церкви".

Одним із найвеличніших моментів у житті всього людства, була та хвилина, коли Господь Ісус Христос у Своїй Первосвященницькій молитві виголосив: "Отче Святий! Збережи їх в ім'я Твоє; тих, яких Ти дав Мені, щоб вони були єдине, як і Ми. Не за них же тільки благаю, але й за віруючих у Мене за словом їхнім, щоб усі були єдине: як Ти, Отче, в Мені, і Я в Тобі, так і вони нехай будуть в Нас єдине..." (Ін. 17, 11, 20 – 21).

В цих словах виражена вся суть християнства: воно не є якимось абстрактним вченням, воно є спільним життям, в якому окремі особистості настільки єднаються між собою, що їх єднання можна уподібнити до єдності Осіб Пресвятої Трійці. "На землі немає такої єдності, - пише архієпископ Іларіон (Троїцький) в книзі „Християнства немає без Церкви», - з яким можна було б порівняти єдність Церкви. Така єдність є лише на небі. Там, ні з чим незрівнянна любов Отця, Сина і ДухаСвятого єднає три Особи в єдину Сущність, так, що уже не три Боги, а Єдиний Бог, що живе триєдиним життям» [9, с. 11].

В словах Первосвященницької молитви Господа істина Церкви поставлена в найтісніший зв'язок з тайною Пресвятої Трійці. Люди, що вступили в Церкву і возлюбили один одного, уподібнюються до Осіб Пресвятої Трійці, Які любов'ю об'єднані в одну Сущність. Так само і Церква є ніби єдиносущність багатьох особистостей, утворена їхньою загальною любов'ю до Бога і один одного. Цю думку підтверджують багато знаменитих отців і учителів Церкви - св. Кіпріан Карфагенський, св. Василій Великий, свв. Григорій Ниський, Амвросій Медіоланський та ін. Так, святий Кіпріан Карфагенський у своєму творі „Про молитву Господню» говорить: „Не задовольняйтеся тим, що (Господь) викупив нас Своєю Кров'ю, Він ще й просив за нас! А просячи, - дивіться, - яке Він мав бажання: щоб і ми перебували в тій самій єдності, в якій Отець і Син єдині є» [Цит. по 9, с. 19].

Отже, всю земну справу Христа слід розглядати не як лише справу навчання. Христос приходив на землю зовсім не для того тільки, щоб подати людям декілька нових істин. Він приходив, щоб створити нове життя людства, тобто Церкву (Мф. 16, 18).

Християнською Церквою є заснована Господом нашим Ісусом Христом спільнота людей, об'єднаних однією вірою в Нього, як Бога Викупителя, одним Богоодкровенним вченням, одним богослужінням і таїнствами, і керована Богоустановленою ієрархією для досягнення моральної досконалості і спасіння.

Як спільнота людей, яка з'явилася в певний час і живе досі, але яка змінюється в своїх представниках, Церква відповідно має і свою історію. Творцями будь-якої історії завжди були і є яскраві особистості, які мали вплив на той чи інший її хід. Історія ж Церкви охоплює собою всі переміни і події, які звершилися в ній від її заснування і до теперішнього часу. Як наука, вона в систематичному порядку, зв'язку і послідовності розповідає про життя Церкви у всіх її проявах. Основу християнської Церкви поклав Господь Ісус Христос, але у всій повноті її життя і діяльність відкрились в день зішестя на апостолів Святого Духа. Власне з цього дня і починається Церковна Історія.[3, с. 11].

Об'єктом вивчення церковної історії є церква. Для нас, безперечно, відомо що слово "церква", як і німецьке "Kirche" - грецького походження і означає будівлю кафедрального собору. Таке значення має і в Румунії назва "biserica", очевидно, що утворилася з "basilica". У мадярів слово "egyh?za" (церква), означає будинок, будівля. Польське "kos'ciol", від латинського "castellum" (фортеця, стіни), вказує на архітектуру церкви. Таким чином, досить значна частина нових народів сприймає церкву поверхово, запозичуючи назву її від місця богослужіння. Така назва, очевидно, не може дати нам точного поняття про церкву.

Інші європейські народи, крім нас, слов'ян, а також германців, саме народи романські (за винятком румун), засвоїли від латинців залишене в латинській мові без перекладу грецьку назву церкви "εκκλησία" (ecclesia, італ. Chiesa, франц. Eglise, ісп. Iglesia). Це ж слово запозичили у греків і дві старі християнські народності: вірменська ("екегеці") і грузинська ("Екклеса"). Йому відповідає сирійське "гпу'edta (ЕТА, Mdta). Арабське "kanisatun" запозичене від сирійського "kenaS" - "зібрав" і вживається для означення соборів; у євреїв "пше кнесет" означало синагогу. Таким чином, ми маємо справу з єдино важливими грецьким "εκκλησία" і семітським "ЕДТА".

Грецьке слово не потребує визначення, подібно до того, як хліб не визначають, а пропонують. "'Εκκλησία" - антитеза "βουλή" («рада»). У греків вищий клас - архонти - брав участь у βουλή; взагалі перші три класи користувалися правом пасивного обрання; четвертий же клас, найбідніший - οι θήτες ("фети, найманці") - ко-

ристувався правом участі в εκκλησία, яке було надано йому Соломоном. Давньогрецькі державні одиниці являли собою союз вільних громадян, як повноправних членів. Для спільного обговорення справ, коли βουλή, пораду старших, визнавав справа виходить за межі своєї влади, посилався κήρυξ - герольд, який запрошував народ зібратися. Слово εκκλησία, таким чином, походить від дієслова ἐκκαλεῖν ("закликати"), оскільки у греків члени εκκλησίας викликалися герольдами. Цей сенс слова εκκλησία дав привід для створення особливої термінології в Новому Завіті. Для назви християн стало вживатися слово κλητός - кликаний. Ап. Павло звертається до християн, як "κλητός απόστολος κλητοῖς ἁγίοις", "покликаний апостол покликаним святим" (Рим. І. 1, 7). Для позначення стану в християнстві виробляється поняття κλήσις "звання". "Молю вас ходити гідно звання, до якого ви покликані" (Еф. IV, 1). Слова κλητός, κλήσις і εκκλησία вживаються в посланнях дуже часто. У Євангелії ж слово "церква" зустрічається лише тричі: 1) "сотворю церкву Мою", 2) "скажи церкві", 3) "якщо церкви не послухає" (Мф. XVI, 1 , XVIII, 17). Всі три рази воно зустрічається як говорилось Самим Христом, і всі три рази в Євангелії Матфія, тобто в тому, яке було написано спочатку арамейською мовою і оригінал якого втрачено.[2, с. 5].

Немає підстав сумніватися в тому, що Христос говорив сирійською чи арамейською, вжив слово "ту, εκκλησία. Звідси запитання, чи висловлює εκκλησία цілком Христове" ЕДТА "? Насправді кожен переклад є фальсифікацією, оскільки у двох різних мовах є небагато слів, тотожних за значенням. У даному випадку: 1) зовнішньо сприятливою ознакою відповідності слова "ЕДТА" речі εκκλησία служить те, що останнє вживав ап. Павло, людина освічена, яка володіла грецькою і сирійською мовами; 2) "ЕДТА", сирійське слово в емфатичній формі відповідає єврейському "Еда", status con-str. гпу "адат".

Звичайно, вся сукупність єврейського народу називалася "Ітрт гпу", (суспільство Ізраїлю). Весь єврейський народ складав Еда. Звичайнісінькою справою у цьому суспільстві було збиратися під головуванням старійшин біля брами міста для обговорення питань політичних, судових та громадських. Ці збори довгий час є вищою інстанцією у всіх справах; тут і сповіщалися всі веління Божі. Вони володіли авторитетом у народі. Збори мали певні встановлені дні. Учасники цих «Еда», кожен окремо, були закономірними носіями прав свого суспільства, вони повинні були бути свідками і приймати рішення зібрань. На звичай євреїв скликати збори біля міської брами можна знайти вказів-

ки, наприклад, в історії Рут (IV, 1, 11). В описі діяльної дружини в книзі "Приповістей" говориться, що чоловік її завжди гарно одягнутий, що його добре знають у воротах (XXXI, 23). У цих поняттях оберталася людська думка Христа, коли Він говорив про церкву, яку не здолає пекло, тим більше, що Він вжив вираз «брами пекла». Церква і пекло уявляються політичними товариствами. Питання в тому, чия політика візьме гору Інакше вираз "про подолання брамою" не може бути пояснено.

Наскільки поняття "Еда" (адат) відповідає поняттю "εκκλησία", видно з того, що дієслово "ТУ", від якого воно походить відповідає арабському "Ваада", що означає встановлювати, обіцяти. Але якщо з'ясувати різні відтінки цього значення, то вийде - обіцяти, заявляти твердо, призначити місце і час, висловлювати з погрозою вимогу з'явитися у відоме місце в призначений час. Беручи до уваги відмінність культур арабської та грецької, на підставі сказаного можна зробити висновок, що Еда або по-сирійськи "ЕДТА" відповідає "εκκλησία"[2, с. 6].

Та обставина, що Христос назвав засноване ним суспільство "ЕДТА – εκκλησία", має особливе полемічне значення. Протестанти носяться з невидимою церквою. Але в понятті "εκκλησία" є сильний елемент видимості. Тому у виразі «невидима церква» полягає contradictioinadjecto. Ніякої невидимої церкви бути не може. У невидимому можна брати участь тільки духовно, в "εκκλησία" не інакше як і тілом. В обсязі понять "εκκλησία" - ЕДТА - Еда розуміється весь народ. Хто не учасник εκκλησία, той не πολίτης ("громадянин"), хто не учасник в Еда, той не ізраїльтянин. Християни, як учасники церкви, "співгромадяни святим" (Еф. II, 19).

Церква, як нова людська спільнота суттєво відрізняється від будь-яких інших людських утворень і об'єднань. Христос Сам часто Свою Церкву називав Царством Божим і говорив, що це Царство не від світу (Ін. 14, 27; 15, 19; 17, 14, 16; 18, 36), тобто характер його не від світу, не світський. Воно зовсім не схоже на царства політичні, земні. Думка про Церкву, як зовсім відмінну спільноту, прекрасно виражена в кондаку на День зішестя Святого Духа, коли Церква і отримала свій початок: „Коли Ти, зійшовши, мови змішав, розділив Ти народи, Всевишній. Коли ж вогненні язики роздавав, то покликав усіх до єдності, і однодушно славимо Святого Духа" [7, с. 19].

Як зазначає священномученик Іларіон (Троїцький), заснування Церкви тут ставиться паралельно із Вавилонським „змішанням мов". Біблійна оповідь про Вавилонське стовпотворіння має глибоке значення. Адже ми знаємо, що до часу „змішання мов",

людство досягнуло значних висот у розбудові свого земного комфорту, - цивілізації, яка мала (і має дотепер) за мету підмінити духовне повернення людини до втраченого вічного блаженства на тимчасове „щастя" комфортабельного існування. Слід підкреслити, що у „Вавилонському стовпотворінні" показаний зразок громадянської спільноти, заснованій на праві

Проте, можна з впевненістю сказати, що суспільство засноване лише на людському праві, ніколи не може злити людей в єдиний організм. Єдність руйнується самолюбством, егоїзмом, а право не знищує егоїзму. Навпаки, воно лише утверджує людський егоїзм, оберігаючи його від егоїзму інших людей. Мета правової держави, створити по можливості такий порядок, при якому б задовольнявся б егоїзм кожного її члена, і при цьому не порушувалися б інтереси інших. Саме тому, суспільство, засноване лише на праві, завжди носить в собі „насіння" розділення і руйнування. Доля Вавилонської вежі, - це доля правового суспільства, адже в ньому дуже часто і сьогодні відбувається „змішання мов", коли люди перестають розуміти один одного, навіть розмовляючи одною мовою [9, с. 33].

Такому, земному суспільству, можна протиставити спільноту християнську - Церкву. „Коли ж вогненні язики роздавав, то покликав усіх до єдності". Христос створив Церкву не для того, щоб оберігати людське самолюбство, а для того, щоб його повністю знищити. В основу церковної єдності і покладено не правові начала, які охороняють людський егоїзм, а любов, яка є началом протилежним егоїзму. В Своїй прощальній бесіді Христос сказав учням: „Заповідь нову даю вам, щоб ви любили один одного; як Я полюбив вас, так і ви щоб любили один одного. По тому знатимуть усі, що ви Мої ученики, якщо будете мати любов між собою" (Ін. 13, 34-35). Ось ця нова основа церковної єдності і створює не зовнішнє механічне єднання розділених особистостей, а єдність органічну. Таке єднання апостол Павло уподібнив до єдності тіла (Рим. 12, 4, 5; 1 Кор. 6, 15; Єф. 1, 23; і ін.). Сербський богослов і святий Церкви преподобний Іустин (Попович) так описує цю органічну єдність Тіла-Церкви: «Будь-яка частинка цього тіла живе усім тілом, але ж і все тіло живе у будь-якій своїй частинці. Усі живуть через кожного і в кожному, але і кожен живе через усіх і в усіх. Кожна частинка росте загальним ростом тіла, але і все тіло росте ростом кожної своєї частинки. Усі ці численні частинки тіла, усі ці органи... усі ці клітинки з'єднує в єдине вічно живе Боголюдське тіло Сам Господь Ісус Христос, узгоджуючи діяльність будь-якої частинки з

цілим соборним життям тіла. А кожна частинка діє в міру своїх сил. Силу ж будь-якого члена Церкви складають євангельські доброчинності. Євангельська діяльність кожного члена Церкви, хоч і є в повній мірі особлива і особистісна, але ж і завжди повністю соборна, спільна, загальна. Тому що вона поглинена загальною діяльністю всього тіла. І поки своєю євангельською діяльністю людина преображає себе, зростаючи у Христі, Господь Христос цю діяльність перетворює у загальну, соборну енергію... » [9, с. 32].

І ось новий зміст εκκλησία набула у християнські часи, бо голосом у християнській Церкві є вже не людина, але Святий Дух. Саме тому Церква не є чимось невидимим, нереальним, абстрактним дійсним, дієвим організмом. Бо якщо віруючі не збираються разом, то немає Церкви εκκλησία і якщо ці люди не збираються у храмі разом, також немає Церкви.[6, с. 15].

Церква - Тіло Христове. Що ж означає цей образ „тіла"? Сам же апостол Павло чудово розкриває цей образ Тіла-Церкви. Всі, хто входить в Церкву являють одне тіло у Христі, а кожен окремо є членом цього тіла Церкви (Рим. 12, 5; 1 Кор. 12, 27). „Бо, як тіло одне, але має багато членів, усі члени одного тіла, хоч їх багато утворюють одне тіло... Бо тіло не з одного члена, а з багатьох. Якщо нога скаже: я не належу до тіла, бо я не рука, то невже через це вона не належить до тіла? 1 якщо вухо скаже: я не належу до тіла, бо я не око, то невже через це воно не належить до тіла?... Та Бог розмістив члени, кожний із них у тілі, як було Йому завгодно" (1 Кор. 12, 12, 14-16, 18). „Не може око сказати руці: ти мені не потрібна; або так само голова ногам: ви мені не потрібні... Але Бог так створив тіло, щоб ми про менш довершене більше піклувалися, щоб не було розділення в тілі, але щоб усі члени однаково дбали один про одного. Тому, чи страждає один член, з ним страждають усі члени; чи славиться один член, з ним радіють усі члени" (1 Кор. 12, 21, 24-25, 28).

Постає питання: яким же чином можливе існування такої єдності, адже гріх вніс розділення в людську природу, а відповідно і в людську спільноту?

Дійсно, для людини, допоки вона буде оберігати свій гріховний стан, самоутвердження, самолюбство, досконала єдність буде лише порожньою мрією. Господь наш Ісус Христос дав нам заповідь любити один одного, проте, одної лише заповіді зовсім не достатньо. В людській природі, спотвореній гріхом, немає сили для впровадження в життя заповіді любові. Ллє, знову слід наголосити, що Христос не просто залишив вчення, заповіді, і зо-

крема заповідь любові; Він дав людям нові сили, які і дають можливість створити нову церковну єдність [5, с. 40].

Ці сили даровані тому, що у Втіленні Сина Божого людство найтісніше з'єдналося з Богом. Церква є справою Боговтілення Христового, вона є це боговтілення - сприйняття Богом людської природи і засвоєння Божественного життя цією природою, її обоження, як наслідок поєднання цих двох природ у Христі.

В той же час, справа преображения людства в Тіло Христове не завершилося силою одного Боговтілення і навіть Воскресіння: „краще для вас, щоб Я пішов, бо, як Я не піду Утішитель не прийде до вас..." (Ін. 16, 7); воно потребувало заслання Духа Святого, яке і стало звершенням Церкви.

Сам Христос говорив, що той хто не народиться від води і Духа, не може увійти в Царство Боже (Ін. 3, 5). Так само і апостол Павло, коли говорить про єднання людей в Церкві, завжди вказує на Духа Святого як Джерело цієї єдності. Церква для апостола це не тільки „єдине тіло", але і „один Дух" (1 Кор. 12, 11). „Як в тілі дух є начало, що все зв'язує і об'єднує, хоч члени різні, так і у віруючих є Дух Святий, Котрий об'єднує всіх, хоч ми відрізняємося один від одного родом, і характерами, і заняттями", - пише блаж. Феофілакт Болгарський [Цит. по 9, с. 21].

Все життя Церкви є проявом саме Духа Божого. Будь-який прояв любові, будь-яка доброчинність є дія дарів Духа. Все подає один і той самий Дух. Люди, за висловом апостола Петра, лише „домоправителі різної благодаті Божої" (1 Пет 4, 10). Дух Божий, проникає у все тіло Церкви, подаючи всім членам цього тіла різні духовні дарування, і дає для людства можливість нового життя. Він і з'єднує всіх в одне тіло, і єднає саме тим, що вливає в серця любов, яка в звичайному сатані людини не може бути основою її життя і її ставлення до інших людей.

Новозавітне священство ж, - навпаки - кардинально відрізняється від старозавітнього, бо останнє священство - це кастовий статус (нащадки Аарона), а новозавітне - священики вибрані. Саме тому і літургію священик не може служити один в Православній Церкві, бо священик обраний Церквою саме для служіння Церкві (εκκλησία),- людям.[4, с. 32].

І головне, що "εκκλησία" - це спільнота рівноправних членів Церкви, які складають Тіло Христове. Саме тому у Церкві - найвищим керівним органом є Собор, де кожен член залучається до закономірної участі загального життя або життя громади. Вона повинна займатися тим, в чому проявилося життя новозавітного суспільства Господнього, яке було спадкоємцем старозавітнього

суспільства Господнього; повинна вивчити ідеї, бажання і цілі, до яких воно прямувало.

У нас кожен християнин є покликаний, і Христос є главою εκκλησία. Церква - це громада, спільнота вірних, які мають повноправ'я. Царство Боже проповідував Христос, але заснував на землі Церкву, яка складається із "званих". Але слід зауважити, що Церква не тотожна з царством Божим, царством небесним. Її віруючі повинні намагатися проявити ідеал свого суспільства, тобто Царство Боже. Таким чином, із аналізу основних термінів одержали поняття про Церкву, як громаду.

У звичайному житті εκκλησία збирається рідко, і при розпущенні зібрань вона нібито зникає. Але тут можна провести аналогію з римським державним життям. Римський народ у своїй сукупності називався "PopulusRomanusQuiritum" (κλητός = quires). Квиритом римлянин називався тільки тоді, коли він виконував політичні обов'язки, інакше він розглядався як простий громадянин. Христос же заснував товариство,громаду, що ніколи не розходиться, і κλητός завжди повинен виконувати свої обов'язки.[2, с. 10].

Можливі й інші вирази для позначення християнського суспільства: "язик свят" έθνος αγιον (1 Петро. II, 9), "царство Боже". Царство Боже Христос проповідував, але й заснував на землі церкву. Церква Христова складається з "званих" (κλητός). Момент актуальності, самодіяльності виражається тут з достатньою силою. За народженням ми належимо до народу, але для того, щоб стати членом народних зборів, повинні туди з'явитися. Те ж саме і в церкві. Церква не тотожна з царством Божим, царством небесним. Стосовно до царя члени царства повинні проявляти безумовну покірність, виконувати волю царя. Але як вона виражається? ... У εκκλησία такої двозначності немає. Член її повинен лише всіляко прагнути здійснити ідеал свого суспільства, тобто царство Боже.[3, с. 14].

Таким чином, з аналізу основних термінів отримуємо поняття небагате за своїм змістом, але певне. Церковна історія могла б обрати це поняття початком свого відправлення, розуміючи під церквою таку громаду, де кожен член закликається до закономірної участі в житті загальному і спільному. Вона повинна займатися тим, у чому проявилося життя новозавітнього суспільства Господнього, яке стало наступником старозавітного суспільства Господнього, повинна вивчити як явища його життя, так і ідеї, і бажання, і цілі до яких воно прагнуло.

1.Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Київ, 2004. – 1407 с.

2.Болотов В. В. проф. Лекции по ИсторииДревней Церкви. В 4 т. Т.1.- М., 1994.-341с.
3. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород.: Христианская библиотека, 2005. – 925с.
4. Куртц С. Очеркцерковнойистории Церкви Вселенской до IX века.-СПб., 1868.-348с.
5. Лосский В.Н.Догматическоебогословие. Богословскиетруды. — М., 1972. – 220 с.
6. Мейєндорф І. Введение в святоотеческоє богословие. – Клин, 2001.
7. Поснов М. проф. История Християанской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). – Брюссель: Жизнь з Богом, 1964.
8. Філарет (Денисенко), Святіший Патріарх Київський і всієї Руси-України. //Царство Христове – це є духовне Царство, Царство Боже// Всеукраїнська Міжнародна Християнська асамблея. – К., 1998. – 320 с.
9. Федір (Бубнюк), архієп. //Життя і служіння християн у Церкві// Богословський вісник. № 5. – Чернівці, 2012. – 220 с.

К. О. ЛИПКІВСЬКИЙ

Дві трагічні події в історії УАПЦ очима сучасників

Статтю присвячено дослідженню проблеми сприйняття сучасниками визначальних подій у житті УАПЦ. На основі спогадів очевидців розглянуто умови та наслідки Першого та Другого Всеукраїнських православних Церковних Соборів УАПЦ. Наголошено на повному контролі репресивними органами держави ходу та рішень Другого Собору, який постановив «визволити Митрополита Василя Липківського від тягаря митрополитанського керівництва УАПЦ». Наведено свідчення письменника А.Костенка про останні дні Митрополита Василя Липківського, страченого 27 листопада 1937 року.

Ключові слова: *митрополит Василь Липківський, Українська Автокефальна Православна Церква, політичні репресії, Другий Всеукраїнський православний Церковний Собор УАПЦ 17-30 жовтня 1927 р., протодиякон УАПЦ Василь Потієнко, прот. Митрофан Явдась, академік С.О. Єфремов, ГПУ.*

На цю осінь 2012 року припадають річниці двох пам'ятних, важких і трагічних для Української Православної Церкви подій – 75-річчя від дня загибелі 27 листопада 1937 р. Першого Митрополита Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ)

Василя Липківського, обраного на цю посаду Першим Всеукраїнським Православним Собором (14-30 жовтня 1921 р.) та 85-а річниця Другого Всеукраїнського Православного Собору (17-27 жовтня 1927р), який «визволив Митрополита Василя Липківського від тягаря митрополитанського керівництва УАПЦ».

У проміжну між цими двома соборами, за вкрай короткий за історичними вимірами час Митрополитом та його сподвижниками було виконано величезну роботу по налагодженню церковного життя, створено й становлено сотень парафій УАПЦ (сам Митрополит відповідав більше 500 парафій), організації Пастирських курсів, перекладу українською богослужбових книг, участі в релігійних диспутах, виданню власного часопису «Церква й Життя», тощо. УАПЦ доводилось працювати в умовах постійного жорстокого утиску з боку влади, показового та таємного «нагляду» з боку ДПУ, підписок про невиїзд з місця проживання, «превентивних» арештів, накладання незаконних великих податків на церкви УАПЦ, брутального цькування в пресі…

Вказані Собори кардинально відрізнялися метою, програмою, характером і умовами проведення, наслідками. Перший був результатом бурхливого підйому релігійно-національної свідомості різних верств України і відродив незалежну дійсно українську православну церкву всупереч тиску з боку влади і, головне, старого реакційного єпископату та спробам взагалі запобігти проведенню цього Собору. Другий Собор мав на меті знищення УАПЦ, яка неочікувано для влади стала потужною авторитетною релігійною інституцією. Він проходив під тотальним контролем та під диктовку ДПУ і фактично поклав край УАПЦ, хоча формально її було «самоліквідовано» у 1930 р.

Я не історик, не теолог, тому не можу і не буду давати якісь оцінки тим подіям, або щось додавати до численних досліджень історії УАПЦ. Але я познайомився з багатьма джерелами, якими займаються переважно фахівці і які не знайомі широкому загалу. Я з хвилюванням перечитував зворушливі свідчення учасників тих подій і хочу довести їх живе слово до читачів.

Відчуття піднесеної атмосфери, яка панувала на Першому Соборі найдокладніше передано у спогадах протодиякона Василя Потієнка [3]. «*…На ранковому засіданні 21 жовтня після закінчення голосування Собор приступив до виборів первоієрарха Української Автокефальної Православної Церкви… Вибори митрополита проведено закритим подвійним голосуванням: спочатку записками намічався кандидат, а потім – обрання. Одноголосно на Митрополита Київського і всієї України обрано прот. Василя Липківського.*

Був сонячний день. Голосування відбувалось у відсутності кандидата. Після з'ясування наслідків голосування делегація з старших членів Собору запросила обранця Церкви і народу в собор. Він увійшов до храму, оточений такими ж сивобородими, як і сам… У всіх очі горять незвичайним запалом, у багатьох в очах – сльози-діяманти. Голова Собору оголосив наслідки голосування і просив прийняти обрання Собору: "Ціле життя своє я був слугою народу, і коли тепер така воля Божа, щоб я став першим слугою народу свого, я не маю права відмовлятися. Соборне обрання мене на первоієрарха Української Автокефальної Православної Церкви приймаю." Делегати Собору співають "Довгі літа". Собор ухвалив, щоб соборну висвяту Митрополита виконати в неділю, 23 жовтня. Софійський Собор не вміщав усіх, хто бажав бути присутнім на літургії. Нечувано по-рідному і зворушливо лунали слова архідиякона Сильвестра: «Приводиться улюблений Богом і обраний Всеукраїнським Церковним Собором почесний прот. Василь, щоб одержати хіротонію на Митрополита Київського і всієї України Української Автокефальної Православної Церкви».

Надійшов головний, найважливіший момент. Обранець Собору стає біля правого рогу святого престолу на коліна, йому на голову кладуть велику Євангелію, в золотокованій оправі, розкривають її, всі священики кладуть свої руки на Євангелію, від священиків до солеї два ланцюжки рук дияконів, на солеї два ланцюжки рук старших, від дияконів до всіх делегатів Собору, серед старших артільний батько Микола Левицький, а далі кожен делегат поклав свою праву руку на ліве плече свого сусіда. І всі – на колінах, вклонивши голови.

З вівтаря чути голос прот. Нестора Шараївського: "Божественна благодать, що завжди немочі лікує і недостачі поповнює, висвячує через покладення рук наших почесного протоієрея Василя на архієпископа і Митрополита Київського і всієї України Української Автокефальної Православної Церкви. Помолімося ж за нього, щоб зійшла на нього благодать Всесвятого Духа". Духівництво співає "Господи, помилуй", "Киріє елейсон". Обидва хори повторюють те ж саме. Церква завмерла. Далі. "Аксіос". "Достойний!" співають духівництво, хори, вся церква.

І, нарешті, на солеї з'являється архиєпископ Василь, Митрополит Київський і всієї України. Він благословляє людей дикирієм і трикирієм на всі сторони, люди підводяться з колін. У всіх на очах сльози. Люди бачать перед собою знайденого первоієрарха своєї Церкви – ознаку повноти церковного життя, символ єднання українського народу, бачать свого духовного проводиря. Ве-

ликий історичний акт відбувся. Як важкий камінь звалився з плечей… Напруженість розрядилася. Весь час, до останнього моменту, кожен делегат Собору боявся, щоб якась непередбачена сила не втрутилася в здійснення наміченого, щоб щось не стало на перешкоді до хіротонії. Коли стояли на колінах, поклавши руку на плече сусіда, то здавалося, електричний струм проходив по всіх туди, до вівтаря, до обранця Церкви. Перше митрополиче благословення на літургії після прочитання Євангелії розійшлось по всій Україні і за межами її, і скрізь викликало радість, що "Господь послав ласку Свою народові нашому".

…Закликаючи до віри в ясність перспектив української Церкви, щоб не тривожилось серце вірних, Владика Митрополит казав, що для того, аби визнали нашу Церкву інші Церкви, треба щоб насамперед визнав її наш народ. І коли народ український визнає Церкву українську за свою, рідну і дорогу, то як же можуть не визнавати її інші народи та інші Церкви? Після літургії був урочистий молебень з обходженням навколо храму святої Софії. Подвір'я було повне народу. Урочисто лунали дзвони Софійської дзвіниці, звіщаючи світові про велику ласку Божу до народу українського…»

І от промайнуло шість років наполегливої, невтомної праці очільників УАПЦ, священиків, вірян по розбудові рідної Церкви, зростанню кількості парафій, їх зміцненню. Але весь час велась також велика «робота» з протилежного боку – з боку влади, яка, за словами митрополита Василя Липківського «виявляє себе не безрелігійною, як повинно бути, а протирелігійною». ДПУ, крім згадуваних раніше відкритих і відвертих утисків і перешкод, через своїх агентів відслідковувало, підживлювало, роздмухувало навіть незначні конфліктні ситуації всередині УАПЦ, спричинені як особистистними непорозуміннями так і важкими умовами виконання в тогочасній Україні богослужбової місії. Воно нацьковувало священиків УАПЦ один на одного, когось залякувало, когось підкупало, а з тих, хто не витримував цього, вербувало «сексотів».

Як це відбувалось – неважко було здогадуватись і раніше. А зараз – переконатись, дізнатись «з перших рук». У 2005-2006 рр. у науковому документальному журналі «З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ» опубліковано численні документи під узагальнюючою назвою «Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священиків Української автокефальної Православної Церкви (1919-1938)». У першій частині цього матеріалу містяться секретні зведення («Еженедельные секретные сводки») агентів ГПУ про діяльність автокефального духовенства за 1927-1928 рр., які вдалося віднайти у ГДА СБ України. З цих

«секретных сводок» випливає, що Другий Православний Собор УАПЦ готували і проводили (вибачайте за цинізм) «спільно-протилежними зусиллями» УАПЦ та ДПУ.

Але спочатку одне свідчення, наведене у [3]. Протоієрей Митрофан Явдась про перебіг цього Собору пише.

«Перед початком засідань передсоборної наради агент харківського ДПУ Карін викликав до себе делегацію від керівництва УАПЦ (в тому числі й митрополита) і в присутності Митрополита став виказувати вигадані ним гріхи останнього.

– Я вимагаю усунення митрополита Василя Липківського зі становища митрополичого служіння в УАПЦ, – сказав Карін на закінчення розмови з делегацією.

Після передсоборної наради відбулися обласні церковні собори. На цих соборах офіційно були присутні агенти ДПУ. Вони стежили за перебігом соборів, записували виступи учасників на тих соборах, а по закінченні, всіх обраних кандидатів на Всеукраїнський Церковний Собор було викликано до ДПУ, де їм загрожували тюрмою, засланням або смертю в разі, якщо вони повернуться з Всеукраїнського Собору, не звільнивши Митрополита.

На Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор прибуло до трьохсот делегатів. Інтелігенції і робітництва на ньому не було, були лише селяни, які виявили велику свідомість і відвагу. Незадовго перед відкриттям Собору митр. Василя було випущено з в'язниці харківського ДПУ й доставлено на Собор.

Перед початком засідань Собору вживалися заходи до того, щоб Митрополит сам відмовився від своїх обов'язків, що полегшило б ДПУ розв'язати поставлене ним денне питання. З цією метою покликано було Митрополита до канцелярії, і на запит ворогів Церкви: чи вважає Митрополит за можливе правити Церквою в таких тяжких зовнішніх умовах, Митрополит відповів: "Христос будував Церкву не лише тоді, коли вільно благовістив, але й тоді, коли на Хресті страждав. Я мушу вважати керівництво Церквою можливим при всяких умовах, коли на те буде воля Христова, воля Церкви".

Після такої відмови Митрополита, ДПУ посилило тиск на Собор. Агент ДПУ Карін покликав до себе спочатку проф. Володимира Чехівського, а потім цілу делегацію й заявив категорично: Митрополита Липківського негайно усунути зі стану його митрополичого служіння в УАПЦ! В противному разі я розжену Собор, а Митрополита, Чехівського й інших вишлю на Сибір!

Делегати сповістили вимогу влади. Така вимога образила Собор. Засідання набрали бурхливого характеру. Вирішено було по-

слати ще одну делегацію до Каріна й висловити йому бажання й волю Собору. Але нова делегація повернулася з ще сумнішими відомостями.. Їй було вручено тези можливих ухвал Собору, а для нагляду над працею Собору з'явилося офіційно два представники від ДПУ. Утворилася атмосфера пригнічення й безпорадности. Ніхто не насмілювався розпочати обговорення страшного питання. Було внесено кілька пропозицій, до розв'язання яких не підносились руки.

Всі члени Собору дивились на Митрополита, від нього, як і завжди в тяжких хвилинах, чекали поради, від нього хотіли почути архіпастирське авторитетне слово... Митрополит мовчав, вірні не знали, що діяти. Було видно, що Митрополит стоїть перед судом Пілата, й що він не має ніякої вини...

Митрополит мовчав. Павза досягла крайніх меж напруження. І ось архіпастир, якого безмежно любить уся Україна й шалено ненавидять усі вороги Христа, пильно оглянув Собор. Його орлині очі набули найвищої серйозности, покрившись кришталем сліз. Рідний, щирий, лагідний батьківський голос полився потоком по святій Софії. Здавалось, що весь світ слухає голос непохитного борця за правду Божу й віру Христову, Сам Бог і Пречиста Мати, нерушима Стіна, захисниця народу українського, завмерла в скорботі, слухаючи слова Митрополита Київського і всієї України Василя Липківського:

"Чого злякались? Чого перестрашилися? Чи не знали раніше, куди й для чого йдете? По нашій вірі Бог послав нам хвилеву радість духовного відродження. Але за нетвердість нашої віри Бог посилає випробування. Хто могутніший за Бога? Кого, крім Нього, маємо боятися? Боятись може той, хто має сумнів у Божій правді нашої справи, боятись може той, хто ради втіхи тіла готовий занедбати душу; боятися може той, в кого впало зерно диявольської спокуси. Не бійтесь, хто служить Богові й любить свого брата! Не бійтесь, хто щиро хоче спасти свою душу! Не бійтесь і відганяйте сумнів! Коли наша справа правдива й угодна Богові, ніхто нас не переможе!

Не звертайте на побічні шляхи, не наважуйтесь на облудні манівці! Тільки відкритий і простий шлях є найближчий до Бога. На Нього наше упованіє, Йому слава, честь і поклоніння!..."

Багато учасників Собору пішли назустріч Митрополитові, стали на захист свого Митрополита. Ворогів промова, звичайно, не задовольнила...

Митрополита було звільнено. Але ДПУ домагалося ще й засудження діяльности Митрополита, визнання його діяльности

контрреволюційною, антирадянською. Собор так не ухвалив, але запротоколював: "Зважаючи на поважний вік, зняти тягар митрополичого служіння».

Академік Сергій Єфремов у своєму «Щоденнику» про ті події записав [Цит. за 1]:

«В. Липківського таки не обрано на митрополита. ГПУ заявило Соборові, що коли його оберуть, то зараз же він поїде на заслання до Наримського краю, а якщо не оберуть, то зможе спокійно жити в Києві. Те ж самісіньке було заявлено і щодо Оксіюка... І Собор послухався… Взагалі було два собори, не один. Перший засідав у св Софії внизу, був численний і багато говорив. Другий був на хорах, складався з трьох ГПУ-шпиків і мовчки слухав. Але ухвалював, власне, цей другий «собор». У відповідний момент з хор кивали пальцем, голова нижнього собору слухняно дибав на хори, там йому нашіптували, що треба, і потому внизу дружно голосували так, як всепотужний палець накивував. Це називається «святая соборная и апостольская церковь»… Більшого знущання над вірою ще, здається, не бувало…».

Характер свідчень «з протилежного боку» («секретная сводка №43/53 за время с 22 по 29 октября 27 г. ») мала зовсім іншу, «мажорну» тональність.

«С 17-го по 27-е октября в Киеве проходил великий собор украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ). На соборе присутствовало, с правом решающего голоса, 243 делегата со всех округов Украины …

Поставленные пред собой задачи, а именно:

1. утверждение постановлений сентябрьского совещания и Покровского с'езда УАПЦ об осуждении ВПЦРады, митрополита ЛИПКОВСКОГО, архиепископа ЕРЕЩЕНКО и ПОТИЕНКО;
2. низложение митрополита ЛИПКОВСКОГО и
3. выбор нового митрополита и ВПЦРады,

нами полностью выполнены. Собор прошел под полным нашим руководством.

Митрополит низложен большинством 137 голосов при 45 против и 10 воздержавшихся (к моменту голосования делегатов присутствовало 192 человека). Осуждение ЛИПКОВСКОГО и ПОТИЕНКОВСКУЮ ВПЦРаду постановления утверждены единогласно, при 1 воздержавшемся.

Новым митрополитом избран епископ Николай БОРЕЦКИЙ, находящийся под полным нашим руководством. Президиум

ВПЦРады избран в составе: председатель – протоиерей ЮНАКОВ, первый заместитель – МАЛЮШКЕВИЧ, второй – будет кооптирован, секретарь – прот. МИЗЕЦКИЙ, казначей – мирянин КОБЗАРЬ.

Все члены президиума полностью нами использовались – МИЗЕЦКИЙ и КОБЗАРЬ, как секретные сотрудники (сексоты – Л. К.), ЮНАКОВ и МАЛЮШКЕВИЧ, как обработанные нами. В дальнейшем, через вновь избранные руководящие органов УАПЦ и лиц, входящих в них, будет проведена борьба с бывшим митрополитом ЛИПКОВСКИМ и его сторонниками».

Судячи з цієї «справки» агенти ДПУ щиро раділи своїй «перемозі» («поставленные перед собой задачи... нами полностью выполнены»). Хоча, як на мене, результати Собору не були такими вже й переконливими.

По-перше, згадуване голосування відбувалось практично відкрито – і все ж знайшлось 55 сміливців, що були проти або утримались. А може їх було і більше – невідомо хто були «рахівники» , які підводили підсумки голосування і на що вони були налаштовані.

По-друге, напередодні голосування, яке проходило 20 жовтня, ввечері 19 жовтня на Соборі були присутні 242 делегати. Участь у голосуванні взяло 192 делегати, тобто можна припустити, що 40-50 осіб свідомо уникли цієї процедури, і, вочевидь, це були не ті, хто бажав би усунення Митрополита Липківського.

По-третє, резолюція щодо Митрополита Липківського була хоч однозначною (на вимогу ГПУ), але коректною і стриманою.

По-четверте, делегати переважною більшістю продовжували з повагою відноситись до «Найпочеснішого о. Митрополіта Василя Липківського», залишивши за ним звання Митрополита і навіть після голосування наполягли на тому, щоб він залишався у Президії Собору…

Звісно, ДПУ було замало перетворити УАПЦ на «кишенькову» церковну установу, яка б «находилась под полным нашим руководством». Вона бажала більшого – морально зламати, підкорити Митрополита Василя Липківського та його прихильників, і, як випливає з подальших «секретных сводок», продовжувало свою брудну роботу («сводка №37/99 за время с 9/9 по15/9 1928 г. [4]: «Постановлением новой ВПЦ рады экс-Митрополиту Липковскому запрещено служить вообще в церкви. Центр липковщины Софиевский приход ликвидирован и предан ВПЦР, которая распустила причт, состоящий из липковцев...»).

Крім того ініціювалося проведення церковного суду над Митрополитом Василем Липківським. Проте, це питання вирішити

ДПУ було важко. У «сводках» за 1928 рік читаємо: «...на Пленуме ВПЦ-рады 6-8 марта 1928 г. заметна была в выступлениях боязнь суда над Липковским. Многие считают, что осудить Липковского, значит сделать из него второго патриарха Тихона», «актив автокефалистов (той що тепер «под полным нашим руководством» – Л. К.) по этому поводу говорит – весь вопрос в том, как на Липковского смотрит украинская интеллигенция. Поднимать сейчас вопрос об исключении Липковского из церкви, это значит стать в глазах всех большевистскими агентами», «созыв суда мы предполагаем оттянуть до весны».

Суд так і не вдалося «організувати». Проте Радвладу не влаштовувала навіть «нова» практично повністю приборкана УАПЦ. І незабаром відбувся «ліквідаційний» Собор 1930 р. Це вже був «контрольний постріл» у тіло Української Православної церкви, у справу релігійно-духовного відродження України.

Особисто Митрополитові Липківському Радянська влада наче «подарувала» ще сім років – не стільки життя, скільки фізичних і моральних тортур. І в цей час, певна річ, за ним велося ретельне стеження агентами ДПУ. Хтось дав наказ виселити його у 1929 р. подалі від центру – на Солом'янку до сестри. Хтось перешкоджав його спілкуванню зі знайомими. Хтось займався перлюстрацією його листів. Хтось занепокоївся початком у 1933 році його листування з о. П.Маєвським, що мешкав у м. Вінніпег, Канада. Хтось для ускладнення цього листування виселив у 1935 році його з хворою дружиною і сестрою на далеку околицю – Костопалку. Хтось вилучав на пошті його листи до П. Маєвського (зокрема, взимку 1936-1937 рр. «зникло» 10 листів, влітку 1937 р. – 5 листів!). Хтось, побачивши у одному з останніх листів П. Маєвського запрошення до Канади, вирішив – треба кінчати... (Я впевнений, що на ці питання є відповіді в архівах СБУ, треба лише історикам, що знаються на механізмі роботи у спецархівах і відчують зацікавленість, зайнятися цією справою – вона того варта).

І влада робить останній крок. 22 жовтня 1937 року Митрополита Липківського заарештовують (хоча санкцію на арешт виконуючий обов'язки начальника відділу в спецсправах Прокуратури УРСР Аудрінг дав лише 27 жовтня, а власне ордер на арешт та обшук було видано співробітникові НКВС УРСР Гакману ще пізніше – 29 жовтня!) і кидають у камеру Лук'янівську в'язниці. Так вийшло, що саме в цій камері опинився і молодий письменник-початківець Анатолій Костенко. Після Лук'янівки, багаторічного поневіряння по таборах він дивом лишився живий. Через п'ятдесят три роки він так згадував Василя Костянтиновича [2]:

«З цілої галереї людських типів в моїй пам'яті, мабуть, найрельєфніше вирізьблюється образ митрополита Української автокефальної православної церкви Василя Липківського (1864-1937). Давно це було, але й донині трохи не кожного дня згадую цю незабутню людину великої душі. Його поява у камері, де стояло понад два десятки вузеньких ліжок, вразила мене – адже це той самий Липківський, що написав вперше нашою мовою підручника, за яким я вивчав Старий і Новий заповіт в роки існування Української Народної Республіки (УНР).

Після знайомства та першої розмови з ним з'ясувалось, що я вже бачив його раніше, коли він був у моєму містечку Балаклії (Полтавщина) десь 1923 року. Тоді наша церква Св. Покрови добивалася незалежності від Московського єпископату, щоб перейти в лоно Української автокефалії. І привідцею тієї події був митрополит Липківський. Звичайно, тоді я не знав, хто він, отой духовний сановник. Величезний натовп зібрався в церкві та навколо неї, щоб глянути на нього і почути його голос. Я бачив його там в ореолі апостола… І ось бачу вдруге, в тюремній камері – остриженого, поголеного, блідого, змученого...

Від нього я вперше дізнався про постулати автокефалії, її церковні догмати, що були цілком людяними, демократичними. Як заворожений слухав я цю мову, вдивлявся в мученицьку постать, добрі очі… і поволі тюремна реальність зникала. Та недовго я тішився цим спілкуванням, десь за два-три тижні викликали його «с вещами»!»

Заарештованого за безглуздими наклепницькими звинуваченнями 73-річного Митрополита Липківського, який на допитах не назвав жодного прізвища, не згубив жодної людини і своєї вічної душі, було страчено 27 листопада 1937 року.

Де його тіло передано землі – невідомо. На Лук'янівському кладовищі встановлено Хреста на його символічній могилі з написом:

«Споруджено на вшанування першого настоятеля УАПЦ Митрополита Київського і всієї України – Руси Василя Липківського Благовісника і Мученика за Церкву Христову, за свій нарід».

1. Зінченко А.Л. Визволитись вірою: Життя і діяння Митрополита Василя Липківського. – К.: Дніпро, 1997 – 423 с.

2. Костенко А. Хіба минає все минуле // Комсомольское знамя. – 25 декабря 1990 р.

3. Мартирологія Українських Церков: В 4-х т. – Т. І. Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – Балтимор, Торонто: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. – 1207 с.

4. Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священиків Української автокефальної православної церкви (1919-1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ / Упорядники: І. Бухарєва, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2005. – № 1 /2 (24/25). – Ч. 1. – 344 с. Розміщено на сайті Інституту історії України Національної Академії наук України: http://www.history.org.ua/?litera&id=7266.

А. ЛІТВІНЦОВ

Аскетичні традиції українського чернецтва за «Четіями Мінеями» святителя Димитрія Ростовського

У даній статті автор аналізує «Четьї Мінеї», як історичне джерело, та у вузькому спектрі описує і аналізує образ святого-монаха. Вперше у вітчизняній історіографії здійснено спробу з'ясувати ідеал святості в контексті даної епохи, перевірено на відповідність цього ідеалу реаліям свого часу, та розкрито специфіку текстів самих Житій. Автор дотично торкається проблеми хронологічного датування розглядуваного твору та факторів, які вплинули на текстологічні та змістові особливості житійних текстів.

Ключові слова: *агіографія, монашество, чернець, Житія Святих, Чеиії Мінеї, святість, сподвижник, преподобний, Святитель, Димитрій Ростовський, аскетизм.*

"После Евангелия Жития Святых, пожалуй, были той книгой, которая имела огромное влияние на верующее русское общество. Жития Святых представляют собой неистощимое сокровище нравственного созидания, живую, убедительную, яркую школу того, чего искать в жизни, как строить земную жизнь»

Е. Поселянин

Найвидатніша праця української агіографії з кінця XVII і початку XVIII століть - це монументальний твір святителя Димитрія Ростовського «Житія Святих», Четії Мінеї в чотирьох томах[1].

Це був один із останніх творів, надрукованих у Києві без дозволу Московського Патріарха, і він відображав істинну традицію Києва, яку Московська Церква вважала за єретичну або, щонайменше, за вільнодумну[2].

Їх читали не лише українські та російські письменники XVIII століття, які позичали з Четій Міней мотиви для своїх праць[3], а також населення по селах України, оскільки ступінь письменності в Україні на той час був дуже високий, - завдяки впливові

[1] В.П. Колосова, та інші, Історія Української Літератури, Київ, "Наукова Думка", 1967, с. 396.

[2] Т. Титов, К вопросу о значений Киево-Печерской Академии для православия в русской народности в XVII-XVIII вв. Киев 1904, с. 32.

[3] В. П. Колосова, та інші, цит твір, с. 397.

Києво-Могилянської Академії, яка приймала студентів з усіх прошарків суспільства і мала окремі бурси для бідних[4]. Важливим є свідчення щодо цього, подане в поемі «Гайдамаки» Тараса Шевченка, який згадує, що в неділю у них був звичай читати Мінеї - Житія Святих[5]. Про популярність «Четій Міней» свідчать численні перевидання цього твору, які з'явилися до початку XX століття.

Загалом про працю Димитрія Ростовського можна з певністю сказати, що це не лише визначний літературний твір руської агіографії XVII-XVIII ст., а також високоякісний науковий твір. Пишучи його, автор послуговувався великою кількістю слов'янських, латинських та грецьких оригіналів і подав докладний список вживаних рукописів з докладними посиланнями[6].

Четії Мінеї св. Димитрія Ростовського являють собою ряд текстів житій християнських подвижників, про те, як вони йшли до виконання високих євангельських істин. Істинне життя, за поглядами всіх подвижників, є життя вічне, небесне, а земне - не життя, а випробування, спокуси, смерть.

Це життя характеризується в них вузами, в'язницею, днями,скороминучими, як тінь, радостями, що не мають ціни; земне життя – це можливість підготуватися до вічності , стати досконалими і отримати вічні блага по кончині.

Світ небезпечний для сподвижника тому, що думки і турботи про мирське життя віддаляють його від Бога. Не важко потрапити в «сіті світу цього» і лишити цим себе небесної радості[7]. Прив'язаність до буденності життя повинна бути чужою монахові, «если человек не отвергнется всего сущего в мире, не может быть монахом»[8]

Усталеними і постійними є оповіді в Четіях про відреченість од світу. Так, пр. Євменій всі земні радості «вмени уметы быти, всего отвергся, все оставил, тоби следовать за Христом, Его найти и приобрести; имения как ризу, снял с себя, нищих приодел, а сам, оставивши всякое земное пристрасте, пошел тесным путем нищеты…ведущим к небесному царствию»[9]. Інший подвижник робить те ж, щоб бути таким же бідним, як Христос[10]. Всі по-

[4] "Київська Академія", Українська Радянська Енциклопедія, Київ 1961.

[5] Т. Шевченко, Кобзар, Вінніпег 1952, том 1, с. 16, 231; В.П. Колосова, та інші, цит твір, с. 397.

[6] R.Turkoniak, The Menei Cetti(Monologi) Dmitro Tuptalo Metropolitan of Rostov (1689-1705) With the terminology and Symbols of Church, Роте 1977, pp 44-191.

[7] «Четьї Мінеї» Св. Димитрія за березень, 12 день

[8] Січень, Житіє преп. Макарія, 18 день

[9] Вересень, 18 день

[10] Жовтень, 21 день

винні боятися золота, як вогню[11], і не приймати його навіть у подяку за зцілення. Пр. Агапіт виніс дане йому купцем золото із келії та кинув йому вслід …[12]

Ще більше, аніж земні розкоші, монахи уникали почестей. Варлаам Печерський зняв боярський одяг, відмовився від служби в князя, від життя сім'янина, - і все це заради монашеського подвигу[13]. Коли деякі монахи дивувалися багатству і помпезності життя в миру, досвідчені подвижники пояснювали їм: «Что удивляєшся о том? Разве гордость и слава царя делает его болем других праведным? Разве он не умирает, как один из нищих? Разве не предстанет на Праведному Суде»[14]. «Мирския попечения мешают нам светлыми очами взирать на будущее, да и блаженства Евангельския обещаны не богатым, в веселым и всяком благодушии живущим, нищим, плачущим, алчущим, жаждущим… Если в этом веке поживем пространно в сластях, то постигнет нас скорбь»[15]. Преп. Макарій розмірковував так: «Смотри, не спади с небес, где ангелы, архангелы, серафимы и Творец их Бог; там буди и не сходи в поднебесную». В такому високому, гідному для прикладу настрої Макарій пробув два дні та дві ночі, забувши про сон та їжу[16].

Вибравши монаший шлях, юнак поривав із родинними зв'язками. Теплі родинні почуття- шлюбні, братні, синівські,- безжалісно мусять обриватися монахом. В «Четьях Мінеях» багато розповідається про те, як родичі монаха не хотіли випускати його з дому. Матері благали своїх дітей повернутися[17], інколи навіть жорстоко карали, щоб утримати їх біля себе. Але цим тільки розпалювали бажання пустельництва[18] і укріплювали переконання «иже любит отца или матерь паче Мене, нысть Мене достоин»[19]. Так пр. Лука Елладський, якому докоряли батьки за прояви милосердя до бідних, ведений Божою любов'ю, залишив дім, батьків і пішов до монастиря[20]. Пр. Варлаам навіть залишив дружину і батьків[21]. Багато юнаків відмовлялися від наречених і

[11] Січень, 17 день
[12] Червень, 19 день
[13] Листопад, 19 день
[14] Грудень, 12 день
[15] Березень, 12 день
[16] Січень, 18 день
[17] Листопад, 13 день
[18] 22 квітня, про Феодора Синаїта
[19] 3 травня, преп. Феодосія Печерського і 11 грудня
[20] Лютий, 7 день
[21] Листопад, 19 день

йшли у пошуках істини та подвигу монашого[22]. Пішовши в пустелю, затворники переривали всякий зв'язок із домом. В «Четьях Мінеях» зворушливо описана історія, як св. Пимен із братами втекли від матері, яка до них прийшла, та закрилися в келії, незважаючи на її плач і благання. Печаль матері з часом змінилася на «добру надію, коли вона нарешті побачила сина, який запитав її про те, де б вона хотіла бачити своїх синів: тут чи в Царстві Небесному?[23] Не побажав бачити матері і Симеон Стовпник[24].

Слід сказати, що в тяжкі часи монахи не забували про своїх рідних. Пр. Аліпій, до прикладу, схилив свою матір прийняти постриг[25]. Пр. Антоній Великий влаштував свою сестру в монастир, аби вберегти її від поганого впливу. Є свідчення, що і подвижники не завжди повністю відривали себе від колишніх сімейних відносин. «Я бегаю, как от змея тех, котрих мне от Божыя пути велять отступить», говорить пр. Сава Освячений[26]. Збереглися спогади, як один лише спогад про дружину, про сім'ю змушував монахів плакати, деякі ж почували себе щасливими. Не шукали монахи розради і в батьків тому, що «ни слезы матери, ни любовь отца, ни жена не могут умолить Страшнаго Судию»[27].

Складаючи такі житійні тексти для руських монахів як повчання і приклад їм, сам св. Димитрій Ростовський любив і поважав своїх батьків. Про свою матір він залишив найтепліші спогади[28]. Прикладом синівської поваги до батька є проповідь, виголошена св. Димитрієм в його присутності. Святитель перед всіма прихожанами розповідає про обов'язок сина поважати батька свого.

Розриваючи всі зв'язки плотські, подвижник повинен умертвляти плоть свою. Ціль монаха – досягти живого союзу з Богом, а від цього відштовхують плотські пристрасті і хіть. З ними треба вести постійну боротьбу.

Проте вся ця різкість в зображенні подвижника перефразовується і отримує нове трактування у Димитрія, коли він торкається внутрішнього світу, а особливо - коли заглиблюється в цей світ.

Про багатьох святих говориться, що Господь обрав їх ще «за матері», як, до прикладу, св. Сергій Радонезький[29], Даниїл Стовп-

[22] Березень, 17 день
[23] Серпень, 27 день
[24] Вересень, 1 день
[25] Листопад, 25 день
[26] Грудень, 5 день
[27] Липень, 21 день
[28] Грудень, 5 день
[29] Вересень, 25 день

ник[30]... Таким чином, народженню подвижника передують знамення, які привертають увагу читача до «Четій Міней». Інколи подвижницьку долю вішують самі батьки, як, наприклад, перед народженням Макарія Єгипетського. Казали, що він буде подібним ангелу і багатьох приведе до Бога[31]. Часто самі батьки своїм благочестям притягують благодать Божу до майбутнього монаха. Батьки Симеона Стовпника «украшали жизнь свою пощением, молитвами, воздержанием, стараясь угодить Богу, а мать обещала будущего сина на служение Богу»[32].

Ціллю написання «Четій Міней» у святителя Димитрія Ростовського було викладення аскетичного вчення, спільного всьому християнству. Для роботи у нього на руках була як східна, так і західна аскетична література[33]. Саме тому і не прослідковується чітка лінія агіографічних текстів східної традиції.

В його «Четьях Мінеях» ще не виділяються усталені та чіткі особливості східного аскетизму. Це заключається у психологічному аналізі того, як подвижник росте над собою, відрікаючись земних благ.

Як художник і письменник від Бога, він відмітив у своїй праці красу і велич добра і духовної мужності. Йому не властиві ідеї Ніла Сорського (1508 р.), він прибічник тих практичних поглядів на монашество, які встановилися в Російській імперії після боротьби із нестяжателями[34].

1. Туптало Дмитро, Житія Святих (Четьї Мінеї). Пер, з ц.-сл. В. Шевчук. - Львів: Свічадо, 2008. - 464 с.

2. Колосова В.П., та інші, Історія Української Літератури, Київ, "Наукова Думка", 1967, с. 396.

3. "Київська Академія", Українська Радянська Енциклопедія, Київ 1961.

4. Титов Т., К вопросу о значений Киево-Печерской Академии для православия в русской народности в ХУІІ-ХУШ вв. Киев 1904, с. 32;

5. Труди Київської Духовної Академії. Святитель Димитрій (Туптало), митрополит Ростовський та його доба / під ред. Митр. Димитрія (Рудюка). К.: – 2009 р.

6. R.Turkoniak, The Menei Cetti(Monologi) Dmitro Tuptalo Metropolitan of Rostov(1689-1705) With the terminology and Symbols of Church, Rote 1977, pp 44-191.

[30] Грудень, 11 день

[31] Січень, 18 день

[32] Травень, 24 день

[33] Житійного матеріалу у св. Димитрія Ростовського зібралося так багато, що митрополит Тимофій (Щербацький), побачивши об'єм роботи – відступив (Петров М. Материалы для истории Киевской Академии)

[34] Труди Київської Духовної Академії. Святитель Димитрій (Туптало), митрополит Ростовський та його доба / під ред. Митр. Димитрія (Рудюка). К.: – 2009 р.

протоієрей Костянтин ЛОЗІНСЬКИЙ

Святий правовірний імператор Юстиніан I Великий (527 – 565) та його спадщина

Імператор Флавій Петро Савватій Юстиніан є без сумнівів однією з найбільш відомих і найбільш досліджених постатей в історії Візантії. Опис й оцінка його життя та діянь різняться між собою залежно від того до якого табору належить дослідник. Але ніхто не може заперечити, що за масштабами своєї діяльності Візантія не мала такого правителя й ім'я «Великий» Юстиниан отримав цілком заслужено. Також цілком заслуженим є найменування Юстиніана «святим і правовірним» імператором, доказом чого служать не тільки його численні заслуги перед Церквою, але й відстоювання ним чистоти православного віровчення. Цей аспект діяльності св. Юстиніана висвітлений у вітчизняному візантинознавстві недостатньо. В цілому серед дослідників побутує дві точки зору. Одні говорять, що імператор часто ухилявся від проголошеного ним самим принципу симфонії, тобто порушував основи екклезіології, а значить не був оригінальним в своєму намаганні вести богословську полеміку з монофізитами. Все це по великому рахунку може кинути тінь на V Вселенський собор. Інші, відстоюючи православність Юстиніана, пояснюють його дії щодо проблем вирішених Собором, не вдаючись до повної характеристики богословських поглядів царя на основі його власних, оригінальних творів. Цікаво, що в православній Патрології ім'я Юстиніана відсутнє, натомість о. В. Лаба подає імператора в списках християнських письменників VI ст. [5, с. 423 – 426]. Дослідження творчої спадщини св. Юстиніана могло б пролити світло як на його особистість так і на його рішення і стати достойним напрацюванням українського богослів'я та візантології. Основні твори Юстиніана знаходяться в Патрології Міня (PG) т. 86 – 1. [1]

Майбутній імператор народився в 482 або 483 р. в провінції Іллірик, в сім'ї простого селянина. Коли його дядько Юстин, здобув визначне становище при імп. Анастасію I, він наблизив до себе племінника зумівши дати йому різнобічну освіту. Здібний від природи, Юстиніан в останні роки правління Юстина I *«ще не*

[1] Цитати з творів св. імп. Юстиніана приведені в статті, перекладені з патрології Міня.

зведений на престол, керував державою за життя дядька свого ... який ще царював, але був дуже старий і нездатний до державних справ» [8, с. 83]. У 521 р. він удостоївся звання консула, давши з цієї нагоди прекрасні видовища столичному люду. 1 квітня 527 р. Юстиніан був оголошений августом, а після смерті Юстина І став самодержавним правителем Візантійської імперії.

Юстиніан мав феноменальну працездатність, розум, організаційний талант, відрізнявся хорошим здоров'ям і відмінною витривалістю. Він мало спав, займаючись вночі державними справами, за що отримав від сучасників ім'я «безсонного государя». Їжу споживав просту, до розкоші був байдужим, але розуміючи значення престижу держави, не шкодував коштів для офіційних заходів, знаючи однак, міру – коли в 557 р. багато міст були зруйновані землетрусом, він відмінив пишні палацові обіди і подарунки а заощаджені гроші відправив потерпілим.

Діяльність «безсонного» імператора охоплює собою всі сфери життя візантійського суспільства. Його правиця торкнулася політики, юриспуденції, воєн, освіти та церковного життя. Юстиніан, як ніхто до нього, звеличив титул імператора ромеїв оголосивши самодержця «ісапостолом» (рівноапостольним), поставивши його вище за народ, державу і людський суд.

На початок правління Юстиніана імперія мала своїми сусідами: на заході - незалежні королівства вандалів і остготів, на сході - Іран, з півночі - болгар, слов'ян, аварів, антів, а на півдні - кочові арабські племена. За тридцять вісім років правління імператор воював з усіма ними і хоча не брав участі в жодній з битв закінчив ці війни успішно.

У 528 р. візантійці традиційно змагаючись на сході з Персією програли битву біля Миндони. До 530 р. вони потіснили іранські війська, отримавши велику перемогу при Дарі. У 532 р. було укладено «вічний мир» з Персією і Юстиниан зробив перший крок до реставрації римської імперії. Скориставшись тим, що владу в Карфагені захопив узурпатор Гелімир, який будучи аріанином почав утискувати православних, імперія розпочала війну з вандалами. *«Про одне благаємо ми святу і славну Діву Марію, щоб за її проханням Господь удостоїв мене, свого останнього раба, з'єднати з Римською імперією усе, що від неї було відібране»* [9, т. І, с. 428]. В 533 - 534 рр. під Деціумом і Трикамаром Гелімир був розбитий, а в березні 534 р. здався Велісарію, після чого Юстиниан став титулуватися Африканським і Вандальским.

В Італії з смертю онука Теодоріха Великого, Аталаріха (534), припинилося регентство його матері, дочки короля Амаласунти.

Племінник Теодоріха, Теодат, ув'язнив королеву, що стало офіційним приводом для оголошення остготам війни. Влітку 535 р. дві невеликі, але прекрасно навчені армії вторглися в межі остготської держави: Мунд захопив Далмацію, а Велісарій - Сицілію. Здолавши опір остготської армії Велісарій в 540 р. захопив столицю королівства Равенну. Василевс прийняв титул Готського. Після того як королем остготів став в 541 р. мужній Тотіла, за п'ять наступних років візантійці втратили в Італії майже усі свої володіння. Тоді Юстиніан направив в Італію армію на чолі якої стояв євнух, вірменин Нерсес, *«людина гострого розуму й енергійніша, ніж це властиво євнухам»* [7, с. 205]. У 552 р. Нерсес висадився на півострові, а в червні цього ж року в битві при Тагінах військо Тотіли було розгромлене, сам він загинув. У 554 р. Юстиніан видав «Прагматичну санкцію», яка зобов'язувала італійців в усьому слідувати імператорським законам. Приблизно в той час патрицій Ліберій відвоював у вандалів південний схід Іспанії з містами Кордова і Малага. На сході ромеї завоювали Південний Крим і закавказьке узбережжя Чорного моря. Мрія Юстиниана про воз'єднання Римської імперії сповнилася.

У 530 р. Мунд успішно відбив натиск болгар у Фракії. У 550 р. три тисячі слов'ян, перейшовши Дунай, вторглися в Іллірик. Влітку 551 р. слов'яни вирушили в похід на Фессалоніку. Тільки коли величезне військо, призначене для відправки в Італію під керівництвом грізного Германа отримало наказ зайнятися фракійскими справами, слов'яни, налякані цією звісткою, залишили кордони імперії.

Війни Юстиніана вимагали величезних грошових видатків. Селяни платили «епіболу» - податок яким до їхніх земель в примусовому порядку приписувалися сусідні порожні ділянки з вимогою їх використовувати і платити за нову землю податок. *«Втім, Юстиниан не беріг грошей»* [3, с. 227]. Тобто імператор не прагнув до особистого збагачення, а використовував їх на благо держави. Величезну кількість грошей поглинало будівництво. Юстиниан вкрив мережею оновлених і заново побудованих міст і укріплених пунктів європейську, азіатську і африканську частини імперії. Були відновлені зруйновані в ході воєн міста. Список міст і фортець збудованих і відновлених Юстинианом величезний. Жоден візантійський імператор ні до нього ні після, стільки не будував. Серед усього збудованого особливо виділяється храм святої Софії, який зберігся до наших днів в Константинополі.

Коли в 532 р. під час міського повстання згоріла церква св. Софії, Юстиниан вирішив спорудити храм, який перевершу-

вав би усі відомі зразки. Протягом п'яти років декілька тисяч робітників, якими керували Анфимій з Тралл та Ісидор з Милету, *«в усіх відношеннях люди обізнані»* [6, с. 209], звели храмову споруду, яка захоплює і дотепер. Після освячення собору Юстиніан обійшов його і вигукнув: *«Слава Богу, Який визнав мене достойним звершити таке диво. Я переміг тебе, о Соломон!»* [2, с. 27].

Реалізовуючи свої великі плани відродження Риму, Юстиніан не міг своєю увагою обійти законодавство. У 528 - 529 рр. комісія з десяти правознавців на чолі з юристами Трибоніаном і Феофілом кодифікувала укази імператорів від Адріана до Юстиніана в дванадцяти книгах «Кодексу Юстиніана». З 530 р. нова комісія уклала п'ятдесят книг «Дигест». На додаток до них були видані «Інституції» - підручник для правознавців. Ці твори, а також 154 імператорські укази (новели) складають Corpus Juris Civilis - «Звід цивільного права».

Активна політика Юстиніана торкнулася і сфери державного управління. Візантія ділилася на дві префектури - Схід й Іллірик, до яких входили 51 і 13 провінцій. За правління імператора деякі провінції були об'єднані в більші, в яких усі служби, на відміну від провінцій старого типу, очолювала одна людина - дукс. Особливо це стосувалося віддалених від Константинополя територій, таких як Італія й Африка, де декількома десятиліттями пізніше були утворені екзархати.

Така всюдисуща діяльність імператора немогла не викликати незадоволення серед певних прошарків суспільства. У 548 р. була розкрита змова якогось Артабана, а в 562 р. столичних міняйлів. Кровопролитними були війни між цирковими партіями столиці, які служили своєрідним індикатором суспільних настроїв (повстання «Ніка»). Ситуацію ускладнювало те, що Єгипет постійно тримав під загрозою постачання хліба в столицю, конфліктуючи з Константинополем часто на церковному грунті ще з часів св. Іоана Золотоустого. Це також вимагало особистого втручання імператора.

Юстиніан продовжив розпочатий Юстином курс зближення з Римом, що означало повернення до торжества православ'я в усіх сферах державного життя. Найперше ще за правління Юстина було ліквідовано акакіанську схизму через «Енотікон» імп. Зенона, що означало повернення до халкідонських постанов. На самих початках свого правління, бл. 529 р. він оприлюднив указ про заборону брати на державну службу «єретиків». *«Справедливо,* - писав імператор, - *позбавляти земних благ того, хто неправильно поклоняється Богу»* [4, т. ІІ, с. 44]. Що ж до нехристиян, то щодо

них Юстиніан висловлювався ще суворіше: *«Язичників не повинно бути на землі»* [10, т. XL, с. 452]. Що ж до уявного цезарепапізму, який часто приписується імператору особисто і візантійській державній системі зокрема, то Юстиніан, його попередники і наступники за окремим виключенням, достатньо добре розбиралися в богослів'ї, щоб серйозно висувати подібні претензії. Їхній підхід був сформульований в 6-й новелі Юстиніана, яка датується 16 березня 535 р.: *«Найвищі дари Божі, дані людям вищим людинолюбством, – це священство і царство. Перше служить справам Божественим, інше піклується про справи людські. Обоє походять з одного джерела»* Керуючись цим правилом Юстиніан хоча і видавав едикти, що стосувалися церковних справ, але всі його укази богословського змісту спочатку апробовані ближчим колом єпископів-радників, обов'язково проходили перевірку і схвалення собором Церкви.

Найбільша подія церковного життя за правління св. Юстиніана – проведення V Вселенського собору в Константинополі, в 553 р. Річ у тім, що Халкидонський собор попри всю точність формулювань ороса так і не вирішив головного питання – приєднання монофізитів до кафоличної Церкви. Олександрійські богослови стоячи на позиціях теопасхизму св. Кирила звинувачували православних в несторіанстві, а як відомо з історії Візантії, церковний конфлікт завжди тягнув за собою політичну нестабільність і розділення. Перед Юстиніаном стояло завдання спираючись на рішення попередніх соборів, авторитет Риму та православного духовенства знайти шляхи порозуміння між християнами імперії. Не вдаючись до опису перебігу передсоборних і соборних подій скажемо про той важливий внесок імператора у підготовку соборних рішень, який найкраще ілюструють його богословські твори.

Спочатку на помісному соборі 543 р. в Константинополі було засуджено оригенізм який відроджував несторіанські ідеї Феодора Мопсуестійського. Оригенівське напередіснування означало в полеміці з монофізитами відсутність іпостасної єдності в Христі. Христос в своєму предвічному людстві невідрізнявся Своєю душею від Логоса як і будь-яка людина. Цій проблемі присвячені: «Трактат проти Оригена», адресований патр. Мині (543 р.), з грунтовною критикою основних помилок орігенового вчення, який закінчується 15-ма анафематизмами; «Грамота імператора Юстиніана до святого собору про Оригена і про однодумців його», в якій продовжувалася критика вчення Оригена і тотожніх поглядів Піфагора, Плотина і Платона. Щодо душ: то це *«істоти в*

яких охолола велика божественна сутність любові; (вони) *названі душами, і поміщені у більш грубі тіла, якими є наші; істоти, які досягали межі крайнього ступеня зла, зодягнулися в холодні і теплі тіла, зробилися і стали називатися демонами, і що з ангельського стану буває перехід в душевний стан, а з душевного в демонський і людський».* Поєднуючи відомих грецьких філософів з вченням Оригена: *«Отже Піфагор, Платон, Плотін та їхні послідовники, як я сказав, однодушно визнаючи душі безсмертними, говорили, що вони існують раніше за тіла і, що є окремий світ душ, що ті, які з них, впали посилаються в тіла і при тому так, що душі лінивих (потрапляють) у віслюків, душі грабіжників у вовків, душі хитрунів у лисиць, душі розпусників у коней. Церква ж, навчена божественними Писаннями стверджує, що душа створена разом з тілом, а не так, що одне раніше, а інше пізніше, як це здавалося безглуздості Оригена»*, імператор намагався не очорнити пам'ять цього великого християнського вченого, але довести в такий спосіб невідповідність його христології православному Переданню.

Однак засудження Оригена це був лише перший крок в намірах Юстиніана створити грунт для церковного єднання.

Питанню «трьох глав» – Феодору Мопсуестійському, Іві Едесському та блаж. Феодориту Кирському, яке виникло разом з ідеєю скликання вселенського собору, присвячено І і ІІ едикти імператора видані в 545 та 551-553 рр. Богослів'я Юстиніана мало своєю основою орос Халкидону і аж ніяк не монофізитські ідеї. Звинувачення православних в їхньому уявному несторіанстві через виправдання IV собором Іви та Феодорита, потребували додаткового пояснення для подальшого спростування. Перший едикт дійшов до нас у творі Факунда Герміанського «На захист трьох глав». Судячи з аргументації автора трактат був досить великим богословським твором в якому спростовувалося і анафематствувалося вчення «глав». Другий едикт адресований *«всьому зібранню кафоличної і апостольської Церкви»*, ставить за мету *«оприлюднення цим едиктом сповідання правильної віри».* Трактат пояснює Символ Віри в його членах які стосуються боголюдської природи Христа, полемізує з несторіанами, пояснює вчення св. Кирила про другу іпостась святої Тройці говорячи, що *«Сповідуючи це, як і все інше вчення святого Кирила про правильну віру і те, що ним сказано, приймаючи одну природу Бога-Слова втілену, ми визнаємо, що з природи божественної і людської постав один Христос, і не в одній природі, як дехто перекручуючи слово, намагається стверджувати. Тому і сам цей отець щоразу говорячи про*

одну природу Слова, під ім'ям цієї природи має на увазі іпостась». Також пояснюється спосіб страждання Сина: *«один й істинний Син, Який не страждав за божеством, і як говориться, що один і той самий постраждав за людством, адже постраждала Його плоть»* згідно богослів'я св. Кирила та інших святих отців. Завершують твір 13 анафем проти всіх єретиків які заперчують православне віровчення про Тройцю, втілення Христа, дві природи Бога-Слова і Богородицю, а особливо проти відомих «трьох глав».

Засудження «трьох глав» V собором після їхньої смерті і досі викликає полеміку серед богословів та істориків Церкви. Цьому рішенню передував ряд листів св. Юстиніана як до Вселенського собору так і до архієпископа Іоана Юстиніанопольського щодо Феодора та його місця в церковних диптихах. В першому листі (5 травня 553 р.) коротко говориться про рішення попередніх соборів а також про природу Бога-Слова яке *«плоттю народилося від святої Діви. А оскільки Слово Боже, сходячи з неба, саме себе принизило, прийнявши «образ раба», і явилося як Син Людський, хоча і залишилося Тим, Ким і було раніше, тобто Богом (тому то Воно незмінне і не може бути змінене через Свою природу), то коли Воно уявляється єдиним зі Своєю плоттю, говориться, що Воно прийшло з небес. Воно ще називається людиною з небес, будучи досконалим за божеством, а однаково досконале за людством, і уявляється як єдина особа…»* Також йде мова про «глави» і про визначення Халкидонського собору щодо їх та їхніх творів. Феодор засуджується на підтвердження рішення попереднього собору а інші *«суворо звинувачуються (Феодорит та Іва),* після чого собор *прийняв їх до спілкування не інакше, як з умовою, щоб вони наперед засудили свої злі твори, Феодора і Несторія».* Аргументи Юстиніана крім творів отців підтверджуються численними цитатами зі Святого Писання. Другий лист (551 р.) є повелінням митр. Іоану *«зібрати усіх благочестивих єпископів, які є (членами) твого Синоду, і прибути до Мопсуеста і там докладно і з усією ретельністю з'ясувати…коли із священних диптихів було вилучено ім'я Феодора».*

Послання імператора Юстиніана проти якогось твору на захист 3-х глав, дійшов до нашого часу неповністю. Твір критикує «три глави» й аргументацію на їхню користь, особливо нападаючи на Іву та його лист. Основна ідея – захист Кирила та його 12 анафематизмів від звинувачення в аполінаризмі, відкидання несторіанства – Христос *«зачатий від Діви, очищеної наперед і душею і тілом через Духа».* Цитовані твори Феодора Мопсуестійського *«і його бридкий лист»* піддаються критиці як на осно-

ві Писання так і спираючись на вчення свв. Василія Великого, Августина і папи Лева.

Богословські труди імператора завершують лист до папи Агапіта І (535 – 536), в якому викладене православне сповідання віри і анафема на противників Халкидонського собору; та «Послання благочестивого імператора Юстиніана до святішого патріарха Олександрійського Зоїла». Тема цього послання – страждання Бога-Слова: *«Воістину дивно говорити, що Він і страждав і не страждав: страждав, бо страждало Його власне тіло; а в Його тілі було те, що не страждало, тобто перебував Бог за природою, адже Слово було безпристрасне».* Богословська основа твору – послання св. Кирила до імп. Феодосія та його тлумачення на послання до римлян.

Говорячи про богослів'я епохи Юстиніана не можна обійти увагою так звану справу «скіфських монахів» які з'явилися в Константинополі в березні 519 г. Вони стояли на позиціях Халкидону, але зіткнувшись в столиці з протидією місцевих монашествуючих, вирішили розяснити свою позицію більш докладно аж в самому Римі. Теопасхизм скіфських монахів не вводив жодного нового христологічного вчення, відмінного від того, яке малося на увазі при використанні терміну «Богородиця». В тому ж 519 р. декілька скіфів начолі з Іоаном Максенцієм вирушили до вічного міста, щоб спробувати переконати папу Гормізда в своїй правоті розуміння оросу Халкидонського собору. Імп. Юстиніан спочатку несприйняв таку ініціативу монахів попросивши папу вигнати їх. Але ті вже заручилися підтримкою свого співвітчизника, знаменитого каноніста Діонісія Малого, і розпочали агітацію. Втім, імператор швидко поміняв свою позицію написавши лист до папи в якому вимагав швидкої відповіді, яка б *«задовольнила благочестивих монахів».*

Проте в 520 р. Гормізд вирішив відіслати монахів, оголосивши, що не бачить необхідності у прийнятті теопасхитських формул. Однак Юстиніан, зі свого боку, продовжував надавати підтримку скіфам. І з цієї миті релігійна політика імператора отримала основу в теопасхитськой формулі, яка, за його глибоким переконанням, була потрібна для «миру і злагоди» християн. Цьому присвячено 3, 4, 5, 8, 10 листи імператора до папи Гормізда. В 3 листі він називає монахів *«якимись людьми, що діють під ім'ям монахів, намагаючись збурити спокій в Церкві... вісник* (папи) *повинен давши гідну відсіч прогнати їх».* В наступному листі папа повинен *«після якнайшвидше даної відповіді і задоволення благочестивих монахів відіслатли назад до нас Іоана й Леонтія; і якщо за молитвами і вашою старанністю не буде розв'язано цього питання, то*

в нас виникнуть побоювання, що мир між святими Церквами навряд чи буде встановлений». В 5 листі імператор просить папу *«з усякою розважливістю»* пояснити чи *«слід проповідувати те, що Христос, Син Божий, Господь наш був розіп'ятий у плоті задля нашого спасіння, як один із Тройці».* У 8 спираючись на блаж. Августина Юстиніан приймає думку монахів і говорить, що *«нам видається, що Син Бога Живого Господь наш Ісус Христос, народжений від Діви Марії, Який, як проповідує найбільший з апостолів, постраждав у плоті, істинно називається Одним у Тройці, Який царює разом з Отцем і Духом: як нам уявляється, сумнівно (розпливчато) називати просто Одного з Тройці, не позначивши імені Господа нашого Ісуса Христа».* 10 лист практично повторює попередню формулу. (PL. т. 63)

V Вселенський собор закінчився 8-м засіданням на якому було прийнято документ з 14 анафемами. Собор схвалив дії Юстиніана підтвердивши статус попередніх Вселенських Соборів; завдяки трудам імператора (можна і так сказати) прийняв кирилівський варіант розуміння Халкидону використавши теопасхистські формули; було вкотре прийнято 12 анафем проти Несторія і разом з халкидонським оросом про «дві природи» узгоджено знамениту формулу св. Кирила про «одну природу Бога-Слова втіленого» якщо вона приймалася у світлі халкидонського визначення – «природа» в значенні «іпостась». Засудження «трьох глав» відбулося згідно задуму Юстиніана: Феодор Мопсуестійський – особисто; Феодорит й Іва – лише частина їхніх творів.

Таким чином, побіжний огляд в рамках статі, діянь св. Юстиніана Великого, дозволяє зробити висновок про неабиякий організаційний талант і особисте благочестя імператора, які не могли не принести вражаючих результатів, так що час його правління справедливо вважається «золотою добою імперії», плодами якої ми користуємося і досі.

Історія зберегла для нас ще один цікавий факт, і який свідчить на користь всього вищесказаного. Коли Юстиніану запропонували використати проти шаха Хосрова якогось чаклуна то він неприйнявши його послуги, з обуренням вигукнув: «Я, Юстиніан, християнський імператор, торжествуватиму за допомогою демонів?!» [2, с. 32]. Словом Юстиніан усе своє життя втілював на землі свій ідеал: єдиний і великий Бог, єдина і велика Церква, єдина і велика держава, єдиний і великий правитель. За словами Агафія Міринейського, він *«перший, хто серед всіх царюючих показав себе не на словах, а на ділі римським імператором»* [1, с. 150] Помер св. Юстиніан влітку 565 р. між 11 і 14 листопада.

1. Агафий. О царствовании Юстиниана / Пер. М. В. Левченко. – Л., 1953.
2. Диль Ш. Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке / Пер. с французского. – Спб., 1908.
3. Евагрий Схоластик. Церковная история / УХЧ. №4, 1853; №4, 1854.
4. Кулаковский Ю. А. История Византии: В 3 т. Киев; Спб, 1910-1913.
5. Лаба В., о., д-р. Патрологія.
6. Прокопий Кесарийский. О постройках Юстиниана / Пер. С. П. Кондратьева // ВДИ. №4(9). 1939.
7. Прокопий Кесарийский. Война с готами / Пер. С. П. Кондратьева. – М., 1950.
8. Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., комм. А. А.Чекаловой. – М., 1993.
9. Успенский Ф. И. История Византийской империи. – М.; Л., 1913-1948.
10. Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. – Спб., 1890-1904.

диякон Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ

Есхатологія у світлі вчення Нового Завіту

Статтю присвячено розгляду православної есхатології через призму Нового Завіту. У ній піднімаються питання обставин настання кінця світу, а також їх взаємозв'язку із сьогоденням.

Ключові слова: *Царство Боже, Христос, прихід, Суд, історія, Євангеліє.*

В наш час, як і, по суті, 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 не можливості кінця людської історії. Внаслідок страху і часто від незнання церковного погляду на всі ці так звані ознаки наближення кінця, виникають різноманітні нездорові уявлення з цього приводу. Це вимагає певного дослідження, як правильності чи неправильності тих чи інших уявлень, що стосуються поняття есхатології, так і спроби показати основні православні позиції щодо цього питання.

Об'єктом дослідження є Святе Писання Старого і Нового Завіту.

Предмет дослідження – есхатологія.

Мета роботи вказати основні принципи підходу до православного розуміння поняття есхатології на основі Священного Писання.

Що стосується наукових праць, які торкаються даного питання, то варто звернути увагу на наукову доповідь проф. арх. Януарія (Івлієва) на тему «Есхатологія в Новому Завіті» [7], а також на статтю прот. Олександра Меня на тему «Біблійна есхатологія» [4], та статтю Сергія Аверінцева у філософському словнику на поняття «Есхактологія» [2], де подається багато напрацювань, що стали вагомим внеском в розвиток думки автора цієї статті.

У наш час кожен віруючий зустрічається з тим чи іншим трактуваннями есхатології, причому ці трактування часом агресивно нав'язуються з боку. Тому ця стаття може служити джерелом інформації для розуміння того як виражається есхатологія в Новому Завіті.

В історії тлумачення Біблії є два підходи до розуміння есхатології. Довгий час в традиційному богослів'ї під цим терміном розуміли саме розгляд питань майбутньої долі вселенної. Можна навести приклад одного з поширених визначень есхатології. Есхатологія (від грец. Ἔσχατος - останній, кінцевий) - в релігійних світоглядних системах вчення про кінцеву долю людської особи і всього сущого в «вічності», тобто в самій перспективі за межами історії, біографії, взагалі «цього» світу [2, с. 96]. Такий підхід до цього поняття називають футуристичною есхатологією (есхатологією майбутнього).

За словами о. Олександра Меня у 20 ст. багато екзегетів звернули увагу на те, що саме явлення Христа на землі і Його Блага Вість знаменували початок суду над світом. В екзистенціалістській есхатології цей аспект біблійного вчення був висунутий на перший план, а «футурологічна есхатологія» відтіснена в область алегорій і метафори. Такий напрямок отримав назву «здійснена есхатологія». Згідно з цією концепцією, прихід Царства Божого в світ у вченні Христа Спасителя зв'язувався не тільки з майбутнім, але здійснився вже в самому служінні Христа, в Його проповіді, смерті і Воскресінні [4, с. 473]. Своє обґрунтування теорія «здійсненої есхатології» знаходить в Євангелії від Іоана, де сказано: "Нині суд світові цьому"; (12:31), "Суд полягає в тому, що світло прийшло у світ, а люди полюбили темряву більше, ніж світло, бо діла їхні були лихі" (3:19). Іншими словами, есхатологія Суду Божого в Івана поширюється і на самі події Євангельської історії.

Проти цього виступив ряд богословів різних конфесій (прот. С. Булгаков, Г. У. фон Бальтазар, Ю. Мольтман та ін.). Син-

тез був запропонований Іереміасом, який охарактеризував євангельську есхатологію як «здійснювану», тобто таку, що має початок у проповіді Христа і одночасно зберігає футурологічну перспективу. Вирішення цієї антиномії екзегети бачать в осмисленні земного служіння Христа. Саме Його прихід поклав початок месіанської есхатологічної ери, саме в Його особі Бог і Царство Боже увійшли в надра історії. Есхатологічні притчі Христа, використовуючи традиційну символіку апокаліпсисів, не відсували Суд тільки в кінець історії, а проголошували його сьогоднішньою і вічною реальністю. Христос не тільки передбачав настання Царства, але явив його і закликав до цього Царства людей. Як Вчитель і як страждаючий Служитель Господній, Він відкрив світові Бога в Собі і в подіях Свого життя. Притчі про Царство використовують всі засоби драматичної ілюстрації, щоб допомогти людям побачити в цих подіях, що відбуваються у них на очах: чудесах Ісусових, Його заклику до людей і, в результаті цього, в святості, що осіняє тих, хто йде за Ним, і закам'янілості тих що відкинули Його, у трагічному конфлікті Хреста і у скорботах учнів, у роковому виборі юдейського народу і в загрозі катастроф - побачити, що Бог явлений їм у Своєму Царстві, у Своїй силі і славі. Цей світ перетворився в арену божественної драми, в якій оголені вічні питання. Це час рішення. Це - здійснена есхатологія. Вона не ігнорує футурологічний аспект Євангелія, а підкреслює актуальність Суду Божого [8].

Якщо ж звернутися до Старого завіту то можна прослідкувати, що світ в якому жив старозавітній Ізраїль по суті не знав есхатології. Та з плином часу внаслідок постійної надії на майбутню зміну, есхатологічна свідомість почала формуватись в цьому народі. За словами православного біблеїста проф. архим. Януарія Івлієва у цьому розвитку з'являються такі есхатологічні теми як поняття про Суд і Спасіння, про День Господній і про залишок який спасається, про нове дарування землі, Царства Божого, нового неба, нової землі і, нарешті, про Воскресіння. Основне переконання старозавітної есхатології можна описати таким чином: метою Божих шляхів є встановлення Його повного і остаточного Царства [7].

Щодо месіанської есхатології то традиційно християни думали, що в Старому Завіті містяться пророцтва про дві месіанські події і що певні пророцтва Ісус виконав при першому своєму пришесті, а інші виконає при другому. Але в Старому Завіті неможливо знайти відмінностей між цими двома подіями, і вони чужі єврейській есхатології. Сумнівно, щоб Ісус мислив або говорив про

дві месіанські події. Більш ймовірно, що для Нього кінець часів складався з послідовності подій, з яких деякі вже відбулися.

Тут допустима формула «есхатологія в процесі здійснення». Месія Христос прийшов. Багато пророцтв здійснилися (Лк. 17, 18-23). Але то було не повне здійснення. Інші події були відкладені на майбутнє, особливо Ісус відкидав всі хронологічні спекуляції, наявні в деяких апокаліпсисах: «А як фарисеї запитали Його: коли прийде Царство Боже? – відповів їм: не прийде Царство Боже помітно, і не скажуть: ось, воно тут, або: он там» (Лк. 17, 20-21).

Перше що каже Христос на початку своєї публічної проповіді це сповіщення нового віку: «настав час і наблизилося Царство Боже» (Мк. 1, 14). Останні слова Воскреслого Ісуса Христа, сказані Його учням на землі, — сповіщення Його присутності в Церкві «по всі дні, до кінця віку» (Мф. 28, 20). Цей вік закінчиться. Новий вік вже присутній у цьому віці. Останні рядки Нового Завіту проголошують: «Так, гряду скоро! Амінь. Так, гряди, Господи Ісусе!» (Откр. 22, 20).

Есхатологія є ледь не головним змістом новозавітніх книг. Говорячи про новозавтнє богослів'я можна сказати, що його серцевиною є проголошення настання Царства Божого [6, с. 50].

За словами проф. архим. Іаннуарія Івлієва, в текстах Нового Завіту співіснують різні есхатологічні категорії і уявлення: есхатологія майбутнього і сьогодення, есхатологія тимчасова (темпоральна) і просторова, очікування близького кінця і різні спроби пояснити той факт, що кінець не наступає [7].

Якщо говорити про постать Христа в Євангелії, то можна сказати, що Ісус вважав, що в певному сенсі Царство Боже вже настало. Але в той же час Він говорив про есхатологічні події як про грядущі. Теза «вже, але ще ні» стала тепер загальним поняттям новозавітньої науки [2, с. 97]. Очікування Ісуса щодо майбутнього коренилися насамперед у Старому Завіті і єврейському переказі. Він провіщав воскресіння з мертвих (Мк. 12:18-27) і Страшний суд (Лк. 10:13-15; 11:31-32). Він мислив у категоріях винагороди праведників (Лк. 6, 20-23) і покарання грішників (Лк. 6, 46-49), очікував, що кінець буде пов'язаний зі стражданнями святих: «Я прийшов вогонь звести на землю, і як хотів би, щоб він уже запалав! Хрещенням маю Я хреститися; і як Я втримаюся, поки це здійсниться! Чи думаєте ви, що Я прийшов дати мир землі? Ні, кажу вам, а розділення. Бо віднині п'ятеро в одному домі розділені: троє проти двох, і двоє проти трьох. Розділиться батько з сином, і син з батьком; мати з дочкою, і дочка з

матір'ю; свекруха з невісткою своєю, і невістка з свекрухою своєю» (Лк. 12, 49-53) і, можливо, з природними катастрофами: «І будуть знамення на сонці, і місяці, і зірках, а на землі туга народів від раптового шуму морського і збурення. Люди вмиратимуть від страху і чекання біди, що йде на всесвіт, бо сили небесні захитаються» (Лк. 21, 25-26).

Ісус Христос не відносив настання Царства Божого до майбутнього. Він прямо сповістив про його присутність в сьогоденні: «прийшло до вас Царство Боже» (Лк. 11, 20) і побічно вказав на його настання словами про падіння сатани: «Я бачив сатану, що, як блискавка, впав з неба» (Лк. 10, 18; 11, 22), про таємне його перебування на землі: «І сказав їм: вам дано знати тайни Царства Божого, а тим, зовнішнім, усе буває в притчах, так що вони своїми очима дивляться, і не бачать; своїми вухами чують, і не розуміють, та й не навернуться, щоб відпустились їм гріхи» (Мк. 4, 11-12; 26-29). Досить імовірно, що Лука в стихах: «коли прийде Царство Боже? – відповів їм: не прийде Царство Боже помітно, і не скажуть: ось, воно тут, або: он там. Бо Царство Боже всередині вас є» (Лк. 17, 20-21), говорячи, що Царство Боже «всередині вас є», наводить слова самого Ісуса. Його присутність означає присутність Царства. Хоча є також тлумачення цього уривка як присутності Царства в общині християн, що збираються разом [6, с. 50]. З цього можна зробити висновок, що поняття Царства Божого вказує на спосіб життя що характеризується правильним співвідношенням з ближнім та участю у житті Христовім через перебування в Церкві. Тобто це насамперед не місце, а стан, спосіб життя.

В Євангелії від Матфея говориться: «І ось завіса храму роздерлася надвоє, зверху донизу; і земля потряслась; і каміння порозпадалось; і гроби розкрились; і багато тіл померлих святих воскресли і, вийшовши з гробів після воскресіння Його, ввійшли у святе місто і явилися багатьом» (Мф. 27, 51-53) тобто, що не один Ісус воскрес з мертвих – воскресли і багато святих. Отже, принесене Месією виправдання не можна розглядати ізольовано: швидше, Воскресіння Ісуса знаменувало собою загальне воскресіння. Можна зробити висновок, що він вважає, що для спасіння вже все звершено. Воскресіння вже тепер є реальністю і доступне саме зараз в цьому житті [3, с. 179].

Для євангелиста Марка крім слів Христа: «Істинно говорю вам, що деякі з тих, які стоять тут, не зазнають смерті, доки не побачать Царство Боже, що прийшло в силі» (Мк. 9, 1), де виражений погляд на сьогодення, він ніде не має на увазі певний іс-

торичний період. Лише з слів Євангелія: «Про день же той або про годину ніхто не знає: ні ангели небесні, ні Син, а тільки Отець» (Мк. 13, 32) випливає, що есхатологічний процес не обмежений точно визначеним часом. Сама історія несе есхатологічний характер [4, с. 472].

Так теперішній час одночасно стає і часом випробувань, і часом присутності Царства [8]. Отже з приходом Христа Царство Боже вже може бути присутнім в житті кожного хто вірує в нього не зважаючи на будь-які випробування.

Якщо ж проаналізувати євангеліє від Луки, то можна помітити, що для нього епоха Церкви є епохою перед кінцем світу. Сьогодення і майбутнє мислилися як щось єдине, бо після того, як він перераховує ознаки початку кінця, пише: «А перед усім тим накладуть на вас руки і гнатимуть вас, видаючи в синагоги і у в'язниці, і поведуть перед царів і правителів за ім'я Моє» (Лк. 21, 12).

Та якщо звернутися до Євангелія від Іоана, то чітко простежується певна різниця в акцентах, що стосуються есхатології в порівнянні з іншими євангелистами. Син Людський в євангелиста Іоанна вже має владу: «І дав Йому владу суд творити, бо Він є Син Людський» (Ін. 5, 27), вже судить: «Ісус, почувши, що вигнали його геть, знайшов його і сказав йому: чи віруєш ти в Сина Божого? Він відповів і сказав: а хто Він, Господи, щоб мені вірувати в Нього? Ісус сказав йому: і бачив ти Його, і Він говорить з тобою. Він же промовив: вірую, Господи! І поклонився Йому. І сказав Ісус: на суд Я прийшов у світ цей, щоб незрячі бачили, а зрячі стали сліпими» (Ін. 9, 35-39); «Ісус на це сказав: не для Мене був голос цей, а для народу. Нині суд світові цьому; нині князь світу цього вигнаний буде геть. І коли Я буду піднесений від землі, то всіх приверну до Себе. Це говорив Він, даючи зрозуміти, якою смертю Він помре. Народ відповів Йому: ми чули із закону, що Христос перебуває повік; як же Ти говориш, що належить піднестися Синові Людському? Хто є Цей Син Людський?» (Ін. 12, 30-34), вже піднесений і прославлений: « І як Мойсей підніс змія в пустелі, так належить піднестися Синові Людському, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, але мав життя вічне.» (Ін. 3, 14). Можна сказати, що в євангелиста Іоанна сам Ісус є eschaton («завершення», «кінець» всього), його справжній зміст. Коли прийшов Ісус, настало звершення. У світлі Іоаннової думки такі поняття і явища, які традиційно асоціюються з Есхатологією (даністю майбутнього), як вічне життя: «Істинно, істинно кажу вам: хто вірує в Мене, має життя вічне» (Ін. 6,47), вода, що тече в життя вічне: «А хто питиме воду, яку дам Я йому, той не буде спраглим повік; але вода, яку

дам йому Я, стане в ньому джерелом води, що тече в життя вічне» (Ін. 4, 14), хліб з неба:: «Я є хліб життя; хто приходить до Мене, не відчуватиме голоду, і хто вірує в Мене, ніколи не матиме спраги» (Ін. 6, 35) , діти Божі: «А тим, які прийняли Його, що вірують в ім'я Його, дав силу дітьми Божими бути» (Ін. 1, 12) і навіть воскресіння: «Істинно, істинно кажу вам, що настане час, і нині вже є, коли мертві почують голос Сина Божого і, почувши, оживуть» (Ін. 5, 25), все це можна безпосередньо відчути вже зараз. Хоча у всьому цьому більше спільного з іншими Євангеліями, ніж часто думають, в Іоана переважає постійний акцент на здійсненні есхатологічної надії. Він вказує на те, що все, на що Церква сподівалася в очікуванні другого пришестя Христа, уже дано в її наявному досвіді у Христі через Святого Духа [6, с. 52].

Проте не можна сказати, що в церквах євангелиста Іоанна концепція «реалізованої есхатології» була визначною. У тому ж Євангелії ми знаходимо узгодження «реалізованої есхатології» з футуристичним очікуванням суду, воскресіння, Останнього дня. «Не дивуєтесь цьому; бо настає час, коли всі, хто в гробах, почують голос Сина Божого; і вийдуть ті хто творив добро у воскресіння життя, а ті, хто чинив зло — у воскресіння суду» (Ін. 5, 28-29). «Воля ж Отця, Який послав Мене, є та, щоб з усього, що Він дав Мені, нічого не погубити, а все те воскресити в останній день» (Ін. 6, 39). «Хто їсть Мою Плоть і п'є Мою Кров, має життя вічне, і Я воскрешу його в останній день» (Ін. 6, 54 та ін.).

Звернувшись до послань апостола Павла стає помітним вже власне засвоєння євангельських істин в житті сучасників апостола, його послання наче життєве тлумачення на євангельські істини.

По суті в посланнях апостола, як і в Євангеліях, можна знайти як футуристичну (очікування близького кінця) есхатологію, так і здійснену (реалізовану).

В посланні до Колосян та Ефесян простежується здійснена есхатологія зокрема в словах: «Бувши поховані з Ним у хрещенні, в Ньому ви і співвоскресли вірою в силу Бога, Який воскресив Його з мертвих, і вас, що і були мертві в гріхах і в необрізанні плоті вашої, оживив разом із Ним, простивши нам усі гріхи» (Кол. 2, 12-13) та «І нас, мертвих за злочини, уживотворив із Христом, — благодаттю ви спасінні, — і воскресив із Ним, і посадив на небесах у Христі Ісусі» (Єф. 2, 5-6). «Отже, якщо ви воскресли з Христом, вишніх шукайте, де Христос сидить праворуч Бога; про горнє помишляйте, а не про земне. Бо ви померли, і життя ваше сховане з Христом у Бозі» (Кол. 3, 1-3).

Та в інших посланнях зокрема в стихах: «Отже, хто в Христі, той нове створіння; давнє минуло, тепер усе нове» (2 Кор. 5, 17); «Бо сказано: «У сприятливий час Я почув тебе і в день спасіння допоміг тобі». Ось, тепер час сприятливий, ось, тепер день спасіння» (2 Кор. 6, 2). «Отже, очистіть стару закваску, щоб бути вам новим тістом, бо ви – безквасні, адже Пасха наша, Христос, за нас в жертву принесений» (1 Кор. 5, 7). «Ви вже чисті, тому станьте чистими» (1 Кор. 5), «вже померли для гріха, тому звільнитеся від гріха» (Рим. 6), «ви вже святі, тому повинні прагнути до освячення» (1 Фес. 4) і так далі. Тут можна простежити звичну для Православної Есхатології напругу між «вже і ще ні».

За цими зовнішніми суперечностями стоїть думка про те, що реальне спасіння залежить від двох умов: об'єктивного і суб'єктивного. Об'єктивна умова нашого спасіння виконана Богом в Ісусі Христі: «ми вже спасенні». Але для реалізації спасіння необхідне наше суб'єктивне зусилля, яке засноване на нашій вільній волі [7].

Варто зазначити, що апостол Павло все таки віддає перевагу есхатології майбутнього і сам, постійно живучи в очікуванні близького кінця, закликає християн: «Я кажу вам, браття: час уже короткий; отже, ті, що мають жінок, нехай будуть так, ніби не мають їх; хто плаче, наче не плаче; хто радіє, наче не радіє; і хто купує, наче не набуває; і хто користується світом цим, наче не користуються; бо минає образ світу цього» (1 Кор. 7, 29-31). Християнин це той, хто готується; той, хто в передчутті, бо: «Діло кожного виявиться; бо день покаже, тому що у вогні відкривається, і вогонь випробовує діло кожного, яке воно є. У кого діло, яке він будував, устоїть, той отримає нагороду. А в кого діло згорить, той зазнає втрати; а втім, сам спасеться, але так, ніби через вогонь» (1 Кор. 3, 13-15).

Роблячи висновки зазначимо, що розглядаючи новозавітню есхатологію треба памятати, що вона є багатогранною. І не варто ототожнювати її, як це часто помилково роблять, з пророцтвами чи вказівками на майбутні події. Вона завжди межує між минулим, теперішнім, і майбутнім. По суті, завдяки приходу Христа ці три площини часу єднаються в один есхатологічний період. Кожна мить життя людини набуває вічного значення, вона випливає з нього. В Священному Писанні питання не стоїть: «Коли прийде Христос?» воно лежить більше в площині, що Христос вже гряде, вічність вже являє себе в Церкві. В літургійному розумінні друге пришестя в Євхаристії вже відбувається для християнина.

Щоб ми збагнули, що таке «тут і тепер», наше бачення повинно бути відірване від теперішнього і спрямоване в майбутнє. Історія спасіння не є заздалегідь встановлена схема. Це швидше динамічний зв'язок між Богом і Його народом. Господь, відкритий в Євангелії, може скоротити проміжний період (Мк. 13, 20) або продовжити його (Лк. 13, 6-9). Його благодать означає, що історія - відкритий процес і що вона може мати не тільки есхатологічний розвиток. Відповідно в істинному пророцтві майбутнє описується не як зумовлене перебігом ізольованих подій, але скоріше як можливе, коли одна подія може бути пов'язана з іншою, може виявитись попередженням, яке приймають або не приймають до уваги; або історія представлена в ньому як обітниця, умови виконання якої можуть бути виконані або не виконані. Серцевина Есхатології - це не «коли» і «що», а «Хто», не схема або план, а особистість. Євангелія спонукають нас на споглядання майбутнього не шляхом показування його контурів, але шляхом з'єднання всього з Ісусом - Месією і Сином Божим [8].

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+VIIIс.
2. Аверинцев Сергій. Софія - Логос. Словник. – К.: Дух і літера, 2004. – 640 с.
3. Ким Н., свящ. Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса.– СПб.: Алетейя, 2003. – 331 с.
4. Мень А., прот. Библиологический словарь: В III т. Т. III. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – 526 с.
5. Пивоваров, Д. В. Эсхатология // Современный философский словарь / Д. В. Пивоваров. М. – Бишкек-Екатеринбург: Одиссей, 1996. – 608 с.
6. Чистяков Г. П. Над строками Нового Завета. — М.: Истина и Жизнь, 1999, 2002. — 340 с.
7. Профессор архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) (Санкт–Петербургская Духовная Академия). Эсхатология в Новом Завете. Темы и проблемы. Доклад на богословской конференции РПЦ «Эсхатологическое учение Церкви» (14 листопада 2005) [pdf документ]. [Електронний ресурс] // Синодальная Библейско–богословская комиссия Русской Православной Церкви.– *Режим доступу:* http://theolcom.ru/ru/text.php?SECTION_ID=26
8. Мень А., прот. Эсхатология. [Електронний ресурс] // Библиотека Якова Кротова. - *Режим доступу:* http://krotov.info/spravki/history_temy/27_ae/aeshatol.html

диякон Ігор ЛУЦАН

Стан протестантизму на території Чернівецької області в період антирелігійної політики (40 – 50-х років хх століття)

Релігійне життя Північної Буковини впродовж ХХ століття, як і в інших регіонах сучасної України, було доволі переслідуваним та важко-сприйнятим державними посадовцями. Однак духовність та віра в Бога намагалася залишались непохитними, незважаючи на репресії та переслідування тих людей, які підкоряються не радянській владі, а якомусь, „незнаному, неіснуючому Богу". Антирелігійна політика радянської держави унеможливила об'єктивне дослідження діяльності жодної з існуючих конфесій, в тому числі й протестантських. Упереджене ставлення до них було властиве не тільки владним структурам, але й широкій громадській думці, яка перебувала в полоні негативних стереотипів, сформованих комуністичною пропагандою.

Тому переосмислення на основі нових підходів і критеріїв нашого минулого – репресії та переслідування 40-50-х років ХХ століття атеїстичною владою, надасть значний досвід, який може бути цінним у сучасних умовах, а також посприяє покращенню діалогу між церквами і релігійними організаціями, церквою і державою. Тільки завдяки появі нових досліджень з цієї тематики можна цілісно відтворити проблематичну картину в досліджуваний період, яка стала причиною до занепаду духовно-моральних цінностей та релігієтворчих процесів. Ось чому тема нашого дослідження сьогодні є ***актуальною*** і потребує пильної уваги, постійного моніторингу та дослідження.

Мета роботи зумовлена актуальністю обраної теми і полягає в комплексному дослідженні антирелігійної політики радянської держави щодо протестантських громад ХХ століття, а також висвітлення її деформації та викривлення.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких ***завдань***:

- розкрити характерну особливість антирелігійної політики щодо релігійних організацій Північної Буковини;
- визначити комплекс зовнішніх і внутрішніх політичних чинників радянської влади, які впливають на деградацію

духовно-просвітницької діяльність протестантів Чернівецької області;
- охарактеризувати стан, духовно-просвітницьку та соціальну діяльність протестантизму в період радянської влади.

Ступінь наукової розробки. Сучасна історична наука в Україні поступово долає існуючі прогалини у знаннях про релігійні процеси минулого, визначає їх уроки та прогностичні принципи для створення конструктивної моделі стосунків держави і релігійних конфесій. Свідченням цього є поява наукових праць Л. Алексєєвої [1], О. Бажана [2], В. Барана [3], Ю. Данилюка [2], В. Докаша [5], М. Лагодича [5] та інших. Вони розкривають проблеми релігійного дисиденства в Україні й інших республіках СРСР, діяльність опозиційних течій в середовищі Російської православної церкви та протестантських громад тощо. Спробою комплексного аналізу політики радянської держави щодо протестантських церков в Україні 40-70-х років ХХ століття є дисертаційне дослідження Ю. Вільхового [4]. Однак, автор акцентує свою увагу на вивченні церков ЄХБ, АСД і п'ятидесятників, не виділяючи при цьому регіональної специфіки предмету дослідження.

Джерельну базу роботи склали матеріали відділу з питань етнополітики та зв'язків з громадськими організаціями ОДА Чернівецької області; звернення та заяви з церковної проблематики державних діячів та інституцій; матеріали Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій; офіційні документи Державного архіву чернівецької області та виступи діячів окремих конфесій; матеріали світських і релігійних засобів масової інформації тощо.

На наш погляд, вивчення регіональних аспектів та розширення конфесійної палітри проблеми державно-церковних відносин дасть змогу не тільки об'єктивно висвітлювати становище протестантизму в Україні в часи державного атеїзму, але й може сприяти вкрай бажаному міжконфесійному порозумінню на рівні регіонів і держави в цілому.

Відомо, що Буковина є регіоном із найбільшою щільністю релігійних громад в Україні. Поряд із цим Чернівецька область є найменшою і займає лише 8,1 тис. кв. км з чисельністю населення 903,5 тис. осіб у 417 населених пунктах. Разом з тим релігійне життя регіону відрізняється як своєю різноконфесійною специфікою, так й інституціональними формами. Це пов'язано, у першу чергу, з національним складом населення (понад 76 національностей) та з географією розташування: перетин економічних, політичних і релігійних впливів з різними культурно-історичними традиціями [2, с. 226].

Трансформаційні процеси, що формують сучасні тенденції розвитку протестантизму в регіоні, мають позитивний зміст на відміну від повоєнних років. Період двох повоєнних десятиліть суміщав у собі форсовані соціалістичні соціально-економічні перетворення з ідеологічним вихованням і перевихованням місцевого населення. Останнє передбачало ліквідацію релігійних пережитків у будь-яких їх проявах, оскільки вони вважалися суттєвою перешкодою на шляху до ідейно-політичної монолітності радянського суспільства. Утвердження засад радянської системи на Буковині здійснювалося апробованими у попередні десятиліття методами. Головним елементом репресивного антирелігійного механізму залишалися спецслужби (НКДБ – до березня1946 р., МДБ – до березня 1953 р., МВС – до березня 1954 р., з 13 березня 1954 р. – КДБ). Їх органи тісно співпрацювали з апаратами уповноважених у справах РПЦ та релігійних культів, які займалися відстежуванням і регулюванням релігійного руху в областях. На посади уповноважених призначалися здебільшого колишні або діючі офіцери спецслужби, які мали досвід оперативної роботи в галузі „боротьби з контрреволюційним духовенством". Характерним документом у цьому контексті є рапорт уповноваженого в справах релігійних культів у Чернівецькій області М. Яценка голові Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР. У ньому автор скаржився на неможливість вирішити проблему невідкладного санаторного лікування: „Я доповідаю, що моя хвороба безумовно пов'язана з тим, що я впродовж 25 років працював у органах ОДПУ-НКВС-МДБ, безпосередньо виконуючи оперативні функції і скориставшись лікуванням лише три рази. В Чернівцях, у тому числі в Управлінні МДБ, на період літно-осіннього сезону путівку в санаторій дістати неможливо [6, арк. 32].

Між цими структурами було налагоджу невзаємне інформування з питань, що стосувалися будь-яких аспектів релігійного життя. Управлінню НКДБ-МДБ-КДБ направлялися сигнали про підозрілі зв'язки, пересування, зустрічі керівників і членів протестантських громад, котрі передавалися в оперативну розробку, виявлена друкована продукція, що йшла врозріз з радянським законодавством про культи, а також копії періодичних звітів та інформацій органам влади. У ході слідства співробітники спецслужби долучали до справ звинувачуваних довідки уповноважених, які характеризували ту чи іншу течію протестантизму. Ось як, наприклад, характеризувалася секта п'ятидесятників у 1951 році: „В силу своєї антидержавної діяльності в Раді не реєструється. В 1945 році повного об'єднання з легальною громадою

євангельських християн і баптистів (ЄХБ) не відбулося. Окремі п'ятидесятники легалізувалися, інші – від об'єднання категорично відмовилися, треті – об'єдналися формально і продовжують нелегальні збіговиська.

Відомо, що п'ятидесятники застосовують надумані, виснажливі, фанатичні форми відправи релігійних треб (до знесилення трясуться, розмовляють на незрозумілих мовах, займаються пророцтвом). Були кілька випадків психічних розладів. Крім цього п'ятидесятники проводять руйнівну роботу серед віруючих легальних общин і вербальну роботу по втягуванню в свою секту відсталої частини населення. Уповноважений володіє даними, що п'ятидесятники у своїх пророцтвах пророкують зміну існуючого радянського ладу, саботують проведення колективізації та інших заходів Радянської влади на селі" [7, арк. 199].

Довідки стосувалися і окремих уточнень щодо побутуючих назв протестантських об'єднань. Так, коли у 1958 році у чернівецьких чекістів виникли сумніви з приводу незнайомої їм назви „міліоністи", уповноважений у довідці з грифом „Управлінню КДБ для оперативного використання" зазначав, що це місцева народна назва секти єговістів. На території інших областей їх можуть іменувати інакше, але між ними не існує ніякої різниці. При цьому він додає, що „секта явно бузувірського характеру, ворожа до заходів компартії" [8, арк. 1,2]. Такого роду кліше успішно застосовувалися слідчими і в процесуальних документах.

Виконавча влада для припинення небажаних акцій релігійного характеру спиралася й на міліцію та прокуратуру, які мали пильнувати дотримання норм радянського законодавства в галузі релігії і санкціонувати застосування запобіжних заходів щодо представників різних конфесій. Значимо, що співробітники правоохоронних органів, за незначним винятком не приховували неприязного, а то й відверто ворожого ставлення до віруючих, особливо сектантів, не розуміли їх психології і щиро дивувалися їх відданості вірі. Як згадує Георгій Вінс, у одному з таборів на Північному Уралі, де він відбував покарання, начальник табору йому прямо заявив: „Краще якби ти був злодієм чи вбивцею, ніж віруючим" [9, с. 7].

Стан релігійного руху на Буковині не міг не турбувати органи радянської влади. Вони отримали регіон з густою мережею протестантських громад, які традиційно існували ще з часів румунської юрисдикції. „Найбільш ураженими сектантством" районами у звітних документах названі Новоселицький, Кельменецький, Хотинський, Садгірський, де „в кожному селі в середньому

від 10 до 30 чоловік" були членами тієї чи іншої релігійної громади [10, арк. 24]. Мало місце їх існування й у інших районах.

Найбільш поширеними течіями християнського протестантизму на Буковині були євангельські християни-баптисти, адвентисти сьомого дня, п'ятидесятники та їх місцеві різновиди – суботники і трясуни, єговісти (міліоністи), молокани, назареї, Інокентіївні. Як і в цілому по Україні, головною умовою вільного існування була їх легалізація через реєстрацію в органах влади. Держава вдалася до штучного інтегрування найчисельніших течій для виявлення і фіксації їхньої церковної мережі, що викликало нові розколи та посилення ортодоксальних настроїв, формування опозиції до світської влади та керівництва зареєстрованих релігійних центрів.

Не обминула ця ситуація і Чернівецьку область. Адміністративний тиск щодо членів зареєстрованих і незареєстрованих громад викликав справедливе обурення і скарги віруючих на адресу уповноваженого у справах релігійних культів у області, і останньому іноді доводилося погоджуватися з оцінкою дій місцевих керівників як незаконних. Так, старший пресвітер громад ЄХБ Голик повідомляв, що в селі Давидівка Сторожинецького району голова сільської ради викликав пресвітера І.П. Штифуряка і вимагав, щоб той перед кожним зібранням оголошував йому тему проповіді та її зміст, на кожному богослужінні „мав бути присутнім хтось із партійних людей і слухати, з інших сіл нікого не повинно бути". У селі Добринівці Заставнівського району громада ЄХБ отримала під молитовний будинок напівзруйноване приміщення, витратила на його ремонт 4273 карбованці. Однак, 21 квітня 1957 року районний суд ухвалив передати будинок впродовж двох днів місцевому колгоспу під дитячий садок, а райвиконком визнав це рішення „потрібним і доцільним" [11, арк.1.4,5,13].

Мали місце й інші факти підміни антирелігійної агітації грубим адмініструванням. Зокрема, в селі Окно Заставнівського району та в місті Чернівці траплялися випадки затягування в комсомольську організацію віруючої молоді. Коли донька обласного пресвітера ЄХБ Голика відмовилася від пропозиції стати комсомолкою через релігійні переконання, особисті та своїх батьків, вчитель Лазарюк, він же комсорг школи, заявив:„Не важливо, що твої батьки віруючі, нам важливо, щоб увесь клас став до випуску комсомольським" [12, арк. 6].

Упродовж другої половини 40-50-х років Рада у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР розробила ряд інструкцій та інших директивних документів, які суттєво обмежували сво-

боду діяльності протестантських конфесій. Насамперед це стосувалося чисельного зростання об'єднань протестантів, виховної роботи з молоддю, поширення друкованої релігійної літератури та рукописів тощо. Але найбільших переслідувань зазнавала ортодоксально налаштована частина віруючих внаслідок суворого дотримання четвертої заповіді „не убий" та шостої – „пам'ятай день суботній", який за радянським законодавством був робочим.

Цілий ряд директив та вказівок розробило й керівництво НКДБ УРСР у 1944-1945 рр., які стосувалися конкретних оперативних заходів по контролю, нейтралізації, розкладу та ліквідації протестантських формувань. Це, зокрема, орієнтування від 13 березня 1944 року „Про діяльність церковників на Україні в період окупації і про становище їх на визволеній території в даний час", директива від 26 січня 1944 року „Про посилення агентурно-оперативної роботи по розробці різноманітних сектантських організацій", директива від 27 березня 1945 року „Про недостатню роботу обласних УНКДБ по ліквідації і розпуску різноманітних сектантських центрів" та інші. Один з розпорядчих документів НКДБ від 18 серпня 1945 року наказував негайно „через уповноважених у справах релігійних культів при облрадах депутатів трудящих вилучити всі наявні в сектантських общинах різних напрямів печатки і штампи які виготовлені в період окупації, так і в останній час і категорично заборонити ними користуватися для будь-яких цілей". Співробітникам спецслужб стало відомо, що сектантський актив використовує печатки для виготовлення документів, котрі дають можливість ухилятися від військової служби, а також проїзних документів для „налагодження антирадянських зв'язків з сектантським підпіллям". Тож оперативникам належало брати в „активну агентурну розробку" тих осіб, що робитимуть спроби придбати штампи і печатки чи отримати дозвіл на їх виготовлення [13, арк. 98-99].

Однак, як показала повсякденна практика, співіснування органів місцевої влади і протестантських громад Чернівецької області, адміністративно-правові заборони та оперативні попереджувальні заходи не давали бажаного скорочення, а в найближчій перспективі – повного припинення діяльності протестантських церков. Тому влада вдалася до перевіреного методу антирелігійної боротьби – репресій.

Обласне управління НКДБ відразу після визволення області від фашистської окупації розгорнуло масштабні арешти членів та керівників протестантських об'єднань. Як засвідчує вивчення архівно-кримінальних справ, найчисельнішу групу серед

репресованих протестантів становили адвентисти-реформісти, єговісти та п'ятидесятники, причому перші арешти припадають уже на 1944 рік. Наприклад, 30 жовтня Новоселицьким райвідділом НКДБ до кримінальної відповідальності притягувалися жителі села Бєлоуци І.Гарбуз, В. Рудий, М. Мельник, Д. Думитращук, Н. Качурко. Як зазначено в постанові на арешт, пресвітер секти баптистів І. Гарбуз „проповідував, що віруючі не повинні працювати, нікуди не ходити і не виїжджати". На молитовному зібранні, яке тривало з 19 по 22 жовтня, були присутні 60 осіб дорослого населення, що паралізувало сільськогосподарське виробництво: „...у фонд Червоної армії хліб не здавався, особи, зобов'язані з'явитися у військкомат, не з'явилися". Тому, члени релігійного об'єднання виглядали саботажниками [14, арк. 2, 168].

Увага спецслужб була передусім прикута до громад незареєстрованих течій, існування яких вступало в протиріччя з діючим законодавством.

Це давало можливість трактувати наявну мережу релігійних об'єднань як „нелегальне антирадянське підпілля". Саме таку оцінку отримали адвентисти-реформісти Буковини. Заарештований у 1947 році старший пресвітер Чернівецької області Степан Москалюк, виклавши деякі факти організаційного становлення своєї церкви, сприяв тим самим слідчим у конструюванні схеми такого підпілля. На допиті він повідомив, що відновлення організацій адвентистів на Буковині почалося з 1945 року, коли до Чернівців приїздив керівник адвентистів-реформістів на території Молдавії та Чернівецької області Терентій Чирков. Саме він призначив обласний керівний центр: окрім Москалюка місіонером Чернівецького поля став С.Миленко з підпорядкуванням йому адвентистських громад Чернівецького, Садгірського, Кіцманського і Вашківецького районів, а місіонером Хотинського поля, до якого належав і Кельменецький район – Т. Телеман. Між тим відсутність реєстрації не дозволяла їм скликати легальні збори та проводити організаційну роботу [15, арк. 1, 49-50, 220].

Надання власного помешкання для проведення таємних молитовних зборів теж інкримінувалося як суттєве звинувачення, поглиблювало провину членів протестантських громад. Так, у справі керівника громади п'ятидесятників села Рідківці Садгірського району Івана Зайця неодноразово акцентується увага на тому, що його дім перетворився на „осередок нелегальних антирадянських сектантських зборищ, де виголошуються проповіді антирадянського змісту" [16, арк. 1,6, 59,212, 213].

Подібним чином розцінювалося і поповнення громад новими членами. Місіонерська діяльність, відповідно до термінології слідчих, називається „систематичною вербовкою нових членів", тим самим набуваючи кримінального характеру. У процесуальних документах неодмінно наголошувалося, що активне проповідування „антирадянських релігійних переконань" користувалося успіхом лише у „відсталої частини населення", а для заохочення її вступу в секти широко практикувалася матеріальна допомога або винагорода, як у випадку з єговісткою Марією Войняк з села Іванівні Кельменецького району [17, арк.58].

Одна з найголовніших причин конфлікту опозиційних протестантських течій з владою полягала у відмові від виконання військової повинності згідно з їх віровченням. Прикметно, що чимало їх представників на Буковині зазнали аналогічних переслідувань ще за часів румунської окупації. Для прикладу, В.Д. Литван у 1941 році був засуджений румунським судом на 10 років примусових робіт за ухиляння від мобілізації [18, арк. 11].

Арештованим у другій половині 40-х – на початку 50-х років здебільшого інкримінувалася відмова брати в руки зброю впродовж 1944-1945рр., відразу після вступу Червоної армії на територію Буковини. Слідство, наприклад, встановило, що внаслідок антивоєнної агітації керівника громади п'ятидесятників села Шубранець Садгірського району Івана Жовнерюка більше десяти юнаків відмовилися йти на військову службу [19,арк. 167]. Єговіст Георгій Синько в 1944 році категорично відмовився служити в армії. В суді винним себе визнав, але при цьому пояснив, що він „ніяких законів радянської влади не визнає і підкоряється тільки законам своєї віри", за що й отримав 25 років виправно-трудових таборів [20, арк. 134]. Не лише відмова від служби в армії, але й будь-яка пропаганда пацифізму тягнула за собою звинувачення з боку слідчих у „підриві оборонної сили держави".

Не меншу напруженість у стосунках опозиційних течій з державою каталізувала четверта заповідь „пам'ятай про день суботній". Пошанування останньої адвентистами-реформістами, п'ятидесятниками утримувало їх від вступу в колгоспи, „де змушують працювати в суботу". У свою чергу, не уникнувши колективізації, віруючі намагалися явочним порядком відстояти право на день молитви. На такі випадки миттєво реагували місцева влада і правоохоронні органи. Коли 17 липня 1949 року в селі Михайлівка Кельменецького району близько 30 осіб сектантів не вийшли на роботу, комісія у складі уповноваженого райкому партії, голови та секретаря сільської ради і голови кол-

госпу склала про це акта. Інцидент розгорівся у жнивну пору й, на думку керівництва, загрожував невиконанням плану хлібозаготівель, бо інші колгоспники за прикладом сектантів теж не вийшли в поле. Вже 29 липня були заарештовані керівник громади п'ятидесятників М.Г.Лучик та активні її члени М.І.Катриній, І.Х.Грушевський, а згаданий акт, як і характеристики сільради на підслідних, були долучені до кримінальної справи. У звинувачувальному висновку знайшло місце і речення з акту: „В розпал збирання хліба не виходили на роботу, саботуючи заходи радянської влади" [21,арк.164,167-169, 185].

Численні приклади діянь та висловлювань „антирадянського змісту", здебільшого тенденційного характеру, з боку членів протестантських об'єднань наводили свідки. Зокрема щодо п'ятидесятників села Білоусівка Сокирянського району В. С. Мадригана і С. Є. Дорофея один із свідків з очевидним ентузіазмом перераховує чимало гострих висловлювань та оцінок на адресу колгоспної дійсності, серед них і фаталістичне пророцтво власної перспективи: „Радянська влада обирає суди для того, щоб судити людей за кожну дрібницю. Прийде такий час, коли й нас будуть судити за те, що ми читаємо Євангеліє" [22, арк.161,162-162].

Влада, окрім конфіскації майна засуджених сектантів згідно з вироком, активно застосовувала штрафні економічні санкції. Заарештована у складі великої групи членів громади свідків Єгови села Новоселиця Євдокія Ткач за рішенням суду від 16 вересня 1947 року мала сплатити „штраф за несвоєчасне виконання держпоставки" її батьком за попередній рік. Замість 119 кілограмів зерна по плану і 114 кілограмів недоїмки, вона змогла здати всього 96 кілограмів, тому суд призначив штраф у подвійному розмірі ринкової ціни боргу – 7730 карбованців. Майно було негайно описано [23, арк.301].

Між тим віруючі єговісти належали до найбідніших верств буковинського села. Часто при здійсненні обшуків у помешканнях заарештованих чи виконанні приписів суду про конфіскацію майна виконавці змушені були складати акти на зразок включеного до справи Миколи Рогозняка: „Ми, що нижче підписалися співробітники КДБ в присутності понятих склали акт про те, що при арешті майна, яке особисто належить Рогозняку і підлягало б опису і накладенню арешту, не виявилося" [24, арк. 15].

Конфлікт єговістів з державою знаходився також і в площині громадсько-політичного і культурного життя. Вони не брали участі у виборах до місцевих і верховних рад республіки і СРСР, не ставили підписів під державними документами, не відвіду-

вали публічних лекцій, зборів, культурних заходів тощо. Пояснення цього висловив на допиті Микола Шумейко з села Щербинці Новоселицького району: „...не голосував на виборах тому, що я свій голос віддав Богу, а будь-яка влада є Божою і Богом, а не людьми вона повинна обиратися" [25, арк. 66]. У довідках, характеристиках з виробництва на заарештованих М. Бабинського, А. Ковтун, О. Кушнір в цілому позитивних (дисципліновані, виконують норми виробітку), водночас зазначалося, що в громадському житті вони ніякої участі не беруть. Зрозуміло, що держава не могла дозволити залишатися поза її ідеологічним впливом значній кількості громадян регіону, особливо, враховуючи пріоритет проповідницької і місіонерської діяльності у віровченні єговістів. За організацію „теократичних" шкіл і курсів у січні 1947 року були заарештовані керівник, єговістських громад Кельменецького району Федот Герман та ще семеро його єдиновірців [26, арк. 2,26, 53].

Непокоїв і дратував владу й зміст проповідей єговістів, який відволікав від оптимістичного погляду в майбутнє. Як антирадянські трактувалися слідством ідеї про близький кінець світу, битву „Армагедон", у якій переможе Бог і будуть знищені „невірні безбожники", побудову теократичної держави тощо. Ще більшу небезпеку становило поширення єговістських друкованих і рукописних матеріалів. Вилучені під час арешту в 1957році у Софії Белей матеріали, стали предметом наукової експертизи, що практикувалося чекістами досить широко. Науковці Чернівецького університету, проаналізувавши вилучені матеріали, прийшли до висновку, що вони „войовниче" спрямовані проти матеріалістичного розуміння дійсності; за містичною оболонкою приховується антирадянська спрямованість; заходи радянської влади трактуються як „диявольське заманювання в тенета", а наші дні характеризуються як „наближення останнього часу" [27, арк. 159-162].

Значно зросла практика порушення кримінальних справ за заявами громадян. Адвентист-реформіст Сидір Карвацький потрапив під арешт після того, як оперуповноважений УКДБ Хотинського району 30 січня 1959 року прийняв усну заяву від громадянки „Х". Вона заявила, що їй особисто відомі злочинні дії керівника секти Карвацького, який „читав Біблію, проповіді, говорив, що не можна порушувати Божі заповіді і не боятися, якщо за це посадять у в'язницю". Крім цієї у справі фігурують ще три заяви односельців, в тому числі від вчительки місцевої школи села Клішківці, яка повідомляє, що діти сектантів по суботах не відвідують школу [28, арк.1-5, 15-16, 22-26, 37-38].

Незважаючи на вжиті суворі репресивні заходи, ліквідувати густу мережу незареєстрованих протестантських громад органам держбезпеки не вдалося. 26 жовтня 1957 року всім начальникам УКДБ надійшла директива та орієнтування „Про вплив церковників і сектантів на молодь". У документі констатувалося, що в комітет держбезпеки продовжують надходити дані про активізацію антирадянської і місіонерської діяльності „церковно-сектантських елементів", наявність організаційних нелегальних ланок різних релігійних формувань, їх активну роботу „по поширенню реакційної ідеології серед населення і втягування в секти і в громади нових осіб, особливо молоді". При цьому пропонувалося організувати проведення активних чекістських заходів „по виявленню керівних ланок" цих угруповань, головну увагу звернути на якнайшвидше просування „до керівництва церковно-сектантських ланок досвідченої агентури органів КДБ і придбання нової агентури, здатної забезпечити попередження подальшої активізації їх діяльності по обробці молоді". Передбачалося також активізувати компрометацію керівного складу і активу церковно-сектантських формувань в очах віруючих через пресу, радіо, публічні лекції, популяризувати листи громадян, які порвали з релігією [29, арк. 167-170].

Не повинні були залишатися осторонь й уповноважені у справах релігійних культів. Інструктивний лист уповноваженого Ради в справах релігійних культів при Раді міністрів УРСР від 16 лютого 1960 року радив „активно, але тонко, непомітно підсікати позиції релігійних організацій. Робити це треба так, щоб не давати приводу для обґрунтованих скарг і протестів, не дозволяючи грубого адміністрування, тобто бути максимально гнучким" [3, с. 365].

Отже, короткий аналіз одного з аспектів релігійної ситуації 40-50-х років на Буковині дає можливість зробити деякі висновки:

- встановлення радянської влади в регіоні супроводжувалося здійсненням антирелігійної політики, яка не враховувала регіональних особливостей, що склалися історично;
- радянська влада поспішала уніфікувати атеїстичні цінності на всій території республіки;
- в області існувала розгалужена мережа протестантських громад та їх конфесійне розмаїття, які сформувалися задовго до встановлення радянської влади;
- специфіка їх існування у повоєнні десятиліття полягала у продовженні тісних організаційних зв'язків з аналогічними громадами Румунії та Молдавії; статистика свідчила, що

кількісно громади протестантських церков переважали в адміністративних районах з більшістю етнічного румуно-молдавського населення;

- здебільшого культурно-освітній рівень членів громад перебував на дуже низькому рівні, значна їх кількість не володіла російською і на належному рівні українською мовами (під час допитів заарештованих сектантів слідчі вдавалися до послуг перекладачів);
- незважаючи на жорстокі переслідування, переважна більшість віруючих залишалася непохитною у вірі; продовжувалася перевірена в умовах довоєнного періоду практика інтенсивного використання спецслужб у боротьбі з релігією;
- на території Чернівецької області пік неприхованих репресій припадає на 40-50-ті роки ХХ століття;
- вони спрямовувалися головним чином проти незареєстрованих органами виконавчої влади протестантських громад п'ятидесятників, адвентистів-реформістів, єговістів, котрі кваліфікувалися як антирадянське підпілля;
- на наш погляд, можна виділити три етапи репресій двох повоєнних десятиліть: 1)1944-1945рр. – репресії викликані головним чином антимілітаристськими діями і агітацією; 2) друга половина 40-х - початок 50-х років – спровоковані реакцією опозиційних протестантських громад на соціально-економічні та політичні заходи радянської влади; 3)середина - друга половина 50-х років – внаслідок посилення місіонерської діяльності, поширення релігійної літератури та інших друкованих матеріалів з критикою богоборчої політики держави;
- репресивна діяльність органів держбезпеки скеровувалася директивними документами комуністичної партії, органів виконавчої влади в центрі і на місцях, керівництва НКДБ – МДБ – КДБ УРСР та СРСР.

---

1. Алексеева Л. История инакомислия в СССР. Новейший период. – Вильнюс – Москва: Весть, 1992. – 352с.

2.Бажан О., Данилюк Ю. Випробування вірою. Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х - 1980-тірр. – Київ: Рідний край, 2000. – 332с.

3.Баран В.К. Україна 1950-1960-х рр.: еволюція тоталітарної системи. – Львів: Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича НАН України,1996. – 448с.

4.Вільховий Ю. Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні(середина 40-70-х років ХХ століття) // Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня канд. іст. наук. – Київ, 2003. – 20с.

5.Докаш В., Лагодич М. Релігійна мережа Буковини: стан та основні тенденції змін(1991-2004рр.) // Науковий вісник Чернівецького університету. - Збірник наук, праць. – Чернівці, 2004. – С.120-124.

6.Державний архів Чернівецької області (далі ДАЧО). – Ф.Р-623, оп.2, спр.52.

7. Архів Управління Служби безпеки України в Чернівецькій області (далі архів УСБУ). – Спр. П 6598.

8. ДАЧО. – Ф.Р-623, оп.2, спр.124.

9. Вине Георгий. Евангелие в узах. – Б.М.,1991.– 230 с.

10. ДАЧО. – Ф.Р–623, оп.2, спр.132.

11.ДАЧО. – Ф.Р-623, оп.2, спр.55.

12. ДАЧО. – Ф.Р-623, оп.2, спр.53.

13. Державний архів Служби безпеки України (далі ДА СБУ). – Ф.9, справа 89.

14. Архів УСБУ в Чернівецькій обл. – спр. П-6332.

15. Там само. – Спр. П-6687.

16. Там само. – Спр. П-6598.

17. Там само. – Спр. П-6326.

18. Там само. – Спр. П-5821.

19. Там само. – Спр. П-5610.

20. Там само. – Спр. П-5437.

21. Там само. – Спр. П-5144.

22. Там само. – Спр. П-6331.

23. Там само. – Спр. П-5213. У 2-х томах. Т.1.

24. Там само. – Спр. П-5315.У 4-х томах. Т.2.

25. Там само. – Спр. П-5765.

26. Там само. – Спр. П-5142.

27. Там само. – Спр. П-5237.

28. Там само. – Спр. П-5103.У 2-х томах. Т.2.

29. ДА СБУ. – Ф.9, спр. 237.

протоієрей Сергій ЛУЧАНІН

Богословські обгрунтування ідеї української православної автокефалії митрополита Василя Липківського

«Українська Церква пролежавши в російській домовині більш як двісті років, коли встала, побачила народ український, який, як був, так і залишився на своїй предковічній землі»
[1, С.11-12]

Російська революція 1917 року, а вслід за нею і розвал російської імперії, стали не лише важливими датами в історії національно-державного визволення України, але також в історії відродження Української православної Церкви. Як відомо з 1686 до 1917 року в Україні не було Помісної Православної Церкви, а лише Російська Церква, яка різносторонньо опанувала церковне життя в Україні, і під маскою всеруської імперської ідеї, провадила в Україні церковну політику, ворожу по-відношенню українського народу, його самостійності та незалежності його життя. В жовтні 1921 року, в Києві, на 1-му Всеукраїнському Церковному Соборі відроджується та усамостійнюється Українська Автокефальна Православна Церква, а її першим митрополитом та одним з ідейних творців був протоієрей Василь Липківський, - майбутній митрополит УАПЦ. Як відомо, Липківський, за вимогою радянської влади був усунутий від управління УАПЦ на 2-му Всеукраїнському православному Соборі в Києві в 1927 році. З того часу, аж до 1938 року він був ізольований від українського церковного життя, жив під домашнім арештом без права виїзду з Києва та змоги звершувати богослужіння. В лютому 1938 року, митрополит Василь Липківський був викликаний київським НКВД для допиту, з котрого не повернувся.

Його богословські тези та ідеї помісності Української православної Церкви, як відомо, висловлювались, переважно в самих проповідях, промовах на Соборах, а також в не багатьох історичних працях – рукописах, котрі частиною зникли, а частиною ретельно приховувались більшовицькою цензурою.

Ось що говорить плекаючи ідею української автокефалії прот. Василь Ликівський, майбутній митрополит на 1-му Всеукраїн-

ському православному Соборі: «*Звертаючись на прощання до вас, коли роз'їдетесь додому, пам'ятайте про те, що на нас лежить великий святий обов'язок не тільки берегти Церкву, а й ширити. Ми мусимо про це пам'ятати і день, і ніч. Кожен з нас повинен бути апостолом Церкви Української»*[4, С.66].

Такими були заключні слова його доповіді. Великий проповідник та душпастир українців митрополит Василь Липківський. З якої б сторони його не охарактеризовували б богослови, історики та каноністи його праці, як у ті часи, так і зараз мають величезний вплив на проповідників Слова Божого, а подекуди зважаючи на повний контроль духовного видавництва, у часи більшовицької окупації, збірки його проповідей, доходячи до нас з діаспори ставали іноді настольними книгами у проповідництві. Звичайно, що досліджуючи постать митрополита Василя Липківського, не лише як проповідника, буде правильно, якщо згадати діяльність отця-митрополита як богослова, релігійного і громадського діяча, апологета української православної автокефалії[7, С.174].

Виглядає цілком трагічним, що українське суспільство кінця XX поч. XXI століть, все ще мляво звертається до гіркого досвіду подій 20-х років, коли під ударами тоталітарного режиму гинула як світська, так і духовна інтелігенція, цілеспрямовано нищилися учасники національно-визвольних змагань 1917—1920 рр., а пам'ять про них цинічно і методично осквернялась. У цій сліпоті ще й сьогодні збайдужіла від червоної пропаганди українська млявість, через яка досить нечітко видніється цінність власне, відродження Помісної Української Православної Церкви. Свідомість ширшого ж загалу ледве чи зберігає ім'я митрополита Василя Липківського як одного, з найвидатніших церковних провідників України. Його особисте подвижництво і ревна молитва за долю України відомі лише серед інтелігенції. А проте у справі формування української духовності його внесок і діяння мають особливе значення[4, С.62].

Вже в часи революції 1905—1907 рр., його голос виразно лунав серед київського прогресивного духовенства. Кращі з його представників вимагали від закостенілого російського Синоду ґрунтовних реформ, зокрема звільнення Церкви від ролі слуги політичному режиму. До них долучалися і вимоги запровадження української мови в духовних навчальних закладах і читання проповідей та Євангелія рідною мовою. Революційні події 1917 року надали церковному руху в Україні національно-політичного характеру, про що писав сам Липківський: «… в державному житті на Україні тим часом клекотіло, суто національний бік вису-

вався щораз більше. А це не могло не відбитись і на Церкві. Вже на єпархіальних з'їздах лунала українська мова, повставали вимоги про незалежність від Москви, а трохи згодом повстав поділ і в духовенстві на українське і московське»[3, С.8].

Бурхливі єпархіальні з'їзди в губернських містах України вимагали відродження давніх форм устрою Української Церкви, скликання Всеукраїнського Церковного Собору. Приклад Грузинської Церкви, яка невдовзі після зречення Миколи ІІ проголосила себе незалежною, показував цілком ясний орієнтир. Восени 1917 року було утворено першу Всеукраїнську Православну Церковну Раду (ВПЦР), яка й мала підготувати скликання Всеукраїнського Собору. У числі його активних організаторів був і протоієрей Василь Липківський. У квітні 1919 року його обирають товаришем голови Всеукраїнської Православної Церковної Ради нового складу (друга ВПЦР), яка стала, керівним органом у заснуванні українських, парафій[4, С.96]. І це був лише початок, після цього діяльність Липківського стала настільки відомою в Україні та за її межами, що православний люд згадуючи відродження УАПЦ 1920-х прямо асоціює його із постаттю цього митрополита. Звичайно ці всі події мали істотний вплив, а можливо подекуди вірішальний у проповідях Василя Липківського, як священика, а згодом, як і митрополита. Аналізуючи богословсько-проповідницький талант цього світоча української автокефалії, слід констатувати, що невід'ємною частиною його проповідей є питання України: України, як Церкви, України, як держави, Українців, як нації. Літературну творчість, в котрі увійшлт богословські тези, які викладали ідею помісності Української православної Церкви митрополитом Василем Липківським можна умовно поділити на три періоди за часом.

До першого періоду можна віднести доробок отця Василя у його молоді роки, коли він, будучи священиком, окрім духовної праці, активно займався публіцистикою та був постійним дописувачем київських журналів «Киевские епархиальные ведомости» та «Киевская старина».

Другий період творчості Василя (Липківського) охоплює роки визвольних змагань, активної боротьби за українську автокефалію та час, коли митрополит Василь стояв на чолі УАПЦ. У цей період архієрей активно займається перекладом на українську мову богослужбової літератури, а також богословських та літургійних текстів. Зокрема митрополит перекладає українською мовою Літургію святителя Іоанна Златоуста, Молитовник та Часословець.

Третій період творчості священнослужителя торкається останніх 10 років його життя, які виявилися найтрагічнішими, але у той самий час і найбільш плідними з точки зору літературної роботи. Саме у ці роки отець Василь (Липківський) писав свою «Історію Української Церкви», уклав двотомник «Наука самоосвіти українського духівництва», написав підручники «На Старий і Новий Заповіт», «32 розмови з історії Всесвітньої Церкви», уклав кілька збірок власних проповідей, зокрема збірку «Проповіді на неділі й свята: Слово Христове до Українського народу», що містить 194 проповіді. Також у цей час отець Василь вів активне листування з українськими церковними діячами за кордоном, продовжував роботу з перекладу релігійної літератури.

У 20-х – на поч. 30-х років минулого століття, будучи одним із чільних діячів УАПЦ, митрополит Василь Липківський пише багато церковних проповідей, абсолютна більшість яких пронизана українським національним духом. Більшість із цих проповідей вдалося зберегти, а в 1969 році видрукувати в Торонто (Канада) окремою книгою, яка має назву «Проповіді на неділі й свята: Слово Христове до Українського народу».

Детальніший аналіз проповідей Василя Липківського дозволяє окреслити ряд цікавих рис і спостережень. По-перше, в них виявилась доволі глибока і різностороння ерудиція митрополита, його досконале знання історії – біблійної і світської, історії церкви й історії України. У його проповідницькій лектурі «і Конфуцій, і Будда, і Магомет, і Христос, і навіть грецькі філософи Сократ і Платон»[2, С.88]. До речі, «світську», сказати б, філософську думку митрополит зовсім не обминає увагою, віддаючи належне знаним мислителям, зокрема, Канту, чиє ім'я неодноразово згадується у проповідях. Володіючи знаннями про античний світ, оперуючи іменами «Зевса і Юпітера», «Бахуса й Венери» (звісно, в логічних контекстах проповідей), митрополит зазначає, що «взагалі антична ідеологія, це зовсім не віра, а скоріше шлях до безвір'я»[2, С.88].

Гостраполітичною й актуальною, як під сьогоднішню пору, є проповідь Липківського під назвою: «Значення церковних канонів у житті Церкви»[2,С.408]. Він розпочинає її запитанням єврейського законника до Христа: «Яка найбільша заповідь у Законі? Люби Бога — це перша найбільша заповідь, а друга подібна до неї: люби близького до себе, як самого себе». Законники однаково зневажали всі заповіді Божі, — завважує митрополит Липківський, — закрили їх грубим шаром своїх канонів і ними підміняли заповіді Божі»[2, С.408]. Тут він проводить паралель

з сучасними християнськими законниками та їхніми прибічниками, які «докоряють Українській Церкві за те, що ми ніби порушуєм канони, цебто перекази Отців, і на цій підставі обвинувачують нашу Церкву в єретицтві, що ми ніби: відійшли від православної віри, що ми «безблагодатні», що наші таїнства недійсні…»[2, С.410],[5, С.391].

Взагалі присутнісь національного чинника, є відчутною у багатьох заголовках проповідей Василя Липківського «Доля самарянського народу подібна до долі українського», «Життя св. священомученика Макарія в прикладенні до історії Української Церкви», «Допит Сліпородженого – допит Української Церкви» і под., побудованих за принципом типологічної (смислової, алегоричної, символічної) паралелі. Український національний чинник присутній у проповідях митрополита Липківського різногранно, дуже часто (майже в кожній проповіді) і доречно. У цьому сенсі буквально вражає вміння автора проповідей знайти смислову синонімію в церковно-релігійній історії (події, святі) і конкретиці життя українського люду в минулому чи сьогоденні[6, С.3].

Мабуть, найчастіше з-поміж інших національних сутностей у проповідях Василя Липківського постає тема відродження (появи) Української Церкви як Божої благодаті українському народові. Так чи інакше ця тема інтерпретується в дуже багатьох творах. Митрополит пише: «Наша рідна Українська Церква… переживає зараз перші роки свого відродження, свого воскресіння»[2, С.245]; «Ми будуємо свою рідну Українську Церкву, щоб у ній знаходили спасіння не тільки поодинокі душі, а щоб в ній спасався від загибелі весь наш український народ»[2, С.69].

Надзвичайно зворушливо і довірливо у митрополита Василя Липківського виглядає апелювання народу, окраденого, осліпленого й покинутого, до Бога, як до останньої надії своєї: «А він, бідолашний, сидить, не може піднятися і лише до Христа звертається: Ісусе, Сину Давидів, помилуй мене! Його часто перехожі штовхають, б’ють, кричать, щоб замовк. Але він взиває до Бога: помилуй мене, дай мені світ бачити! Бо від кого наш нарід може сподіватися світла і волі? Тільки від Бога. Бо в людей, у народів він і був, і завжди залишиться тільки лірником, жебраком, поки не змилується над ним Бог»[2, С.59].

Іншою сферою реалізації ідеї української автокефалії у проповідях мирополита Липківського – культурологічна. Тут розмову, думається, слід почати з дуже цікавої проповіді «Христова освіта й сліпі бандуристи»[2, С. 57 - 60], в якій автор, знову ж іду-

чи від богослів'я до світської, національної сутності, з великим піднесенням веде мову про українських кобзарів і бандуристів як важливе й неповторне явище в духовному житті України, не тільки як виразників злободенних проблем українства, а й носіїв Божого слова. Біблійний жебрак, що «в нього були сліпі очі, але душа його, його віра вже була світла, вона вже давно більше бачила, ніж видючі…»[2, С. 58]. Вона порівнюється з тими сліпими кобзарями й бандуристами українськими, які душею відчували слово правди, несли його світло до людей. «Коли в історії всіх народів, – промовляє митрополит, – в його духовному житті багато значать сліпі базарні співці, читачі, то в історії українського народу кобзарі, бандуристи мають величезне значення. Ці сліпці були в нашому народі справжніми вогнищами народної свідомості, народної віри, народної пісні, оповідань про минуле, закликів до кращого…»[2, С. 58]. Ще одна важлива думка: «І ввесь наш народ український в цілому це є в великій мірі народ-лірник, народ-кобзар, бандурист. Не даром й найвищий представник нашого народу Т. Шевченко дав своєму головному творові назву «Кобзар» і в своїх віршах, як от «Перебендя» й інших, так гарно малює наших кобзарів…»[2, С. 59]. А далі митрополит проводить метафоричну паралель: як мимо жебрака- кобзаря проходять люди, так і мимо нашого народу, що жебраком «сидить на лоні своєї Матері», «на нашій не своїй землі, сидить і просить хліба, ідуть інші народи…» [4, С. 67-69].

7 листопада 1922 р. у Білій Церкві під час служби Божої він говорив: «Чуєте гомін? Святкується п'ятиріччя будування пролетарської держав. Та горе нам! Чи не нагадує воно будування Вавилонської башти? І все це від того, що державний устрій будується без Бога. Хіба ми чули в деклараціях теперішніх правителів святе ім'я Господнє? Ні, вони покладаються тільки на себе, на свою силу! Каже безумний в серці своєму: «Немає Бога!» І хочеться крикнути: опам'ятайтеся! Перед нами страдницька путь. Але пам'ятаймо слово Спасителя: «Більшої любови немає, як та, коли хто життя своє віддає за друзів своїх» (Ін. 13:15)[4, С. 68].

Благовісництво митрополита Василя Липківського було рушієм відродження Української Помісної Православної Церкви та тих ідей, які вона перед собою ставила в його період життя і служіння: про рідну мову в Церкві, про автокефалію, соборноправність, про аполітичність Церкви. Закінчуючи своє слово на ІІ Всеправославному соборі отець-митрополит промовив: «Церква наша пробиває нові шляхи в житті релігійному по непротоптаному місцю між дібровами, та кущами. При своїй боротьбі вона

звернула з протоптаного шляху. І державне життя теж саме звернуло з старих шляхів. При таких умовах можливі тертя, непорозуміння неминучі. Нажаль і я підпав під ці непорозуміння й підозріння. Як вищий духовний керівник я теж став під персональне підозріле відношення з боку влади… Але недовір'я влади до мене вилилося в недовір'я до всієї УАПЦ»[8, С. 209].

Загалом історичні, гомілетичні та богословські праці митрополита Василя Липківського — це визначне явище в історії Української Церкви та національної культури. Наше суспільство лише починає освоювати їхню мову і експресію, уміння митрополита пов'язати давні національні морально-християнські цінності з актуальними питаннями сьогодення, подати провідну ідею проповіді глибоко образною мовою, яка торкається струн душі і простолюддя, і людей освічених.

1. Василь Липківський, митр. Відродження Церкви в Україні в 1917-1930. Торонто, 1959. с. 11-12.

2. Василь Липківський, митр. Проповіді на неділі й свята: Слово Христове до українського народу – Торонто: Українське Православне Братство ім. Митр. Василя Липківського. – 1969. – 610 с.

3. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т. – К., 1998. – Т. 4, кн. 1. – 384с.

4. Зінченко А. Благовісництво митрополита Василя Липківського // Конспект лекцій з Гомілетики / [упорядник прот Іоан Швець]. – К., 1993. – 103с.

5. Зінченко А. Визволитися вірою – К.: Дніпро, 1997. – 423с.

6. Денисенко А. Християнсько-національний ідеал у проповідях Василя Липківського // Пам'ять століть. – 1997. – №1.

7. Мартинюк П., свящ. Богословські та національні аспекти у проповідях митрополита Василя Липківського/ Петро Мартинюк, свящ. // Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції «Ідея помісної православної Церкви в Україні у ХХ ст.: історичний, богословський та канонічний аспект». Рівне, 2011,- с. 174-179.

8. Преловська І. Історя Української Православної Церкви 1686-2000 – К.,2010. – 443с.

В. І. ЛЮБАЩЕНКО

Чи переніс Петро Ратенський до Москви Київську митрополичу кафедру?

У статті доводиться, що приїзд київського митрополита Петра до Москви був зумовлений його тривалим конфліктом з великим князем Михаїлом Ярославичем. Однак цей приїзд, ініційований удільним князем Іваном Даниловичем (Калитою), який виборював великокняжий стіл і прагнув політичного піднесення Московського князівства, не був перенесенням митрополичої кафедри. Останнє відбулося вже після смерті Петра зусиллями Івана Калити і митрополита Феогноста.

Ключові слова: *Київська Церква, митрополит Петро, Іван Калита.*

1305 року відійшов у вічність київський митрополит Максим (1283–1305). Наслідуючи свого попередника на кафедрі – митрополита Кирила II (1242–1281), Максим значну частину свого святительства провів у Заліссі ("...изыде из Кіева по обычаю своему, и прохожаше грады всеа Руси учаше, наказуаше, исправляше..."[1]). Та, на відміну від Кирила, який не розривав зв'язку з Києвом як канонічним і духовним центром Київської митрополії, заповівши поховати себе у Свято-Софійському соборі – офіційній резиденції руських першоієрархів, Максим у 1299 р. облаштував свій осідок у суздальському Владимирі. Майже одночасно з ним помер і перший галицький митрополит – грек Нифонт. Тож галицький князь Юрій Львович відіслав до патріарха свого ставленика – ігумена Ратського монастиря Петра († 1326) задля заміщення вдової Галицької митрополії.

Існування кількох митрополій порушувало канонічно встановлені кордони Київської Церкви й ускладнювало не лише релігійні, а, насамперед, – політичні відносини Константинополя з Руссю. Східна імперія ромеїв у своєму протистоянні з католицьким Заходом була зацікавлена у мирі з Ордою і не заохочувала сепаратистських настроїв руських князів. Тому константинопольський патріарх Афанасій (1289–1293, 1303–1309), який прихильно зустрів ігумена Петра, висвятив його на Київську кафедру. При цьому патріарх відхилив кандидатуру владимирського ігумена Геронтія – протеже тверського князя Михаїла

Ярославича, який 1304 р. посів великокняжий стіл у Владимиро-Суздальській Русі.

Більшість істориків переконані, що патріарший собор, зіставивши дві кандидатури, визнав Петра гідним керувати не лише західноруськими єпархіями, а й усією Київською Церквою. Ставши її главою, Петро повинен був зайняти тодішній митрополичий осідок. Отже, повернувшись у 1309 р. з Константинополя і накоротко відвідавши Волинь і Київ, він виїхав до Владимира – місце поховання свого попередника та офіційну резиденцію великого князя.

Михаїл Ярославич, однак, не полишав планів зведення на митрополичу кафедру власного претендента, відтак, за допомогою тверського єпископа Андрія розпочав кампанію з дискредитації Петра Ратенського. Андрій надіслав скаргу патріархові з викладом "злочину симонії", який закидав Петрові. Князь Михаїл звинуватив нового митрополита у невизнанні законів про шлюб і дозволі шлюбу у шостому ступені спорідненості. Розглядом цих звинувачень зайнявся церковний собор у Переяславлі (1311). Крім Андрія, з вищих духовних осіб на ньому був присутній лише ростовський єпископ Симеон. Більшість учасників склали рядові священики, ігумени, а ще більше – князі та бояри на чолі з юними синами Михаїла (який тоді, за житійними текстами, перебував у Золотій Орді). Джерела підкреслюють надзвичайно бурхливий перебіг собору і неабияку активність світських учасників в обговоренні важливого канонічного питання[2]. Неабияку зацікавленість у виправданні Петра виявили московські князі Юрій Данилович і його молодший брат Іван (на прізвисько Калита[3], що був тоді володарем Переяславля), які підтримали митрополита в його протистоянні з великим князем. Патріарх відправив на Русь свого представника для з'ясування ситуації на місці. І, вивчивши матеріали собору, патріарший суд не визнав протизаконності дій митрополита.

Попри виправдання Петра, Михаїл Ярославич не припиняв спроб його повалення. Відомим є листування великого князя з патріархом Нифонтом (1310–1314) і скерування до нього ченця Акіндіна з новими "викриттями" супроти Петра. Та своєї мети Михаїл знову не досяг. "Безсумнівно, митрополит зовсім не був винний у висунутих проти нього звинуваченнях… інакше великий князь… не допустив би його оправдин"[4].

Переяславський собор мав серйозні наслідки для митрополита та усієї Київської Церкви. Переконавшись у недружності Твері, Петро змушений був шукати союзників серед інших руських во-

лодарів і, насамперед, московських князів, які виборювали у свого дядька Михаїла великокняжий стіл. У 1311 р. Петро не тільки відмовився благословити військо, очолюване юним Михаїловим сином Дмитрієм, що вирушило проти Юрія Даниловича, а й застосував до Дмитрія право церковного відлучення. У 1313 р. митрополит і Михаїл Ярославич відбули до нового золотоординського хана Узбека. Маючи підтримку в особі Юрія Даниловича (який наблизився до хана, одружившись з його сестрою), митрополит був прийнятий у Сараї досить прихильно, чого не скажеш про Михаїла Ярославича. Неприязне ставлення до нього Узбека призвело, врешті, до загибелі великого князя. Його страта непривабливою тінню впала на московських князів[5]. Історичні джерела не ставлять в один ряд загибель Михаїла і його конфлікт з Петром. Однак, на думку Платона Соколова, цей факт також міг вплинути на рішення Узбека. В усякому разі, очевидним є те, що під час перебування в Орді митрополит прагнув убезпечити себе від подальших утисків з боку Михаїла. Опосередкованим свідченням цього є ярлик, отриманий 1313 р. від хана, що за ним усі священики і церковні люди на Русі в усіх життєвих справах, навіть за кримінальні вчинки, підлягали лише митрополичому судові, а церковна ієрархія оголошувалась недоторканою[6].

Відтак, за умов боротьби між двома княжими гілками київський митрополит Петро зробив свою резиденцію у Владимирі союзницею московських князів. Зазначене допомагає зрозуміти, чому свій спочинок Петро Ратенський знайшов саме у Москві. Однак чи дійсно він офіційно переніс сюди митрополичу кафедру?

Твердження про остаточний переїзд Петра до Москви та його рішення надати місту митрополичого статусу церковна історія бере, насамперед, з житійних текстів. Збереглися дві повних і одна коротка редакції "Житія" Петра Ратенського. Першу повну редакцію, написану доволі стисло і сухо й одразу після смерті Петра у 1326–1327 рр., більшість істориків атрибутує ростовському єпископу Прохору, який був ставлеником митрополита: саме Петро 1311 р. висвятив ігумена Прохора на єпископа. Втім, приналежність першої редакції "Житія" його перу донині дискутується[7]. Другу – повну і розлогу редакцію (датовану 1378–1381 рр.) написав митрополит київський і всієї Русі Кипріян (1390–1406)[8] на основі твору Прохора і живих ще свідчень про Петра у Галицько-Волинській землі і Москві. Коротка редакція "Житія" зроблена з Кипріянового твору[9]. Фрагментарні свідчення про Петра подають також літургійні і повчальні тексти[10], пом'яники, актові джерела, духовні грамоти руських князів. Однак саме "Жи-

тія" є чи не головним джерелом для вивчення біографії Петра Ратенського, хоча вірогідність деяких їхніх свідчень доволі сумнівна. І, взагалі, чи може бути агіографічна література цілком надійним історичним документом?

Більшість наукових студій, присвячених митрополиту Петру, ґрунтується на творі Кипріяна, котрий, на думку Геліана Прохорова, Владимира Кучкина, Римми Седової, Льва Дмитрієва та ін., є доволі вільним переказом Прохорового тексту, його суб'єктивною інтерпретацією і своєрідною автобіографією самого Кипріяна. Останній, попри спротив московського князя Дмитрія Івановича (Донського), зумів посісти стіл митрополита київського і всієї Русі, ставши зрештою виразником інтересів Москви в її церковно-політичному протистоянні з Великим князівством Литовським і Короною. Не випадково, переживши драматичні події власного утвердження на святительство, Кипріян у "Житії" проводить чимало паралелей між собою і Петром. Василій Ключевський, пишучи про літературні особливості Кипріянового твору, властиві штучному стилю південнослов'янської агіографії, підкреслює наявність значних текстуальних доповнень і пов'язує їх з промосковською позицією самого автора[11]. При цьому залишається нез'ясованим, наскільки його додатки до життєпису Петра відповідають дійсності.

У розповіді Кипріяна митрополит Петро, відвідуючи Івана Калиту у Москві, настільки полюбив її, що вирішив переселитися сюди з усім своїм причтом. І нібито це рішення йшло від самого Петра, який побачив у Москві новий центр Русі. У Петрові уста Кипріян вклав пророцтво про майбутню велич і могутність Москви, звернуте до Івана Калити: "Аще мене, сыну, послушаеши и храм пресвятое Богородици въздвигнеши вь своем граде, и самь прославившися паче инех князий, и сынове и вьнуци твои в роды, и град съ[й] славен будет в всех градех Русскых, и святители поживут в нем, и възыдут "рукы его на плеща враг его", и прославиться Бог в немь"[12]. Цікаво, що ці слова відсутні в "Житії" Прохора, а їхній пафос цілком відповідає стилю і політичним симпатіям Кипріяна.

Натомість більшість церковних істориків продовжують іти за житійною традицією. Тому і переїзд митрополита до Москви, і побудову її першого кам'яного храму – собору Успення Богородиці, і поховання у ньому Петра (що мало би підтвердити офіційну версію про перенесення митрополичої кафедри) подають як власну ініціативу святителя[13]. Чимало світських істориків вважають: Петро дійсно приїхав до Москви (яка не мала сво-

го єпископа), але зробив це внаслідок намовлянь Івана Калити. Не забуваймо, що останній жив здебільшого у Переяславлі, й лише після смерті брата Юрія[14] заступив його на московському княжінні. Тільки відтоді Петро міг звернути увагу на Москву[15]. А перше реальне свідчення про його перебування тут маємо з листопада 1325 р., коли він відспівував трагічно загиблого Юрія Даниловича.

Іван Калита запропонував Петрові залишитись у Москві, створивши для нього привабливі умови ("упокоїв його старість"[16]). Князь добре розумів те значення, яке мало перенесення митрополичого двору. Утвердження першоієрарха в Москві давало їй "вигляд столиці всієї Русі, адже єдність останньої підтримувалась у той час єдиним митрополитом"[17]. І не просто вигляд: окрім політичної (піднесення московського князя, посилення його авторитету в очах Заходу і Золотої Орди) і церковної вигоди (підтримка Константинополя), йшлося також про матеріальний зиск. Сергій Соловйов підкреслює факт збагачення Москви після набуття статусу церковного центру. До цього ж місто було "нікчемним"[18] провінційним поселенням. Нагадаємо, що до приїзду Петра у Москву Іван Данилович був удільним князем: після смерті його брата великокняжий стіл перейшов до Михаїлового сина Олександра. Тому Іван Калита був кровно зацікавлений у союзі з митрополитом. Руйнуючи церковну міць Владимира, Петро руйнував водночас могутність тверських князів.

Приїхавши до Москви, святитель – якщо іти за житіями – наказав закласти у ній перший кам'яний собор і заповів себе у ньому поховати. Однак цей факт викликає сумнів: офіційним місцем поховання київських митрополитів був Київ, а перенесення Максимом кафедри до Владимира не отримало санкції Константинополя (це сталося лише у 1355 р.). Більше того: і за Петра, і за його наступників митрополича адміністрація ще довший час залишалась у Владимирі[19]. Не випадково, коли у 1389 р. московський претендент на митрополичу кафедру Михаїл (Митяй) виїхав до Константинополя за висвяченням, його у дорозі супроводжували владимирські крилошани[20].

Митрополит Макарій (Булгаков) називає переїзд Петра його "особистим переселенням, та аж ніяк не перенесенням митрополичої кафедри"[21]. Ця думка непоодинока[22]. Володимир Топоров, поділяючи її, особливо сумнівається у тому, що саме Петро ініціював побудову Успенського собору[23]. Істориків дивує поспіх, з яким Іван Калита почав його будувати у серпні 1326 р.[24], хоча церкви зазвичай закладали навесні. А сам Петро був уже хворим

і нездатним на подібну масштабну акцію. І, справді, вже у грудні 1326 р. Петро помер, а його труну (у Кипріяна, за заповітом святителя: "Еще же и мои кости в нем положении будут") поклали у стіну храму. П. Соколов вважав цей запис у Кипріяновому "Житії", як і Петрове пророцтво, домислами автора[25]. Опосередковано підтримав цю думку В. Топоров: саме "Іван Данилович придумав переконати митрополита залишити у нього в Москві хоча би свій прах, аби й інші митрополити мали якісь спонукання мешкати у ній"[26]. Зусилля Івана Калити виправдались. Уже 1328 р. він, фактично, здобув велике княжіння, отримавши від хана Великий Новгород і Кострому.

А для досягнення мети зробив ще один далекоглядний крок – домігся канонізації митрополита. Причому, у такі стислі терміни, які й досі дивують істориків. Канонізація вимагала доведення святості Петра, тому фіксація чудесних зцілень при гробі святителя (адже божественний дар чудотворення є визначальним у прилученні до лику святих) почалася одразу після його смерті і, поза сумнівом, – за наказом Івана Калити. Саме він послав ростовського єпископа Прохора на Владимирський собор (1327). Той виступив з листом, в якому перелічувались посмертні чуда, і схилив присутніх до рішення про канонізацію (через кілька місяців після смерті Петра!).

Про чуда згадано у "Житії" Прохора, ще більше у "Житії" Кипріяна[27]. Останній міг користатися ще офіційним зверненням Петрового наступника на Київській кафедрі, митрополита-грека Феогноста (1328–1353) до константинопольського патріарха Йоана Каліки (1333–1347). Це звернення також ініціював Іван Калита, який пришвидшував відповідь Константинополя. Тому вже 1339 р. патріарх надіслав митрополиту Феогносту грамоту, якою підтвердив прилучення Петра до сонму святих Київської Церкви. Феогност, не зволікаючи, встановив загальноцерковне шанування святого, надавши йому особливої урочистості, "що було таким бажаним для московських князів з політичних міркувань"[28]. З цього часу Москва зберігала мощі Петра Ратенського (а ще його ікони, жезл, панагію та ін.) як запоруку свого благоденства.

Митрополит Петро став не просто першим руським святим ієрархом, а першим московським святим. Російська церковна традиція зробила його родоначальником руських першоієрархів, які вже цілком репрезентували інтереси Москви. Остання відтоді претендувала на статус міста особливої святості, нового православного центру, спадкоємиці києво-руської духовної спадщини. Церковна підтримка дійсно забезпечила швидке підне-

сення московських князів. Тому не викликає сумніву політична мотивація канонізації. Не випадково тривалий час Петро як покровитель Москви прикликався свідком при оголошенні князівських указів і підписанні політичних угод, при його гробі вінчалися на царство московські володарі. Постать Петра постала своєрідним символом московського самодержавства і була використана для побудови цілого пантеону московських святих[29]. Його прославлення увійшло не лише до літургійної практики російського православ'я, а й у світську поезію. Свою частку в піднесення культу Петра доклав Іван IV Грозний, який склав на честь митрополита стихирі "Кыми похвальными венцы", "Придете собори рустии", "Отче преблаженне святителю Петре". У цих віршах події XIV ст. змальовані як своєрідна прелюдія концепції "Москва – третій Рим"[30].

Історики відзначають продуману послідовність у діях Івана Калити: підтримка митрополита, його запрошення до Москви, будівництво Успенського собору, поховання у ньому Петра, прославлення його мощів[31]. До цього додамо канонізацію і написання "Житій" за наказом московських князів (Прохор) або їм на догоду (Кипріян). А, отже, на думку Кирила Соловйова, "зусиллями Івана Калити і митрополита Петра формується релігійно-політична "московська ідея", за якою, саме Москва та її правителі обрані Богом для спасіння руської землі"[32]. Висновок дискусійний. Зусилля і справжні наміри князя не викликають сумнівів. Однак навряд чи можна пов'язати "московську ідею" з митрополитом Петром. Він дійсно приїхав до Москви, втомлений мандрами і боротьбою з тверськими князями. Все інше за нього – й насамперед рішення про утвердження в Москві митрополичої кафедри – зробили його біографи, церковні перекази і політична історія.

Наведений ряд подій доповнимо ще однією – приїздом на Русь у 1328 р. нового київського митрополита. Феогност одразу поселився у Кремлі (тому, на думку деяких авторів, перенесення митрополичої резиденції слід датувати 1328 роком), засвідчуючи цим вибір Константинополя на користь Москви[33]. Цікаво, що чи не найактивніше проявив себе Феогност протидією партикулярним настроям у західноруських єпархіях, які відновилися після смерті Петра. Своєю боротьбою проти Галицької митрополії Феогност нібито очищав пам'ять про Петра (можливо і не прямо) від усього, що могло поставити під сумнів його новий образ – образ "натхненника" московської державності.

З огляду на зазначене, сумнівно, що саме Петро Ратенський був інспіратором нового вектору в історії Київської Церкви.

Приїздом до Владимира він продовжив церковну політику митрополитів Кирила і Максима, а зближенням з московськими князями зберіг свою владу над Київською Церквою. Уся ж діяльність митрополита Петра відобразила, насамперед, глибинні політичні зміни початку XIV ст., котрі руйнували стару Київську Русь святого Володимира й народжували нову Русь, в якій відцентровані тенденції готували ґрунт для появи молодих незалежних держав.

[1] Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновскою летописью // Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ). – Санкт-Петербург, 1885. – Т. 10. – С. 157.

[2] Це, а також відсутність на соборі інших владик ставить під сумнів його легітимність; до того ж, митрополит міг підлягати лише патріаршому судові. Зазначене підтверджує думку істориків про інспірацію Михаїлом собору, "а, радше, князівського з'їзду" (Соколов П. Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века / П. Соколов. – Киев, 1913. – С. 231).

[3] За одним припущенням, від звичаю носити зі собою гаманець для роздачі милостині, іншим – за жадобу до грошей.

[4] Голубинский Е. Е. История Русской Церкви / Е. Е. Голубинский. – Москва, 1900. – Т. 2, первая половина тома. – С. 108.

[5] Своїми войовничістю, підступною боротьбою за великокняжий стіл, брутальним ставленням до інших князів Юрій Данилович набув недоброї слави. "Георгій своєю чорною душею заслужив всезагальну ненависть" (Карамзин Н. История государства Российского / Н. Карамзин. – Москва, 2008. – Кн. 1, т. 4. – С. 191), "Московський князь Юрій Данилович, особа… абсолютно по-маккіавелівськи безпринципна" (Петрушко В. И. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества / В. И. Петрушко. – Москва, 2007. – С. 107). А ось Іван Калита змальований у джерелах миролюбним, дипломатом, будівничим; хоча в багатьох випадках він діяв не менш рішуче і грізно, а в російській історіографії постає як спритний політик. Його позитивні риси названі в житійних текстах тією причиною, що особливо привернула до нього митрополита. Однак, зрозуміло, їхнє зближення мало обопільну прагматичну вигоду.

[6] Текст грамоти див.: Григорьев В. В. О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству / В. В. Григорьев. – Москва, 1842. – С. 112–113; Черепнин Л. В. Памятники русского права / Л. В. Черепнин. – Москва, 1955. – Т. 3. – С. 467. Щоправда, автентичність цього ярлика спростовується: Соколов П. Подложный ярлык Узбека митрополиту Петру / П. Соколов // Русский исторический журнал. – Петроград, 1918. – Кн. 5. – С. 70–85; Каштанов С. М. Из истории русского средневекового источника. Акты X–XV вв. / С. М. Каштанов. – Москва, 1996. – С. 82.

[7] Запереченням цього є дослідження Владимира Кучкина, за яким Прохор – автор не "Житія", а "Читання на пам'ять митрополита Петра", виголошеного на Владимирському соборі 1327 р. (Кучкин В. А. Сказание о смерти митрополита Петра // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (далі – ТОДРЛ). – Москва; Ленинград, 1962. – Т. 18. – С. 59–79). Раніше подібний сумнів висловили Євгеній Голубінський і Василій Ключевський.

[8] Огляд текстів див.: Строев П. М. Библиографический словарь и черновые к нему материалы / П. М. Строев. – Санкт-Петербург, 1882; М. Р. Житие святителя Петра, митрополита и чудотворца России / Р. М. – Москва 1886; Дмитриев Л. А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским

литературным связям XIV–XV вв.) / Л. А. Дмитриев // ТОДРЛ. – 1963. – Т. 19. – С. 215–254; Ignatiew C. "Žitie Petra" des Metropoliten Kiprian / C. Ignatiew. – Wiesbaden, 1976; Дончева-Панайотова Н. Киприан: Старобългарски и староруски книжовник / Н. Дончева-Панайотова. – София, 1981; Прохоров Г. М. Житие митрополита Петра / Г. М. Прохоров // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Москва, 1987. – Вып. 1. – С. 163–166; Седова Р. А. Рукописная традиция "Жития Петра" в редакции митрополита Киприана / Р. А. Седова // ТОДРЛ. – 1983. – Т. 37. – С. 256–268; Ее же. Святитель Петр митрополит Московский в литературе и искусстве Древней Руси. – Москва, 1993; Børtnes O. Visions of Glory: Studies in Early Russian Historiography / O. Børtnes. – Oslo, 1988. – P. 115–126.

[9] Кожна з редакцій має низку пізніших списків, уперше описаних: Барсуков Н. Источники русской агиографии / Н. Барсуков. – Санкт-Петербург, 1882. – С. 431–450. Їх сучасний найдокладніший опис: Клосс Б. М. Избранные труды / Б. М. Клосс. – Москва, 2001. – Т. 2. – С. 15–47.

[10] Це, зокрема, "Служба митрополиту Петру" і "Слово похвальне святителю Петру" (1394–1404), складені Кипріяном, "Слово на перенесення мощів святителя Петра" сербського агіографа Пахомія Логофета (80-ті рр. XV ст.), "Сказання про мощі", "Сказання про смерть митрополита Петра", "Сказання про чуда митрополита Петра", "Сказання про життя митрополитів Петра, Алексія та Йони", "Похвальне слово трьом святителям", створені у XV–XVII ст.

[11] Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник / В. О. Ключевский // Его же. Русская история. – Москва, 2001. – Т. 4. – С. 540–541.

[12] Цитуємо найповнішу редакцію "Житія" з Мінеї службової за грудень (кінець XIV ст.), яка зберігається у рукописному фонді Харківської наукової бібліотеки. Див.: Прохоров Г. М. Древнейшая рукопись с произведениями митрополита Киприана / Г. М. Прохоров // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник. 1978. – Ленинград, 1979. – С. 214.

[13] Приклад: вибір Петра був зумовлений гарним місцезнаходженням Москви і симпатією до Івана Калити. Тому при кінці свого служіння святитель замешкав у Москві і сам вирішив встановити тут митрополичу кафедру. Див.: Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русскою Церковью / Т. Барсов. – Санкт-Петербург, 1878. – С. 427 або: Полежаев П. В. Московское княжество в первой половине XIV века. Исторический этюд / П. В. Полежаев. – Санкт-Петербург, 1878. – С. 37–38.

[14] Історики, на основі запису у Новгородському I літописі, доводять, що загибель Юрія Даниловича сталася у листопаді 1325 р., а сам похорон – у лютому 1326 р. Див., зокрема: Забелин И. История города Москвы / И. Забелин. – Москва, 1990. – С. 71.

[15] Владислав Петрушко вважає: Петро назавжди оселився у Москві вже 1322 р. Однак про його пастирство тут до 1325 р. ніде не згадано. Є дані про рукопокладення у Москві новгородського архиєпископа Мойсея, та воно також відбулося наприкінці 1325 р. або на початку 1326 р.

[16] Карпов Г. Очерки из истории российской церковной иерархии / Г. Карпов. – Москва, 1865. – С. 28.

[17] Соловьев С. М. Сочинения в восемнадцати книгах / С. М. Соловьев. – Москва 1988. – Кн. 2, т. 3–4. – С. 222.

[18] Гумецкий И. И. Великий сын Галича / И. И. Гумецкий. – Санкт-Петербург, 1909. – С. 32.

[19] Голубинский Е. Е. История Русской Церкви... – С. 38–39; Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России. (Византийская модель и ее русское переосмысление) / Б. А. Успенский. – Москва, 1998. – С. 328.

[20] Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновскою летописью // ПСРЛ. – 1897. – Т. 11. – С. 39.

[21] Макарий (Булгаков). История Русской Церкви / Макарий (Булгаков). – Москва, 1995. – Кн. 3, т. 4. – С. 850.

[22] Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви / А. В. Карташев. – Париж, 1959. – Т. 1. – С. 302–303; Nitsche P. Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus (1240–1538) / P. Nitsche // Handbuch der Geschichte Ruβlands. – Stuttgart, 1981. – Bd. 1. – S. 593.

[23] Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре / В. Н. Топоров. – Москва, 1998. – Т. 2. – С. 615.

[24] Ця дата також дискутується в історіографії.

[25] Соколов П. Русский архиерей... – С. 258.

[26] Топоров В. Н. Святость... – С. 616.

[27] А у "Слові похвальному святителю Петру" Кипріян оповів про свою тяжку хворобу у Константинополі, яку він переміг лише молитвами до Петра. Тому "понеже тебе предстателя Русьскаа земля стяжа, славный же град Москва честныа твоя мощи, яко же некое съкровище, честно съблюдает, и яко же тебе живу" ("Слово похвалное иже во святых отца нашего въ ерархох великого чюдотворца Петра митрополита всея Руси" // Седова Р. А. Святитель Петр митрополит Московский в литературе и искусстве Древней Руси / Р. А. Седова. – Москва, 1993. – С. 96–107). За іншою версією, автором "Слова" був Пахомій Логофет (Клосс Б. М. Избранные труды... – С. 34).

[28] Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви / Е. Е. Голубинский. – Москва, 1903. – С. 67.

[29] Гумецкий И. И. Великий сын... – С. 76, 41.

[30] Владышевская Т. Ф. Отражение русской истории в творчестве древнерусских распевщиков / Т. Ф. Владышевская // http://www.portal-slovo.ru/art/36093.php

[31] Тож "підготовка до "освячення" Москви велась фундаментально" (Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.) / А. С. Хорошев. – Москва, 1986. – С. 95).

[32] Соловьев К. А. Великокняжеская легитимность во второй половине XIV в. / К. А. Соловьев // Международный исторический журнал. – 1999. – № 2 // http://history.machaon. ru/all/number_02/ diskussi/1/second/index.html

[33] Горский А. А. К вопросу о причинах "возвышения" Москвы / А. А. Горский // Отечественная история. – Москва, 1997. – № 1. – С. 3–12; Кузенков П. В. Регионы и периферия. Византия и Русь / П. В. Кузенков // Православная энциклопедия. – Москва, 2004. – Т. 8. – С. 229. "Спір між Москвою і Твер'ю за першість був вирішений на користь Москви уже тоді, коли наступник Петра, митрополит Феогност… остаточно утвердив своє місцеперебування у Москві" (Тихомиров М. Н. Труды по истории Москвы / М. Н. Тихомиров. – Москва, 2006. – С. 226).

протоієрей Павло МЕЛЬНИК

Роль духовних навчальних закладів у формуванні пастирів для служіння у сфері паліативної допомоги

Дана стаття присвячена питанню пастирського піклування про хворих і тих, що знаходяться на межі життя і смерті, ролі духовних навчальних закладів у підготовці духовенства для нелегкої місії служіння у сфері паліативної допомоги.

Ключові слова: *пастир, хвороба, паліативна допомога, пастирська опіка, страждання, смерть.*

Мета дослідження – розкрити та обґрунтувати роль духовних навчальних закладів, зокрема, інституту пастирства в системі паліативної допомоги. У своїй роботі автор вдається до методу аналізу та синтезу напрацювань, що вже є в системі пастирського богослів'я і стосуються пастирської допомоги людям із невиліковними захворюваннями, а також членам їхніх родин.

Паліативна допомога – це всестороння турбота про пацієнтів, захворювання яких не піддаються лікуванню. Головне завдання такої допомоги – покращення якості життя не лише хворого, але і його близьких. Це вирішення проблем пов'язаних з невиліковним захворюванням: полегшення болі та інших проявів хвороби, надання соціальної, психологічної, духовної та юридичної допомоги [4, с. 6]. Слід зауважити, що сучасне суспільство секуляризувало навіть такі поняття як хвороба і смерть. Тому, перед Православною Церквою сьогодні стоїть завдання подати богословське осмислення вище згаданих понять, яке було б позбавлене домішок секулярного смертоносного характеру. Дана стаття не претендує на вичерпне висвітлення православного погляду на хвороби і смерть та пов'язаного з ними пастирського служіння, а лише окреслює деякі практичні поради пастирю у звершенні ним служіння біля постелі невиліковно хворих.

Паліативна допомога, виходячи з її суті та визначення, передбачає не лише покращення якості життя пацієнтів шляхом полегшення фізичних страждань, але і забезпечення моральних і духовних потреб пацієнтів та близьких до них людей. Хто ж поклика-

ний забезпечити ці духовні і моральні потреби хворих? Звичайно, – це пастирі Христової Церкви. У книзі пророка Єзекиїля серед головних завдань пастиря є піклування про хворих: "Я буду пасти овець Моїх і Я буду заспокоювати їх, – говорить Господь Бог. Загублену розшукаю і вкрадену поверну, і поранену перев'яжу, і хвору зміцню, а розжирілу і буйну знищу; буду пасти їх за правдою" (Єз. 34, 15-16).

Пастирське душепіклування про хворих, та тих, що находяться при смерті, бере свій початок від служіння немічним і страждденним Самого Господа нашого Ісуса Христа. Господь під час Свого земного життя співстраждав хворим, зціляв їх, показуючи тим Свою благодатну всемогутність: "І розійшлася чутка про Нього по всій Сирії; і приводили до Нього всіх немічних, хворих на всілякі недуги, й одержимих, і біснуватих, і сновид, і розслаблених – і Він зціляв їх" (Мф. 4, 24). Таку ж владу отримали і Його послідовники, – апостоли, які неодноразово зцілювали хворих, про що свідчить книга Діянь святих апостолів: "Трапилося, що Петро, коли обходив усіх, прийшов і до святих, які жили в Лідді. Там знайшов він одного чоловіка на ім'я Еней, який уже вісім років лежав на постелі і був розслаблений. Петро сказав йому: "Енею! Зціляє тебе Ісус Христос; встань з постелі твоєї". І він зараз же встав" (Діян. 9, 32-34).

В Древній Церкві піклування про хворих очолювалося єпископом і звершувалося в двох напрямках. З однієї сторони хворий отримував матеріальну і медичну допомогу, з іншої – молитву, Таїнства. Основну роль у наданні безпосередньо матеріальної допомоги відігравали диякони і дияконисы. Вони обходили будинки і двори, дізнавалися про хворих, доглядали за ними і повідомляли про них єпископу. Єпископи і пресвітери відвідували хворих, молилися за них, а після звершення Євхаристії посилали їм Святі Дари. Вже в четвертому столітті, святитель Василій Великий засновує великий госпіталь поблизу Кесарії, де усі, хто мав потребу, отримували медичну допомогу. З цього часу при монастирях традиційно будувалися чи то лікарні, чи то будинки милосердя для нужденних [2, с. 295]. Проте, як це прослідковуємо з приведених історичних моментів, пастирство не слід зводити до соціального служіння. Це не означає що пастиря не повинно бути біля ліжка хворого, – повинен бути! Але його місія не може рівнятися з місією волонтера чи лікаря. Пастир, перш за все, має зробити все, щоб людина не повірила у свою хворобу, у свій біль. Церква існує не для того, щоб обслуговувати соціальні потреби людей, але щоб приводити їх до спасіння, тобто до зцілення душі

від гріха, прокляття і смерті. Бо можна забезпечити людині легку старість і полегшити страждання плоті в час хвороби, але пошкоджена гріхом природа надалі залишатиметься у своєму спотвореному вигляді. Якщо людська особистість зможе оволодіти своєю природою (а сюди відносяться хвороби, біль, відчай…), то відповідно і хвороба не матиме влади над людиною. Тому, усі аскетичні засоби які є в Церкві направлені на уздоровлення людської природи і повернення людини до нормального стану, відновлення у ній образу Божого [3, с. 102].

Пастирське служіння не обмежується лише стінами храму, звершенням богослужінь і виголошенням проповідей. Пастирство передбачає індивідуальний підхід до потреб кожного пасомого. Усі аспекти життя людини повинні стати частиною служіння, пастирської орієнтації. Для цього потрібна підготовка, яку надають духовні навчальні заклади. Зокрема, у програмі з предмету пастирського богослів'я, значна увага приділяється питанню пастирської допомоги людям, що страждають невиліковними захворюваннями і знаходяться на межі життя і смерті. Тут усю сукупність знань можна розділити на дві категорії: теоретичну і практичну. До першої, теоретичної, відносимо вивчення і онтологію таких понять, як людина, гріх, хвороба, смерть, вічне життя, страждання, печаль… Лише за глибинного богословського осмислення цих визначень пастир зможе надати кваліфіковану і зцілюючу допомогу як хворому так і членам його родини. Бо іноді доводиться більше мати справу з родичами, коли вони знаходяться в стані передчуття смертельної втрати [5, с. 26-27]. Проте, ще більше потрібна пастирська практика для успішного задоволення духовних потреб хворого.

У справі паліативної допомоги не може бути чітко визначених меж, що стосуються звершення Таїнств Сповіді, Причастя, Соборування. Ситуації бувають різними, тому важливо зберігати мудрість і почуття міри [2, с. 300]. Слова, як і ліки, слід застосовувати з великою обережністю. Пастир повинен намагатися не створювати у хворого механічне, магічне уявлення про Божественну благодать. Пастир має донести до хворого, що церковні Таїнства призначені не лише для звільнення від хвороб і страждань та підтримки фізичного здоров'я. Мова повинна йти не стільки про те, що Господь може звершити те, що не може зробити найкращий лікар, а про те, що Бог завжди з нами: у хворобі, виздоровленні, смерті. Хвороба дуже часто смиряє в людині гординю і самовпевненість, згасає надія на власні сили. Це робить хворого більш доступним пастирському впливу, його настановчому і обнадійливому слову.

Пастирю ніколи не слід наполягати на прийнятті хворим того чи іншого Таїнства, якщо він до цього не готовий. Можна поспілкуватися з ним про хід хвороби, поради лікарів, розповісти про випадки з власного досвіду. Лише на закінчення розмови можна запропонувати спільну молитву, Сповідь чи Соборування. У духовній практиці насилля є недопустимим [2, с. 302-303].

Важливість підготовки пастиря зумовлена ще тим, що він, як і лікар швидкої допомоги, який в будь-який час дня і ночі мобілізує свої сили і знання, щоб надати медичну допомогу, також має у будь-який час доби надати дійову благодатну допомогу тому, хто страждає.

Тому завдання духовних навчальних закладів сьогодні – підготувати таке духовенство, яке б відповідало усім духовним запитам і потребам сучасного суспільства, зокрема у системі паліативної допомоги.

Таким чином, служіння Православної Церкви в умовах стаціонарного лікування паліативно хворих носить наступні напрямки:

1. *Духовний.* Це найголовніший напрямок служіння православного пастирства. Він передбачає не просто звільнення хворого від страху смерті і забезпечення стабільного оптимістичного психологічного стану, а утвердження в ньому образу Божого, здатного бути вищим понад будь-яку хворобу і страждання, навіть смерть. Замало того, щоб недужий не мав страху смерті, він повинен не повірити у смерть, бо її немає, вона переможена Господом Ісусом Христом.

2. *Релігійно-практичний.* Сюди відносимо звершення для того, хто є паліативно хворим, таких церковних Таїнств: Сповідь, Причастя, Соборування. Знову ж таки, звертається увага на те, що Таїнства Церкви не звершуються з метою полегшення фізичного болю і страждань людини. Це може бути як однією із складових. Призначення ж їх полягає у тому, щоб людина побачила свій гріх і зустрілася з Христом. Православний пастир має донести до людини суть проведення і призначення того чи іншого Таїнства, розвіюючи у свідомості хворого язичницькі уявлення про них, як про магічні дії.

3. *Соціальний.* Пастир не завжди може надати кваліфіковану медичну допомогу паліативному хворому, проте повинен допомагати практично: грошима, продуктами харчування, придбанням ліків і таке інше.

---

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. - 1408с.

2. Настольная книга священнослужителя. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2003.-Т.8.-800 с.

3. Невярович В. Терапия души. – М.: Русскій Хронографъ, 2000.- 320 с.

4. Паллиативная помощь. Методическое пособие для родных и близкого окружения больных, страдающих тяжелыми хроническими заболеваниями. – 2-е издание, дополненное. – Николаев, 2012.-56 с.

5. Ярмусь С., прот. До питання старості, хворіння і смерті. – Вінніпег: Екклезія, 1989.- 92 с.

В. І. МЕНЬКО

Ґенеза та теорії походження православних церковних братств Київської митрополії в дослідженнях відчизняних істориків ІІ пол. XIX ст.

У статті обговорено відображення проблеми ґенези та різноманітних теорій походження православних братств вітчизняними істориками ІІ пол. XIX ст. На підставі аналізу досліджень показано особливості теоретичної зорієнтованості дослідників щодо даної проблематики та з'ясовано ступінь вивчення проблеми.

Ключові слова: *братства, історіографія, Київська митрополія.*

Наукове дослідження братської проблематики, як і вивчення історії української церкви, розпочинається у XIX ст.[1] (інші історики вказують на XVIII ст.) і відразу набуває суворо конфесійного характеру[2]. Під ту пору історіографія активно використовувалась не лише в суто наукових, але й в ідеологічних цілях – як фактор формування суспільно-політичної та національної свідомості[3]. На тогочасних істориків впливали не тільки загальний "дух часу", а й становище християнських конфесій наприкінці XVIII-XIX ст. в Російській імперії, Польщі, у Галичині, на Правобережній Україні й Волині. Рівень тогочасної науки в цілому, формування її методологічних концепцій та засад впливав, у свою чергу, на історію церкви, коли вона виокремилась у спеціальну галузь і виробила власний аналітичний метод дослідження [4].

Систематичне наукове дослідження історії братств активізувалось у другій половині XIX ст., коли, власне, були створені наукові праці з історії церкви, розпочались масові публікації документальних матеріалів. Разом із тим, необхідно наголосити, що історіографія другої половини XIX ст. спиралась на здобутки попередніх дослідників, адже в період XVIII – першої половини XIX ст. були сформовані основні історіографічні напрями церковно-історичних досліджень (православний, католицький), які суттєво відрізнялись ідейними й методологічними підставами. В церковних дослідженнях склалися два основні підходи – апологетичний та критично-дискредитаційний. Заангажовані міжконфесійним протистоянням, автори доходили діаметрально протилежних висновків стосовно генези, історії та значення православних церковних братств. Таким чином, дослідження різних конфесійних напрямків XVIII – першої половини XIX ст. (зібраним фактологічним матеріалом, введенням у науковий обіг окремих документів) спричинилися до появи якісно нових праць з історії української церкви.

На сьогоднішній час у великій масі історичної літератури, оригінальних робіт, які б висвітлювали в повій мірі феномен братського руху на українських землях є порівняно не багато, М. Капраль у рецензії на монографію С. Лукашової слушно зазначає: «З часу висходу у 1966 р. відомої книги Ярослава Ісаєвича «Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII ст.», окремі публікації майже не змінювали ситуації, і в оцінці цього явища панували старі оцінки[5].

Однак це не означає, що дане питання дотепер не досліджувалося і не має своєї історіографії. Опрацюванню окремих політичних, історико-правових, соціальних та економічних сюжетів з історії православних церковних братств, історіографії проблеми присвячені праці багатьох дослідників. Серед них виділимо дослідження Б.Лоренс, О.Фефелової, С.Лукашової і інших[6].

Метою нашої статті є з'ясувати внесок вітчизняних дослідників ІІ пол. XIX ст. у дослідження православних братств Київської митрополії охарактеризувати процес нагромадження історичних знань, основні риси, здобутки та недоліки напрацювань.

Науковими осередками української церковної історіографії в Галичині у другій половині XIX – на початку XX ст. були Львівський Ставропігійський інститут та, до певної міри, кафедральна церква Святого Юра. На характер та концептуальні засади наукових студій впливали тогочасні суспільно-політичні обставини постреволюційної реакції та особливості національного відро-

дження, представленого двома напрямками – москвофільським та народовським. Саме русофільство після яскраво вираженого австрофільства, на середину XIX ст. стає чинником формування української національної свідомості. Воно склало наступний після полонофільства етап розриву галицьких українців з їхніми наївно-монархічними почуттями та лояльністю до австрійського цісаря і відігравало роль відособлення від чужої (польської) національної спільноти [7].

М.Грушевський, зазначав, що пореволюційна реакція негативно вплинула на розвиток галицької історичної науки, зумовлюючи архаїчно-схоластичний характер праць[8]. Відтак, після поразки "весни народів" ідейна платформа Львівського Ставропігіону еволюціонувала від австрофільства до зміцнення русофільської орієнтації[9]. Москвофільською (русофільською) була спрямованість більшості істориків церкви, які у своїх наукових поглядах солідаризувалися з православними дослідниками Російської імперії та Наддніпрянської України. Лише в останній чверті XIX ст., коли в Галичині з'явилися історики, що отримали освіту у Римі та Відні, і сформувався "уніатський" напрям української історіографії[10].

Відсутність державної незалежності та економічна відсталість ускладнювали розвиток української науки в Галичині, але не змінили її загальної спрямованості в річищі ідей романтизму, для яких були характерні повага до неповторної національної своєрідності, віри в силу народного духу. Принципи романтизму визначили підхід галицьких істориків (Д.Зубрицький, А.Петрушевич, І.Шараневич, та ін.) до відбору і осмислення фактів минулого, їх типологізації. На зміну романтизму прийшла позитивістська історіографія, яка розвивала проблеми історизму і національної самобутності на якісно новій основі[11].

Розглядаючи причини і першопочаткові форми виникнення православних братств, необхідно наголосити на тому, що існує велика кількість теорій на рахунок ґенези братств та їх подальшого розвитку.

Наукове систематичне дослідження історії братств в Україні було розпочато в середині XIX ст. в працях вітчизняних істориків та археографів: Д. Зубрицького, Я. Головацького, І. Шараневича, А. Криловського, О. Петрушевича та ін.

Автором першої відомої невеликої рукописної розвідки з історії львівського братства та Успенської церкви був О. Іляшевич[12]. Простеживши історію братства до 1788 р., автор у зосередив свою увагу на створенні братства при львівській Успенській

церкві, фундаторській діяльності князя К. Острозького. Починається розвідка з короткого опису подій з 1246 року. Передує історії самого братства розповідь про Успенську церкву.

Так, у 1849-1850 рр. Д. Зубрицьким в «Журналі Міністерства народної просвіти» (Ч. LXII) надруковано «Літопис Львівського Ставропігійного братства» (вперше видання цієї праці було здійснено у німецькому часописі «Neuestes Archiv für Geschichte Staatenkunde Literatur und Kunst" у 1830 р.).

Рукописна книга колишнього студента Замойської Академії М. Гунашевського, що містила цей документ, знайдена дослідником в архіві Ставропігійського братства. Вона охоплювала період з 1498 по 1649 р.

Заслугою Д.Зубрицького можна вважати те, що він, попри консервативну форму викладу матеріалу, фактично першим звернувся до національної проблематики історії Львова, подаючи її у формі своєрідних хронік у яких припущення часто отримували категоричну форму подання. Так, виклад історії Львівського братства він безпідставно розпочинає з 1453 р. оскільки «… у Львові 1453 р. існувала Успенська церква, а якщо була міська церква, то при ній мусило існувати братство». Першу чітку вістку про братство Д. Зубрицький, не вказуючи на джерело, пов'язує з ремонтом міщанином С. Дропаном Онуфріївського монастиря та передачі його під опіку міського братства у 1463 р.[13]. Подаючи детальну хронологію діяльності братства, дослідник виводив Ставропігію з конфлікту із єпископом Гедеоном Балабаном. На його думку, останній несправедливо пригнічував братство. Надання ж ставропігії було позитивним елементом, який відіграв важливу роль релігійно-церковній діяльності Львівського братства та в боротьбі з католицизмом.

У іншій праці, присвяченій дослідженню друкарської справи, дослідник відносить дату заснування Львівського братства до 1439 р., посилаючись на відповідний запис у братській книзі за 1601 р. [14]. Як вірно відзначив Я. Ісаєвич, таким чином дослідник безпідставно увів до наукового обігу дві помилкові дати 1463 р. (замість 1460) і 1439 р. (замість 1469)[15]. Відтоді і аж до 60-х рр. XX ст. ці дати почали використовувати практично всі українські та зарубіжні дослідники, які в тій чи іншій мірі заторкували історію та діяльність Львівського братства[16].

Відзначимо, що будучи своєрідним піонером у вивченні Львівського братства Д. Зубрицький у своїх роботах чітко окреслив і спробував насвітлити проблеми витоків братської організації; питання суспільно-ідеологічної спрямованості братств;

освітню та видавничу діяльність; відносини з Росією; контакти з братствами інших міст України; роль Львівського братства у національно-визвольній війні та ін, які дотепер не втрачають своєї актуальності.

Подальше вивчення і публікації архівних джерел з історії братств було здійснено професором української мови і літератури Львівського університету Я. Головацьким. Дослідник, репрезентуючи народницький напрямок у висвітленні питань історичної науки вслід за Д. Зубрицьким, початок Успенського ставропігійського братства відносить до часу заснування Львова та львівської Успенської церкви (коло 1250 р.). Однак, веде він далі, найдавнішою писемною згадкою про братство є грамота Казимира IV від 1439 р.[17], а щодо теорії походження братств він зазначає, що праобразом церковних братств стали перші общини християн, коли Христова віра ще була гонима і переслідувалась язичниками[18].

Підсумовуючи доробок ученого, зазначимо, що попри певні вади методики викладу матеріалу та відсутність аналізу доробку попередників, зібраний Я.Головацьким фактологічний та джерельний матеріал став серйозним підґрунтям для подальших досліджень.

Ще більшим продовжувачем справи Д. Зубрицького був відомий галицький археолог, історик, мистецтвознавець, представник москофілського напрямку І. Шараневич, розвиток наукової діяльності якого припадає на 60-80- і рр. XIX ст. І. Шараневич вперше заторкнув тему значення братства Успенської церкви в історії Ставропігії[19]. Саме ним була зроблена перша спроба репрезентувати Львівське братство як спільність конкретних людей. В 1875 році була опублікована розвідка дослідника про засновників (фундаторів) братства, з іменами яких був пов'язаний найбільш активний період в історії братства[20] . Вагомими також э праці І. Шараневича про керівників Львівського братства М. Красовського[21] і Ю. Іляшевича [22].

Підсумовуючи доробок ученого, зауважимо, що його праці відіграли помітну роль на шляху дослідження історфї правлславних братств.

У 1886 р. вийшло ювілейне видання до 300-річчя львівського братства з передмовою І. Шараневича[23]. У збірці документів Львівського Успенського братства, підготовленій А. Мільковичем[24], побачили світ нові джерела, які суттєво розширили фактологічну базу дослідження проблеми. Цікаво, що упорядник збірки узагальнив свої погляди в німецькомовній статті, опублікованій 1896 р.[25] Схвалюючи діяльність братств, А. Мількович виводив їх ґенезу з необхідності захисту мирян перед сваволею кліру.

Це не могло не вилитися в боротьбу з єпископатом, яка несвідомо шкодила православ'ю і сприяла наближенню унії.

А. Мількович, упорядник збірки документів Львівського Успенського братства[26], узагальнив свої погляди в німецькомовній статті, опублікованій 1896 р.[27] Схвалюючи діяльність братств, дослідник виводив їх ґенезу з необхідності захисту мирян від сваволі кліру. Це не могло не вилитися в боротьбу з єпископатом, яка несвідомо шкодила православ'ю і сприяла наближенню унії.

Підсумовуючи дослідження середини – кінця XIX ст. зазначимо, що тогочасні дослідники, під впливом москофілських ідей, основний наголос у своїх дослідженнях робили на освітній, будівельній та релігійно-церковній діяльності братств, взаємовідносини Львівського братства з місцевими єпископами, насвітлювали проблему походження братства, та простежували їх боротьбу супроти унії та католицизму.

---

[1] Оглоблин О. Українська церковна історіографія // Український історик. – 1969. – № 1-4. – С.12-29.

[2] Ульяновський В. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Навч. посібник: У 3-х кн. – Кн.1. Середина XV – кінець XVI століття – К: Либідь, 1994. – 256 с.

[3] Колесник І. Українська історіографія (XVIII – початок XX століття). – К.: Генеза, 2000. – 256 с.

[4] Ульяновський В. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Навч. посібник: У 3-х кн. – Кн.1. Середина XV – кінець XVI століття – К: Либідь, 1994. – 256 с.

[5] Капраль М. «У своєму соку» або чи є вартісним дослідження без архівних джерел. //Український гуманітарний огляд. – Київ, 2007. Вип.13. – С. 133-144.

[6] Див. наприклад: Успенське братство і його роль в українському національно-культурному відродженні. Доповіді та повідомлення науковїконференції 4-5 увітня 1996 р. – Львів, 1996.; Лукашова С.С. Миряне и церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века. – М., 2006; Фефелова О.А. Православные братства на восточнославянских территориях Речи Посполитой во второй половине XVI – первой половины XVII веков // Автореф. дис.канд. ист.наук. – Томск, 2001. – 20 с.; Lorens B. Bractva cerkiewne w eparchii przemyskiey w XVII – XVIII wieku.Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego. – Rzeszów, 2005. – 336 s.

[7] Мудрий М. Галицьке русофільство в сучасній історіографії: стан і перспективи дослідження // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Випуск 9: Ювілейний збірник на пошану Феодосія Стеблія / НАН України, Інститут українознавства ім.І.Крип'якевича. – Львів, 2001. – С.254-280.

[8] Грушевський М. Розвиток українських досліджень у XIX столітті і вияви в них основних питань українознавства // Український історик. – 1989. - № 1-3. – С.82-91

[9] Киричук О. Ідеологія діячів Ставропігійського інституту у Львові в 1848-1869 роках // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Вип.9: Ювілейний збірник на пошану Феодосія Стеблія /НАН України, Інститут українознавства ім.І.Крип'якевича. – Львів, 2001. – С.300-319.

[10] Довбищенко М. Уніатська церква на Волині кінця XVI – першої половини XVII ст. (регіональний, соціальний та духовний аспект) / Пам'ятки. Архів Української Церкви. – Т.3. – Вип.1. Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. – К.: Б.в., 2001. – С.7-92.

[11] Педич В. Історична школа М.Грушевського у Львові (1894-1914). – Івано-Франківськ: Б.в., 1997. – 208 с.

[12] Царьова Н. Олександр Іляшевич та перша розвідка з історії Львівського успенського ставропігійського братства // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Вип.37. Ч.2. – Львів, 2002. – С.73-87.

[13] Зубрицкий Д. Летопись Львовского ставропигального братства по древним документам составленная // Журнал Министерства Народного Просвещения. – Спб., 1849-1850. – T.LXII, LXVI, LXVII.

[14] Zubrzycki D. Historyczne badania o drukarniach. – Lwów, 1836. – S.3.

[15] Ісаєвич Я. Д.І.Зубрицький і його діяльність в галузі спеціальних історичних дисциплін // Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР. – 1963. - №1. – С.48-57.

[16] М.Грушевський стверджував, що найдавніша вістка про братство відноситься до 1463 р. – Грушевський М. Історія України-Руси. – Т.6. – С.5-6. Вслід за дослідником пішли його учні І.Крип'якевич, Ф.Срібний та ін.

[17] Головацкий Я. Начало и действование Ставропигийского братства во Львове по отношению историко-литературному // Зоря Галицкая. Альбом на год 1860. – Львов, 1860. – С.431-433.

[18] Головацкий Я. Начало и действование Ставропигийского братства во Львове по отношению историко-литературному // Зоря Галицкая. Альбом на год 1860. – Львов, 1860. – С.431.

[19] Шараневич И.И. Ставропигийская церковь во Львове //Временник Ставропигийного института. 1875. – С. 134-139.

[20] Шараневич И.И Першии члены Ставропигийского братства и деятельность их от року 1586 до 1609 // Временник Ставропигийного института. 1875. – С. 139-145.

[21] Шараневич И.И. Николай Красовский (Микола Красувський) от года 1692 писарь управления, а от 1692 до 1697 – старейшина Ставропигийского братства во Львове. Исторический очерк с прибавкою современных записок из сессийных книг и регестов. Львов, 1895.

[22] Шараневич И.И. Юрий Еляшевич (Георгий Иляшевич), один из сеньйоров Ставропигийского братства в 1722-1735 годах // Временник Ставропигийного института. 1894.

[23] Юбилейное издание в память 300-летнего основания Львовского Ставропигийского братства. – Львов, 1886.

[24] Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis. Ed. W.Milkowicz. – T.1, 2. – Leopolis, 1895, 1898.

[25] Milkowicz W. Zum 300jährigen Jubiläum der Berester Kirchenunion in Polen vom Jahre 1596 // Beilage zur Allgemeinen Zeitung.—1896. – N.67. – 20 März. – S. 3 – 7; N. 68. – 21 März. – S. 3 – 7.

[26] Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis. Ed. dr. W.Milkowicz. – T.I, II. – Leopolis, 1895, 1898.

[27] Milkowicz W. Zum 300 jährigen Jubiläum der Berester Kirchenunion in Polen vom Jahre 1596 // Beilage zur Allgemeinen Zeitung.—1896. – N.67. – 20 März. – S. 3 – 7; N. 68. – 21 März. – S. 3 – 7.

Ю. І. МИГАЛЬ

Ставлення святителя Епіфанія, архієпископа Кіпрського, до ікон: історіографія питання

У статті розглянуто життя та подвиги отця Церкви IV ст. святителя Епіфанія, архієпископа Кіпрського, проаналізовано діяльність святителя у якості Кіпрського архієпископа, висвітлено його боротьбу з прихильниками Орігена, розкрито відносини зі свт. Іоаном Золотоустим, охарактеризовано його творчу спадщину. На підставі свідчень святих отців, постанов Сьомого Вселенського Собору та сучасних наукових досліджень було доведено підробленість творів проти ікон, авторство яких приписують святителю Епіфанію.

Ключові слова: *святитель Епіфаній Кіпрський, християнство, Оріген, ікони, іконоборці, іконошанування.*

Не має жодного сумніву в тому, що наукових досліджень, які присвячені життю та діяльності святителя Епіфанія Кіпрського, надзвичайно багато, і охочі можуть знайти в них відповіді на різноманітні питання, що їх цікавлять. Але справа в тому, що подвиги і діяльність великого святителя настільки великі і багатогранні, що ніякі дослідження ніколи не зможуть в повній мірі їх відобразити і розкрити, а інтерес до них проявлятиметься завжди.

Наше дослідження не претендує на повне з'ясування всіх деталей із життя святителя Епіфанія, що до цього часу залишаються об'єктом різноманітних дискусій. Розкриваючи матеріал, стикаючись з різночитаннями навіть при описі деяких історичних подій, ми зупинялися на тій точці зору, яка, на нашу думку, є найбільш переконливою, оскільки важливим є окреслити саму атмосферу, в якій жив святитель, та його діяльність на благо Церкви.

Святитель Епіфаній Кіпрський походив, згідно зі свідченнями церковного історика Єрмія Созомена, «із селища Візандухі (або Бесандук – *авт.*), що знаходилося в номі[1] елевферопольській» на південному заході від Єрусалима [21, с. 454]. Сучасний російський дослідник Олексій Фокін припускає, що селище, про яке говорить Созомен, було, швидше за все, родовим маєтком сім'ї Епіфанія [20, с. 557]. Щодо року народження святителя, у дослідників довгий час не було однозначної думки. Одні, на підставі свідчення

[1] Області

блаж. Ієронима Стридонського [12, с. 338] говорили про те, що в 392 р. Епіфаній був уже в глибокій старості, а роком народження святителя називали 310-ий. Інші (Гервасій в життєписі Епіфанія) вважали, що він народився у 332 році [6, с. 536]. Однак сучасні дослідники вважають найбільш точною датою народження свт. Епіфанія 315 р. [5; 19, с. 199; 20, с. 557].

Святитель Епіфаній був палестинцем за походженням і виховувався в юдейському законі. У дитинстві, втративши батьків, він опікувався юдейським законовчителем Трифоном. Після смерті свого вчителя разом з сестрою Калітропією Епіфаній приймає християнство [11, с. 95]. Навчався він в Олександрії, однак не просунувся далеко в заняттях світськими науками, про що свідчать простота стилю його творів. Епіфаній мав блискучі здібності до вивчення мов: він володів грецькою, сирійською, єврейською, коптською та латинською мовами. У Єгипті майбутній святитель познайомився зі знаменитими подвижниками і, за свідченнями історика Созомена, «був наставлений досвідченими ченцями» [21, с. 454]. Є припущення, що святитель Епіфаній довгий час трудився в одному з єгипетських монастирів, що був організований за уставом прп. Пахомія Великого [20, с. 557]. В молоді роки Епіфаній зустрічався з гностиками, яких називали варворіанами. Він був знайомий з їхнім начальником, читав їхні апокрифічні книги. Його стараннями із країни було вигнано близько 70 гностиків [7, с. 273]. У Єгипті формувалися богословські погляди свт. Епіфанія. Саме там він сприйняв (від свт. Афанасія Великого) вірність нікейському вченню про єдиносущність Сина Божого Отцю і заперечення аріанства в будь-яких його проявах.

Після повернення з Єгипту в Палестину в 335 – 340 рр. святитель Епіфаній засновує за уставами єгипетських монастирів власний монастир, в якому згодом стає ігуменом. Перебуваючи в монастирі, ігумен підтримує дружні відносини зі своїм духівником прп. Іларіоном Великим, який очолював заснований ним монастир в Палестині. Внаслідок релігійної політики імператора Юліана Відступника у 362 – 363 рр. монастир прп. Іларіона був зруйнований, а сам отець був змушений покинути Палестину і відправитися на Кіпр разом зі своїми близькими друзями. У роки свого ігуменства Епіфаній часто відвідував прп. Іларіона Великого і друзів на Кіпрі, куди згодом пересилився назавжди [20, с. 558].

Після тридцяти років ігуменства, в 366 або в 367 році, він, за вказівкою прп. Іларіона, був вибраний єпископом головного міс-

та острова Кіпру – Констанції[2]. Хоча формально Кіпрська Церква підкорялася тоді Антіохійському митрополиту, її фактичним предстоятелем був архієпископ Констанції. Внаслідок діяльності свт. Епіфанія Кіпрського в сані архієпископа склалися сприятливі умови для отримання Кіпрською Церквою автокефалії, яку вона отримала на Третьому Вселенському Соборі 431 р., незабаром після смерті святителя [5; 6, с. 537; 7, с. 285; 19, с. 200; 20, с. 558].

Зусиллями святителя Епіфанія на Кіпрі виникла велика кількість монастирів, куди приходили ченці зі всього світу. На прохання кіпрського архієпископа, гроші на будівництво монастирів жертвували багаті громадяни імперії. Жителі інших малоазійських провінцій імперії часто зверталися до святого за порадами, і він відповідав їм в листах або спеціальних творах. Свт. Епіфаній нерідко сам відправлявся в інші провінції і країни: він бував в Сирії і досяг меж Євфрату, в Карії, на південному заході Малої Азії. Часто ці поїздки були пов'язані з відвідинами монастирів. Участь святителя Епіфанія у багатьох великих суперечках того часу також змушувала його здійснювати поїздки в різні провінції і міста імперії – Палестину, Галатію, Константинополь та ін.

У 370-их роках свт. Епіфаній веде боротьбу з аполінаризмом. Потім він на ґрунті загальних аскетичних захоплень зближується з блаж. Ієронимом. Стараннями Ієронима кіпрський святитель залучається до палестинських суперечок стосовно Орігена. У 394 р. він їде до Єрусалима на поклоніння святиням і тут зустрічається з Іоаном Єрусалимським, із-за Орігена. Незабаром він покинув Палестину. Але суперечка стосовно Орігена знову спалахнула вже в Єгипті. За свідченням церковного історика Сократа Схоластика, Феофіл, архієпископ Олександрійський, хитрістю переконав Епіфанія, що його боротьба з Іоаном Золотоустим по суті є боротьбою проти Орігена і просив допомоги у цій справі. Свт. Епіфаній, скликавши у Кіпрі Собор єпископів і заборонивши читати книги Орігена, відправився до Константинополя. Свт. Іоана Золотоустого святитель Епіфаній зустрів з підозрою і відхилився від спілкування з ним. Ігноруючи запрошення Константинопольського патріарха проживати в єпископському домі, свт. Епіфаній, за намовою ворогів свт. Іоана, бажав скликати Собор в церкві свв. апостолів, щоб засудити книги Орігена і його прихильників та звинуватити свт. Іоана Золотоустого у їхній підтримці. Однак від константинопольсько-

[2] Колишня назва міста Саламін. За царювання імператора Константина ІІ після руйнівних землетрусів 332 і 342 рр. місто було зруйноване, але за імператора Констанція його було відновлено з новою назвою.

го архієпископа прибув посланець з повідомленням про те, що такі антиканонічні дії Кіпрського єпископа можуть спричинити хвилювання у народі. Після цього свт. Епіфаній, докоривши Іоану, покинув Константинополь [17, кн. VI. 10, 12, 14; *пор*. 21, с. 574 – 579]. Саме ця ворожнеча зі святителем Іоаном Золотоустим, в яку він був втягнутий через простоту і недорозуміння, за слушним зауваженням проф. М. І. Барсова, становить темну сторінку в його житті [6, с. 537]. Помер святитель Епіфаній, архієпископ Кіпрський, 25 травня у 403 році на зворотньому шляху з Константинополя в Саламін. Останніми його словами були такі: «Я поспішаю, і вам залишаю книги, місто і мистецтво лицемірства...» [15, с. 63]. Жителі Констанції з честю зустріли його святі мощі, і незабаром в його пам'ять був збудований храм.

Говорячи про творчу спадщину свт. Епіфанія Кіпрського, потрібно сказати, що вона є доволі великою і за обсягом може бути подібною до творів таких отців Церкви як святителі Василій Великий, Григорій Богослов, Іоан Золотоуст, Григорій Ниський та ін. Всі твори святителя Епіфанія дослідники поділяють на догматично-полемічні, біблійно-ісагогічні й екзегетичні та листи. До догматично-полемічних належать такі твори:

1. «Слово якірне», або «Анкорат». Трактат був написаний в 374 р. Він складається з 119 розділів і є обширним викладом православної віри з особливим наголошенням на вченні про Пресвяту Тройцю. В кінці свт. Епіфаній наводить два символи віри, які рекомендує використовувати при Хрещенні;

2. «Панарій», або «Ковчег». Трактат був написаний в 375 – 377 рр. і спрямований проти єресей та повинен був служити читачеві своєрідною «скринькою з протиотрутами» проти «укусів» єретиків. У передмові святитель накреслює план твору, що складається з трьох книг, в яких послідовно в хронологічному порядку розглядаються і спростовуються 80 єресей, після чого подається православне сповідання віри. В останніх розділах автор стисло повторює зміст всього трактату, а також приводить основні норми християнської моралі і церковної дисципліни, говорить про різні церковні служіння, таїнства, богослужіння, пости та ін.

До біблійно-ісагогічних і екзегетичних творів належать такі:

1. «Про ваги і міри». Трактат написаний в 392 р. у Константинополі і є коротким біблійним словником або довідковою настановою для тих, хто вивчає Священне Писання.

2. «Про дванадцять каменів». Твір написаний в 394 або 395 р. і пояснює властивості дванадцятьох каменів, що знаходилися в нагруднику юдейського первосвященика.

3. Грецькі схолії на Восьмикнижжя, Псалми, Притчі, Євангелія від Матфея, Марка, Луки та Іоана, на Діяння св. Апостолів, на Послання ап. Павла.

Крім послань збереглося вісім листів до різних осіб, присвячених різноманітним питанням:

1. «Послання до Євсевія, Маркелла, Вівіана і Карпа про день Пасхи»;
2. «Послання пресвітерам пісидійським»;
3. «Послання в землю аравійську»;
4. «Послання до єгипетських кліриків»;
5. «Послання до Магна, антіохійського пресвітера»;
6. «Послання до Василіана»;
7. «Послання до Іоана Єрусалимського»;
8. «Послання до Ієронима».

Твори святителя Епіфаній Кіпрського на російську мову були перекладені з Грецької Патрології Міня студентами і викладачами Московської духовної академії (1863 – 1864, 1872, 1880 – 1885). Переклад сучасною українською мовою розпочато на кафедрі богослів'я при Київській православній богословській академії.

Переходячи до висвітлення питання про ставлення святителя Епіфанія Кіпрського до святих ікон, потрібно сказати, що воно не є новим. Це питання порушувалося у ході суперечок стосовно святих ікон ще у VIII – IX ст. як іконоборцями, так і іконошанувальниками. Перші називали святителя противником ікон, а інші – шанувальником. Для своїх доказів іконоборці наводили твори святителя Епіфанія проти ікон – «Послання до Іоана Єрусалимського», «Слово проти тих, хто займається виготовленням ікон», «Послання до імператора Феодосія» та «Заповіт громадянам». Іконошанувальники, серед яких були прп. Іоан Дамаскин, прп. Феодор Студит та свт. Никифор Константинопольський, навпаки, заперечували їх, вважаючи ці твори фальсифікацією іконоборців або приписували їх єретику-докету Епіфаніду Кіпріоту.

Прп. Іоан Дамаскин на захист святителя Епіфанія у своєму «Першому слові проти тих, хто відкидає святі ікони» наводить три аргументи: «По-перше, ця книга може бути неправильно надписана його ім'ям і підроблена: будучи працею одного, вона носить ім'я іншого, що багато хто звик робити. По-друге, ми знаємо, що блаженний Афанасій заборонив класти останки святих в гробах, а наказував ховати їх під землею, бажаючи знищити безглуздий звичай єгиптян, які не ховали під землею своїх мерців, але покладали на ложах і ліжках. Мабуть, і великий свт. Епіфаній

(звичайно, якщо погодимося, що ця книга належить йому) наказав, що не треба робити зображень, бажаючи виправити щось подібне. Бо те, що наміром його не було зневажливе ставлення до тих (тобто зображень), свідком є церква того самого божественного Епіфанія, яка до нашого часу навколо прикрашена зображеннями. По-третє, те, що зрідка трапляється, не є законом для Церкви, і одна ластівка не робить весни, як здається і Григорію Богослову і як є насправді. І одна думка не в змозі спростувати передання всієї Церкви, що тягнеться від одних кінців землі до інших її кінців» [14]. А у другому слові, повторивши перші два аргументи, прп. Іоан писав: «Отець не протидіє співотцям, оскільки всі вони стали причасними одного Святого Духа» [13].

Правдоподібність наведених слів ігумен Діонісій (Шленов) виводить з того, що преподобний отець писав на захист ікон на території непідвладного Візантії Арабського халіфату і всього лише чув про особливу думку святителя Епіфанія Кіпрського, оскільки він прямо жодного разу його не процитував. Також вказує на це, на думку дослідника, і особлива географічна близькість святих місць до місця подвигів св. Епіфанія [9].

Прп. Феодор Студит у листі «До Навкратія, сина» аналізує слова з послання до імператора Феодосія Великого: «Нехай розсудить твоє благочестя, чи пристойно нам мати Бога, написаного фарбами». На це прп. Феодор зауважує, що Епіфаній не говорить: «Христа написаного», але «Бога написаного». Отже, він «говорить не про Христа, в Якому вбачається описаність (за людством) разом з неописаністю (за Божеством). І якщо ж свт. Епіфаній має на увазі Божество Христа, говорить прп. Феодор, то тут він помиляється, оскільки «за божественним вченням, і в загальному значенні безглуздо не сповідувати Бога описуваним в плоті, якщо Він з'явився в плоті». Інший вислів свт. Епіфанія забороняє зображати живописом «неосяжного Сина Божого», на що прп. Феодор відповідає, що хоча за Божеством Він справді неосяжний, але «в плоті» безмежність Його Божества є осяжною в Його людстві, бо Він Бог у плоті [18, с. 283 – 284]. Аналізуючи вище сказане, потрібно сказати, що прп. Феодор, який писав за часів другої хвилі іконоборства зі суворого тюремного ув'язнення, процитував один з тих творів, що приписувалися Епіфанію, швидше за все через те, що не мав перед очима ні цього твору, ні всіх інших [9].

В часи другого іконоборчого періоду (813 – 843 рр.) свт. Никифор Константинопольський у творі «Захисне слово до Вселенської Церкви щодо нового розбрату з приводу чесних ікон» писав таке: «Епіфаній, як говориться там (в посланні – *авт.*), бачивши,

що християни поклоняються іконам, прагнув піддати їх знищенню. Проте благочестиві царі того часу, до яких його твір, здається, був посланий, не визнали підстави для їхнього знищення, як показують храми, ними споруджені, та існуючі священні зображення. Крім того, і самі Кіпрські церкви гучно свідчать, що там ніколи не чули подібних слів. Нарешті, й уродженці острова Кіпру, до яких належать святий Павло, що був тутешнім архієреєм, і Константин, колишній архієпископ того самого острова, мудрі і вчені мужі, що добре знали думки святого Епіфанія, який був предстоятелем острова, не визнавали, щоб цьому отцю належали ті слова, які приписували йому присутні на лжесоборі» [16]. В іншому творі «Спростування Псевдо-Епіфанія, або Епіфаніда» свт. Никифор пише про те, що свт. Епіфаній жодним чином не навчав про «видалення священних образів з божественних домів». Іконоборчі слова могли належати тільки тим, хто наполягав на примарному втіленні Христа. Також, як і прп. Феодор Студит, св. Никифор посилається на місцеву традицію в церкві Епіфанія, яка жодним чином не проявила «безумства того заповіту». І не тільки на Кіпрі, але і повсюдно з часу св. Епіфанія «всі присвячені Богові храми яскравим чином сяють красою священнописання» [9].

За влучним зауваженням вищезгаданого дослідника ігум. Діонісія (Шленова), тільки св. Никифор, патріарх Константинопольський, що потрапив не в таке суворе заслання після іконоборчого Собору 815 р., як прп. Феодор Студит, зміг вивчити всі сумнівні твори, що приписують свт. Епіфанію, і написати проти них повне спростування [9].

В якості апології згаданих подій доречно буде навести визначення Сьомого Вселенського Собору 787 р. стосовно досліджуваної проблематики. У п'ятому томі шостого діяння Собору святі отці значне місце приділяють авторству лжепослань свт. Епіфанію Кіпрському: «Славний знаменоносець Епіфаній Кіпрський говорить: «Будьте уважні до себе і дотримуйтесь передання, яке ви отримали. Не ухиляйтесь ні праворуч ні ліворуч». До цього він додає: «Пам'ятайте, діти улюблені, і про те, що не треба вносити ікони до храмів, а також і в усипальні святих, але завжди пам'ятайте про Бога і тримайте Його в Своїх серцях. Християнину непристойно підноситися до Бога за допомогою очей і хитання розуму»» [8, с. 247]. Далі отці говорять, що хоча згадані слова і приписуються свт. Епіфанію, але йому не належать. «Цей вибраний отець, йдеться далі, видав вісімдесят розділів, в яких він розбив усі язичницькі і юдейські єресі, і усі, які тільки існували після появи християнства, не залишивши жодної. Якщо б він вважав

творення ікон супротивним вірі Христовій, то він і його б приєднав до числа єресей. Потім знову ж, якщо б Церква приймала ці положення, спрямовані проти чесних ікон, то чесні ікони не зображалися живописно для прикраси чесних храмів і для наших спогадів. Із тих самих свідчень, які ті, що вводять нововведення, наводять на запевнення, виникає саме по собі і їхнє заперечення. Святий Епіфаній жив у часи Феодосія й Аркадія. Отже, до появи нинішньої єресі пройшло близько чотирьохсот років; а тим часом книг, що спрямовані проти ікон, ніхто із християн не приймав, хіба що тільки неправдиві представники нинішнього нововведення. Якщо ж стільки років вони не приймалися в Церкві, то й тепер не повинні прийматися: оскільки вони ніколи не приймалися… Книги святого отця нашого Епіфанія, так званий Анкірот та інші, розповсюдились по всій вселенній, і слова їх звучали повсюди, так що вони розсіяні майже по всій Церкві. Між іншим, у всій вселенній не знайдеться навіть двох або трьох книг, в яких були б поміщенні ці слова, що громогласно звучать проти святих ікон, якщо тільки ці книги не написані нещодавно. До того ж, якщо б вони були відомі Кафоличній Церкві; то вони також розповсюдилися б в усіх церквах, як розповсюдився так званий «Анкорат» святого Епіфанія… Ці твори ми відкидаємо, а самого святого отця вважаємо учителем Кафоличної Церкви» [8, с. 246 – 247]. І далі: «Ученики його (Епіфанія – *авт.*) збудували на острові Кіпр храм і назвали його іменем цього отця; у ньому серед багатьох інших іконних пам'яток вони помістили і його ікону; якщо б він нехтував видом чесних ікон, то яким чином його вихованці наважилися б увіковічнити його пам'ять через зображення на іконі? … Ці твори не справа отця, а якась маніхейська; і тому будемо тікати від них як від переповнених гіркою жовчю» [8, с. 247 – 248].

У XX – XXI ст. дослідники знову проявили інтерес до іконоборчих творів і до їхньої приналежності святителю Епіфанію Кіпрському. В 1916 р. німецький дослідник К. Холль зібрав і опублікував всі відомі фрагменти, що приписувалися свт. Епіфанію Кіпрському, і представив аргументи на користь того, що, окрім уривка з послання до єп. Іоана Єрусалимського, святитель написав, принаймні, ще три спеціальних твори проти ікон:

1. «Слово проти тих, хто займається виготовленням ікон» [2]. Цей трактат, з якого збереглося тільки 18 фрагментів, на думку К. Холля, був написаний незабаром після послання до єп. Іоана Єрусалимського, тобто у 393 р., і спрямований проти тих, хто виготовляє ікони Христа, Божої Матері, мучеників, ангелів і проро-

ків. Автор вважає, що виготовлення ікон і поклоніння їм є винаходом диявола і зневагою Бога, Який в Священному Писанні ясно заборонив робити це. Навіть втілення Христа не може служити аргументом на користь виготовлення Його ікон;

2. «Послання до імператора Феодосія» [3]. Оскільки критика ікон, розгорнена автором в першому творі, не досягла мети, він написав святому імператору Феодосію І послання (від якого збереглися лише 12 фрагментів), де звертав увагу імператора на те, що, на його думку, шанування ікон знову повертає людей до ідолопоклонства;

3. «Заповіт громадянам» [4]. У цьому тексті, написаному, на думку К. Холля, бл. 403 р., автор закликає своїх «улюблених дітей» не вішати ікони в церквах, на гробах святих і в громадських місцях, але завжди шанувати Бога в серці. Від твору збереглися лише 4 фрагменти. Останній фрагмент є в «Догматичному посланні» і є ні чим іншим, як цитатою з першого анафематизму іконоборчого Собору 754 р.

Доводячи свою правоту, К. Холль наводить такі аргументи: по-перше, творам проти ікон, що належать перу одного автора, властиві ті самі характерні вирази й стилістичні особливості, що й справжнім творам святителя Епіфанія. По-друге, приклади християнського мистецтва, що трапляються в цих творах, свідчать про початкову стадію його розвитку, характерну для IV ст. Це, нібито, підтверджується також тим, що в цих творах не згадуються зображення християнських подвижників і ченців. По-третє, К. Холль вважає, що автор «Послання до імператора Феодосія» показує таке близьке знайомство з імператором і пише такою живою мовою, що наймовірніше є його сучасником. По-четверте, на думку К. Холля, у словах послання «після єресі та ідолів» начебто міститься натяк на попередній твір того самого автора – «Панарій». Пізніше написання творів проти ікон К. Холль пояснює також тим фактом, що в «Панарії» серед інших єресей не згадується іконошанування [20, с. 578].

У багатьох дослідників ці аргументи К. Холля отримали визнання. Думку К. Холля у тому ж таки 1916 р. підтримав і його земляк Г. Кох. Згадані твори приписували Епіфанію і православні історики – П. К. Христу та С. Г. Пападопулос.

Друга група дослідників вважає, що згадані твори належать святому лише частково. До цієї групи можна зарахувати прот. Г. Флоровського, сучасного угорського дослідника І. Бугара та прот. В. Асмуса. Прот. Г. Флоровський, наприклад, з цього приводу говорить так: «Не випадково підроблені книги проти іко-

ношанування були приписані Епіфанію. Він не був прихильником іконошанування і навіть використання ікон. І у своєму «Заповіті» він заповідає «не вносити» ікон ні до церков, ні до усипальниць… В роздумах Епіфанія про ідолів, які ми читаємо в його справжніх творах, приховано міститься відкидання будь-яких зображень. Образи завжди антропоморфні, діють на відчуття, відволікають думку від Бога до творіння…» [19, с. 202]. Далі прот Г. Флоровський говорить, що відкидання плотських зображень у повній мірі відповідало психологічному стану Епіфанія. «Звичайно, – продовжує прот. Г. Флоровський, – це було погане богослів'я. Така «богословська думка» жодним чином не порочить церковного авторитету св. Епіфанія. Вона до певної міри зрозуміла з історичних умов IV-го століття, в епоху боротьби з язичництвом, в епоху боротьби за «єдиносущність» Слова» [19, с. 203].

Третя група вчених піддала серйозній критиці висновки К. Холля про достовірність цих творів. Сюди належать такі дослідники: сербський візантолог Г. Острогорський, канадський історик церковного мистецтва С. Бігхам, російський церковний дослідник О. Фокін та ін. Згадані дослідники поставили під сумнів докази К. Холля і вказали на те, що вся, вказана К. Холлем схожість, має дуже загальний характер і не становить характерних особливостей літературного стилю святителя Епіфанія, оскільки властиві багатьом іншим авторам патристичної епохи. Якщо приписувані твори святому отцю справді були написані в IV ст., то повинні були б зберегтися і твори його супротивників, на які він покликається; проте про такі твори немає ніяких згадок. Наприклад, Г. Острогорський дійшов до висновку, що приписувані свт. Епіфанію твори проти ікон є підробкою, сфабриковані якимось іконоборцем після 754 р. для додання ваги своїм аргументам. При написанні цих творів автор активно користувався діяннями іконоборчого Собору 754 р., на якому ім'я Епіфанія Кіпрського не згадувалося, але у постановах якого є безліч паралелей з творами проти ікон, що приписуються святителю [цит. За: 9; с. 20].

Існує ще й четверта група дослідників, що займають невизначену позицію і вважають, що остаточно довести достовірність або підробленість творів проти ікон, які приписуються святителю Епіфанію, неможливо. Тобто, як зауважує О. Фокін, це питання з наукової точки зору залишається невирішеним [20, с. 578].

Отже, підсумовуючи наше дослідження, із впевненістю можемо сказати, що постать справді великого подвижника Церкви Христової святителя Епіфанія, архієпископа Кіпрського, залиши-

ла великий слід не тільки в історії Кіпрської Православної Церкви, але й в усій Вселенній. Святий відрізнявся великою ревністю у вірі, любов'ю і милосердям до бідних, простотою життя. Він був знаменитий не тільки чеснотами, але й тими чудесами, які були звершені Богом для його прославлення. Щодо ставлення святителя Епіфанія до святих ікон, звичайно, не маючи можливості користуватися усіма сучасними науковими дослідженнями з цього питання і обмежившись лише доступними, ми схиляємося до думки багатьох авторитетних дослідників, які заперечують належність іконоборчих творів авторству свт. Епіфанія. І разом із отцями Сьомого Вселенського Собору неправдиві твори «відкидаємо, а святого отця вважаємо учителем Кафоличної Церкви».

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. – 1407 + [8] с.
2. Λόγος τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου κατὰ τῶν ἐπιτηδευόντων ποιεῖν εἰδωλικῷ θεσμῷ εἰκόνας εἰς ἀφομοίωσιν τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Θεοτόκου καὶ τῶν μαρτύρων, ετι δὲ καὶ ἀγγέλων καὶ προφητῶν [Електронний ресурс] // Режим доступу : http://www.aegean.gr/culturaltec/chmlab.
3. Επιφανίου έπισκόπου Κύπρων Ἐπιστολὴ πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα [Електронний ресурс] // Режим доступу : http://www.aegean.gr/culturaltec/chmlab.
4. Διαθήκη πρὸς τοὺς πολίτας [Електронний ресурс] // Режим доступу : http://www.aegean.gr/culturaltec/chmlab.
5. Асмус В., прот. Святитель Епифаний Кипрский. К 1600-летию преставления [Електронний ресурс] // сайт «Журнал Московской патриархии». – Режим доступу : http://www.srcc.msu.ru/bib_roc/jmp/03/05-03/09.htm.
6. Барсов Н. Св. Епифаний, еп. Саламинский // Барсов Н. Представители практически-ораторского типа проповеди в IV веке в Церкви Восточной // Вера и разум, 1895. – № 7. – С. 536 – 548.
7. Горский А. Святой Епифаний, епископ Кипрский // Прибавления к творениям святых отцов. – М., 1863. – Ч. 22. Кн. 2. – С. 271 – 290.
8. Деяния Вселенских Соборов, изданныя в русском переводе при Казанской Духовной Академии : в 7 т. – Казань : Центральная типография, 1909. – Т. 7. – 332 + [IV] с.
9. Дионисий (Шленов), игум. Изучение трудов св. Епифания Кипрского в Московской духовной академии и его отношение к святым иконам как одна из перспектив для будущих исследований и переводов [Електронний ресурс] // сайт «богослов ru». – Режим доступу : http://www.bogoslov.ru/text/299209.html.
10. Иванцов-Платонов А., прот. Ереси и расколы первых трех веков христианства. – М. : В Университетской типографии, 1877. – Ч. 1. Обозрение источников для истории древнейших сект. – 349 с.
11. Игнатий Брянчанинов, свт. Авва Епифаний, архиепископ Кипрский // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. – М. : Паломник, 2004. – Т. 6. – С. 95 – 98.
12. Иероним Стридонский, блаж. Книга о знаменитых мужах, написанная к Декстру, преторианскому префекту // Творения блаженнаго Иеронима Стридон-

скаго. – К. : Типография Г. Т. Корчак-Новицкаго (бывшая Давиденко), 1879. – Ч. 5. – С. 283 – 344.
13. Иоанн Дамаскин, прп. Второе защитительное слово против порицающих святые иконы [Електронний ресурс] // Режим доступу : http://aleteia.narod.ru/damaskin/icon2.htm.
14. Иоанн Дамаскин, прп. Первое защитительное слово против порицающих иконы [Електронний ресурс] // сайт «Екатеринодарская и Кубанская епархия» – Режим доступу : http://www.vsetsaritsa.ru/dsQsdsEndsAmodedsEarticlesdsAoptiondsEfulldsAsdsEndsAiddsE894.htm.
15. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского, с предислов. О. М. Бодянскаго. – М. : В Университетской типографии, 1884. – 370 с.
16. Никифор Константинопольский, свт. Защитительное слово ко Вселенской Церкви относительно нового раздора по поводу честных икон [Електронний ресурс] // сайт «Екатеринодарская и Кубанская епархия» – Режим доступу : http://www.vsetsaritsa.ru/dsQsdsEndsAmodedsEarticlesdsAoptiondsEfulldsAsdsEndsAiddsE2452.htm.
17. Сократ Схоластик. Церковная История / пер. с греч. И. В. Кривушин. – М. : Рос. полит. энциклопедия, 1996. – 368 с.
18. Феодор Студит, прп. К Навкратию, сыну // Преподобный Феодор Студит. Послания. – М. : Приход храма Святаго Духа Сошествия, 2003. – Кн. 1. – С. 280 – 291.
19. Флоровский Г. Восточные отцы IV – VIII в. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – 260 + [42] с.
20. Фокин А. Епифаний Кипрский // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. – Т. 18. – С. 557 – 581.
21. Эрмий Созомен Саламинский. Церковная история. – СПб. : В типографии Фишера, 1851. – 636 + [XXXIV] с.

А. В. МИРОНЮК

Апологетизація актуальності православного богослів'я, як вияв онтологічного життя техно-людини

У цій статті висвітлено актуальність православного богослів'я сьогодні. Розглянуто необхідність рефлексії Святого Писання та Святого Передання на мову сучасного суспільства. Зроблено акцент на принципах зберігання Істини від різноманітних філософських та псевдорелігійних течій XXI століття.

Ключові слова: *богослів'я, рефлексування, актуальність, богослов, інтулектуальне товариство, Істина, екуменічний рух, містицизм, місія, профанація, схоластика, Православ'я, Захід.*

«Отже, йдіть, навчайте всі народи,
хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина,
і Святого Духа, навчаючи їх
зберігати все, що Я заповів вам;
і ось Я з вами по всі дні,
до кінця віку. Амінь».

(Мф. 28, 19-20)

Спілкуючись зі студентами духовних закладів, люди різних статусів дуже дивуються, коли перші розповідають, що вони вчаться на богословів-теологів. Ще більше вони вражені, коли богослів'я починають відносити до розряду наук, які мають свою структуру не менш простішу за структуру природничих та інших спеціальностей. Просто люди забувають про частинку заповіді, в якій говориться, щоб ми полюбити Бога усім своїм розумом. Пророк Давид нагадує нам, щоб ми повчалися в законі Господньому день і ніч. І невже люди думають, що Бог, який споглядається у Церкві з Її двохтисячолітнім досвідом є настільки простим? Що ті студенти вчать на лавах аудиторій духовних шкіл, і яка з цього користь, якщо воно видимого результату ніякого не приносить?

Що ми маємо на увазі, говорячи про завдання православного богослів'я сьогодні? Почати з цього питання потрібно тому, що згадувана в ньому і удавана підозрілість з православної точки зору богословська орієнтація, схоже, переважає зараз на Заході. Для неї характерна редукція богослів'я до даної «ситуації»

або «епохи», особливий акцент на «актуальності», що розуміється майже виключно як залежність богослів'я, його завдань, методу і мови, від сучасної людини і її специфічно сучасних «потреб». Тому ми з самого початку повинні підкреслити, що Православ'я відкидає таку редукцію богослів'я, першочерговим і незмінним завданням якого, навпаки, є пошук Істини, а не актуальності, пошук слів, «гідних Бога», а не людини. Богослів'я буде по–справжньому «актуальним», тобто істинно християнським, лише в тій мірі, в якій воно залишається спокусою для іудеїв, безумством для еллінів і чужим цьому світу, його тимчасовим «культурам» і «актуальності». Але це не означає, що богослів'я діє в культурному вакуумі [12, с.159].

Одна справа – залежність від світу, і зовсім інша – спрямованість до нього. Якщо перше – сприйняття світу як єдиного критерію богослів'я – слід відкинути, то друге (що тільки і буде в кінцевому рахунку фундаментом християнського ставлення до світу і його спасіння) є справжнім сенсом теології. У цьому сенсі будь-яке справжнє богослів'я завжди було пастирським, місіонерським та профетичним і з втратою одного з цих критеріїв щоразу перетворювалося на своєрідну інтелектуальну гру, якою заслужено нехтувала «реальна» Церква. Завдання теології в кожний даний момент неминуче визначається потребами Церкви, і перше завдання богослова – завжди розрізняти і враховувати ці потреби, усвідомлювати, чого чекає від нього Церква. Малу жменьку православних проповідників, природно, хвилює першочергово важливе і надзвичайно законне попереднє питання: у чому полягають потреби Церкви, на які вони зобов'язані відповісти і з урахуванням яких повинні будувати і планувати богословську роботу?

Завдання визначається перш за все тим, що богослови працюють всередині і в інтересах православної громади, яка живе у неправославному світі [12, с.160].

Ті, хто має вуха, щоб чути, і очі, щоб бачити, напевно, дуже добре розуміють, що у сучасному світі, а особливо на Заході, не можна бути православним без «опору середовищу». Духовно чужа культура є постійним викликом Православ'ю, так що віра, навіть сама по собі справжня, повинна бути свідомо сприйнята, ясно осмислена в її застосуванні до життя і завжди захищена від войовничого секуляризму. І тому богослів'ю саме тут потрібно буде знову знайти пастирський вимір, що допомагає осмислити нагальний зв'язок Передання Церкви з життям, а точніше, самому стати і цим осмисленням, і цим зв'язком, щоб надійно забезпечити сприйняття віри, яку шукає душа.

Але, щоб досягти цього, потрібно згадати і те, що становить основний недолік нашого богослів'я: майже повна його відчуженість від реального життя Церкви та Її практичних потреб. Саме виховання і навчання богослова привчило його бачити у всьому практичному повну протилежність богослів'ю та його високим завданням, і це ставлення, трималося століттями, можна вважати, утрималося і до цього дня.

З тих пір, як минула святоотцівська епоха, наше богослів'я (не без західного впливу) стало виключно академічним і в буквальному сенсі слова схоластичним. Воно замкнулося у вузькому колі професійних інтелектуалів, які пишуть і працюють фактично тільки для себе (бо ніхто сторонній не стане читати богословські праці, а якщо і ризикне, то навряд чи впорається з їх суто спеціальною, «езотеричною» мовою!) і куди більше стурбованих думкою своїх колег з інших академічних дисциплін, ніж потребами небагатьох зацікавлених у богослів'ї рядових членів Церкви. Вони цілком змирилися з найглибшою байдужістю до їхньої діяльності всього церковного тіла і в своєму незламному самовдоволенні готові пояснювати це «антиінтелектуалізмом» основної маси духовенства та мирян. Вони не розуміють, що цей «антиінтелектуалізм» великою мірою є прямий результат їх власного елітарного «інтелектуалізму», квазіманіхейского презирства до «практичних» турбот Церкви і редукції богослів'я до безпечної інтелектуальної гри «цікавих точок зору» і бездоганних у науковому відношенні посилань. Гірка іронія цієї ситуації в тому, що ті богослови, які опинилися фактично за бортом Церкви не стали «своїми «і в горезвісному інтелектуальному співтоваристві, яке, всупереч їхнім зусиллям отримати благовоління вчених мужів, як і раніше дивиться на них як на далеких науці «містиків». І поки загальне становище і внутрішня орієнтація нашого богослів'я такі, немає ніякої надії, що воно виконає своє істинне завдання і задовольнить кричущі потреби сучасності [7, с.281].

Але саме тут ми і повинні звернутися до тих, на кого у всіх випадках посилаємося як на зразок наставників, тобто до отців Церкви, і глибше вникнути в їх ставлення до завдань богослів'я. Не підлягає сумніву, що в інтелектуальному плані вони не поступалися нам. І все ж між ними і нинішніми стовпами богословської вченості є одна істотна відмінність. Те, що в нас іменується «практичним» і абсолютно не виходить інакше, з області наших академічних занять, для будь-кого з них містило в собі єдино насущний, що і є практичним інтересом християнства – вічне спасіння людини. Ті чи інші слова та ідеї співвідносилися у них

не з абстрактною істиною або помилкою, але з тією Істиною, яка рятує, і з тією помилкою, яка ввергає у смерть і осуд. Порятунок реальних, конкретних душ і було їх постійною, по-справжньому «екзистенціальною» турботою, тим, що поглинало їх цілком і робило кожну букву їх творінь життєво важливою і в буквальному сенсі пастирською. Будучи у вищій мірі інтелектуальним, їх богослів'я завжди звернене не до «інтелектуалів», але до всієї Церкви – у твердій надії, що кожен її член, прийнявши Духа Істини, стає богословом, тобто доторканним Бога. І неминуще значення цього богослів'я в тому, що його ідеї завжди співвіднесені з практичними потребами Церкви, розкриті в їх сотеріологічному значенні, а самі «практичні» сторони життя Церкви вкорінені і передбачають їх у цілком богословських смислових реальностях.

Для нас, повернення до пастирського виміру богослів'я означає, таким чином, не зміна рівня (тобто не заклик «писати більш популярно»), але перш за все зміна внутрішньої орієнтації богословської свідомості, самого бого-словського інтересу. І в першу чергу метою наших богословських зусиль повинні стати реальна Церква і реальна людина в Церкві. Нас повинно турбувати положення цієї людини – а не тільки те, як допомогти їй стати «більш освітченою» і «пишатися своїм православ'ям». І поки у нас самих немає твердого переконання, що більшість ідей та філософій, якими вона живе сьогодні, веде її до духовної смерті; що знання Істини повинне в повному сенсі врятувати її, а не просто прикрасити нашу Церкву ще одним представником інтелектуальної еліти, – не знайдемо ми і слів, які дійдуть до її серця. Релігія, що кличе людину до вибору між життям і смертю, порятунком і засудженням, не потребує богослів'я, яке є всього лише знак якоїсь «духовної» розкоші і престижу [11, с.99].

Звідси випливає також, що «пастирська» реанімація богослів'я повинна початися з глибокої оцінки і критики тієї культури, яка засмоктує сьогодні православну людину, роблячи християнство чомусь і справді «неактуальним». І зовсім не випадково святоотцівське богослів'я підпорядковане лікарсько-апологетичному завданню, захисту християнської віри від її зовнішніх і внутрішніх ворогів. Ми ж, проявляючи незвичайну винахідливість у богословських битвах, давно вже виграних отцями, лише ввічливо посміхаємося у відповідь на справді сатанинські допущення деяких новітніх «філософій» і теорій. Ймовірно, ми не розуміємо того цілком очевидного факту, що під впливом цих «філософій» навіть основні християнські цінності отримують зовсім інше, діаметрально протилежне їх незмінному зміс-

ту тлумачення. Порятунок перетворюється на самореалізацію, віра – в почуття безпеки, гріх – у справу індивідуальної психологічної установки і т. д. Наша культура, яку нещодавно визначили як тріумф терапії, в значній мірі переорієнтувала свідомість навіть релігійної людини, що, у свою чергу, майже закрило для неї можливість почути і зрозуміти істинне вчення Церкви. І нарешті, ми немов не помічаємо, що ця метаморфоза релігії зачіпає вже не міфічну «західну людину», а власні наші парафії, проповіді наших священиків.

Тому нам слід почати з того, приклад чого явило в свою епоху святоотцівське богослів'я, – з екзорцизму культури, із звільняючого відно-влення слів, понять і символів богословської мови. І зробити це потрібно не заради більш успішного «пристосування» нашого богослів'я до «сучасної людини» і її культури, але, щоб людина усвідомила крайню серйозність, справді сотеріологічну природу і принципи своєї віри. На це здатне лише богослів'я, і тому потреба в ньому сьогодні така велика. Але воно досягне цього лише тоді, коли стане пастирським, ототожненим з Церквою і її життям, чуйним до реальних потреб людини, коли воно, відкинувши академічне «відціджування комаря» (жодного разу ще нікого не утримало від «поглинання верблюда»), зі смиренням і мужністю ухвалить своє істинне призначення в Церкві [8, с.169].

Друге завдання нашого богослів'я як місіонерське. Слідуючи духові часу, його можна було б назвати екуменічним. Але за останній час це слово набуло настільки розпливчастий і двозначний характер, що вимагає безлічі роз'яснень та серйозної переоцінки. По ряду причин за краще вжити трохи застарілий термін – «місіонерське». По-перше, воно показує, що у православного богослів'я є місія. Православні богослови завжди одностайно визнавали, що мета їх участі в екуменічному русі – свідоцтво про Православ'я перед інославними, і немає ніяких підстав заперечувати, що мета ця передбачає і навернення інославних в православну віру. Термін «навернення» має дуже погану репутацію у сучасних екуменістів. Але православні просто-напросто зрадять і своє Православ'я, і самий екуменічний рух, якщо на догоду екуменічної ейфорії постараються всіляко приховати той факт, що «навернення» для них – один з найважливіших компонентів справді екуменічної перспективи [4, с.158].

В даний час більш ніж коли-небудь, і якраз по істинно екуменічним міркуванням, ми повинні наполягати на тому, що лише глибока і справді християнська ідея навернення (передбачає ви-

рішальну кризу, вибір і, нарешті, послух істині) додасть належний сенс і серйозність всіляким діалогам і конференціям. І те, що даний термін і реальність, що стоїть за ним багато хто сьогодні вважають «неекуменічними», свідчить про дуже тривожні тенденції ухилення екуменічного руху від його початкового ідеалу – органічної єдності у Христі – до цілком протилежного – благополучно функціонуючого плюра-лістичного суспільства. Яким би чудовим і корисним не був цей останній ідеал сам по собі, у нього дуже мало спільного з фундаментально – християнськими цінностями – єдністю, вірою та Істиною. Наша «місія», таким чином, залишається колишньою: зробити Православ'я відомим, зрозумілим Заходу і з Божою допомогою сприйнятим ним. Ця місія є природним і, так би мовити, неминучим наслідком того, що ми смиренно сповідуємо себе православними, а нашу Церкву – істинною Церквою. Це сповідування не сумісне ні з яким провінціалізмом думки і бачення, етнічною самосвідомістю та іншими проявами егоцентризму.

Протягом декількох десятиліть «екуменічна місія» фактично була монополією невеликої групи богословів і залишалася зовсім невідомою Православній Церкві вцілому. Настав час покінчити з цією вкрай ненормальною ситуацією, яка на довершення до багатьох інших бід просто збиває з пантелику неправославних, переконуючи їх думку про «екуменічне православ'я», якого насправді немає. Місіонерська орієнтація повинна бути додана до усієї богословської структури Церкви і перетворитися на органічну частину нашого богословського «курсу наук». У зв'язку з цим потрібно торкнутися й іншого аспекту терміну «місіонерський» – аспекту, що характеризує «спосіб» нашого ставлення до Заходу [4, с.159].

Місія завжди потребує – принаймні, в християнському значенні цього слова – не тільки зусилля для наверненням будь-кого у справжню віру, але ще і духовний стан місіонера: його діяльність і самовіддача тим, хто є «об'єктом» його місіонерської активності. Ніяка справжня місія, від апостола Павла до рівноапостольного Миколая Японського, не могла обійтися без самоототожнення місіонера з тими, до кого послав його Бог, без принесення в жертву його особистих уподобань і природних потягів. Ця місія неможлива без неабиякої частки любові до Заходу і багатьох справді християнських цінностей його культури. Але ми часто змішуємо вселенську Істину Церкви з наївним комплексом переваги, самовпевненістю і фарисейським самовдоволенням, з дитячою упевненістю, що всі повинні розділяти нашу ревність до «візан-

тійської пишності», до наших древніх і яскравих обрядів і форм церковного життя [3, с.182].

Прикро усвідомлювати, що немає більш серйозної перешкоди розумінню і засвоєнню Православ'я Заходом, ніж провінціалізм, людська гордість і самовдоволення самих православних, майже повна відсутність у них смирення і самокритичності.

Але Істина завжди смиренна, а гордість при будь-яких її формах і проявах чужа Істині і завжди гріховна. Було б безглуздо говорити, що ми «пишаємося Христом», і, проте ж, ми постійно говоримо про мудрість і вчимо, що треба «пишатися Православ'ям». Ми повинні нарешті зрозуміти: якщо православній місії судилося розвиватися і далі, то нам треба не тільки подолати і відкинути цей дух самовдоволення, але, ні на хвилину не відмовляючись від скарбів культурної та духовної спадщини православного Сходу, стати відкритими і для західної культури, втіливши в своє надбання те, що в ній «істинно, що чесно, що справедливо, що чисто, що люб'язно, що славетно» (Флп. 4, 8).

Місіонерська функція православного богослів'я повинна підтримуватися двома однаково важливими і взаємопов'язаними імперативами: стоянням у Істині, яке є єдиною основою будь-якої по-справжньому екуменічної діяльності, і справжньою відкритістю для християнських цінностей Заходу. Кожного разу, коли виникає спокуса пожертвувати Істиною заради дуже гнучкого, донезмоги витонченого і від того ще більш небезпечного релятивізму, підмінити єдність у Христі «мирним співіснуванням релігій, при якому сама можливість помилок і єресей нібито виключена псевдоекуменічною доктриною конвергенції, – православний богослов повинен стати (якщо треба, то і одному!) на захист Істини в тому її значенні, без якого християнство при всій його актуальності обернеться зреченням від свого абсолютного завдання. Але для цього він і сам повинен бути відкритий і смиренний всій Істини, де б вона не знаходилася [13, с.104].

Третє завдання сучасного православного богослів'я варто назвати – як би претензійно це не звучало – профетичне. Пророки посилалися до народу Божого не тільки для сповіщення прийдешніх подій, але і для нагадування його істинного призначення і для викриття відступів від Божественної волі. І якщо з пришестям Христа, Який є «слово всякого закону і пророків», перша їхня функція відпала, то друга залишається як і раніше актуальною. І богослів'я, без сумніву, завжди має брати участь в цій профетичній функції. Бо його вічне завдання – в тому, щоб відносити життя Церкви до абсолютної Істини її власного Передання, збері-

гати живим і дієвим той критерій, відповідно до якого Церква судить саму себе [12, с.183].

Занурена в стихію історії, Церква завжди сповнена спокус, гріхів і, що ще серйозніше, компромісів і пристосування до духу «світу цього». І оскільки в Православній Церкві немає видимого «непогрішимого» авторитета на кшталт папи, оскільки вищим критерієм для неї завжди залишається утримана нею Істина, то і богослів'я є в ній тим особливим служінням, яке розкривається у вивченні і пошуках Істини, щоб вона стала відомою і очевидною під всією її чистотою та ясністю. У цій заяві не можна бачити плід самовпевненості і гордині. У богослова немає ніяких прав, немає владних та адміністративних повноважень, які залишаються функцією ієрархії. Але його священний обов'язок – забезпечити ієрархію і саму Церкву чистим вченням про неї і стояти за Істину навіть при свідомо несприятливих обставинах.

Потрібно визнати, що наше офіційно-академічне богослів'я занадто часто не витримувало такого «послуху», вважаючи за краще всього на світі спокійне самовдоволення. Звідси й численні відхилення та викривлення, від яких страждає сьогодні вся Православна Церква. І знову-таки зовсім не те знаходимо ми у святих отців. Майже всі вони так чи інакше постраждали від всіляких «силових структур» свого часу за відмову йти на компроміс або мовчки підкоритися злу. Але в кінцевому підсумку вся Церква йшла за ними, а не за тими, хто, як і сьогодні, знаходив безліч законних підстав підготувати «вимоги життя» «абстрактним принципам» [7, с.162].

І сьогодні профетичні функції богослів'я потрібніші, ніж колинебудь. Бо, хочемо ми того чи ні, вся Православна Церква переживає зараз глибоку кризу. З одного боку, звалений і майже повністю зниклий світ, століттями визначав і формував її історичне буття. Під загрозою перебуває саме існування стародавніх традиційних центрів церковного управління, і більшість їх позбавлено елементарної свободи дій. Переважна більшість православних християн живе в атмосфері утисків і гонінь з боку режимів, відкрито сповідують войовничий атеїзм, в умовах, де основне завдання не «прогрес», а виживання. Меншість посеред моря ворожнечі – ось швидше правило, ніж виняток, – правило, що визначає майже повсюдне життя православних. Усюди– і не тільки на Заході вони стикаються з викликом секулярної, технологічної та духовно ворожої їм культури. З іншого боку, виникнення великої православної діаспори покінчило з багатовіковою географічною замкнутістю Православ'я в межах східного світу, постави-

ло Церкву перед безпрецедентною для неї проблемою нового адміністративного устрою і пристосування до нових обставин. Заперечувати факт кризи може лише сліпий, але далеко не всякий зрячий бачить його справжню глибину і масштаб, і менш за все ті ієрархи, які, опинившись на передовій лінії кризи, ведуть себе так, наче нічого не трапилося. І ніколи в минулому не було такої прірви між ієрархією і «реальною» Церквою, такої невідповідності адміністративної структури Церкви насущним духовним потребам церковного народу. Відмінний приклад тому – американський православний «мікрокосм» [12, с.201].

Отже, до яких пір ми будемо жити у вигляді безлічі юрисдикцій, які або є суперниками, або просто не помічають один одного? Чи довго будемо ігнорувати стрімкий занепад богослужіння, деградацію духовенства та монашества – традиційних джерел православного благочестя і спадкоємства? Доки, нарешті, будемо вважати нормальним і мало не традиційним положення, яке ми, повинні переживати як спокусу і трагедію? Але, як би там не було, багато православних людей переконані, що година богослів'я пробила. Лише глибока, безстрашна і конструктивна оцінка ситуації у світлі Передання Церкви, лише творче повернення до самих джерел наших догматів, канонів і богослужіння, лише всеціла відданість церковній Істині допоможуть нам подолати кризу і втілити її у відродження Православ'я. Це важке завдання. багаторічна традиція навчила богословів уникати гострих кутів і по можливості не втягуватися. Записний традиціоналізм, який нічого спільного не має з Переданням, домігся того, що самокритика і духовна свобода багатьом здаються злочином проти Церкви. Так, сили інерції, сили псевдоконсерватизма і відвертого цинізму дуже великі. Але те ж саме можна сказати і про епоху Афанасія Великого, Іоана Золотоустого і Максима Сповідника [12, с.202].

1. Біблія – книга Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. Переклад патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 1416с.

2. Антоній (Блум), митр. Сурожский. Шляхи християнського життя. Бесіди. – К.: Дух і Літера, 2001. – 280 с.

3. Аквилонов Е., прот. Научные определения Церкви и апостольское изъяснение о ней как о Теле Христовом. Москва, 1978.-285.

4. Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого: YMCA-Press, Париж. 1971.-301.

Євдокимов П. Незбагненна Божа любов / Перев. з фр. С. Шелак. – К.: Дух і Літера, 2004. – 141с.

6. Кавасила Микола., прп. Життя в Христі / Пер. з давнього. Дз. Коваль. – Львів: Свічадо, 2005. – 168 с.

7. Клеман О., проф. Беседы с патриархом Афинагором / Перев. с франц., предисл. В. Зелинского. – Брюссель: Издательство Жизнь с Богом, 1993.– 691 с.

8. Лосский Н.О. «Органическое строение общества и демократия» // Современные записки. Париж, 1975. – 132 с.

9. Сильвестр, архиеп.. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1972. – 170 с.

10. Симеон Новый Богослов, преп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. Книга первая. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 670 с.

11. Сове. Б.И. Евхаристия в древней Церкви и современная практика. В сборнике «Живое предание», Париж, 1937.-291 с.

12. Шмеман А., прот. За жизнь мира. RBR, Нью-Йорк, 1983.-218 с.

13. Шмеман Олександр, протопресв. Євхаристія. Таїнство Царства / З рос. пер. Т. Різун. – Львів: Свічадо, 2007. – 272 с.

протоієрей Юрій МИЦИК,
І. Ю. ТАРАСЕНКО

Персональний склад двох монастирів Черкащини XIX – початку XX ст.

В Інституті рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського у Києві у фонді 160 є цікава справа № 916. Тут містяться відомості про монастирську братію кількох обителей тодішньої Київської губернії, в т. ч. монастирів, що знаходились на території теперішньої Черкащини (Медведівський, Мотронинський, Корсунський). Тут розглядається персональний склад Свято-Онуфріївського, що під Корсунем, і Свято-Микільського Медведівського монастирів. Почнемо з Корсунського монастиря. Послужний список монастирської братії охоплює 1906 р.

Отже, настоятелем монастиря був тоді ігумен Іосафат (у миру – Микола Сторожук), 65 років, який походив із селян Київської губернії (Черкащина тоді входила до складу цієї губернії). Він був послушником з грудня 1868 р., постригся в ченці 01.12.1870 р. у Троїцькому монастирі в Києві, став ієродияконом у 1871 р., ієромонахом – у червні 1888 р., у 1892 р. був переведений до Корсу-

ня. Відзначалося, що цей настоятель дуже здібний і дуже доброї поведінки. Отже, керівництво монастирем було в надійних руках.

Далі йшов ієромонах Мартиніан, який походив із селян Полтавської губернії, але постригся в ченці відносно недавно – 12.08.1898 р. у Корсуні. Ще один ієромонах Миколай (у миру – Данило Кукса), 59 років, з селян Київської губернії, мав чернечий стаж значно більший (прийняв постриг 25.05.1871 р. у Богуславському Свято-Микільському монастирі). Ієромонах Аполлінарій (у миру – Григорій Іванець), 42 роки, теж походив із селян Київської губернії (прийняв постриг 16.02.1897 р. у Жаботинському Свято-Онуфріївському монастирі). Всі отримали домашню освіту, лише о. Аполлінарій закінчив церковно-парафіяльну школу, але були дуже доброї поведінки. Отже, і найближчі помічники настоятеля були йому надійною опорою, хоч їм явно бракувало освіти.

Далі йшли ієродиякони: Євгеній, що походив із селян Харківської губернії (42 роки), прийняв постриг у Корсуні у 1899 р.; 53-річний Макарій і 61-річний Пафнутій походили з селян Київської губернії і теж постригалися в Корсуні у 1890 і 1905 рр. відповідно. Ще нижче стояли мантійні чернці Досифей (52 роки) і Аполллінарій (51 рік), що походили з селян Київської губернії і мали всього лише домашню освіту. Вони постригалися в Корсуні відповідно у 1885 і 1884 рр. Поведінка останнього явно дисонувала з поведінкою решти братії: він був «дурного поведения», бував нетверезий. Всього в монастирі нараховувалося 8 ченців. Вони походили переважно з селян Київської губернії і постригалися в Корсунському Свято-Онуфріївському монастирі.

У монастирі були ще 12 чоловіків («временно проживающие»), які готувалися стати монахами. Це була переважно молодь від 19 до 30 років, які прибули до монастиря у 1905 – 1906 рр. Вони мали домашню освіту і походили з Київської губернії (швидше за все були місцевими, з Корсунщини). Щоправда були й винятки, як от Іван Салій (59 років), що походив з козаків Полтавської губернії, Петро Черниш (33 роки) з селян Чернігівської губернії, який навчався в Корсунському училищі у 1898 р., Юстин Вейнарейх (19 років) (вихрест?), що походив з міщан Чигирина. Був і виходець з Подільської губернії.

Звичайно, це дуже лаконічні відомості, але вони все ж дають уявлення про величину монастиря і склад його братії. Відзначимо, що в списку монахів монастиря св. великомучениці Катерини, що стояв у Києві на Подолі (справа № 913 того ж фонду), був один виходець з Корсунського монастиря. Це священик Ясон Павловський, який був направлений з Корсунського монастиря в Кате-

рининський монастир у Києві 01.12. 1881 р., а 22.11.1882 р. був переведений до Свято-Троїцького монастиря. Відзначалося, що він є здібним і доброї поведінки.

Про Свято-Микільський Медведівський монастир знаходимо лише кілька рядків у «Настольной книге священнослужителя», які свідчать, що монастир було засновано в XVII ст. на острові р. Тясмин у 20 верстах від Чигирина і з верстах від містечка Медведівки. Тут знаходилася чудотворна ікона св. Миколи і відзначалося, що при монастирі знаходився «страннопримный дом». Справа № 917 (фонду № 160) містить послужні списки ченців Свято-Микільського монастиря у Медведівці за 1882 р. Почнемо з настоятеля. Ним був ігумен 68-річний Панкратій (в миру Петро Преображенський). Він походив з Орловської губернії, служив священиком Свято-Микільської церкви у місті Сівську. Овдовівши, він постригся в ченці в Києво-Печерській лаврі у 1864 р. Там же й служив (в Дальніх і Ближніх печерах, був бібліотекарем, помічником келаря), за що й нагороджувався, зокрема орденом св. Анни (1882 р.). Став ієромонахом і був призначений ігуменом Свято-Микільського Медведівського монастиря. Ризничим був Феодосій (43 роки), син дяка з Чигиринського повіту. Після закінчення Києво-Подільського духовного училища, був послушником Медведівського монастиря, а в 1870 р. постригся у в ченці в Жаботинському монастирі, а 1879 р. – став ієромонахом. Духівником братії був ієромонах Хрисанф (62 роки). Він був сином священика з Чигиринського повіту, закінчив Черкаське приходське училище, постригся в ченці у 1859 р. Потім став ієродияконом(1856 р.), ієромонахом (1870 р.). Відзначалося, що він є чесної поведінки, дисциплінованим і здібним. Ці троє ченців складали керівне ядро монастиря.

Далі йшли два вдових священика, які очевидно мали намір постригтися. Це Василь Чулаєвський (66 р.), син диякона з Києва. Він закінчив київську семінарію, з 1841 р. служив вчителем у Києво-Софійському училищі, у 1845 р. став священиком у Києво-Звіринецькій церкві, Служив у Бердичівському і Васильківському повітах, врешті у 1875 р. опинився у Медведівському монастирі. Однак зазначалося, що він є «неодобрительного поведения», що видно перешкоджало прийняттю чернечого постригу.

Наступним був Анатолій (48 р.), який закінчив одну з київських семінарій, у 1856 р. став священиком і служив у Сквирському і Радомисльському повітах. Овдовівши, він був призначений у Свято-Микільський монастир у Києві (Поділ), а у 1873 р. переведений до Медведівського монастиря.

Був ще один вдовий священик Симеон Бабаков (42 р.), який закінчив київську семінарію, служив на Київщині і овдовівши, поступив у Медведівський монастир. Однак у 1880 р. він самовільно покинув монастир і тому про його подальшу долю і поведінку нічого не могли сказати.

Далі йшла решта братії, насамперед диякони та ієродиякони. Це ієродиякон Анастасій (53 р.), син паламаря з Чигиринського повіту. Він поступив у монастир у 1853 р., давши письмове зобов'язання не вживати алкогольних напоїв (видно до цього моменту він зловживав алкоголем). Свою обітницю Анастасій дотримав і тому у 1869 р. постригся в ченці, а у 1874 р.- був рукоположений у диякони. Ще один ієродиякон мав на ім'я Поліевкт (37 р.), яких походив з поповичів Київщини. Постриг прийняв у 1875 р., дияконський сан – у 1876 р. Теж з поповичів, але Харківської єпархії, був диякон Федів Гевлич (50 р.) (видно готувався до прийняття монастирського постригу). Він закінчив Харківське духовне училище, а з 1877 р. перебував у Медведівському монастирі. Мантійний монах Сергій (49 р.), син священика з Московської єпархії, який навчався у нижньому відділі Московської духовної семінарії. У 1876 р. він був пострижений в ченці в Свято-Микільському монастирі в Богуслава, а у 1882 р. був переведений в Медведівський монастир.

Далі йшли послушники, тобто ті, які готувалися стати ченцями. Це Дементій Дяковський (33 р.), син паламаря з Чигиринського повіту, з 1872 р. у Медведівському монастирі. Він був грамотним, вмів читати й писати, однак був «неодобрительного поведения» й малоздібним. Іван Осинський (25 р.) син паламаря з Чигиринського повіту, вмів читати, але був малоздібним. З 1874 р. перебував у Медведівському монастирі і на відміну від попередника був «порядочної» поведінки.

Завершували список тимчасові послушники, свого роду кандидати у послушники (всього 24 душі), які поступили в монастир, починаючи з 1873 р. Це були чоловіки від 17 до 76 років, вихідці переважно з селян і неграмотні (14 душ), хоча були і з солдатів, духовенства. Вони походили в основному з Київської губернії (туди входила сучасна Черкаська область), дехто був з Полтавської і Херсонської губерній. Характерно, що всі вони були доброї і чесної і добропорядної поведінки, і гідно несли обов'язки послушника.

Таким чином, Свято-Микільський Медведівський монастир був у XIX ст. типовою невеликою обителлю 3-го класу, яка виходячи з складу монастирської братії нічим особливим не відзнача-

лася (поступалася наприклад Свято-Онуфріївському монастирю у Корсуні, але (моральний рівень братії був вищим ніж у Свято - Троїцькому Мотронинському монастирі*). Очевидно пам'ятаючи про славне минуле монастиря у регіоні, відомому вольнолюбивому краї (Гетьманщина, гайдамацький рух) церковні власті взяти братію під міцний контроль і тому призначили настоятелем не з місцевих вихідців, а з Орловської губернії.

Доповнюють дані про церковні кадри третьої чверті XIX ст. (не раніше 1853 р.) Чигиринщини дані справи № 29832 з того ж фонду того ж архівосховища. Зокрема у Хрестовоздвиженській (Соборній) церкві Чигирина служили протоієрей Ієремія Обидовський (вихованець Київської Духовної семінарії (далі – КДС), священик з 1827 р., протоієрей – з 1847 р.), священик Микола Щербацький (вихованець КДС, священик з 1849 р.). В Успенському храмі служив благочинний Симеон Клибановський (вихованець КДСМ, священик з 1849 р.). Далі наведемо дані про деякі села Чигиринського повіту: с. Війтівка – Онисим Ботвиновський (вихованець КДС, священик з 1844 р.), с. Калабарка – Яків Ботвиновський (священик з 1840 р.), м. Крилів – Доментій Ботвиновський (КДС, священик з 1849 р.), с. Тарасівка – Юхим Кедриновський (Київська Духовна Академія (далі – КДА), священик з 1815 р.), Бужин – Іван Щегельський (КДС, священик з 1849 р.), с. Боровиця – Іван Базилевич (КДС, священик з 1838 р.), с. Адамівка (КДС, священик з 1836 р.), с. Суботів – Роман Орловський (КДС, священик з 1851 р.), с. Новоселиця – Іларіон Кудрицький (священик з 1851 р.), с. Івковці – Гарасим Корчинський (КДА, священик з 1816 р.), с. Худоліївка – Петро Завиновський (закінчив Черкаське повітове училище, священик з 1832 р.), Олександрівка – Іван Великовський (КДА, священик з 1824 р.) тощо.

*) До речі, архімандрит Мотронинського монастиря Макарій написав 23. 10. 1868 р. з Чигирина листа до протоієрея Петра Лебединцева з проханням повернути взяті у 1858 р. справи з монастирського архіву

М. І. ПІРЕН

Духовні цінності – базова основа модернізації сучасного українського суспільства

У статті розкрито роль духовності, як важливого чинника модернізаційних змін в сучасному українському суспільстві. Показано, що державні закони – це трансформація законів божих, за якими потрібно чесно, відповідально жити та реалізуватися з добром, подальше від зла.

Ключові слова: *духовність, суспільство, модернізація, демократичні стандарти, моральність, свобода.*

Шукайте перш за все
Царства Божого і правди Його,
і все інше прикладеться вам
(Єван. від Матв. 6: 33)

Сучасний світ швидко змінюється. Він стає багатополярним, складним і динамічним, з новими можливостями і викликами для розвитку кожної країни, кожної особистості.

«Україна – сильна амбітна держава, – відзначив В.Ф.Янукович у виступі із щорічним Посланням Президента України до Верховної Ради України (2011 р.). Настав час проявити український характер, довести собі і світові, що Україна – це країна-лідер» [2].

У планах модернізації суспільства крім промислово-індустріального, наукового потенціалу, ми повинні побудувати демократичну модель політичної системи та сучасну, конкурентну державну владу. В їх основі має бути верховенство права, розвинена правова культура, збалансована представницька демократія, сильне самоврядування, ефективний менеджмент. Пріоритетом має стати гуманізація розвитку, базовою основою якого повинні бути духовні цінності.

Як писав у свій час український мудрець Григорій Сковорода – «людина народжується двічі: фізично і духовно. Біля духовної колиски стоїть духовний наставник – вчитель, який стає людині другим батьком, матір'ю, бо прищеплює її душі моральні якості віри, надії, любові, глибокої поваги до рідної землі, свого народу, церкви, держави». Духовне народження, Сковорода вважав істинним, оскільки людина осягає божественне

в собі, а зародки духовності є в серці від народження, але вони не відразу усвідомлюються, бо їй протистоять могутні сили «темної тілесності».

У прагненнях цивілізації нині спостерігається жахлива асиметрія. Головні пізнавальні зусилля суспільства та окремої людини спрямовані на зовнішній світ. Вважається, що там – головні життєві цінності, які провокують активність і визначають мету діяльності людини. Настав час кардинально змінити ситуацію, оскільки світ необхідний не тільки для вирішення проблем економічного зростання, але й духовних. Тільки в злуці з Богом людина може розвивати свою духовність. Нехтувати цією злукою – це ставити під загрозу життя.

Дивлячись на проблеми, які супроводжують соціально-економічний розвиток України, важко говорити про його успішність та результативність. Вже без здивування ми сприймаємо нові звістки про чергове розкриття випадків хабарництва та корупції, перевищення службових повноважень, рейдерства, присвоєння чужого майна. Через відсутність системи духовних цінностей, порушення законів стало нормою життя, а девіантна поведінка схвалюється та підтримується частиною суспільства. Водночас теж те саме відбувається й на рівні управління державою, де прийняття законів базується в основному на вигоді обмеженої кількості впливових людей, які маніпулюють законодавством для власних інтересів [8].

Духовність – це основа створення внутрішнього світу людини, в основі якого не безвідповідальне знання, а палаюче серце, через яке проходить чіткий перетин добра і зла. Духовності без віри немає, а віра – це стан душі. Ось там і знаходиться сила духу – духовність людини. Немає страшнішої зброї, ніж не одухотворена думка. Тоді ми впадаємо в бездуховність, де панує гордість, марнослів'я, амбіції. Це веде до життя не по заповідях Божих. Без віри, моралі – важливого основоположного регулятора життя суспільства, продукту культурної еволюції – без ідеології, заснованої на вірі та духовності, неможливий рух до ідеалу досконалості людини і суспільства. Все це найбільш повно знайшло відображення в релігії, в Церкві Христовій.

Суттєвий показник духовності людини – це порядність у діях, працелюбство, моральна культура. Сьогодні ми живемо у суспільстві, в якому розмиті абсолютні цінності і внаслідок цього дуже послаблений критерій, який дозволяв би визначити, що добре, а що погано відносно до суспільного ідеалу, бо більшість суспільства поза духовними цінностями.

У Ф. Достоєвського Іван Карамазов каже: «Якщо немає Бога, то все дозволено».

Для ефективного функціонування суспільства необхідно, щоб всі його члени дотримувалися системи загальноприйнятих моральних цінностей, вдосконалювали свою духовність. Проблема відродження духовності у всіх сферах нашого життя пов'язана з питанням її джерел, а джерелом нашої духовності завжди було Православ'я. Православ'я було осередком національно-культурних процесів, джерелом й захисником духовних цінностей суспільства Київської Русі та сучасної України.

Ми всі висловлюємося за свободу, але вживаючи одне й те ж слово, маємо на увазі не те саме, – писав у свій час Аврам Лінкольн. Так і в суспільстві: Церкви збудовано, а храм душі у багатьох ненаповнений вченням Господа.

Криза особистості, людських взаємовідносин та сенсу життя стають зрозумілими, якщо ми зрозуміємо значення вищих духовних цінностей для людського суспільства.

Вже не раз висловлюється точка зору, що крах по комунізму – це не економічна поразка. Комунізм розвалився тому, що його ідеологія була заснована на хибному уявленні про людину; а це неправильне уявлення про людину, в свою чергу, засновувалося на невірному уявленні про Бога, відсутності його духу у ділах, думках лідерів суспільства та людей, яких перетворили у гвинтики.

Ми переживаємо кризу особистості – втрату тих внутрішніх обмежень і доброчинності, котрі не дають людському суспільству впасти у безодню темних інстинктів, при соціалізмі вони були і найбільше проявлялися у ГУЛУГах, Соловках, психушках.

Тільки змінивши особистість, можливо буде змінити суспільство на духовних засадах, можна в ньому побудувати демократію.

Для ефективного функціонування суспільства необхідно, щоб всі його члени дотримувалися системи загальноприйнятих моральних цінностей, вдосконалювали свою духовність. Проблема відродження духовності у всіх сферах нашого життя пов'язана з питанням її джерел, а джерелом нашої духовності завжди було, як ми наголошували – Православ'я та Церква Христова.

Україна від найдавніших часів і дотепер тісно пов'язана із Православ'ям. Протягом багатьох віків Православ'я було осередком національно-культурних процесів українського народу, джерелом й захисником єдності народу та Його Церкви, відображен-

ня прагнень до відновлення власної державності. Національне і духовне відродження завжди співпадало в часі, взаємодоповнюючи одне одного.

Безвір'я, забуття заповітів Святого Письма, настанов Божих призвели до того, що люди чим далі, тим більше беруть участь у гонитві за сьогоднішніми цілями – за речами, владою, грошима, безмежністю пустих розваг тощо.

Вчення Ісуса Христа, викладене у Новому Завіті, надає можливість людині не заслабнути на епідемію бездуховності, яка веде до руйнації. Згадаймо Євангеліє від Матвія, де учні питають Ісуса Христа: «Учителю, яка найбільша заповідь у Законі?» Ісус відповів: «Люби Господа Бога твого всім серцем твоїм і всією душею, і всім розумом твоїм» [Єв. від Матв. 22:37]. Це перша і найбільша заповідь. Вона означає встановлення максимально міцного зв'язку людини з Богом, що здійснюється через Дух. Полюбити Бога – означає прагнення Духом, душею й розумом до досконалості, до подоби Бога: «Отож, будьте досконалі, як і Отець наш Небесний досконалий» [Єв. від Луки 6:36].

Сьогодні, повернення до духовності, до своїх духовних коренів має стати початком відродження сучасного українського суспільства, відповідального перед Богом та власною совістю кожного громадянина України, незалежно від національності, віросповідання та етнічного походження.

Вершиною духу сучасної української політичної нації сьогодні є слова Т.Г.Шевченка, який заповідав нам духовно зростати попри усі катаклізми і випробування долі. Він писав:

Любітеся, брати мої,
Україну любіте,
І за неї, безталанну,
Господа моліте…

Людство нині все більше й більше усвідомлює, що лише за умов справжньої і цілковитої свободи можливий всебічний і цілковитий розвиток особистості.

Тому боротьба за такий чинник, як здобуття громадянських свобод – слова, друку, мітингів, зборів та свобод політичних набуває зараз дедалі більшого розмаху в сучасному українському суспільстві. Це – добра ознака часу для українського народу, який має у собі Дух Божий.

Але поряд із цим, ми нерідко є свідками інших, сумних явищ, які, створюючи видимість свободи, завдають людині і людству величезної шкоди. Вже у свій час апостол Петро передбачав таке зловживання свободою і попереджав християн, щоб вони пово-

дилися, як «раби Божі», як істинно вільні, а «не як ті, хто використовує свободу для прикриття зла» [1 Пет. 2, 16]. Подібне застереження ми зустрічаємо й у апостола Павла. «До свободи ви покликані, браття, – пише він галатійським християнам, – тільки щоб свобода ваша не стала приводом для догодження плоті» [Гал. 5, 13]. Ці пророчі слова нас поставили перед фактом, що олігархи, а серед них і частина високопосадовців втратили міру щодо людей, дбають лише про свої інтереси, а людям «дарують» обіцянки перед виборами.

Свобода – це не сваволя і не засіб потурання своїм пристрастям і злочинам. Христос, закликаючи нас стати на шлях істинної свободи, назвав цей шлях вузьким і тернистим, він йшов по ньому ради нашого спасіння.

Свобода є одним із багатьох суспільних феноменів, які завжди хвилюють людей. Кожна людина прагне бути вільною від людської влади, сторонніх оцінок, внутрішніх примусів, страху, докорів сумління, узалежнень. Більшість держав намагаються гарантувати свободу своїм громадянам, особливо держави ліберально-демократичного розвитку.

Ліберали часто феномен свободи замінюють індивідуалізмом. Це стали відчувати громадяни України, особливо в модернізаційний період на шляху до справжніх демократичних перетворень.

Сьогодні багато хто пов'язує слово «свобода» лише з світськими ідеями ліберально-демократичних рухів, але не з Церквою. Якщо ж взяти Книги буття (Біблію, Тору, Коран), то в них це поняття виступає найважливішою категорією. Так, у Біблії, слово свобода є центральним. «Христос нас визволив на те, щоб ми були свобідні», – пише Павло до галатів (Гал. 5, 1).

Богослов'я розрізняє свободу від чогось та свободу до чогось.

Духовний шлях – це шлях до свободи від залежностей та примусів людського суспільства.

Хоч усі наші політики постійно прославляють свободу як наш здобуток, та багато людей почуваються сьогодні невільними. Вони відчувають тисячі примусів. Ми почуваємо себе залежними від визнання інших, від зовнішніх та внутрішніх впливів. Духовна людина завжди є вільною. Внутрішня свобода по суті належить до нашої людської гідності. Але коли багаті неймовірно багатіють, а люди – бідніють, то гідності немає.

З релігійно-християнських позицій – заповіді Господні – дорога до свободи для кожного з нас. Де панує Бог, там людина знаходить свою свободу. У своєму вченні Ісус проголошує нашу (свободу християн) від абсолютної влади законів. Усі закони ство-

рені для людей, а не навпаки. Те, що справді відповідає нашому єству, є найвищою суспільною нормою. Світ, що впав у неправду, робить людину невільною. Вільними ми будемо тоді, коли станемо перед правдою про себе.

Справжня свобода полягає в тому, що я вільний від себе самого, що у цій свободі я можу заступитися за інших, вільно віддаватися справі і служінню людям.

Справжня свобода полягає в тому, щоб від неї відмовитися на користь інших. Свобода залежить від правильного знання. Свобода, єдність і батьківщина – ці три критерії справжньої духовності та справжнього пізнання Бога становлять одне ціле… Хто любить Бога, той любить і свободу.

Як у структурі нашого споживацького суспільства, так і в особистих стосунках, ми часто відкриваємо себе невільниками. Ані інші особи, ані наші власні потреби не повинні нам заважати жити тим, що становить нашу суть – Божим духом.

Христос своїм вченням не тільки звільняє нас, але об'єднує. Гріх роздвоїв людську особистість. Людина, яка загубила Божественний дарунок свободи й зробилася «рабом гріха», загубила й свою цілісність. Її егоїстичне «Я» у своєму прагненні до незалежності порушило єдність з Богом. Те, що ми на превеликий жаль спостерігаємо у світі дотепер, як-от: недовіра, нерозуміння, роз'єднання, ворожнеча, погрози – усе це також прийшло з рабством гріха і втратою свободи.

Державні закони – це трансформація законів Божих та церковних для соціального, політичного, економічного регулювання державного устрою і покликані захищати права людини.

У сучасних умовах розбудови правової, демократичної української держави, розвитку духовності, проблеми прав людини в релігійних канонічних текстах, зокрема, в Старому і Новому заповітах, повинні знаходити свій подальший розвиток. Біблія дійсно завжди належала до тих книг, які людство ніколи не залишало поза увагою. Сьогодні до неї звертається третина людства. З кожним роком зростає інтерес до Біблії і в нашій державі. Тут я хочу слово подяки сказати Київському Патріархату і, зокрема, його керманичу Його Святості, Філарету. Спасибі Вам за мудрість Вашого бренду: «Біблію у кожну сім'ю!». Він добре працює в сучасному українському суспільстві, повертаючи людей від войовничого атеїзму до визнання Творця і роздумів просити прощення за все, що не стикується із вченням Христа.

З Нагірної Проповіді Спасителя та Заповідей Блаженства випливає, що людина повинна очиститися від пристрастей, очис-

тити своє серце від усіх злих помислів, що замешкали в ньому, здобути смирення духу, щоб стати гідною побачити Бога. Слово Христа є ясним шляхом до Творця.

Фатальним для нашої сьогоднішньої управлінської культури є те, що її матеріальна сторона розвивається набагато швидше й сильніше, ніж духовна. Це робить психологію свідомості людей ще більш матеріалізованою, тому й в людській суєті за матеріальними статками духовне відсувається на задній план.

Храми будуємо – це добре, але тепер важливо навчати людей йти до Храму, очистити власну совість від всього негативного.

У духовній роботі над собою людина повинна усвідомити, що умовою духовного очищення є смирення, терпіння, інколи і страждання заради правди, честі, порядку в суспільстві.

Духовно-моральний резонанс демократичної України базується на зміні освітньої, наукової, культурної, мистецької парадигми – від інтелектуалізму, прагматичного раціоналізму до духовності як гаранту поступу суспільства на основі демократичних цінностей.

«У світі сатана бореться з Христом, а поле битви – серця людей, – писав Ф.М. Достоєвський, – він свою невигубну злість спрямував на предмет Божої любові – людину. Тому що Бог для нього недосяжний».

Виходячи із сучасних поглядів на формування духовної особистості – це орієнтація на загальнолюдські цінності, як мету і зміст духовної діяльності, безмежну відповідальність за все, що живе. Духовний тип поведінки виявляється у ствердженні людиною у своїй діяльності гуманістичних цінностей.

Духовна особистість глибоко переконана у своїй вірі, тому всю істинність власного сприйняття переосмислює відповідно до неї.

Негативами, що призводять до бездуховності, можуть бути і сучасний суспільно-моральний хаос; занепад, родинних зв'язків, недостатня кількість духовних осіб, що мають хист працювати з людьми, особливо з молоддю; народні та політико-владні проблеми; безвідповідальність, егоїстичні корпоративні інтереси окремих керівних осіб та груп політико-владної еліти тощо. Ось основний стрижень наших проблем на шляху до демократії. Саме долання цього морально-етичного, громадянського негативу потребує модернізація суспільства.

---

1. Августин Авремий. Исповедь Блаженного Августина, Епископа Гиппонского. – М.: Ренесанс, 1991. – 490с.
2. Виступ Президента України Віктора Януковича із щорічним посланням до Верховної Ради України. Прес-служба Президента України Віктора Януковича

07.04.2011. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http:// wwwpresident.gov.ua /news/ 19736.html. – Назва з екрана.
3. Гановская Р.М. Психология веры / Р.М. Гановская. – СПб: Изд-во «Речь», 2004. – 576с.
4. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: Моногр. / С.І.Здіорук. – К.: Знання України, 2005. – 551 с.
5. Нагорная Проповедь Спасителя. Сущность христианского учения. – К.: Радянська школа. – «Орбита», 1991. – 78с.
6. Пірен М.І. Етнопсихологія: підруч. / М.І.Пірен. – К.: Університет «Україна», 2011. – 526 с.
7. Пірен М.І. Соціологія релігії: Підручник / М.І. Пірен. – К.: ДП Видавничий дім «Професіонал», 2008. – 344 с.
8. Пухкал О.Г. Модернізація державного управління в контексті розвитку громадянського суспільства в Україні: Монографія / О.Г.Пухкал. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет»,2010. – 287с.
9. Савчин М.В. Духовний потенціал людини (Навчальне видання): [монографія]. – Вид. 2-ге, пер., доп./ М.В.Савчин. – Івано-Франківськ: Місто НВ, . – 2010. – 508с.
10. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л.Франк. – М.: Республика, 1992. – 511с.
11. Фром Э. Человек для себя: Пер. с англ. / Э.Фром. – Мн.: Коллегиум, 1999. – 253с.

І. М. ПРЕЛОВСЬКА

Засудження і реабілітація митрополита УАПЦ Василя Липківського як вияв державно-церковних стосунків в Україні у ХХ столітті

Статтю присвячено дослідженню проблеми політичних репресій проти митрополита УАПЦ Василя Липківського та інших церковних діячів як вияву державно-церковних стосунків в підрадянській Україні. Розглянуто етапи реабілітаційного процесу щодо православних церковних діячів в післявоєнний період до початку 1990-х рр.

Ключові слова: *митрополит Василь Липківський, Українська Автокефальна Православна Церква, політичні репресії, Другий Всеукраїнський православний Церковний Собор УАПЦ 17-30 жовтня 1927 р., реабілітація жертв політичних репресій.*

У 2012 р. виповнюється 75 років з дня страти митрополита УАПЦ Василя Липківського та 85 років від часу проведення Другого Всеукраїнського Православного Церковного Собору УАПЦ 17-30 жовтня 1927 р. З 1991 р. виник цілий напрям церковної і світської історіографії, який вивчає державно-церковні відносини в УСРР 1920-1930-х рр., розвиток політичних репресій проти церковних діячів, а також процеси, які пов'язані з реабілітацією жертв політичних репресій радянської доби.

Метою написання цієї статті є спроба дослідити причини усунення митрополита УАПЦ Василя Липківського від церковного керівництва в контексті діяльності органів безпеки, які здійснювали на практиці партійно-державні настанови щодо побудови комуністичного суспільства в СРСР, вільного від «релігійних пережитків і церковних забобонів». Особливої уваги заслуговують не тільки процес засудження і страти очільників УАПЦ у 1920-1930-ті рр., але й обставини їх реабілітації після визнання на державному рівні того факту, що політичні репресії проти церковних діячів в абсолютній більшості випадків були безпідставними.

Джерелами даного дослідження слугують ті документальні матеріали, які збереглися в Україні і є вже почасти опубліковани-

ми. Окремо слід згадати архівно-кримінальну справу митрополита УАПЦ Василя Липківського, згадки про яку є в дослідженнях сучасних українських істориків. Матеріали цієї справи було оприлюднено у спецвипуску ГДА СБ України за 2005 рік[1].

В основу радянської ідеології було покладено марксистсько-ленінську радянську методологію, яка в принципі заперечувала необхідність вивчення історії Церкви, і УАПЦ зокрема. Вчення К. Маркса і Ф. Енгельса про класову боротьбу та діалектичний метод, було проголошено засновником радянської держави В.І. Леніним вищим науковим надбанням: «марксизм [...] є найвищий розвиток всієї історичної і економічної, і філософської науки Європи»[2].

Оскільки основним положенням матеріалістичного розуміння історії, згідно працям К. Маркса і Ф. Енгельса, є положення про первинність суспільного буття і вторинність суспільної свідомості на підставі розуміння вирішальної ролі виробництва в житті суспільства, тому виходячи з позицій марксизму, історію суспільства слід розглядати насамперед як історію розвитку продуктивних сил і виробничих відносин людей[3]. З цієї точки зору релігія і Церква не просто не належать до «продуктивних сил» суспільства, а є однією з «шкідливих» складових суспільної свідомості, які «гальмують» рух уперед.

Тому представникам релігії та Церкви у визначенні їх ролі в класових суспільствах представниками марксистської методології відводилася виключно реакційна роль, зумовлена «обслуговуванням» інтересів панівних класів. Якщо з позицій атеїстичної пропаганди діячі УАПЦ були носіями «темноти, неуцтва і забобонів», то з політичної точки зору УАПЦ було кваліфіковано тогочасними партійними діячами й ідеологами (І.К. Сухоплюєв, В. Еллан-Блакитний) як угрупування «петлюрівців» і «контрреволюціонерів».

На початку 1920-х рр. в оцінках і підходах до УАПЦ застосовувався організований масовий вплив атеїстичної пропаганди, який грунтувався на працях О. М. Ярославського (М. І. Губельмана), В. Д. Бонч-Бруєвича, А. В. Луначарського, І. І. Скворцова-Степанова та ін. Програмними працями були роботи В. І. Леніна, зокрема стаття «Про значення войовничого матеріалізму», де сформульовані вимоги цілеспрямованого впливу на різні категорії віруючих з метою їх перевиховання[4].

Але весь цей ідеологічний арсенал у вигляді лекцій, відкритих диспутів, виступів пропагандистів, усіляких галасливих заходів на кшталт «комсомольського різдва», антирелігійних збірників

і періодичних видань («Безбожник», «Безбожник у станка», «Безвірник»), виступів по радіо, антирелігійних віршів і пісень виявився безсилим переконати українського селянина не відвідувати богослужіння українською мовою і взагалі відмовитися від віри в Бога і не ходити до церкви.

Сама по собі богослужбова діяльність єпископів і духовенства УАПЦ не суперечила радянському законодавству і не могла бути прямою причиною для репресій і припинення їх діяльності. Тому десь з середини 1920-х рр. було обрано інший шлях боротьби з УАПЦ, який дозволяв вести боротьбу з нею не ідеологічними методами, а політично-кримінальними, перекваліфіковуючи богослужбову діяльність УАПЦ не тільки як «затемнення народних мас», але й як різновид антирадянської пропаганди, а церковних ієрархів, духовенство і активістів представляючи як ворогів радянської влади, «попів, що скомпрометували себе контрреволюційною діяльністю в роки громадянської війни та іноземної воєнної інтервенції»[5], які тепер нібито переховуються під виглядом церковних діячів.

Ця тактика виявилась набагато результативнішою, оскільки дозволяла не просто проводити епізодичні арешти серед діячів УАПЦ, а розгорнути планомірне знищення цілого прошарку суспільства під претекстом покарання за «петлюрівське минуле».

До того ж така форма боротьби чудово вписувалась у реалізацію теорії класової боротьби на практиці, даючи «аргументи» у «підтвердженні» її загострення. У практичній площині це викликало появу кримінальних справ, де і було застосовано такі формулювання в якості офіційних звинувачень.

У документах ДПУ УСРР діяльність УАПЦ як правило була представлена як складова частина «українського сепаратизму», який було кваліфіковано як вияв класової боротьби української буржуазії під націоналістичними прапорами[6]. Після поразки збройної боротьби з радянської владою українські націоналісти нібито змінили тактику і «влилися у лави бійців культурного фронту»[7]. На думку авторів Таємного обіжника ГПУ УСРР «Про український сепаратизм» від 4 вересня 1926 р. УАПЦ була створена з метою розвитку націоналістичних тенденцій і стала могутнім осередком націоналізму та «агітаційною зброєю»[8].

Згідно цьому документові, колишні представники української контр-революції, не маючи можливості перемогти радянську владу, почали нелегальну роботу по запровадженню українського націоналізму та самостійницькі ідеї в народні маси, організовувати кулацтво на селі, використовувати процес українізації з метою підриву радянської влади. Окремо розглянуто проблему

вбивства С. Петлюри та вплив цієї події для розпалювання ненависті до «московських окупантів»[9].

З іншого боку, розгортання репресій у 1930-ті рр. тогочасні джерела пояснювали «загостренням класової боротьби» на початковому етапі будівництва соціалізму через невідворотний шалений опір переможених «реакційних класів». Тому навіть колишні церковні діячі, які відійшли від церковної діяльності, як от голова ВПЦР у 1919-1924 рр. М.Н. Мороз у 1924 р., згодом підпадали під нові інструкції і розпорядження щодо ліквідації «колишніх церковників і сектантів», взагалі тих, кого було об'явлено «ворогами радянської влади».

Програмною для дослідження причин, політичних мотивів і організації процесу пошуку та затримання церковних діячів в ході відразу кількох операцій органів безпеки впродовж 1937 р. є стаття О.Г. Бажан, де на основі оперативної та звітної документації органів держбезпеки досліджено масштаб радянської репресивної політики щодо «церковників та сектантів» у часи «Великого терору» 1937-1938 рр. в УРСР[10].

У цій публікації розкрито специфіку цього наступу проти «церковної контр-революції». Автором запропоновано хронологічні межі цих операцій: від 1 серпня 1937 р. до листопада 1938 р., коли остаточно було зруйновано церковні структури, досліджено процес «накладання» кількох операцій: «"Вилучення" священнослужителів та віруючих із радянського соціуму відбувалося під час так званої польської операції НКВС за №00485 від 11 серпня 1937 р., яка мала покласти край "фашистсько-повстанській, шпигунській, диверсійній та терористичній діяльності польської розвідки в СРСР". На здійснення "польського" наказу відводилось три місяці – з 20 серпня до 20 листопада 1937 р. Проте терміни каральної акції постійно продовжувалися разом із термінами на проведення інших чекістських операцій по "нацконтингентам" – спочатку до 10 грудня 1937 р., потім до 1 січня 1938 р., до 15 квітня, і остаточно, до 1 серпня 1938 року»[11].

Результати виконання цих наказів призвели до утворення великого масиву архівно-кримінальних справ репресованих діячів у 1920-1930-ті рр. в Україні, серед яких можна виокремити 2 групи: 1) кримінальні справи репресованих діячів УАПЦ (1921-1930) і 2) кримінальні справи репресованих діячів Української Православної Церкви у 1930-1938 рр.

Частково склад цих груп співпадає за рахунок тих осіб, які належали до того до УАПЦ, не були ув'язнені і перейшли до новопроголошеної Церкви після Другого «екстреного» Собору УПЦ

8-12 грудня 1930 р. Але є кримінальні справи на тих, хто приєднався вже після організаційного оформлення цієї Церкви і був репресований саме як її діяч.

Однією з малодосліджених досі проблем є проблема використання у радянських джерелах терміну «фашизм» щодо УАПЦ[12]. Термін «фашизм» супроводжував діяльність УАПЦ практично з самого початку її діяльності аж до появи звинувачення у приналежності до «організації фашистського типу» у архівно-кримінальних справах церковних діячів. Наприклад, митрополита УАПЦ Василя Липківського у 1937 р. було страчено саме з цим звинуваченням: «обвиняется в том, что являлся одним из руководителей националистической фашистской организации украинских церковников, ставившей своей целью отторжение Украины от СССР и создания самостоятельного государства фашистского типа. Был связан с заграничными эмигрантскими кругами и посылал им а[нти]/с[оветскую] информацию, за что периодически получал денежное вознаграждение»[13].

По закінченню війни і виконання вироків Нюрнберзького процесу 1946 р. значення терміну «фашизм» змінилося його смислове навантаження в радянських джерелах. Після війни з «німецько-фашистськими загарбниками» наступним поколінням радянських людей було значно важче зрозуміти в якому сенсі вживався цей термін до 1941 р.

Фашизм (італ. fascismo, від італ. fascio – зв'язка, об'єднання) – ідеологія культу сильної особистості, шовінізму та расизму*. Основою ідеології фашизму є крайній шовінізм і націоналізм, що переходять в ідею расової обраності, мілітарізм і вождизм. Фашизм – соціально-політичні рухи, ідеології і державні режими право-тоталітарного типу. В точному значенні, фашизм – феномен політичного життя Італії у 1920-1940-х рр.

Слід зазначити, що на початку 1920-х рр. в СРСР термін «фашизм» почали вживати в атеїстичній пропаганді по відношенню до Російської Православної Церкви. Наприклад у збірнику статей «Пути антирелигиозной пропаганды», який було видано друком зусиллями агітпропу ЦК КП(б)У та управлінням політпросвіти, редактор цього збірника і авторка однієї з статей Вікторія Уласевич подала наступне формулювання: «Тихоновщина – религиозный фашизм»[14].

Діяльність УАПЦ радянськими ідеологами у 1920-х рр. тимчасово розцінювалась як «обдурення радянської влади» з метою при-

* http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B0%D1%88%D0%B8%D0%B7%D0%BC - cite_note-0

ховати таємну «організацію буржуазної республіки» і повалення радвлади. У 1932 р. в публікації Ю. Самойловича прихильників автокефалії Української церкви названо «соціал-фашистами»[15]. Ця праця та їй подібні на наступні роки стала програмною для публікацій в радянських виданнях щодо УАПЦ.

У архівно-кримінальних справах діячів УАПЦ звинувачення у причетності до «церковної організації фашистського типу» з'являються після 1935 р. і припадають в основному на 1937-1938 рр. Але немає підстав говорити про загальне вживання слідчими звинувачення у причетності до «фашистських» організацій щодо всіх заарештованих церковних діячів.

У протоколі допиту священика УПЦ Анатолія Нестеренка від 3 грудня 1937 р. на запитання слідчого щодо приналежності до «контрреволюционной организации» той відповів так: «Признаю себя виновным в том, что до ареста являлся участником украинской контрреволюционной националистической фашистской организации церковников. Вступление в названную организацию относится к 1922 г. т. е. ко времени, когда я принял сан священника, что явилось причиной моих националистических убеждений украинца. Вовлечению меня в организацию способствовали деятели украинской церкви БУТВИНЕНКО Константин и ЯНУШЕВСКИЙ, а рукоположил меня в священники участник организации епископ СТОРОЖЕНКО Григорий, который тут же прививал мне контрреволюционные националистические идеи, направленные против национальной политики соввласти на Украине. Еще тогда СТОРОЖЕНКО мне говорил любить Украину и отдать свои силы за ее независимость»[16].

В архівно-кримінальній справі священика УПЦ К. Бутвиненка міститься копія протоколу допиту від 15 січня 1938 р. заарештованого карними органами Семена Ковальського. Він визнав себе «виновным в том, что [...] являлся участником контрреволюционной националистической фашистской организации церковников-автокефалистов [...] Являясь частым посетителем Ильинской церкви, где церковные службы носили характер контрреволюционный и националистический, где Украина воспевалась служителями украинской церкви, как порабощенная и последние призывали прихожан к сплочению украинцев вокруг церкви для защиты украинской веры, национальности и даже самостоятельности Украины. Такие толкования в стенах церкви порождали в прихожанах ненависть к существующему строю и воспитывали последних в чисто националистическом духе»[17].

У протоколі допиту колишнього священика УАПЦ Харитона Гов'ядовського, якого допитували 15 березня 1938 р., на запитання слідчого щодо висунутого звинувачення, він відповів, що визнає себе винним у тім, що «являлся участником украинской контрреволюционной националистической организации церковников с 1924 года. Вовлечению меня в организацию способствовали деятели Украинской церкви Мороз – б[ывший] председатель ВПЦР, Чеховский и др.; а рукоположил меня в священники участник организации митрополит Липковский. Впоследствии, Липковский, являясь митрополитом Украинской церкви, развернул большую контрреволюционную националистическую деятельность среди церковных кругов и духовенства. Как впоследствии мне стало известно, Липковский брал ориентацию на запад, сближался с Германией и Польшей. Украинская контрреволюционная организация, руководимая Липковским, ставила своей задачей свержение Советской власти на Украине с возобновлением капиталистического строя и создания самостоятельного Украинского националистического государства фашистского типа»[18].

Таким чином, на підставі розглянутих матеріалів з архівно-кримінальних справ репресованих діячів УАПЦ, можна твердити, що відправним моментом у вживанні терміну «фашистський» і виробленні відповідних формулювань у всіх заарештованих в цей період діячів УАПЦ стало повідомлення з архівно-кримінальної справи священика Костянтина Бутвиненка: «УГБ Киевского Облуправления НКВД УССР вскрыта и ликвидирована в 1937 году украинская контрреволюционная националистическая фашистская организация церковников быв[ших] "УАПЦ" и "УПЦ". Организация ставила своей целью при помощи интервентов, в частности Германии, свержение Советской Власти на Украине и создание самостоятельного государства фашистского типа»[19].

Відповідно цьому, всім заарештованим і засудженим діячам УАПЦ наприкінці 1937 року, починаючи з митрополита УАПЦ Василя Липківського, навіть на час заарештування і початку допитів вже було поставлено запитання про приналежність саме такій «організації». Незважаючи на реально отримані відповіді заарештованих, слідчі оформлювали протоколи і відповіді в них відповідно заданному формулюванню: «украинская контрреволюционная националистическая фашистская организация церковников быв[ших] "УАПЦ" и "УПЦ"».

До кінця вищезгаданих операцій органів безпеки в листопаді 1938 р. було в основному «викрито» і засуджено всіх учасників цієї «організації», тобто єпископів, священиків і мирян УПЦ, яка піс-

ля Другого «екстренного» Собору 8-12 грудня 1930 р. об'єднувала тих, хто належав до УАПЦ формації 1921 р., а також тих, хто приєднався пізніше, незважаючи на атеїстичну пропаганду.

Віднайдена в ГДА СБ України архівно-кримінальна справа першого митрополита УАПЦ Василя Липківського (1864-1937) хронологічно відноситься до 1937 р. і неодноразово згадувалась в публікаціях сучасних українських істориків[20]. Незважаючи на неодноразові заарештування, інших архівно-кримінальних справ на нього знайти поки що не вдалося. Василь Липківський (1864-1937) – архієпископ, перший митрополит Київський і всієї України УАПЦ (1921-1927), редактор часопису «Церква і Життя», автор богословських праць та перекладів богослужбових книг.

Після періоду українського церковного відродження 1917-1921 рр. та розбудови УАПЦ, коли митрополит Василь Липківський відвідав сотні українізованих парафій, почався процес переслідування ієрархів і духовенства цієї церкви. Останнє десятиліття його життя – від Другого Всеукраїнського Собору УАПЦ 17-30 жовтня 1927 р. до 27 листопада 1937 р. – це період перебування під наглядом карних органів влади. Митрополит УАПЦ неодноразово з гіркотою писав про числені виклики до відповідних відділів ДПУ, а також подав зневажливі характеристики тих своїх колишніх співробітників, яких вважав виконавцями замовлень карних органів влади по розкладу церкви[21].

Після усунення митрополита Василя Липківського від церковного керівництва він залишився жити поза церковним життям в період ліквідації УАПЦ впродовж 1930-1937 рр. Архівно-кримінальна справа, яку було заведено в жовтні 1937 р., містить останній документ його життя – довідку про розстріл в Лук'янівській в'язниці[22]. Згадки про цю справу є в дослідженнях сучасних українських істориків[23].

Останній раз Василя Липківського заарештували в жовтні 1937 р. Постанову про арешт було підписано 27 жовтня 1937 р. з формулюванням: був «активним учасником антирадянської фашистської організації українських церковників»[24]. Постанову по справі № 49329 підписав оперуповноважений IV Відділу Управління державної безпеки НКВС УРСР Гольдфарб. У тексті постанови про затримання зазначалося, що скоєні «злочини» передбачені ст. ст. 54-11 КК УРСР.

Наприкінці збірки копій протоколів чужих допитів уміщено винувальний вирок від 20 листопада 1937 р. у справі звинуваченого Липківського Василя Костянтиновича по ст.ст. 54-10, 54-11 КК УРСР[25]. За вироком трійки НКВС від 20 листопада 1937 р. ми-

трополита Василя Липківського було розстріляно в Лук'янівській в'язниці 27 листопада 1937 року[26]. Поховано його було або на Лук'янівському цвинтарі або у Биківні.

Реабілітація юридична (від лат. – rehabilitate) – це відновлення в правах, скасування необгрунтованого звинувачення невинної особи або групи осіб через відсутність складу злочину. На відміну від амністії або помилування реабілітація є повним відновленням прав і репутації, оскільки офіційно визнається, що особу було звинувачено безпідставно. Процеси реабілітацій відбуваються за відповідних політичних змін в суспільстві по відношенню до необгрунтованих політичних або інших репресій, масового терору та геноциду з боку держави, що виконувались як в судовому так і позасудовому (адміністративному) порядку.

Перша хвиля реабілітації жертв політичних репресій відбулася в СРСР за М.С. Хрущова у зв'язку з реабілітацією сотень тисяч людей, яких було репресовано за перебування при владі Й.В. Сталіна. У 1953-1954 рр. було скасовано незаконні акти проти цілих народів, що були переселені з своїх місць, а також було визнано незаконними рішення позасудових органів ОДПУ–НКВС–МДБ, які було винесено по політичних справах. Але через рецидиви тоталітарної політики в СРСР у 1960-ті рр. кількість реабілітованих поступово скоротилася.

Наприкінці 1980-х рр. в ході т.зв. «перебудови» в СРСР цей процес відновився. Було прийнято постанову Політбюро ЦК КПРС від 11 липня 1988 р. «Про додаткові заходи по завершенню роботи, пов'язаної з реабілітацією незаконно репресованих у [19]30-[19]40-ві рр. і на початку [19]50-х рр.». Було дано доручення Прокуратурі СРСР та КДБ СРСР разом з місцевими органами влади продовжити роботу по перегляду справ по відношенню до осіб, яких було репресовано у 1930-1940-ві рр.

В УРСР також було прийнято закон «Про реабілітацію жертв політичних репресій на Україні» від 17 квітня 1991 р.[27]. В українській редакції закону хронологічні межі реабілітації було розширено на весь період після 1917 р., реабілітовано тих осіб, які постраждали внаслідок порушення законів про відокремленні церкви від держави і школи від церкви[28].

Реабілітаційні документи жертв політичних репресій, певну частину яких складають матеріали на репресованих діячів УАПЦ 1920-1930-х рр., можна поділити на декілька груп з точки зору спроб реабілітацій та їх завершення. Перше послаблення репресій відбулося після усунення М.І. Єжова від керівництва органами безпеки СРСР.

ХХ з'їзд КПРС у 1956 р. зрушив з місця хвилю звернень родичів тих діячів УАПЦ, кого було страчено в ході політичних репресій 1930-х рр. Ознайомлення з текстами їх звернень дозволяє сформулювати деякі висновки. По-перше, в силу об'єктивних обставин кількість самих родичів репресованих зменшилася, отже не всі змогли дожити до часу подання прохань. По-друге, незважаючи на проголошену десталінізацію радянського устрою і вилучення творів і зображень Й.В. Сталіна, залишилась система, яка знову підтвердила «злочини» діячів УАПЦ на підставі цих же справ. По-третє, реабілітація 1950-х рр. більше торкнулась інших категорій засуджених, оскільки антицерковна складова за М.С. Хрущова знову почала впливати на внутрішню політику в державі.

Починаючи з 1989 р. було реабілітовано майже всіх діячів УАПЦ, які були репресовані у 1930-х рр. У 1989 р. були реабілітовані митрополит УАПЦ Василь Липківський (реабілітований 23 травня)[29], священик УАПЦ Биковець Костянтин Петрович (19 червня)[30] та багато інших. В цілому, саме на 1989 рік припадає велика кількість реабілітованих діячів УАПЦ. Реабілітація жертв політичних репресій у 1980-1990-х рр. була найбільш повною і стосувалася більшості засуджених в радянський період.

---

[1] Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священиків Української автокефальної православної церкви (1919-1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ / Упорядники: І. Бухарєва, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2005. – № 1 /2 (24/25). – Ч. 1. – 344 с. Розміщено на сайті Інституту історії України Національної Академії наук України: http://www.history.org.ua/?litera&id=7266.

[2] Цит. за вид.: Мельник Л.Г. Предмет і методологія історичної науки. – К.: Головне видавництво видавничого об'єднання «Вища школа», 1977. – С. 34.

[3] Мельник Л.Г. Предмет і методологія історичної науки... – С. 34-35.

[4] Лобовик Б.О. Порівняльне дослідження історії релігії // Ярославський О.М. Як народжуються, живуть і вмирають боги та богині. – 4-те укр. вид. – К.: Політвидав України, 1983. – 246 с., іл. – С. 4.

[5] Лобовик Б.О. Порівняльне дослідження історії релігії… – С. 4.

[6] Таємний обіжник ГПУ УСРР «Про український сепаратизм» від 4 вересня 1926 р. // Шаповал Ю.І., Пристайко В.І., Золотарьов В.А. ЧК – ГПУ – НКВД в Україні: особи, факти, документи. – К.: Абрис, 1997. – С. 254-267.

[7] Таємний обіжник ГПУ УСРР «Про український сепаратизм»... – С. 256.

[8] Таємний обіжник ГПУ УСРР «Про український сепаратизм»... – С. 257.

[9] Таємний обіжник ГПУ УСРР «Про український сепаратизм»...–С. 264-266.

[10] Бажан О.Г. "Шпигуни в сутанах": до питання про масштаби політичних репресій серед духовенства та віруючих в УРСР у 1937-1938 рр. // Сумський історико-архівний журнал. – Суми, 2010. – № Х-ХІ. – С. 135-154.

[11] Бажан О.Г. "Шпигуни в сутанах"... – С. 136.

[12] Преловська І. Проблема використання у архівно-кримінальних справах терміну «фашизм» щодо Української автокефальної православної церкви (1921-1939) у міжвоєнний період // Церква – наука – суспільство: питання взаємодії. На пошану київського митрополита Євгенія (Болховітінова). Матеріали Дев'ятої Міжнародної наукової конференції (25-27 травня 2011 р.). – К.: НКПІКЗ, 2011. – С. 158-160.

[13] ЦДАГО України. – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. № 65685-ФП. – Арк. 90. Оригінал. Машинопис на бланку. Опубліковано: Зінченко А.Л Визволитись вірою. Життя і діяння митрополита УАПЦ Василя Липківського. – К.«Дніпро», 1997. – С. 318; Липківський К. Тіні незабутих предків. – К., 2003. – С. 115; Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священиків Української автокефальної православної церкви (1919-1938). За документами ГДА СБ України // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ / Упорядники: І. Бухарєва, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. ІІ. – С. 235.

[14] Уласевич В. Раскол тихоновщины на Украине // Пути антирелигиозной пропаганды. К постановке работы / Под ред. В. Уласевич. – Х.: Государственное издательство Украины, 1925. – С. 7-19.

[15] Самойлович Ю. Українська церква на послугах у національної контрреволюції (Дослід з історії УАПЦ) // Революція й релігія. Зб-к комісії для дослідження релігійної ідеології. – Х.-К., 1930. – Кн. 2. – С. 198-302. Його ж. Церковь украинского социал-фашизма. – М., 1932.– 125 с.

[16] Репресована УАПЦ... – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. ІІ. – С. 241-260.

[17] Репресована УАПЦ... – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. ІІ. – С. 272-276.

[18] Репресована УАПЦ... – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. ІІ. – С. 302.

[19] Репресована УАПЦ... – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. ІІ. – С. 271-272.

[20] Білокінь С. Смерть митрополита Липківського // Людина і світ. – 1992. – № 4. – С. 27–34, 5 іл.; Те ж саме. // Укр. православ. слово. – 1992. – № 11. – С. 7–10; № 12. – С. 6–10; Зінченко А. Визволитись вірою. Життя і діяння митрополита УАПЦ Василя Липківського. – К. «Дніпро», 1997. – 423 с.; Киридон А. Митрополит Василь Липківський: «…Очевидно, моє звільнення було вже остаточно вирішено» // Лаврський альманах. Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури: Зб. наук. праць. – К., 2007. – Вип.17. – С.35-40; Носко-Оборонів Т. Митрополит Василь Липківський – до 60-ліття розстрілу (27.ХІ.1937 – 27.ХІ. 1997) // Визвольний Шлях. – 1999. – Кн. 4. – С. 448–455.: фотопортр.; Пащенко В., Рибачук М. Першоієрарх нової української церкви митрополит Василь Липківський [1864–1937] // УІЖ. – 1993. – № 2/3. – С. 48–57; Пащенко В. Василь Липківський // Історія України в особах ХІХ – ХХ ст. – К., 1995. – С. 274–281; Костенко А. Лук'янівська в'язниця: Уривки: [Про митрополита В.Липківського, проф. укр. мови І. Карбаненка] // Зона. – 1993. – № 5. – С. 9–30: фотогр. – (Мемуари) та ін.

[21] Митрополит Василь Липківський. Історія Української Православної Церкви. Розділ УІІ: Відродження Української Церкви. – Вінніпег: Вид. Накл. фундації Ів. Грищука, 1961. – С. 112 і далі.

[22] Док. №№ 169-181 // Репресована УАПЦ... – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. 2. – С. 189-237.

[23] Преловська І.М. Усунення митрополита Василя Липківського від церковного служіння: передумови і наслідки // Служіння і спадщина Митрополита Василя Липківського: м-ли Всеукр. наук. конф. Київ, 17 листопада 2007 р. – К., 2008. – С. 81-114.

[24] Репресована УАПЦ... – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. 2. – С. 189.

[25] Репресована УАПЦ... – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. 2. – С. 234.

[26] Витяг з акту про розстріл Василя Липківського 27 листопада 1937 р. о 24 год. а також витяг з протоколу засідання Трійки при Київському Облуправлінні НКВС УРСР від 20 листопада 1927 р. див. док. №№ 179-180 // Репресована УАПЦ... – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. 2. – С. 235-236.

[27] Закон України «Про реабілітацію жертв політичних репресій на Україні» від 17 квітня 1991 року // Шаповал Ю.І., Пристайко В.І., Золотарьов В.А. ЧК – ГПУ – НКВД в Україні: особи, факти, документи… – С. 406-412.

[28] Закон України «Про реабілітацію жертв політичних репресій… – С. 407.

[29] ГДА СБ України. – Ф. 6. – Спр. № 65685-фп; Бухарєва І.В., Даниленко В.М., Окіпнюк В.М., Преловська І.М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. – К.: Смолоскип, 2011. – С. 64-66.

[30] ГДА СБ України. – Ф. 6. – Спр. № 75997-фп; Бухарєва І.В., Даниленко В.М., Окіпнюк В. М., Преловська І.М. Репресовані діячі... – С. 18-19.

В. Є. РОЖКО

Козацькі поховання на історичній Волині XVII ст.

«Ніхто більшої любові
не має над ту,
як хто свою душу
поклав би за друзів своїх»
(Ін. 15: 13)

Козацькі поховання доби національно-визвольної війни українського народу 1648-1654 рр. впродовж московської білої і червоної окупації України залишалися поза увагою дослідників і не тому, що таких не було, бо політика окупанта не передбачала збереження, пошанування, тим більше наукове дослідження святих могил українських героїв, а козаків зокрема.

Навпаки, в 60-80-х рр. XX ст. відбувалося з наказу Москви масове знищення поховань козацької доби на історичній Волині, символічних могил. «Невідомі» почали розбивати хрести на козацьких похованнях, могилах вояків УНР, УПА і не лише на кладовищах, а й на полях, лісах.

Так, у місті Володимирі на Козацьких могилах було масово звандалізовано хрести, самі могили героїв Визвольних змагань 1919 року – січових стрільців, вояків армії УНР [1, с. 229].

Подібні акти вандалізації – нищення «невідомими» в нічний час хрестів на могилах полеглих козаків в національно-визвольній війні 1648-1654 р.р. у Крем'янці, Підлісцях, Пляшевій, Тайкурах, Вишнівці, Гощі, Вербені, Семидубах, Плоскому, Степані, Клевані, Грабові, Городку та інших місцях.

Найбільшим масовим суцільним похованням напівзбережених козацьких могил є нині П'ятницький цвинтар в м. Крем'янці [2, с. 132-135].

Крем'янець з сивої давнини славився своїми монастирями і храмами Божими. В IX - XII ст. тут бачимо печерний монастир, в якому спасалися шляхом щирих молитов, довгих постів, важкої фізичної праці богоугодні ченці-анахорети. В печерах біля Дівочих скель анахоретна печерна обитель з'явилася ще в Мефодіївську добу (870-992 р.) і стала вона тим непогасним світильником віри нашої, яка світить і гріє душу вірних до сьогодення [3, с. 111-112].

З виходом ченців з печер і заснування спільножитніх обителей Божих, недалеко Замкової гори з'явилися монастир Преображен-

ня Господнього на горі Сичівка, Богоявлення Господнього і за переказами дівочий монастир св. П'ятниці на горі Черчі. Гора Черча знаходиться північніше Замкової і від неї відділена глибоким яром, згадується в документальних джерелах ревізії Кременецького замку 1563 року. Назву отримала від чернечої обителі на її вершині. Внизу її обнімає стрімка Ірва, яка бере початок з джерел біля Замкової гори і несе свої, особливо весною, бурхливі води до річки Іква [4, с. 523].

Знаходилася ця свята обитель на горі Черчі до першої половини XVII ст.. а тоді по зачиненню монастиря, храм св. Параскеви перенесено у її підніжжя для кращого доступу вірних, а навколо започатковано П'ятницький цвинтар, названий в народі «П'ятенькою», на якому після земних доріг спочили вірні [5, с. 422].

Національно-визвольна війна українського народу під проводом гетьмана Богдана Хмельницького 1648-1654 рр. внесла свої корективи в історію Крем'янця. Неприступний, на думку панівних польських займанців замок на горі Боні, був взятий козаками Максима Кривоноса. Шість тижнів тривала облога. Поляки завзято відбивалися, але змушені були здатися на милість переможців. Від замку залишилися лише руїни [6, с. 467-469].

Вбитих під час облоги і штурму Кременецького замку козаків поховали на П'ятницькому цвинтарі, який впродовж трьох з половиною віків залишається святим місцем для національно-свідомих крем'янчан, волинян. Слід підкреслити, що на превеликий жаль історія започаткування П'ятницького (козацького) цвинтаря в Крем'янці не знайшла належного дослідження і висвітлення в історичній науці навіть в добу Незалежної України. Правда, записано кілька переказів від старожилів місцевими краєзнавцями, але серйозних наукових, археологічних досліджень на тому святому місці не проведено. Дехто подумає: із-за святості місця!

В добу московсько-комуністичної окупації 40-90-х років XX ст. нашої землі, атеїсти-кегебісти, незважаючи на святість місця, винищили більшу частину козацьких хрестів і нині, опріч пам'ятного хреста поставленого крем'янчанами, цвинтар залишається не впорядкований, не доглянутий, відсутня огорожа. На ньому валяється сміття, бур'яни, порожні пляшки, целофанові торбинки та інше.

Сьогоднішній П'ятницький (козацький) цвинтар займає незначну частину підошви гори Черче, решта його пішла під забудови. Його довжина з півдня на північ – 102 кроки, із заходу на схід – 48 кроків. Вцілілих хрестів – 64, могил козаків-бандуристів – 2,

з трикутними раменами – 3 хрести, одна надмогильна плита у формі військового хреста довжиною 195 см, довжина рамен – 84 см, ширина – 44 см.

Всі без винятку надмогильні хрести, плити-бандури, плита-хрест виготовлені з місцевого сірого вапняку.

Одна із легенд записаних Неонілою Крем'янчанкою зберігає такий народний переказ про поховання полеглих козаків:

> – А коли усі прокинулись від перших сонячних променів, то не знайшли загиблих - вони зникли. І тільки на місці домовин стояли довгими рядами сірі кам'яні хрести, мов дивні вартові, і один з них у формі бандури-хрест кобзаря Остапа [7, с. 65].

Ще з княжої доби крем'янецькі каменотеси славилися своїми ремеслами, зокрема виготовленням надмогильних хрестів-пам'ятників з місцевого сірого вапняку, на який багаті околиці міста. Свідчення того був масивний кам'яний хрест з XV ст. на місці призамкової церкви біля гори Бона. Хрест-однораменний, посередині якого вирізьблений ще один хрест, а прямокутні рамена обох хрестів прикрашають вирізьблені хрести [8, с. 70].

Тому, без сумніву, кам'яні хрести на П'ятницькому цвинтарі над могилою полеглих героїв козаків є мистецькі твори місцевих майстрів каменотесів, а поставлені вони на могилах українських лицарів місцевими ремісниками, українською шляхтою, селянами, які в такий спосіб увіковічили пам'ять полеглих за волю України ще XVII століття. Хрести - різні за розмірами. Наймасивніший хрест з прямокутними раменами висотою над землею сягає 104 см, довжина рамена – 82 см, ширина – 16 см. Є в меншого розміру хрестах ширина рамен – 20 см, але в більшості кам'яних хрестів ширина рамен від 16 до 20 см [9, с. 134].

Наймасивніший кам'яний хрест з трикутними раменами, який знаходиться в західній частині П'ятницького цвинтаря, має висоту 115 см, ширина рамен – 23 см, а їх довжина – 67 см.

Подаємо також опис надмогильних плит у вигляді бандур з хрестом під якими спочивають тлінні останки козаків-бандуристів, які супроводжували українських вояків у їх походах та надмогильної плити у вигляді покладеного на землю військового кам'яного хреста на могилі козацького духівника-священика, який із невідомих причин знайшов спочинок поруч своїх побратимів. Довжина плити-хреста – 195 см, рамена – 84 см, ширина – 44 см.

Надмогильна кам'яна плита у вигляді бандури з хрестом на східній частині цвинтаря краще збереглася, вона увінчана звер-

ху хрестом з трикутними раменами дає нам підставу стверджувати, що спочилий бандурист був військовий, козак, а не старець-бандурист, на відмінну від іншої надмогильної плити бандури без хреста з трикутними раменами, яка знаходиться в західній частині П'ятницького кладовища [1, с. 134].

На могилі козака-бандуриста довжина плити-бандури 156 см, ширина – 118 см, довжина хреста - 52 см, трикутних рамен – 25 см.

В узголів'ї його могили невисокий кам'яний хрест з прямокутними раменами.

Хоч надмогильна плита формою бандури в західній частині кладовища збереглася далеко не в первісному вигляді і за доби панування московського комунізму зазнала ряд насильницьких деформацій, одначе можемо з впевненістю сказати, що виготовлена вона також була одним і тим же майстром каменотесом [11, с. 135].

Єдиний невеличкий вцілілий кам'яний хрест з трикутними раменами в центральній частині П'ятницького цвинтаря, на думку автора цих рядків, поставлений на могилі малолітнього або дуже юного козака-героя, який віддав своє життя за волю України під час штурму Кременецького замку 1648 року.

Кам'яні хрести, надмогильні плити-бандури, хрест-плита на могилах полеглих героїв-козаків є не лише символом християнського поховання середини XVII ст., а й безцінні пам'ятки нашого церковного мистецтва тої доби, а сам П'ятницький цвинтар – місцем святим і таким має залишитися в нашій багатостраждальній, героїчній історії.

Ще одне масове поховання козаків напівзбереглося в с. Підлісці біля відомої на Крем'янеччині Богданової церкви-каплиці, будівництво якої народні перекази приписували гетьману Богдану Хмельницькому, який стояв тут кілька тижнів перед походом на Берестечко 1651 року.

Кажуть, що її побудували козаки Богдана Хмельницького для свого гетьмана – знаходимо в історичних джерелах. Кілька тижнів стояли вони стотисячним військом на розлогих полях Підлісців перед тим, як йти на Берестечко. Сюди щоранку приходив гетьман молитися. А останнього дня перед походом навіть вислухав тут цілу службу Божу, відправлену козацькими священиками і монахами недалекого Почаївського монастиря [12, с. 47].

Одначе аналізуючи документальні та історичні джерела виявлені автором в держархівах Волинської і Тернопільської області, дізнаємося, що на час походу гетьмана Богдана Хмельницького в с. Підлісцях була мурована церква Благовіщення Пресвятої Богородиці, яка згадується вперше 1593 року [13, с. 690].

І саме в цьому храмі міг молитися Богдан Хмельницький зі своїми старшинами та козаками, дерев'яну церкву-каплицю збудували вірні на місці попередньої святині Благовіщення Пресвятої Богородиці перед першою світовою війною, а недоруйновані стіни попередньої святині стали фундаментом при будівництві. Дерев'яну церкву-каплицю звану в народі Богдановою розламали на початку 70-х років XX ст. московські комуністи, а вірні УПЦ КП відбудували її в добу незалежної України.

Богданова церква-каплиця знаходиться в підніжжі гори у її південній частині, а за вівтарем святині – не діюче місцеве кладовище, на якому збереглися ряд могил померлих в Підлісцях від ран козаків і старшин гетьмана Богдана Хмельницького 1651 року [14, с. 147].

Оглянуті автором збережені недоруйновані комуністичними вандалами могили біля Богданової церкви-каплиці належать героям козакам. Кам'яні хрести на їхніх могилах належать до козацьких і нагадують оглянуті і досліджені кам'яні хрести XVII ст. на козацьких похованнях в Крем'янці, Збаражі, Вишнівці, Пляшевій та інших місцях історичної Волині.

Одначе тут на кількох могилах хрести різьблені на верху тесаних кам'яних стовпчиках і нагадують відбиток печатки з хрестом, на якому трикутні рамена, тобто військовий хрест [15, с. 147].

Ліворуч від входу до церкви-каплиці Благовіщення Пресвятої Богородиці в Підлісцях знаною в народі як Богданова, знаходиться добре збережена могила козацького старшини з непрочитаним написом на кам'яній плиті, довершує її невисокий кам'яний хрест з прямокутними раменами [16, с. 147].

Слід наголосити, що первісне число козацьких поховань на місцевому цвинтарі біля церкви Благовіщення Пресвятої Богородиці в Підлісцях сягало до сотні, на сучасну пору проглядаються залишки лише 27 могил. З них кілька повністю вцілілих, інші зберегли окреслені риси і надмогильні плити з хрестами первісного вигляду.

Козацькі могили в с. Підлісці свято шанувалися і охоронялися в усі часи місцевими свідомими православними вірними, лише в часи панування московської комуни їм завдано неповернених втрат:

> В селі на стоці гори є старі могили, де за переказами старожилів, – читаємо в історичних джерелах, – в 1651році було поховано багато померлих від ран поранених козаків під Берестечком з війська Богдана Хмельницького [17, с. 233]

Ці святі для нас могили старанно і дбайливо доглядалися місцевими українцями, які за свою любов і шану до похованих козаків зазнавали переслідувань з боку польських окупантів в 20-30-х років, які забороняли будь-які масові заходи для увіковічення пам'яті козацьких лицарів-героїв України, але московські окупанти в 60-80-х роках ХХ ст. перевершили всіх попередніх вандалів і не лише на поч. 70-х років розламали Богданову церкву-каплицю, а й довели майже до цілковитої руїни і занедбаності козацькі могили.

Ось як описала напередодні здійснення цього варварського злочину атеїстами-комуністами очевидець злочинних справ московських комуністичних вандалів:

> На середині гірського схилу, неподалік од Підлісець стояла серед лісу зруйнована біла каплиця. Її стіни із залишками залізних обручів, що колись стягували їх докупи, розійшлися, і між ними сяяли великі, на півметра, а то й більше щілини. Даху не було – він давно упав. Від цієї картини на душі нам стало невимовно боляче… Не раз навіть підселялися сюди лихі безбатечники, які били і руйнували стіни [18, с. 47].

Богданова церква-каплиця в Підлісцях була зруйнована місцевими слугами московських безбожних червоних окупантів, а козацькі могили біля неї «невідомі» нищили, розбивали надмогильні хрести, плити, топтали нашу історичну пам'ять, наші християнські святощі, нашу любов і віру.

На окрему увагу заслуговують козацькі поховання і в інших місцях на Кремянеччині, зокрема могили козаків біля Королівського мосту в Крем'янці, місцевого храму в с. Кімната, а також Збаража і Вишнівця. Камяні хрести на могилах біля Королівського мосту і с. Кімната тесані, як і в попередніх місцях поховань, з місцевого каменю кременецькими каменотесами і вони дуже подібні до хрестів на П'ятницькому цвинтарі, в Підлісцях біля Богданової церкви-каплички, інших місцевостях того регіону історичної Волині.

Ще з ХІІ ст. м. Збараж був для Волині історичним оберегом. Рушійним чинником заснування і розбудови цього природного вікового щита землі нашої були гори Медобори, які довгим ланцюгом розтягнулися над річкою Гнізною на десятки кілометрів і творили оборонний земляний вал, з'єднаний місцями кам'яними мурами, вежами.

Важливою ланкою в тому оборонному ланцюгу історичного Збаража були Чернихівці, передовий форпост біля Чорного шля-

ху, за яким простелялися подільські степи, із яких сунули орди кочових племен, які розбивалися об непробивний щит цього вікового волинського оберегу [19, с. 101-102].

Прадавній мурований в оборонному волинському стилі храм Святої Тройці, 1340 р. з такою ж дзвіницею тої ж доби в Чернихівцях були важливими оборонними об'єктами в тому непробивному щиті, а стародавній цвинтар біля святині бере свої витоки із її заснування. На ньому кілька рядів поховання, серед яких були й козацькі.

Автор цієї праці разом із студентом з с. Старого Збаража Романом Клосом робили кількаразові дослідження як самого храму Святої Тройці, так і поховань на місцевому цвинтарі-пантеоні біля нього і виявили цілу низку кам'яних хрестів притаманних козацьким похованням.

Народні перекази зберігають про бойові дії козаків під проводом Богдана Хмельницького в ході національно-визвольної війни 1648-1654р.р. під час облоги Збаража окремі фрагменти тих боїв, зокрема про те, що намет великого гетьмана стояв на Монастирській горі, яка простягнулася через Чернихівці, а полеглих козаків ховали на місцевому цвинтарі-пантеоні [20, с. 14].

Виявлені нами тут кам'яні хрести на козацьких похованнях належать саме до так званих «козацьких» і можливо, що вони належали козацьким похованням ще до доби Богдана Хмельницького.

> Цвинтар-пантеон дуже давній, – читаємо в історичних джерелах, – і на ньому знаходяться кілька рядів поховань, що виявлено в наш час. Найдавніші збережені хрести на могилах цього цвинтаря нараховують чотири століття, більш пізніші знаходили у землі під час поховань небіжчиків [21, с. 52].

В недалекому від Збаража містечку Вишнівцях та його околицях виявлено ряд козацьких поховань доби національно-визвольної війни українського народу 1648-1654р.р., зокрема біля церкви Вознесіння Господнього, 1530 р. у Старому Вишнівці, а також в селах Антонівці, Загайці та інших.

Слід підкреслити, що південна історична Волинь, зокрема Кремянеччина, Збаражчина, Залозеччина, Підкамінь, Олесько дуже багата на поховання козацької доби, на кам'яні хрести, названими в народі «козацькими» натрапляємо в чисельних населених пунктах, особливо в місцевостях біля замків і фортець, як правило під час облоги і штурму їх гинули найвідважніші сини України і які знайшли вічний спочинок по земних дорогах у волинській землі. Їхні подвиги в ім'я рідної держави, церкви свято зберігає

народна пам'ять та нечисленні, із-за окупації нашими сусідами «братами», документальні та історичні джерела.

Тема козацьких поховань в с. Пляшева по Берестецькій битві 1651 року була цілком не досліджена в нашій історичній науці, в якій панувала думка, що пам'ять про полеглих козаків в цій битві, шану героям України розпочали віддавати з появою тут меморіалу храму-пам'ятника Святого Георгія на острові Журавлиха, на якому загинуло героїчною смертю 300 козацьких лицарів. Їх згадував в своїй поезії «За байраком байрак» Тарас Шевченко:

«Нас тут триста, як скло,
Товариства лягло»! [22, с. 292].

Отож пам'ять про полеглих козацьких лицарів на полі Берестецької битви жила, передавалася від покоління до покоління волинян і саме від них почув великий Пророк України Тарас Шевченко про козацьку славу восени 1846 року, під час своїх відвідин цього святого для кожного українця місця. Безсмертний Кобзар не лише почув про героїчну оборону 300 козацьких лицарів на Журавлисі, а й побачив поховання полеглих у Берестецькій битві в різних куточках цього історичного поля – давні кам'яні хрести, зокрема, в урочищі Монастирщина. На одному з них ще й в наш час читається напис «Цар Ісус Христос», а із зворотної сторони – дата 1651 [23, с. 65].

Були ці хрести-пам'ятники на могилах полеглих героїв козаків і в інших місцевостях Пляшевої, саме їх в добу московсько-більшовицького комунізму і атеїзму розбивали нічні «невідомі» пришельці-вандали, які у варварський спосіб нищили нашу історичну пам'ять, здійснювали нечуване святотацтво над могилами полеглих українських лицарів-козаків [24, с. 65].

По Берестецькій битві полеглих козаків навіть з санітарних міркувань поляки наказали б поховати, а наші свідомі волиняни з навколішніх сіл зробили це не із-за примусу, а переконань і за християнським звичаєм поховали їх в кількох місцях на полі битви. Непохованими залишалися ті козаки, які знайшли свою смерть в багнах, заплавах річки Пляшівка і пізніше, коли ці місця були осушені, розорані і саме при оранці із землі озивалися козацькі черепи і кістки.

> Отак, коли вийдеш на поле орати, – знаходимо в історичних джерелах, – заставиш плуга, то він аж гарчить по кістках, неначе по якомусь корінню. Не раз аж леміш пощербиться. Трудно орати було…[25, с. 19].

Отож виорували селяни в колишній багновищах, заплавах річки Пляшівки кості полеглих козаків, похованих в землі самою

матінкою-природою, всі ж віднайдені тіла українських лицарів були поховані за українським православним обрядом, а їхні могили довершували кам'яні хрести. І саме ці хрести-памятники на могилах козаків в Пляшевій з другої половини XVII ст. свідчать, що наш народ ні на хвилину не забував цих святих могил, а підтвердженням нашої думки є поставлені, доглянуті, збережені до червоної московської окупації і масової вандалізації та святотацтва в 60-80-х р.р. XX ст. символів віри, любові, надії і воскресіння [26, с. 62].

Тому маємо констатувати, що волиняни завжди пам'ятали про полеглих козацьких лицарів під Берестечком і поставили на їх могилах ще в другій половині XVII ст. кам'яні хрести-пам'ятники. І не про вікове забуття і не шанування козацьких поховань свідчать нам ці кам'яні хрести на могилах українських лицарів, а й про вікову шану і пам'ять про найкращих синів України, полеглих тут за її волю.

> Без сумніву, – знаходимо в історичних джерелах, – що поховали полеглих саме за православним християнським звичаєм, а самі хрести-пам'ятники були виготовлені волинськими майстрами, поставлені, освячені нашими священиками всупереч волі польських окупантів землі нашої ще в другій половині XVII ст. [27, с. 62].

Виорані, зібрані селянами Пляшевої і навколишніх сіл в осушених багновищах і заплавах козацькі черепи і кості на поч. XX ст. знайшли своє місце спочинку в саркофазі храму-пам'ятника св. Георгія на острові Журавлиха.

З Берестецькою битвою пов'язані козацькі поховання в с. Вербень – могила-курган над річкою Стиром і два вцілілих кам'яні хрести козацької доби на ній, Семидубах і інших [28], в с. Плоске біля Козацького Редуту [29, с. 81].

З доби козацьких повстань і національно-визвольної війни українського народу в XVII ст. знаходимо козацькі поховання біля замків і фортець, вибудуваних польськими магнатами і королями на наших землях у околицях Гощі, Тайкур, Пересопниці, Клевані, Грабові, Городку, Новому Дворі, Бережниці, Степані, Ромашківці біля Олики.

Біля містечка Степань, над шляхом до с. Погулянка й дотепер зберігається на козацькій могилі каплиця, названа в народі «Козацький мурованик» [30, с. 155]. Окрім того в околицях містечка над Гориню до поч. XX ст. була низка козацьких поховань з кам'яними хрестами, виготовленими в притаманних цьому стилю формах і пропорціях – невисокі, прямокутні рамена, шириною від 15 до 20 см.

Під час облоги козаками Олицького замку 1651 року, полеглих героїв поховали в лісі поруч села Ромашківка. Біля цих святих могил православні українські вірні вибудували дерев'яну церкву Успіння Пресвятої Богородиці, яку 1981 року спалили місцеві комуністи. В історичних джерелах про ці козацькі могили в лісі біля села Ромашківка знаходимо такі думки:

> …біля цієї святині, збудованої в глибині лісу, поміж козацькими могилами, що о. Дмитро Чирський так старанно утримував, хрести відновлені і помальовані, стежки висипані жовтим піском. Казав пан-отець: «А в тих могилах спочивають найкращі сини України» [31, с. 113].

Окремо потрібно наголосити про велике поховання полеглих козаків під час облоги місцевого замку в Тайруках. Нині більша частина цього колись обширного кладовища розорана, забудована, автор під час наукової подорожі оглянув цілу низку козацьких хрестів в полях, біля окремих господарських будівель. Всі вони належать до козацької доби XVII ст.

Козацькі поховання XVII ст. на історичній Волині на превеликий жаль цілковито недосліджені, тому й автор під час написання цієї наукової розвідки змушений був виключно покладатися на власні попередні дослідження і на надруки з цієї теми. Маємо також пам'ятати, що могили наших героїчних предків є не лише наш біль і сум, а й наша слава і наша гордість.

---

1. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. – Вінніпег, 1984. – Т.1. – С. 229.
2. Рожко В. Віковими дорогами прочан (На прощу до Почаєва, Божої Гори і Кремянця) – Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції: Митрополит Іларіон (в миру професор Іван Огієнко) – видатний ієрарх Православної Церкви і будівничий Української держави. – Луцьк, 2012. – С. 132-135.
3. Рожко В. Печерні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2008. – С. 111-112.
4. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. – Вінніпег, 1986. – Т.2. – С. 523.
5. Сендульський А. Місто Крем'янець. – Волинські єпархіальні відомості. – Крем'янець, 1890. – Ч. 14. – С. 422.
6. Там само. – С. 467-469.
7. Крем'янчанка Н. Орлине гніздо. – Крем'янець, 2001. – С. 65.
8. Цинкаловський О. Старовинні пам'ятки Волині. – Торонто, 1975. – С. 70.
9. Рожко В. Віковими дорогами прочан (На прощу до Почаєва, Божої Гори і Крем'янця) – Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції: Митрополит Іларіон (в миру професор Іван Огієнко) – видатний ієрарх Православної Церкви і будівничий Української держави. – Луцьк, 2012. – С. 134.
10. Там само. – С. 134.
11. Там само. – С. 135.
12. Крем'янчанка Н. Орлине гніздо. – Крем'янець, 2005. – С. 47.
13. Волинські єпархіальні відомості. – Крем'янець, 1890. – Ч. 21. – С. 690.

14. Рожко В. На прощу до Почаєва, Божої Гори, Підлісців, Крем'янця і Страклiва. – Збірник матеріалів науково-практичної конференції: «Служити народу – то служити Богові». – життєвий шлях і архипастирське служіння митрополита Іларіона (проф. Івана Огієнка). – Рівне, 2012. – С. 147.
15. Там само. – С. 147.
16. Там само.
17. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. – Вінніпег, 1986. – Т.2. – С. 233.
18. Кремянчанка Н. Орлине гніздо. – Крем'янець, 2005. – С. 47.
19. Рожко В. Найдавніша святиня історичного Збаража. – Визвольний шлях. – Київ, 2004. – Ч. 3. – С. 101-102.
20. Рожко В. Збараж – забута земля історичної Волині. – Вільна думка. – Сідней, 2002. – Ч.3. – С. 14.
21. Рожко В. Найдавніша святиня історичного Збаража. – Відомості. – Лондон, 2002. – Ч.2. – С. 52.
22. Шевченко Т. Кобзар. – Київ, 1989. – С. 375.
23. Рожко В. Козацької слави не змила віків течія (друга пол. XVII -70-ті роки XX ст.). Національний пантеон «Козацькі могили». – Луцьк, 2003. – С. 65.
24. Там само.
25. Поліщук К. Український музей на Козацьких могилах під Берестечком. Рідний край. – Київ, 1911. – Ч. 17. – С. 19.
26. Рожко В. – Цитована праця. – С. 62.
27. Там само.
28. Архів автора.
29. Рожко В. Козацької слави не змила віків течія. Національний пантеон «Козацькі могили». – Луцьк, 2003. – С. 81.
30. Рожко В. Дорогами Погориння. – Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції: «Ідея Помісної Православної церкви вУкраїні у XX ст.: історичний, богословський та канонічний аспект». – Рівне, 2011. – С. 155.
31. З. Т. На прощання. – Літопис Волині. – Вінніпег, 1982. – Ч. 13-14. – С. 113.

В. Є. РОЖКО

Ікони Тараса Шевченка на Волині

Бо кожен, хто просить –
одержує, хто шукає –
знаходить, а хто стукає –
відчинять йому.
(Мф 7: 8)

В окупованій білими московськими царями Україні, при канцелярії Київського, подільського й волинського генерал-губернатора у м. Києві було створено 1843 року Тимчасову комісію для розгляду давніх актів (скорочено – Київська археографічна комісія).

Основним її завданням було збирання, опрацювання і видання старих архівних документів з метою виправдати офіційну політику русифікації на недавно окупованій Правобережній Україні [1, с. 68]. Одначе комісія з Тимчасової перетворилася на постійну і опинилася в руках людей, відданих науці – М. Максимович, М. Іванишев, В. Домбровський, М. Володимирський-Буданов, М. Довнар-Запольський, В. Іконников, І. Каманін, М. Костомаров, О. Лазаревський, О. Левицький, серед її співробітників – П. Куліш, Т. Шевченко.

З 1845 року до обов'язків її членів увійшло й виявлення та дослідження археологічних пам'яток, відбувалося виявлення і збір документів в давніх монастирях, храмах, замках, приватних колекціях і інше. Археографічна комісія знаходилася в будинку Київського університету ім. Св. Володимира. Зібрані нею безцінні духовні скарби лягли в основу створеного у 1852 році Київського центрального архіву давніх актів. Вона опублікувала цілу низку важливих документів з історії України XIV-XVIII ст. [2, с. 267].

В 1845-1847 роках співробітником комісії як художник, збирач фольклорних та етнографічних матеріалів був Т. Шевченко.

Восени 1846 року Великий Кобзар, як співробітник Археографічної комісії, отримав наказ генерал-губернатора Дмитро Бібіков (1792-1870) виїхати в наукову подорож до Київської, Подільської та Волинської губернії для змалювання Почаївської Лаври, зібрати відомості про народні перекази, гідні уваги кургани та урочища, записати народні легенди, перекази, оповідання, пісні, а по тому скласти науковий звіт.

На Волинь Т. Шевченко вирушив з Кам'янця-Подільського 3 жовтня 1846 року де побував, виявив оглянув та описав і змалював давні пам'ятки нашої історії, православної віри, духовності і культури.

Впродовж цілих півторастоліття між шевченкознавцями тривають наукові дискусії, які розділилися в своїх думках про факт перебування Тараса Шевченка на Ковельському Поліссі, а саме в селах Вербка і Секунь. Нововиявлені документальні та історичні джерела дозволяють нам відкрити нову сторінку Волинської Шевченкіани – це ікони, до яких поет-художник доторкнувся своїм чарівним пензлем – підмалював, домалював, намалював святі образи Божої Матері, Св. Миколая [3, с. 14].

Село Вербка розташоване за 4 км північніше Ковеля. В його історію яскраво вписана діяльність Свято-Троїцького монастиря, який заснували там князі Сангушки; пізніше його власником став московський утікач Андрій Курбський, який дуже шанував цю давню святиню Поліського краю. Серед його прижиттєвих дарунків для обителі був і давній образ Св. Миколая візантійської роботи. Автор відомого твору про московського князя-втікача середини XIX ст. М. Д. Іванишев «Життя князя Андрія Михайловича Курбського в Литві і на Волині», який разом із Тарасом Шевченком у жовтні 1846 р. оглядав пам'ятні місця, пов'язані із ім'ям князя на Ковельському Поліссі, про цю давню ікону в своїй праці писав: «У протоколі з візитації з 20 лютого 1760 року знаходимо: образ Святого Миколая стародавнього письма. Певні люди кажуть, що цей образ існує тут біля 200 літ і славиться чудесами, які однак, ніде не записані».

Про давнє походження цієї ікони згадано і в науковій розвідці отця-протопресвітера Ананія Теодоровича «Вербківський чудотворний образ Св. Миколая»: «Образ привіз з Московщини князь Андрій Курбський і подарував його Ковельському монастиреві. Після зліквідування монастиря і постання на його місці парафії, образ став її власністю. У відпустові дні, особливо в травні на Миколи, збиралися до Вербки тисячі людей майже з усієї Ковельщини, бо там було одиноке відпустове місце в тій частині Волині...» [4, с. 32].

Князя Андрія Курбського, згідно з його заповітом, було поховано в храмі Свято-Троїцького монастиря, що містився на острівку серед заплавів Турії біля Вербки; в недалекому Секуні знайшли вічний спочинок управителі князевого маєтку Михайло та Іван Колимети. Саме ці місця бажав оглянути Микола Дмитрович Іванишев, і не тільки як член археографічної комісії, а насамперед як автор майбутньої великої монографії про князя-втікача з

Москви, що знайшов притулок на Волині. А змалювати їх мав художник Тарас Шевченко, подорож якого по Волині добігала кінця. Наприкінці другої декади жовтня 1846 р. вони й зустрілись у Вербці, щоб оглянути пам'ятні місця і щоб художник Шевченко виконав замальовку і креслення колишнього монастирського храму Св. Тройці. Цю замальовку святині (без авторства) знаходимо в праці Миколи Іванишева «Життя князя Андрія Михайловича Курбського в Литві і на Волині».

У колі яких людей перебували поет-художник Тарас Шевченко і історик Микола Іванишев у селі Вербка? Безперечно, що першою особою в селі є священик. Ним був тоді отець ієромонах Елевферій Павлович Віртминський [5, арк. 35].

Про отця-настоятеля колишнього монастирського храму Св. Тройці у с. Вербка знаходимо такі архівні відомості: «Закінчив курси при Волинській духовній семінарії, настоятелем храму з 1839 року. Сім'ї не має» [6, арк. 36]. Дяком парафіяльної церкви був Костянтин Григорович Станкевич, а його дружиною – Олександра Вікторівна. Ці духовні і на той час найбільш освічені в селі люди й були в ті дні серед тих, хто допомагав і дбав про побут членів Археографічної комісії Тараса Шевченка і, замальовуючи місця, пов'язані з князем Андрієм Курбським на монастирськім острівці, Тарас Шевченко не міг не звернути уваги на давній образ Св. Миколая в парафіяльному храмі. Від кількасотрічного зберігання ікони в храмі серед постійної сирості, яка, між іншим, панує і нині на монастирському острівці, в Святого Угодника, зображеного на ній, з часом зітерлася фарба на руках. У дослідженні українського вченого з діаспори Юрія Перхоровича, знаходимо про це в журналі «Рідна Церква», що його видавав у Німеччині наш земляк, колишній Митрополит Анатолій Дублянський: «З Луцька Шевченко поїхав до Ковеля, де в тому часі знаходився професор Іванишев з дорученням генерал-губернатора Бібікова віднайти могилу московського втікача князя Курбського та зібрати відомості про нього та його управителів Михайла й Івана Калиметів. До помочі йому, немає сумніву, приїхав Шевченко, який зарисував церкву в селі Вербка, де Курбський був похований, склепіння, в якому знайдено труну, та накреслив план церкви. Рисунок і два креслення збереглися, хоч совєтські вчені заперечують їх приналежність Шевченкові. У Вербці Шевченко ще відновив у церкві руки на образі Св. Миколая, на якому фарба від часу стерлась» [7, с. 6]. Саме найближче оточення нашого поета-художника в селі Вербка – отець-ієромонах Елевферій Віртминський та дяк Костянтин Станкевич могли звернутись до

Тараса Шевченка з проханням домалювати руки Св. Угодникові Миколаю на давній іконі, що й було зроблено.

З Вербки шлях Тараса Шевченка і Миколи Іванишева проліг до села Секунь. Цю назву слід шукати в сивій давнині. Саме тут відбувалась одна з найжорстокіших січей. У першій половині XVI ст. с. Секунь належало ще до Сангушків, а 1564 р. польський король подарував його князеві Курбському, а той – управителеві Іванові Калимету, якого 1572 р. вбив князь Дмитро Курцевич-Булига і воно дісталось його двоюрідному братові Михайлові Калимету. Михайло – татарський мурза з казанського ханства і, за твердженням російських учених, - родоначальник Достоєвських, із якого походив їхній відомий письменник, хоча насправді на Волині був цілий ряд знатних людей із родовим прізвищем письменника.

У часі між 1572-1588 рр. Михайло Калимета побудував тут у селі дерев'яну церкву Св. Михаїла, де під підлогою було поховано і його дружину, а їхні тлінні останки й виявив Микола Іванишев, прибувши з Тарасом Шевченком до Секуня. Тут у храмі вони виявили ряд ікон візантійської роботи, серед яких виділявся образ Божої Матері. Усі вони були привезені московськими втікачами.

Настоятелем храму Св. Михаїла в Секуні був на той час молодий отець Ілля Федорович Мусієвич. У Держархіві Волинської області знаходимо про нього таке: «Родом із с. Конюхи Володимирського повіту. Вік – 26 років. Закінчив 1845 р. курси Волинської Духовної семінарії. 26 вересня 1846 року (менш як за місяць до приїзду членів Археографічної комісії в Секунь) рукоположений архієпископом Никанором, направлений в село Секунь Ковельського повіту. Дружина отця – пані-матка Емілія, вік – 23 роки [8, арк. 366].

Дияконом у місцевому храмі був тоді Григорій Антонович. Вони й були серед тих, хто зустрічав гостей на парафії в селі та допомагав прибулим уладнати побутові проблеми, ознайомити з храмом та його майном. Можливо, вони й звернули увагу Шевченка на потемнілий від часу образ Богоматері візантійської роботи, і попросили відновити ікону, що й зробив наш поет-художник.

З часом давній храм Св. Михаїла в Секоні опинився в аварійному стані, і той самий отець Ілля 1868 р. побудував новий дерев'яний храм на кам'яному фундаменті, а з розібраної давньої церкви побудували капличку на місцевому кладовищі.

Туди ж таки перенесли й ікону Богоматері, яку реставрував Тарас Шевченко. Тут її в 1932 р. знайшов відомий учений-історик О. Волинець і виявив, що ікона Богоматері є давньої візантійської роботи, але її відновив художник, додав лише народні прикраси-коралі. Селяни, що супроводжували вченого, також твердили –

ікону малював Тарас Шевченко. «Народна пам'ять, – писав О. Волинець, – зберегла, що це був пан у чорному плащі і чорному капелюсі та говорив народною мовою [9, с.126].

Наш видатний земляк із с. Мізоч, пізніший Митрополит владика Никанор Абрамович, будучи благочинним другої округи Ковельського повіту в 1934 – 1942 рр., під час своєї першої візитації до Свято-Михайлівського храму в Секуні в документах парафії знайшов книгу: «Опись церковного имущества», заведену ще 1806 року.

У книзі був перелік церковного майна, що належав храмові. В примітці напроти запису Образ Божої Матері за Престолом стояла нотатка: «В 1846 году образ сей рештаврирован проезжим живописцем Тарасіем Шевченком» [10, с. 6]. Отож, як засвідчили документи, історичні джерела і народні перекази, запрестольна ікона Божої Матері в Секуні була другим образом, до якого торкнувся своєю мистецькою рукою Тарас Шевченко під час свого перебування на Ковельському Поліссі в жовтні 1846 року.

Про ще одну ікону Божої Матері з давньої каплиці села Туричани Володимирського повіту за 25 км на північ від Володимира знаходимо в праці Юрія Перхоровича. Ця мурована каплиця була в селі неподалік маєтку Крижановських. До 1864 року власником маєтку і римо-католицької каплиці був один з активних учасників польського повстання граф Серановський (маєток і каплицю з'єднував підземний хід, який виявили під час Першої світової війни). Маєток конфіскувала царська влада до казни, а капличку передали православній громаді. Зять графа київський адвокат Альфред Крижановський, який мав велику збірку давніх ікон, відсудив маєток тестя, а капличка залишилась у руках православних, і щороку в день Преображення Господнього з місцевого Ризоположенського храму відбувались до неї урочисті процесії та освячення фруктів і овочів. З відновленням Поверсальської Польщі сина Альфреда Тадеуша Крижановського було призначено «комісаром східних земель». 1923 року римо-католики хотіли забрати капличку в православних, але комісар тому супротивився і ще раз підтвердив право православних на цю святиню і під час передачі зазначив, що надвівтарна ікона, яку малював Тарас Шевченко, була в колекції його батька Альфреда Крижановського, і він передав її до каплиці. Документальні джерела Держархіву Волинської області про ікону Божої Матері намальовану Тарасом Шевченко зберігають таке повідомлення: с. Туричани Володимирського повіту, храм Ризоположенський, 1877 р. дерев'яний, приписана одна мурована капличка, в с. Туричанах в 100 сажнів

від церкви, перетворена в 1866 році з римо-католицької каплички в православну з іконою Божої Матері Одигитрії, облаштовано капличку в пам'ять чудесного спасіння імператора Олександра II [11, арк. 1086].

Виходець із села Туричани Святополк Шумський, який опинився по Другій світовій війні на Заході, розповів: «Надвівтарна ікона Діви Марії була легка, гармонійна і мала наш характер (візантійсько-український). Форма образу – прямокутник. На легко-блакитному колі неба стояла постать Діви Марії з Дитятком. Ніг не було видно, зливалися з небом. Легкі, ясні, лагідних барв шати. На небесах обводили постать Божої Матері 12 золотих зірок. Загально образ був чудово легкий» [12, с. 7].

Як читаємо нижче, належність цієї ікони до мистецької спадщини Тараса Шевченка стверджував і редактор «Рочніка Волинського», посол до Польського сейму Якуб Гофман, який у 20-х роках XX століття неодноразово бував у селі Туричани, оглядав давню муровану каплицю і ікони в ній. Криваві події Другої світової війни та післявоєнні акти вандалізму червоних затерли сліди від давньої святині – каплички та Шевченкової ікони Богоматері в ній. Так само й колишнє урочище «Градовщина», що було за 200 м за каплицею, лишилося в пам'яті народній самою лише назвою.

Ікони Тараса Шевченка на Волині, як і саме його перебування на Ковельському Поліссі, матиме в майбутньому не одного свого дослідника, але ці перші кроки, зроблені автором, мають першоджерельний і джерельний грунт на шляху до запанування наукової істини.

1. Енциклопедія українознавства. – Львів, 1993. – Т. 1. – С. 63.
2. Шевченківський словник. – Київ, 1977. – Т. 2. – С. 267.
3. Рожко В. Волинські ікони Тараса Шевченка. – Віра. – Бавнд Брук, 1996. – Ч. 2. – С. 14.
4. О. прот. Ананій Теодорович Вербківський чудотворний образ Св. Миколая. – Літопис Волині. – Вінніпег, 1958. – Ч. 4. – С. 32.
5. Держархів Волинської області. – Ф. 35. – Оп. 5. – Спр. 188. – Арк. 35.
6. ДАВО. – Ф.35. – Оп.5. – Спр. 188. – Арк. 36.
7. Перхорович Ю.Шевченкові образи Матері Божої на Волині. – Рідна церква. – Новий Ульм, 1964. – Ч. 60. – С. 6.
8. ДАВО. – Ф. 35 – Оп. 5. – Спр. 188. – Арк. 366.
9. Шевченківський збірник УВАН Нью-Йорк, 1964. – Ч. 9. – С. 126.
10. Перхорович Ю.Шевченкові образи Матері Божої на Волині. – Рідна церква. – Новий Ульм, 1964. – Ч. 60. – С. 6.
11. ДАВО. – Ф. 35. – Оп. 5. – Спр. 88. – Арк. 1086.
12. Перхорович Ю. Шевченкові образи Матері Божої на Волині. – Рідна церква. – Новий Ульм, 1964. – Ч. 60. – С. 7.

О. В. САВЧУК

Взаємовідносини Православної Церкви та запорозького козацтва

У статті представлені взаємовідносини Православної Церкви та запорозького козацтва. Розкриваються особливості формування й розвитку козацького війська під впливом православ'я.

Ключові слова: *Запорозьке козацтво, церква, релігійне життя, православна віра, релігія.*

Одними із основних історичних факторів, які сформували український народ, були Церква та запорозьке козацтво. Вся національна сутність народу України висловилася в такому історичному явищі як українське козацтво, а історичною місією козацтва було сповідування та захист православної віри. Протягом століть козаки не мислили себе поза Православної Церкви, їх духовне зростання незмінно було пов'язано з традицією християнського виховання. Патріотизм, віра в перемогу, жертовна готовність захищати рідну землю об'єднували козаків у служінні Вітчизні. У минулому завдяки запорозькому козацтву Україна залишилася православною, а завдяки Православ'ю український народ і саме козацтво як найбільш яскраве національне явище зберегли свою Самобутність.

Хоча дослідникам очевидно, що православна віра – невід'ємна частина самоідентифікації козаків, на жаль, питання взаємовідносин Української Православної Церкви та запорозького козацтва слабо висвітлені в науковій літературі. В основному інтерес до даної проблематики був супутнім до іншої наукової тематики. Серед дослідників цій темі приділяли увагу В. Антонович, А. Колодний, В. Кузьмук, О. Левицький, І. Лиман, В. Смолій та інші.

Разом з тим, до теперішнього часу не робилося системних спроб дослідження усієї багатовікової історії взаємодії козацтва та Української Православної Церкви. Дана стаття не претендує на розв'язання настільки масштабного завдання, являючи собою опис вивчення історії відносин Української Православної Церкви та запорозького козацтва та позначає деякі з можливих перспектив розвитку цієї взаємодії.[1]

На світовій історичній арені запорозьке козацтво з'являється, насамперед, як захисник і охоронець Православ'я в Україні.

Для козацтва, яке було малознайоме з тонкощами православної релігії, іслам був зовсім чужим і незрозумілим, а «бусурмани» зрівнювалися з самим низьким поняттям і були навіть «поганіші за іудеїв». Крім того, історично склалося так, що представники ісламської віри – татари і турки – були ворогами як України, так Московії та Польщі. Вони часто здійснювали набіги на їхні землі та спричиняли значну шкоду населенню. Звичайно, що татари і турки, а разом з ними й їхня релігія не могли не сприйматися запорожцями вороже.[2] Однак, в той же час мусимо зауважити, що неприйняття козацтвом римського католицизму має не такі глибокі історичні корені. Таким воно стає, згідно з історичними джерелами в кінці XVI ст. – поч. XVII ст. З цього періоду запорозькі козаки починають розглядати боротьбу проти унії і католицької експансії як свою безпосередню програму, про що говорить їх декларація 1610 р. про захист православ'я, у зв'язку з конфліктом між київським духовенством, міщанами й козаками, з одного боку та намісником уніатського митрополита Л.Грековичем.[3] І з цього часу козацтво набуває свої особливі риси.

Саме в цей час, як свідчить М.С. Грушевський, навіть такому здичавілому добувачеві, як запорозький козак, який при нагоді не давав спуску однаково ні басурманину, ні своєму одновірцеві православному московитину або білорусу - навіть йому приємно було усвідомлювати якусь вищу місію в цій буйності козацького життя. «Охорона святої православної віри Христової від безбожних агарян і бусурман і захист православної землі від усіх ворогів стали свідомою метою для всіх православних запорожців, зробилися певною основою для всіх їх душевних помислів і бажань».[4]

Козацькі маси виступали носієм своєрідного народного християнства. В історії України є багато прикладів, коли в окремі періоди православна Січ залишалася чи не єдиним захисником віри в протидії католицькій експансії. Це показує, наскільки сильною була відданість козаків своїй вірі.[5]

Пунктом, що завершив і остаточно визначив союз православної церкви і козацтва як факт суспільно-політичного та духовного життя православної спільноти Речі Посполитої, стало канонічне відновлення православної ієрархії у 1620 р. Здійснена Єрусалимським патріархом Феофаном за підтримки та під протекцією козацького війська на чолі з гетьманом П. Конашевичем-Сагайдачним, ця акція була вдалою з точки зору політичної, ретельно підготовлена дипломатично і до того ж виявила цілісну релігійну політику Сагайдачного.[6]

Тут необхідно згадати той військовий клич запорозьких козаків перед початком військових походів: «Хто хоче за віру християнську бути посадженим на палю, хто хоче бути четвертований, колесований, хто готовий перетерпіти всякі муки за Святий Хрест, хто не боїться смерті – приставай до нас. Не треба боятися смерті: від неї не вбережешся. Таке козацьке життя». Самі про себе запорожці казали: «От древних времен мы, войско запорожское, никакого иного намерения не имели, токмо единаго тогожде единомыслия и стояния против неприятелей за сохранение церквей святых и за целость всего православного христианского народа будучи, всегда радетельно и храбро во всех наших походах, где Бог по милости своей подати изволил, великий помысел на бусурман чинили и радети не переставали… Перси свои кровию неприятельскою обагряли, за веру православную заставляясь и славу бессмертную заробляя». І це були не тільки слова. Під впливом істинно релігійного почуття багато із запорозьких козаків, цураючись веселого і вільного життя в Січі, йшли у дрімучі ліси, берегові печери, річкові плавні і там, живучи між небом і землею, «рятувалися про Христа»; на цьому терені були справжні подвижники, високі молитовники і ревні виконавці заповідей євангельських і переказів апостольських, як осавул Дорош, простий козак Семен Коваль та інші. Багато творили в своїх зимівниках каплиці, влаштовували скити, запрошували до себе грецьких і слов'янських ченців.[7]

Багато, як наприклад ієромонах Паїсій, чернець Полікарп, козак Андрій Хандалей, Пилип Раздора та інші присвячували все своє життя пошуку (з ризиком для життя) та викупу з татарської та турецької неволі християнських бранців.[8]

Спонукувані тим же релігійним почуттям запорізькі козаки в мирний час двічі на рік відправлялися пішки «на прощу», тобто на поклоніння святим місцям у монастирі Якщо коротко зупинитися на взаємовідносинах, які склались у козацтва та православного духовенства, то необхідно згадати про Києво-Межигірський Спасо-Преображенський монастир, який відіграв важливу роль у формуванні церковних традицій Війська Запорозького Низового. Запорожці обрали його своїм парафіяльним монастирем, звідси на Січ регулярно надсилали духовенство. Саме завдяки статусу «козацького» монастиря довкола Межигір'я сформувався потужний пласт історіографічних стереотипів, міфів та легенд, який успішно експлуатують історики, краєзнавці, публіцисти і літератори вже понад півтора століття.

Відносини між Січчю й Межигір'ям були в цілому діловими, але далекими від ідеалу. Козаки з повагою та шаною ставились

до межигірських подвижників віри, та якщо їхня позиція не відповідала, на думку козаків, січовим інтересам чи виходила за коло власне церковних повноважень, запорозьке товариство могло просто проігнорувати своїх духовних наставників. Були випадки, коли кошовий отаман, старшина й січове товариство змушені були відправляти назад, у монастир, не тільки одного-двох, а цілі групи ченців через те, що не мали вони «священства приличествующего» або гідної поведінки.[9]

Не можна оминути увагою ще одну аскетичну святиню козацтва – Самарський Пустельно-Миколаївський монастир, відомий з 70-х років XVI ст. Відомий історик запорозького козацтва Д. Яворницький писав, що з цього часу й починається історія церкви в межах Січі.[10]

У межах вольностей запорізьких козаків Д. І. Яворницький нарахував до 47 церков. Богослужіння у запорізьких козаків відбувалося щодня «неотменно» за чернечим чином східної православної церкви. Січова церква відрізнялася багатим убранням, якого за свідченням очевидця в усій тогочасній Україні навряд чи можна було зустріти. Під час богослужіння запорожці тримали себе найвищим чином статечно і благопристойно: щоб не порушувати тиші, зайшовши до церкви, вони розміщувалися відповідно до чинів, по різних місцях: прості козаки – рядами серед церкви; старшини, тобто кошовий отаман, суддя, писар, осавул і декілька поважних старих, – за особливими місцями, так званими бокунами або стасидіями, чудової різьбленої роботи, фарбованими яскраво-зеленою фарбою, що стояли з обох боків біля стіни, яка розділяла церкву на дві половини. При читанні Євангелія всі козаки приходили в рух, виструнювалися на повний зріст, бралися за ефеси шабель і виймали леза до половини з піхов, на знак готовності захищати збройно слово Боже від ворогів Христової віри; на єктиніях під час богослужіння поминалися по іменах – кошовий, суддя, писар і осавул.

При богослужінні запорожці особливо любили пишність і врочистість, для чого утримували цілий хор півчих, як старшого віку, так і молодшого.[11]

Слід відзначити ще одну особливість запорожців. Як у людей військового звання ними особливо шанувалися свято Покрови Пресвятої Богородиці (під покривом Приснодіви вони залишалися незайманими і свято виконували найголовніший девіз свого життя: захист православної віри і безшлюбність), Архістратиг Михаїл (був невидимим керівником запорожців на війні) і Микола Чудотворець (покровитель моряків, мандрівників і подорож-

ніх). З другої половини XVIII в. великою повагою стало користуватися свято святого апостола Андрія Первозванного, як першого насаджувача в країні православної віри.[12]

Для релігійності запорозького козацтва було притаманне шанобливе ставлення до ряду християнських святих і до ікон[13]. Це в першу чергу базувалось на щирій вірі в те, що святі образи допоможуть і захистять запорожців. Козаки, сподіваючись на силу ікон і допомогу святих, у скрутних ситуаціях молились перед образами.

Однак ми мусимо вказати і на той факт, що в істориків немає сумнівів щодо здебільшого обрядового характеру релігійності та щирої набожності. Найсильніші релігійні почуття, емоції викликали зовнішні чинники обрядового дійства – урочистість, пишність тощо. Як правильно зауважив Г. Ф. Міллер, що у козаків лише «зовнішня должність грекороссійського закона спостерігалась».[14]

Як уже було зазначено, на Січ приходили не тільки природні українці, але люди різних національностей і віросповідань: євреї, болгари, грузини, волохи, поляки, литовці, білоруси, чорногорці, татари, турки, калмики, німці, французи, італійці, іспанці й англійці, але всі вони зобов'язані були приймати православну віру. Без виконання цієї умови переселенці не мали права знаходиться на Запоріжжі.

У козаків був поширений навіть такий вид «місіонерства» як крадіжка і полонення дітей іновірців з метою хрестити їх на Запоріжжі. Прийнявши до своїх лав перехрещенців з інших релігій і конфесій, запорожці не створювали їм ніяких перешкод, і багато хто з них досягали керівних постів у Війську.

Природно, що весь побут козацтва був просочений православною обрядовістю. Молилися козаки перед сном і після, до і після їжі, перед походами, в походах, маючи на цей випадок похідну церкву, після походів і баталій служили вдячні молебні, молилися і під час епідемій. Обов'язково носили натільні хрести та образи Святителя Миколая Чудотворця та Архангела Михаїла. У своїх хатах і куренях вішали на видному місці ікони, які рясно прикрашалися і перед якими в свята запалювалися лампади.[15]

Православ'я спочатку приваблювало козацтво високим духовно-моральним потенціалом, гуманістичним характером моральних заповідей, послідовним людинолюбством, милосердям, співчуттям, довготерпінням і подвижництвом. Вони і стали характерними рисами менталітету самого українського етносу - і козацтва як його складової частини. Вони вигідно відрізняли

православ'я від властивих католицизму і багатьом формам протестантського меркантилізму, прагнення до наживи, накопиченню, користолюбства, підприємливості ... І це пам'ятали козаки із часів Запорозької Січі. Православна Церква, органічно пов'язана з традиціями перших християнських громад, які вирішували всі питання богослужбового, а часто і мирського життя спільно, колективно, всією громадою – або, як говорили на Русі, «усім миром», – була співзвучна психології козацтва.

Спільність інтересів у захисті своєї країни, братерство по зброї психологічно закріплювали і в інших сферах життя – зокрема, економічної – усвідомленням переваги в повсякденному житті колективних форм господарювання над індивідуальними. Це проявлялося в общинній формі володіння землею, спільному користуванні луками, пасовищами, лісами, в різних формах взаємодопомоги - при будівництві будинку, ритті колодязів, спорудженні мостів, будівництві доріг.

Особливим було ставлення козака до землі-годувальниці. Праця на землі була сенсом життя, неухильним законом для козака. Таке розуміння психологічно формувало і відношення до використання землі. У козацтві вважали природними працьовитість, наполегливість у подоланні труднощів; вправність при роботі на полі – і не тільки в жнива, але щодня.

І, навпаки: безгосподарність, лінощі, байдужість, ухиляння від справи, робота абияк, пусте проведення часу, марнотратство - отримували суспільний осуд. Тому ощадливість, шанобливе ставлення до достатку, створеного довгою впертою працею, виховувалися в родинах одружених козаків із дитинства.

У той же час жадібність, нестримне накопичування та надмірне багатство в козацькому середовищі не заохочувалися ніколи. Ставлення до всяких запасів у більшості козаків було і помірним, і чисто прагматичним – «лише б на рік вистачило, до нового врожаю».[16]

Достаток сім'ї, набутий «горбом», мав високий моральний статус. Християнська заповідь «не вкради», чесність і порядність – були для козака нормою. Тому в середовищі козацтва в принципі не було крадіжок. У документах вони відзначаються часто лише в роки заворушень і воєн. В одному з документів значиться: «Двері будинку ви можете залишати не замкненими - домашній скарб ваш буде в цілості ...».[17]

З православ'ям були пов'язані тверді моральні підвалини сімейно-шлюбних відносин. Вони формувалися століттями – у зв'язку з частими відлучками чоловіка для виконання військо-

вого обов'язку. Особливо суворо каралися дошлюбні інтимні стосунки, і сама молодь грала в цьому помітну роль.[18]

Не дивлячись на всю патріархальну простоту та не завжди відповідне канонам церкви практичне життя, козаки відрізнялися релігійністю і побожністю.

Усе краще, що було в Запорізькому козацтві і що невід'ємно становило його історичну ідею, полягає саме в православній вірі. І Православ'я вплинуло на менталітет козацтва, а значить і на менталітет сучасного українця. І якщо ми хочемо бути відданими дітьми своєї історії, то повинні бути перш за все православними. Якщо ми хочемо зберегти Україну як державу, як цивілізацію, ми зобов'язані зберегти нашу духовну культуру. Сильна держава немислима без освіченого народу. Чуйність серця та щедрість душі формують майбутнє України. В України є свій самобутній шлях розвитку, зі своїми ціннісними установками, які з урахуванням сучасних реалій потрібно відроджувати, спираючись на духовну спадщину. Як ми побачили, для наших предків бути козаком теж означало бути православним. Так чому ж для нас зараз бути українцем означає бути ким завгодно: атеїстом, католиком, уніатом, протестантом і навіть язичником, але тільки в останню чергу – бути православним?

---

[1] Российское казачество и Русская Православная Церковь: опыт взаимодействия и перспективы [Електронний ресурс] / А. В. Журавский. Режим доступу : http://www.kazakirossii.ru/

[2] Церква в духовному світі запорозького козацтва [Електронний ресурс] — Режим доступу : http://www.cossackdom.com/

[3] Роль союзу православної церкви й козацтва у відновленні та розвитку церковного життя на Україні в 1-й пол. XVII ст. [Електронний ресурс] / Ірина Дем'ян. Режим доступу : http://uastudent.com/

[4] Православное христианство как историческая идея запорожского казачества [Електронний ресурс] / Иерей Алексий Чаплин. Режим доступу : http://hram.zp.ua/

[5] Історія релігії в Україні: Навчальний посібник / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін.; За ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К., 1999. – 735 с.

[6] Роль союзу православної церкви й козацтва у відновленні та розвитку церковного життя на Україні в 1-й пол. XVII ст. [Електронний ресурс] / Ірина Дем'ян. Режим доступу : http://uastudent.com/

[7] Православное христианство как историческая идея запорожского казачества [Електронний ресурс] / Иерей Алексий Чаплин. Режим доступу : http://hram.zp.ua/

[8] Там само.

[9] Історія українського козацтва: Нариси: у 2 т. / Відп. ред. В. А. Смолій. – К. : Києво-Могилянська академія, 2007. – Т.2. – 724 с.

[10] Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків / Д. І. Яворницький – К. : Наукова думка, 1990. – Т.1. – 592 с.

[11] Там само.

[12] Православное христианство как историческая идея запорожского казачества [Електронний ресурс] / Иерей Алексий Чаплин. Режим доступу : http://hram.zp.ua/

[13] Особливості релігійності запорозьких козаків [Електронний ресурс] / Лиман І. І. Режим доступу : http://www.cossackdom.com/

[14] Там само.

[15] Православное христианство как историческая идея запорожского казачества [Електронний ресурс] / Иерей Алексий Чаплин. Режим доступу : http://hram.zp.ua/

[16] Российское казачество и Русская Православная Церковь: опыт взаимодействия и перспективы [Електронний ресурс] / А. В. Журавский. Режим доступу : http://www.kazakirossii.ru/

[17] Там само.

[18] Там само.

Ф. О. СИВОЛОБ

Пневматологія Володимира Лоського

Православний богослов XX століття Володимир Миколайович Лоський, досить широко висвітлив питання христології та пневматології. Слід особливо згадати два пункти його богослів'я. Перше те, що домобудівництво Святого Духа відмінне від ікономії Сина. А по-друге, зміст пневматології повинен визначатися, як такий, що стосується до особистої тайни Христа, прийняття Його віруючими. Це те, що можна назвати суб'єктивним аспектом Церкви (об'єктивний аспект відноситься до христології). Суб'єктивний аспект відноситься до свободи і цілісності кожної особистості, її внутрішнього і духовного життя, обоження. Це дає підставу синтезувати христологію та пневматологію у вченні про Церкву.

В. М. Лоський говорить, що Хрестом і воскресінням Господа Ісуса Христа у світ входить нова реальність – Церква, заснована на подвійному Божественному домобудівництві: на справі Христа і Святого Духа, Які послані у світ. Обидві справи лежать в основі Церкви, обидві вони необхідні для того, щоб ми могли досягти з'єднання з Богом. Смерть, розп'яття, воскресіння і вознесіння Христа мали наслідком зішестя Святого Духа і заснування Церкви. [10, с. 212].

Володимир Миколайович, говорячи про двоєдинство нашого спасіння, звертає увагу на те, що апостол Павло вказує на не-

роздільне і незлитне домобудівництво Сина і Святого Духа в посланні до Ефесян. Христос – Глава цього Тіла, а Дух Святий – Той, Хто виконує, тобто здійснює і наповнює Тіло Своєю божественною присутністю, в силу якого це Тіло і є повнотою, що наповнює все у всьому.

Якщо Христос – Глава Церкви, то Святий Дух – Той, Хто наповнює все у всьому. Церква є Тілом, оскільки Христос – Її Глава і Церква є повнотою, оскільки Дух Її животворить і наповнює Божеством, бо Божество мешкає в Ній тілесно. Таким чином, еклезіологія одночасно йде своїм корінням в христологію і пневматологія. Богослов'я Східної Церкви не мислить Церкви поза Христом і Святим Духом.

Користуючись антитезою природа-особистість, Лоський розвиває ідею про христологію і пневматологію як про дві однаково необхідні складові частини еклезіології. Він вбачає в сакраментальному улаштуванні Церкви об'єктивний христологічних аспект, який стикається з аспектом особистісним – суб'єктивним. Останній пов'язаний зі свободою і цілісністю кожної особистості, її внутрішнім духовним життям, обоженням.

Послідовне і синхронне продумування різних аспектів еклезіології абсолютно необхідно для того, щоб у перспективі пізнати тайну спасіння людини в Церкві.

У своєму поясненні Лоський використовує одну зі своїх теорій, згідно з якою Христос надає Церкві єдність, а Святий Дух – відмінність. «У реальності Святий Дух – це не причина розділення і не просто відмінність. Цьому є дві причини: по-перше, до Нього прилучаються всередині єдиного Тіла Христового, і, по-друге, Він Сам є принципом єдності» [10, с. 234].

Дух є силою єднання, дар єдності в спілкуванні і фактор, який складає містичне Тіло Христове, Яке і називається Церквою. Христос, у Свою чергу, не є причиною простої єдності в Церкві, бо Він більш ніж просто людська природа. Він – Божественна Особистість і в той же час людська особистість. Він являє особу як відмітний принцип, і Він входить в особисті відносини з тими, хто складають Його містичне Тіло, стверджуючи їх особисту реальність.

Згідно з Володимиром Миколайовичем, ми як члени Церкви, знаходимося в тісному зв'язку зі Святою Троїцею. Життя Святої Троїці простягається до спілкування віруючих, встановлюючи, підтримуючи, надихаючи його троїчною любов'ю. Лоський вбачає соборність Церкви, влаштовану за образом Святої Троїці. Церква всередині підтримується Троїчним сяйвом. За образом

Троїці вона (Церква) одночасно є природним єдинством і особистісною множинністю. Тому в Церкві і необхідна інша ікономія, яка звернена до кожної людської особистості окремо, освячуючи особистісну множинність в єдиному Тілі Христовому – ікономія Святого Духа, пневматологічний аспект Церкви.

Церква є справою Сина і Духа, посланих у світ Отцем. Церква як нова єдність, як єдине Тіло Христове, також є і множинністю осіб, кожна з яких отримує дар Святого Духа. Справа Сина відноситься до загальної для всіх людськії природи; справа ж Святого Духа звернена до кожної особистості окремо. Святий Дух сповіщає кожнії людській іпостасі в Церкві повноту благодаті, перетворюючи кожного члена Церкви в свідомого співпрацівника Божого, особистого свідка Істини. Ось чому в день П'ятидесятниці Святий Дух з'явився у множині полум'я: окремий вогняний язик зійшов на кожного присутнього, і до цього дня вогняний язик невидимо особисто подається в таїнстві миропомазання кожному, хто хрещенням долучається єдності Тіла Христового.

Співвідношення в Церкві справи Христа і справи Святого Духа може бути показане у вигляді антиномії: Святий Дух розділяє (розрізняє) те, що Христос з'єднує [9, с. 265]. Але абсолютна згода панує в цьому розрізненні і безмежне багатство є в цій єдності. Без розрізнення особистостей не могла б здійснитися єдність природи – вона була б замінена зовнішнім єдинством, абстрактним. З іншого боку, поза єдністю природи не було б місця для особистісної множинності.

Маючи на увазі реальну відмінність, хоча і нероздільну діяльність Сина Божого і Духа Святого, Володимир Миколайович Лоський звертає увагу на те, що в реальності Церкви, так само як і в боголюдській реальності Христа Спасителя, потрібно розрізняти природне і іпостасне, природне і особистісне.

П'ятидесятниця, – говорить Лоський, – не є продовженням втілення, але його наслідок. Творіння стало здатним до сприйняття Святого Духа. Він сходить у світ і наповнює Своєю присутністю Церкву. В особистому своєму зішесті Святий Дух не являє Свого Лиця, бо приходить не в Своє ім'я, але в ім'я Сина. Обґрунтовувати еклезіологію тільки Втіленням, бачити в Церкві тільки продовження Втілення, продовження справи Христа – значить, забути про П'ятдесятницю і зводити справу Святого Духа до другорядної ролі Посланника Христового, що здійснює зв'язок між Главою та членами Тіла [7, с. 244]. Справа Святого Духа є відмінною від справи Христа, хоча і невіддільна від неї. Якщо ми хочемо знайти справжнє обґрунтування соборності, не можна недооцінюва-

ти пневматологічного аспекту Церкви, необхідно приймати його нарівні з христологічним. Буттям Церкви в однаковій мірі є справа і Святого Духа, і Христа. Ні Син, ні Святий Дух не діють окремо, але в єдності, пов'язані разом, так як Вони пов'язані й істотною єдністю, і особистими відносинами.

Тим не менш Святий Дух має особливу роль у встановленні та основі Церкви: і як єдність у спілкуванні, так і єдність у відмінності. Він являє живе відношення між Отцем і Сином, оскільки забезпечує основу живому спілкуванню, яке існує між членами Церкви, говорить протопресвітер Миколай Афанас'єв [3, с. 6]. Святий Дух – жива сила єдності між віруючими і Святою Троїцею. Дух сходить, щоб перебувати на всіх віруючих, які з'єдналися з Христом посередництвом віри. Святий Дух з'єднує віруючих з Христом і з Отцем. Іншим способом Син не може належати віруючим, як тільки через Святого Духа. Дух є єднальною ланкою між людиною і Богом.

Саме в Дусі спілкування дійсно стає реальним, через Його Божественний вплив встановлюється ослаблена єдність, яка існує серед різних елементів тварного світу. Природа цієї єдності така, що вона не змішує цих елементів, так як вона встановлена Святим Духом у втіленому Логосі. Дух долає всі розділення і приводить все в єднання.

«Коли одного разу Церква стала цілісним організмом, збереженим в єдності Духом Святим, Який сам зрозуміло як міжособистісне відношення в Церкві, як особистісний потік, витікаючи від Христа, Глави, і об'єднує всіх членів одне з одним і з Їх Главою, тоді стають неможливими інші функції або дар у Церкві крім її відносин в цілому церковному організмі. Ті, хто роблять таїнства Церкви, звершують їх для тих, хто з'єднаний за допомогою Духа» [10, с. 241]. Жоден віруючий не існує в Церкві сам по собі, і жоден не отримує дар відокремлено.

Лоський стверджує, що єдність в Церкві – це єдність природи і відмінність осіб. Христос є принципом цієї єдності в Церкві, а Святий Дух –це принцип особистої відмінності. Домобудівництво Христа відноситься до загальної людської природи, справа ж Духа відноситься до людських особистостей, вона звернена до кожного члена Церкви окремо. Людина за своєю природою є частиною, одним із членів Тіла Христового, вона також істота, що містить в собі єдине ціле. Святий Дух, Який сповіщає про Себе кожному члену Тіла Христового, кожного робить Христовим помазанником.

Святий Дух створює і підтримує весь організм, в якому окремі частини її утисняються гріхом, але залишаються живими і ді-

яльними і знаходять умови життя і зростання. Святий Дух слугує симфонією, свободою та любов'ю, соборністю та братерством. Дух Святий зберігає єдність Тіла в множинності своїх членів.

Святий Дух сповіщає в Церкві людським іпостасям повноту Божественності єдиним особистісним чином, з яким поєднана кожна людина. Маючи на увазі якусь реальну відмінність, хоча і нероздільну діяльність Сина Божого і Духа Святого, Володимир Миколайович Лоський звертає увагу на те, що в реальності Церкви, так само як і в боголюдській реальності Христа Спасителя, потрібно розрізняти природу і іпостась, природу і особистість. Церква в цьому сенсі є не тільки Тіло Христовим в сенсі єдиної реальності людського єства, воіпостазованого Богу Слову – воно є і реальність множинності оскільки охоплює усіх віруючих в Христа і причасників Його Тіла і Крові.

Якщо, як вважає В.М. Лоський, «Син Божий у викупительному Своєму подвигу, який включає втілення, Голгофське страждання, хресну смерть, воскресіння та вознесіння, в цьому викупительному подвигу Син Божий зцілює людське єство, людську природу, Він зцілює природу, звільняючи її від влади гріха і смерті, і тим самим, збираючи її в єдність, здійснюючи її соборне буття, вона є тти, в чому людство дійсно знаходить свою єдність» [9, с. 389].

Тайна нашого викуплення увінчується відновленням нашої природи Христом та у Христі. Це христологічна основа Церкви. Але якщо ми хочемо зберегти інший аспект Церкви, що носить характер суб'єктивності, то його треба обґрунтовувати домобудівництвом Святого Духа. Інакше ми ризикуємо знеособити Церкву, підпорядкувавши свободу її людських іпостасей свого роду сакраментальному детермінізму. Якщо ж ми будемо виділяти особливо сакраментальну сторону, то втратимо разом з поняттям Тіла Христового «логосний» грунт істини і заплутаємося в блуканнях індивідуальної віри.

Справа Святого Духа служить справі Сина. Тільки приймаючи Духа, людські особистості з повним розумінням можуть свідчити про Божество Христа. Син став подібним нам через втілення. Ми ж стаємо подібними Йому через обоження, долучаючись до Божества у Святому Дусі, яке сповіщається кожній людській особистості. «Викупительний подвиг Сина відноситься до нашої природи; обоження, здійснюване Святим Духом, спрямоване до наших особистостей. Обидві ці дії нероздільні, вони взаємно обумовлюють одна одну, присутні одна в одній, будучи єдиним домобудівництвом Пресвятої Тройці» [9, с. 390]. Ця подвійна ікономія має на меті поєднання людини з Богом. Обоження має здійснитися в

кожній людській особистості в Церкві і повністю розкриватися в майбутньому віці [9, с. 391].

Якщо Син зцілює людську природу, воіпостазуючи її Своїй Божественній Особі (саме в цьому іпостазуванні вона і зцілюється, тобто людська природа приєднується до Божественної іпостасі), то Дух Святий для кожної людської особистості дає можливість приєднатися дарам божественного життя, тобто відкриває божественну природу і відкриває можливість до неї приєднатися. Бог Слово дарує іпостась людській природі і тим її зцілює, а Дух Святий, звертаючись до іпостасі кожної окремої людини, і дарує їй це приєднання по благодаті до божественної природи. Подвійна функція осіб Святої Тройці випливає з двоїстого характеру Церкви як образу Бога і образу світу.

З цього стає в якійсь мірі зрозумілим сенс кенозису Духа Святого, бо, іпостасно будучи присутнім у Церкві, Він все-таки не настільки явно, як божественний Логос, являє Свою Особу. Звертають увагу на те, що пневматологія – це найтаємничіша область. Дух Святий у Своїй іпостасній присутності не являє досить виразно Свою Особу, ніби приховуючи її в даруваннях Своєї божественної природи. І у зв'язку з цією еклезіологічною проблематикою, з тайною домобудівництва Святого Духа може стати більш менш виразним ця особливість присутності Духа Святого, Його ніби потаємність в самій явленності дарів божественної благодаті, тому що мова йде саме про взаємодію Іпостасі Святого Духа і кожної окремої людської іпостасі. А взаємодія іпостасей – це завжди тайна [8, с. 349].

З Священного Писання ми знаємо про два сповіщення Святого Духа людині. Лоський говорить про розрізнення цих двох моментів: перша дія відбулася дуновінням Христа (Ін. 20: 19 – 23), друга, особистим зішестям Духа в день П'ятидесятниці (Діян. 2: 1 – 5).

«Перше сповіщення стосується всієї Церкви в сукупності, оскільки вона – єдине тіло. Це не особистісна присутність Святого Духа, а, ніби, службова по відношенню до Христа. Це – справа Христа, яка відноситься до Церкви, оскільки вона – Його Тіло. Під час Свого особистісного зішестя Святий Дух діє як Особа, незалежна від Сина за Своїм іпостасним походженням. Тут Дух сповіщає про Себе особистостям, відзначаючи кожного члена Церкви печаттю особистого і неповторного відношення до Пресвятої Тройці, стаючи присутнім в кожній особистості. Богослів'я Східної Церкви відрізняє Особу Святого Духа від сповіщених Ним дарів. Це розрізнення засноване на словах: *«Він прославить Мене, бо від Мого візьме і звістить*

вам. Усе, що має Отець – Моє; тому Я сказав, що від Мого візьме і звістить вам» (Ін. 16: 14, 15)» [10, с. 216].

Святий Дух у Своєму особистому пришесті не повідомляє Церкві Своєї Іпостасі, як це робить Син, Іпостась Духа залишається таємною, неявленною. Він ототожнюється з людськими особистостями, яким сповіщає енергії, що обожують. Він стає початком обоження людських особистостей, джерелом нетварного багатства кожної з них, Він сповіщає кожній особистості вищу досконалість. Господь очолює Церкву, воіпостазовує її людське єство. Дійсно, Дух Святий не містить в Собі людської іпостасі, як Христос містить в Собі людську природу, але Він віддає Себе кожній людській особистості окремо. Особистість реалізовується там, де людина віддає свою природу, де вона не зберігає свою природу, там здійснюється особистість [6, с. 239].

У цьому сенсі, якщо особистість тільки відбувається, то можна було б сказати, – розмірковує В.М. Лоський, – що до звершення віків, до воскресіння з мертвих і Страшного Суду у Церкви немає власної іпостасі (тобто власне людської іпостасі), іпостасі тварної, тому жодна людська особистість не досягла ще довершеного з'єднання з Богом. Але сказати це означало б відкидати саме серце Церкви, одну з її найбільш сокровенних таємниць, її містичне осереддя, її досконалість, яка вже здійснилася в одній людській особистості, повністю з'єднаної з Богом і яка не підлягає вже ні Воскресінню, ні Суду. Ця особистість – Діва Марія, Матір Божа. Та, що дала Свою людську природу Слову і народила Бога, Який став людиною. Але Святий Дух зійшов ще раз на Пресвяту Діву в день П'ятидесятниці. На цей раз не для того, щоб скористатися Її природою як засобом, але щоб дарувати Себе Її особистості і стати засобом Її обоження. І пречиста природа, яка носила в собі Слово, увійшла в досконалу єдність з Божеством в особистості Матері Божої. Таким чином, в еклезіологію вписується, поряд з христологичним та пневматологічним, ще й маріологічний вимір.

Обидві ікономії – ікономія Сина та ікономія Духа – невіддільні, одна одну обумовлюють, немислимі одна без іншої. Джерело життя Церкви – Святий Дух. У Тілі Христовому Дух Святий здійснює повноту, що наповнює все у всьому. «Дух Святий був посланий в Церкву в ім'я Сина, і потрібно носити ім'я Сина, бути членом Церкви – Його Тіла, щоб сприймати Духа. Ми не можемо прийняти Духа Святого, якщо ми не члени Тіла Церкви. Ми не можемо назвати Христа Господом, тобто усвідомлювати Його Божество, інакше як Духом Святим» [9, с. 464].

Особистісна множинність вінчається Духом Святим лише в єдності Тіла Церкви. Вона стає причетною Божеству по благодаті, що дається кожному в дар Святого Духа – в миропомазанні. Дух Святий розкриває внутрішню достовірність істини свідомості кожної християнської особистості. Але це розкриття не є однаковим, немає єдиної міри для усіх там, де є особистість. Від кожного особистої свідомості вимагається співдія зі Святим Духом: в аскетичному зусиллі, говорить митр. Антоній Сурожский [2, с. 96].

Тільки в Тілі Христовому ми знаходимо доступ до джерела Святого Духа. Потрібно бути з'єднаним з Тілом Христовим, щоб стяжати благодать Духа. Святий Дух є реалізацією буття в Тілі Христовому. Роль Святого Духа полягає в тому, щоб актуалізувати і зробити внутрішніми слова та справи Христа.

Наша природа з'єднана з Христом в Церкві, але щоб кожна особистість цієї єдиної природи стала співобразною Христу, потрібно, щоб людські іпостасі теж стали двоприродними, поєднуючи в собі тварну природу з повнотою нетварної благодаті, з Божеством, яке сповіщає Святий Дух, присвоюючись до кожного члена Тіла Христового. Множинність, яку дає Святий Дух, реалізовується лише в єдності. У своєму пневматологічному аспекті, зверненому до людських особистостей, Церква динамічна, спрямована до своєї кінцевої мети, до з'єднання кожної особистості з Богом.

«Тільки Церква являє справжню єдність, наділяючи численні і різні елементи створеного світу нетварною благодаттю, яку ми закликаємо при приєднанні до Тіла Христового, щоб прийняти Святого Духа, Який здійснює наше обоження. Дух Святий робить нас богами по благодаті. Весь світ покликаний увійти в єдину Церкву» [7, с. 231].

Властивості Церкви розкривають її Божественну природу: присутність Христа і Святого Духа в Церкві та світі. Єдність, заснована на єдиності Церкви, здійснюється Духом Святим. Святість Церкви тісно пов'язана з її Главою і з присутнім у ній Духом Святим. Святість Лоський визначає як святість Духа Святого, Який зійшов у день П'ятидесятниці. На святості спочиває непогрішність Вселенської Церкви, адже вона говорить від Духа Божого. Істинність Церкви заснована на Слові Божому в Дусі Святому.

Оцінку еклезіологічному богослів'ю В. М. Лоського дає прот. Георгій Флоровський. Він говорить про те, що рішення, яке пропонує Лоський, навряд чи є задовільним. Важко настільки чітко розрізняти єдність природи і безліч людських іпостасей, як це хоче зробити Лоський. Людська природа не існує поза людсь-

кими іпостассями, і сам Лоський чудово це розуміє – при цьому він підкреслює, що людина саме як особистість є істотою, що містить в собі ціле, тобто є чимось більшим, ніж просто членом Тіла Христового. Тим самим приводиться думка про те, що тільки в Дусі Святому – не у Христі – людська особистість в повній мірі знаходить (або повертає собі) свою онтологічну основу. Безумовно, Церква – те місце, де людські особистості з'єднуються з Богом. Однак викликає серйозні сумніви можливість провести таку чітку межу між природою Церкви і множинністю особистостей або іпостасей, які входять в неї [9, с. 367].

У теорії Лоського не залишається місця для особистісного спілкування індивідуумів з Христом. Звичайно, таке особистісне з'єднання з Христом – ні що інше, як дар Святого Духа, але було б помилковим спочатку говорити: «У Церкві через Таїнства наша природа з'єднується з Божественною природою в іпостасі Сина, Глави Свого містичного Тіла», а потім додавати як щось інше: «Кожна особистість (людської) природи повинна стати співобразною Христу», і це відбувається «по благодаті Святого Духа». Причина різкого розмежування цілком зрозуміла; вона заслуговує всілякої уваги. Лоський прагне уникнути небезпеки настільки захопитися загальним зціленням людського єства, що буде загублена свобода участі в боголюдському організмі Церкви. Хід його думки цілком зрозумілий: Церква єдина у Христі і множинна Духом; одна людська природа в іпостасі Христа, багато людських іпостасей в благодаті Духа. Логічно запитати: хіба множинність людських іпостасей не цілком знаходить свою основу в особистісному спілкуванні багатьох з Єдиним Христом? Хіба те з'єднання з Христом, яке відбувається в Таїнствах, не носить особистісного характеру – характеру особистої зустрічі – і не звершується Духом Святим? А з іншого боку, хіба особиста зустріч християнина з Христом не буде можливою тільки в причасті Святого Духа і благодаттю Господа нашого Ісуса Христа? Помилково відносити природний аспект Церкви до Христа, віддаючи особистісний аспект дії Святого Духа. Також помилково говорити про якусь статичну христологічну структуру Церкви, приписуючи весь динамізм церковного життя дії Духа. Саме це намагається зробити Лоський. У його інтерпретації, Церква як Тіло Христове виявляється тільки в своєму пневматологічному аспекті. Церква володіє дин амічним характером. У реальності це буде означати, що Христос не присутній в Церкві динамічно, – висновок, який може стати причиною серйозних похибок у вченні про Таїнства. Майже все, що говорить Лоський, прийнятно – але говорить він

це так, що виникає небезпека істотно спотворити всю еклезіологічну модель. Неспроможність криється саме в його христологічних посиланнях.

Отже, схема, що запропонована Лоським, на думку митр. Іоанна (Зізіулуса), виглядає проблематично. Під питанням опиняється теза про чітку «ікономію Святого Духа», яка в реальності настільки ускладнює шуканий синтез, що від нього доводиться відмовитися [5, с. 102].

1. Біблія, книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1408 с.

2. Антоній (Блум), митр. Сурожский. Беседы о вере и Церкви. – М., 1991. – 216 с.

3. Афанасьев Николай, протопресв. Церковь Святого Духа. – К.: Центр православной книги, 2005. – 480 с.

4. Давыденков Олег, верей. Догматическое богословие. – М., 2006. – 435 с.

5. Зізілуас Йоан, митр. Буття як спілкування / пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 276 с.

6. Зизиулас Иоанн, митр. Общение и инаковость. – М.: Издательство ББИ, 2012. – 407 с.

7. Иерофей (Влахос), митр. Господские праздники. – Симферополь: Таврия, 2002. – 456 с.

8. Иларион (Троицкий), архиеп., Очерки из Истории Догмата о Церкви. – М.: Грааль, 1997. – 579 с.

9. Лосский В. Н. Боговидение. – Минск, 2007. – 495 с.

10. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – К., 2007. – 504 с.

І. А. СИДОР

Життя та подвиг протоієрея Володимира Мисечка – волинського новомученика XX століття (1903 – 1943)

Статтю присвячено огляду життєпису, діяльності та мученицькій смерті за віру Христову, за християнські чесноти та рідну українську мову священика Володимира Мисечка – маловідомого волинського мученика XX ст.

Ключові слова: *прот. Володимир Мисечко, Анастасія Мисечко, Клавдія Бачинська, німецька окупація Волині (1941 – 1943 рр.), репресії, канонізація.*

«Як сонце ясне, як яскрава рання зоря,
засяяла велична пам'ять святих,
які в землі нашій просіяли,
усіх нас просвітлюючи
й зігріваючи серця наші,
до наслідування життя
їхнього побожного
та до щирості у вірі»

Сідален до полієлею

Суд над покійними творить Господь, Він один відає долю, уготовану кожному з нас. Але Церкві, яка є «стовпом і утвердженням істини» (1 Тим. 3, 15), відкривається, що деякі зі спочилих стали достойними перед Богом своїм святим життям, досягли вічного блаженства і заступництва за нас перед Його Престолом. Визнання того чи іншого спочилого члена Церкви святим, зарахування його до сонму угодників Божих називається канонізацією. В область церковного права канонізація входить настільки, наскільки вона має на меті, як писав Євгеній Темниковський[1], «дозволити вшановувати в Церкві померлого її члена. Інакше кажучи, встановлення його культу» [18, с. 4].

Канонізація – це акт, яким Церква встановлює пошанування певної особи святою. Яке значення має ця дія? У цьому акті не йдеться про «чудеса святого» або присвоєння цій особі якогось

[1] Темниковський Євгеній Миколайович (1871 – 1919) – проф. церковного права в Харківському університеті.

«ступеня». Земна Церква також не претендує канонізацією надавати тій чи іншій особі надземної слави. Загалом акт канонізації не є звернений до Небесної Церкви, а до земної, щоб закликати віруючих шанувати канонізовану особу як друга Христа (Ін. 15, 14), нашого заступника і покровителя перед Богом, що й відповідає науці Христа та традиції Апостольської церкви. Отже, силою цього акту-постанови, молитва вірних за спокій душі спочилої особи (панахида) перетворюється в молитву за живих, адресовану до цієї ж особи (молебень). У цьому й полягає та основна різниця, яку робить православна літургія між звичайними спочилими вірними й тими, які канонізовані. Канонізація святих – дуже складне питання.

Історія Церкви – це, насамперед, історія святості, і ХХ століття в цьому сенсі – одна з найсумніших сторінок церковної історії. У ХХ столітті, давши світу величезну кількість святих, Українська Церква не мала можливості проводити канонізацію. З 1917 і до 1988 року Російською Православною Церквою було канонізовано тільки чотири подвижники[2], але не через внутрішнє моральне відчуття віддати належне цим подвижникам, а через вплив інших країн, адже це мало значення для зовнішньої політики СРСР.

У 1974 році в Синод Російської Православної Церкви надійшло звернення Священного Синоду Православної Церкви в Америці з проханням про канонізацію просвітителя Америки митрополита Московського і Коломенського Інокентія (Веніамінова) (1795 – 1879). Розглянувши це прохання, Священний Синод заснував комісію для вивчення матеріалів з життя святого і в результаті 6 жовтня 1977 року проголосив митрополита Інокентія (Веніамінова) святим, зараховуючи його до лику рівноапостольних [13]. Аналогічно вирішилося питання і з канонізацією святителя Миколая (Касаткіна) (1836 – 1912), архиєпископа Японського, яка здійснилася постановою Священного Синоду Російської Православної Церкви від 10 квітня 1970 року [14]. Його канонізація підкреслювала присутність Російської Православної Церкви, а отже і Радянського Союзу в Японії [21].

[2] Митрополит Московський і Коломенський Інокентій (в миру Іван Овсійович Попов-Веніамінов) (1795 – 1879) – у 1977 році був прославлений Російською Православною Церквою як православний святий; архиєпископ Японський Миколай (в миру Іван Дмитрович Касаткін) (1836 – 1912) – канонізований Російською Православною Церквою у 1970 році і має чин рівноапостольного; святий Іоан Російський (1690 – 1730) – канонізований Константинопольською та Елладською Церквами, був внесений у списки святих в Російській Православній Церкві 1 липня 1962; преподобний Герман Аляскінський (в миру Герасим Іванович Зирянов) (1756/1757 – 1836) – канонізований Американською Православною Церквою 9 серпня 1970 року, визначенням Священного Синоду Російської Православної Церкви від 1 грудня 1970 ім'я преподобного Германа Аляскінського було включено до місяцеслова.

Однак, із факту існування канонізованих святих не слід робити висновку, що лише ці особи є святими. Господь усіх закликає бути «святими й непорочними» (Еф. 1, 4), і багато є таких, які слухають цього голосу й намагаються жити в Христі, але слава їхня залишається невідомою для нас у цьому світі. Подібно до того, як невідомою є до кінця страдницька доля новомученика і сповідника Української Православної Церкви протоієрея Володимира Мисечка (1903 – 1943).

Актуальність порушуваної теми зумовлена складністю та невеликою кількістю матеріалів і досліджень з питань канонізації тих українських мучеників, які постраждали в часи гонінь і репресій з боку фашистської Німеччини або більшовицької Росії на території Волині в середині XX ст.

Джерельну базу дослідження становлять архіви областей Волині (ДАВО, ДАРО, ДАТО)[3], листи Анастасії Мисечко – дружини отця Володимира Мисечка, а також спільні спогади його дітей, родичів, друзів і знайомих які лягли в основу книги «Життя для добра»[2], яку написала і видала дочка вбитого священика Клавдія Бачинська.

Народився майбутній подвижник 4 січня 1903 р. в селі Вовкутів, (тепер Рівненська область), у багатодітній селянській родині Корнія та Тетяни Мисечків. Закінчивши вище-початкову школу в Межиріччі весною 1922 р. пішки вирушив до Крем'янця для поступлення у духовну семінарію. Екзаменаційна комісія рекомендувала поселити Володимира як бідного студента з багатодітної родини у монастирі разом з монахами.

Навчання в духовному закладі юнаку давалося легко і по закінченню першого курсу семінарії його стали наймати репетитором до дітей заможних батьків. Це був перший заробіток молодого студента. Гроші витрачав лише на їжу, одежу та книги. Крім цього самостійно оплачував своє навчання. Однак, як «найбіднішого і кращого в навчанні та поведінці» [2, с. 21] викладачі вирішили звільнити його від оплати за навчання і взяти Володимира на утримання семінарії.

Роки навчання були наповненні різноманітною працею: навчанням, репетиторством, побутовими справами та різними роботами за вказівкою керівника бурси. Влітку, коли всі студенти їхали додому на канікули, Володимир Мисечко їздив на далекі парафії, де служив дяком. З молодих селян організував церковний хор і разом служили літургію українською мовою» [2, с. 21 – 22].

[3] Державний архів Волинської (Рівненської), (Тернопільської) області.

У ті часи серед семінаристів було популярним одружитися на дочці священика, адже у майбутньому тесть віддасть молодому священику свою парафію, або навіть допоможе закінчити семінарію. Однак молодий Володимир не слухав порад друзів і йшов своєю дорогою. Так, одного зимового вечора він вперше зустрів дівчину у яку відразу ж закохався. Це була його майбутня дружина Анастасія Михайлівна Грик – «молода панянка, що розмовляла російською мовою, бо не могла вимовити жодного слова поселянськи» [2, с. 22].

Володимир, закохавшись у нерівну йому за станом дівчину-панянку, яка не звертала на нього ніякої уваги, молився і постив. Його закоханий погляд, ввічливість, якась вроджена інтелігентність і Божа допомога вирішили подальшу долю Володимира та Анастасії – в одну з безсонних ночей він написав листа «милій Асі» (*так він її називав – авт.)* на який і отримав свою довгоочікувану відповідь. Так почалося вияснення його життєвої позиції. Всього вісімнадцять листів, з них дванадцять листів отця Володимира Мисечка і п'ять листів Анастасії Грик, листи, які відкривають «чистоту помислів, віру в Господню ласку, турботу про родину і розповідають про долю священика та його надію на дівчину, яка підтримала б його у житті» [2, с. 24].

Всі ці листи Анастасія Павлівна зберігала аж до своєї смерті. З молитвою і вірою у Божу допомогу Володимир з молодшим братом, який також вчився у семінарії, у позиченому костюмі пішов свататись. Просити руки і серця дочки відставного полковника царської армії – людини інших життєвих поглядів і позицій, здавалося б було нерозумно і безглуздо, однак, як їм, простим хлопцям, вдалося вмовити шістдесятидворічного батька, тільки одному Богу відомо, адже Володимир не мав навіть за що купити обручку для нареченої. Батько і мати Анастасії бажали щастя для дочки і побачивши, що семінарист любить їхню дитину по-справжньому – погодились віддати її заміж за Володимира. Так, з Божою допомогою, завдяки щирій молитві і надзвичайному терпінню юний семінарист одружився на дівчині яку покохав один раз і назавжди.

Закінчивши 1926 року в Кременці духовну семінарію, Володимир Мисечко в Почаєві був рукоположений єпископом Олександром (Іноземцевим)[4] (1882/1887 – 1948) в сан священика. Ректор Крем'янецької семінарії єпископ Симон (Івановський)

[4] Митрополит Олександр (в миру Миколай Іванович Іноземцев) (1882/1887 – 1948) – ієрарх Польської православної церкви.

(1888 – 1966)[5] завжди ставився до отця Володимира, як до рідного сина. Саме він поселив його у монастирські келії, звільнив від оплати за навчання, а тепер просив владику Олександра взяти молоде подружжя хоча б на якусь парафію.

Єпископ Олександр (Іноземцев) призначив священика Володимира у Кобринський повіт (тепер Республіка Білорусь) на парафію у село Леліков. Тут отець Володимир повністю віддався праці для розвитку Українського Православ'я. Священики, виховані у Житомирській семінарії, ніяк не хотіли служити Літургію українською мовою. Вони шукали різні причини: то не вистачало богослужбової літератури, то часу підготуватись до служби українською мовою, то парафіяни не виявляли бажання.

Не забарився випадок у село Жабче. До отця Володимира прийшла телеграма від самого митрополита Варшавського Діонісія (Валединського) (1876 – 1960)[6], щоб священик терміново їхав у село Жабче Луцького повіту для «утихомирення селян» [2, с. 35]. Це було велике село і згодом священик переїжджає з дружиною до Паридубів, звідки було легше доїжджати до села Жабче.

Важким був шлях пастиря, бо село стало ареною однієї з сутичок так званої неоунії католиків з православними. Неоунія, або унія східного обряду ставила собі за мету схилити православних волинян та білорусів до католицизму. Отець Володимир з щирою вірою молився і переконував селян, які відійшли від віри батьків, що на нашій Волинській землі від початку Хрещення Руси-України християнство було непереможною силою у боротьбі з ворогами і злими силами. Селяни почали усвідомлювати свою провину перед пам'яттю батьків і перед Богом.

Часто священик молився на вулиці, бо храм зсередини закривали католики, часто молився до пізньої ночі. Є згадка про одну таку службу: «Була зима. Отець Володимир зняв шапку, привітався до однієї групи людей і до другої (*православні і католики* –

[5] Архиєпископ Симон (в миру Симеон Васильович Івановський) (1888 – 1966) – єпископ Польської Автокефальної Православної Церкви, пізніше – Української Православної Автономної Церкви Московського Патріархату. 24 березня 1924 року хіротонізований на єпископа Кременецького. Вікарій Волинської єпархії. Керівництво Варшавської православної митрополії призначило його ректором Волинської духовної семінарії у Крем'янці та намісником Крем'янецького Богоявленського монастиря, а дещо пізніше також членом Волинської духовної консисторії. У 1942 – 1944 рр. – архиєпископ Чернігівський і Ніжинський УПАЦ МП в німецькій зоні окупації.

[6] Митрополит Діонісій (в миру Костянтин Миколайович Валединський) (1876 – 1960) – польський та український православний церковний діяч, єпископ Кременецький, митрополит Православної Церкви в Польщі, один з активних прихильників створення УАПЦ. Весною 1944 року Собором єпископів УАПЦ у Варшаві був проголошений – «Патріархом всієї України».

авт.), став перед зачиненими дверима церкви й почав на весь голос молитися. До вечора він проспівав молебень до Пресвятої Богородиці, вечірню, а люди не розходились. Коли зовсім стемніло, душпастиря забрали на нічліг, тоді і розійшлися воюючі селяни… Раненько пастир пішов до церкви. Мав надію зайти до церкви, щоб всередині молитися у вівтарі, а не на холодному вітрі під дверима храму. Але його супроводжували обидва табори селян. Ставши на коліна перед закритими дверима почав звершувати службу Божу: утреню, а тоді Літургію. Парафіяни молились з ним знову до темноти. І знову безсонна ніч з молитвами. Раненько знову біля церкви з молитвою на устах… Пастир впав на коліна і заплакав. Молився, а сльози самі стікали по холодних щоках. Відслужив Літургію, посповідав і запричастив парафіян, що прирекли себе на голодування… Церкву поліція тут же опломбувала, опечатала. Отець прийшов до хати і відчув що хворий – мав гарячку. По тілі почали виступати червоні плями, як опіки від кропиви. Завезли його селяни до лікарні у Луцьк, де поставили йому діагноз: кропивна лихоманка. До цього ще: запалення легенів, горла, вуха, носа і очей. Лікували його довго, особливо повільно повертався зір» [2, с. 35].

Тим часом 18 грудня 1928 року в отця Володимира народився син якого назвали Юрієм. Однак дружина після пологів захворіла – у неї почався сепсис. Антибіотиків у ті часи ще не було і лікарі прийняли рішення ввести в організм матері «живе срібло» – ртуть, від чого тіло її почорніло, але залишилась жива.

Дивним є те, що документи Волинської духовної консисторії, що зберігаються у Державному архіві Тернопільської області (ДАТО) засвідчують, що не всі призначення отця Володимира Мисечка зафіксовані консисторськими указами. Так, у документах ДАТО «Відомості про адміністративне переміщення, призначення і нагородження духовних осіб у повітах Волинського воєводства за 1928 рік» [11] наказу про неодноразове переміщення священика у село Жабче. За чотири роки пастирської праці його посилали на п’ять парафій, а шоста, на якій він не числився, але на якій найбільше віддав своєї енергії і здоров’я – це Жабче, куди його кожний раз направляв сам митрополит Діонисій (Валединський).

З весни 1929 року сім’я Мисечків зажила спокійно у Паридубах – мали своє господарство, на багатих луках випасались дві корови та овечки. Та не довго триває «затишшя» – весною 1931 року цю родину посилають на парафію у село Вуйковичі Горохівського повіту (тепер село Залужне Горохівського району Волин-

ської області). Тут 2 листопада 1932 року народилася друга дитина о. Володимира – дівчинка Клавдія, а в 1935 році – друга дочка Олена. На сьогоднішній день зі всієї тієї родини Мисечків залишилася в живих лише вона і зараз проживає в Словаччині.

На початку 1930-х років на Волині набрав сили національно-визвольний рух. 10 квітня 1932 року був хіротонізований митрополитом Діонісієм (Валединським) на єпископа Полікарп (Сікорський) (1875 – 1953)[7]. Владика Полікарп сприяв поширенню української мови у богослужіннях. Він часто об'їжджав свої парафії, знайомився зі священиками і мирянами. Отець Володимир Мисечко часто зустрічався з архиєреєм і особисто просив у міліції дозвіл, щоб урочисто зустрічати владику. Приступивши до душпастирських обов'язків отець Володимир викладав у школах Закон Божий українською мовою. Зрозуміло, що це не подобалось польській владі[8]. Священика позбавили зарплати за навчання у початкових школах парафії. Така поведінка поляків була зрозумілою, тому що польський уряд проводив політику окатоличення і першим етапом цієї політики було тотальне впровадження польської мови. Діяла заборона навіть розмовляти українською мовою.

У Державному архіві Волинської області зберігається лист до слідчого уряду державної міліції у Луцьку. У ньому вказано, що прибувши 1931 року у с. Вуйковичі отець Володимир Мисечко у 1932 році розпочав боротьбу з керівниками шкіл у справі проведення молитви для дітей не польською, а українською мовою. У жовтні 1933 році у розмові з керівником школи у Вуйковичах отець сказав, що «земля це наша, а поляки нехай вибираються за Буг. Там їхнє» [6].

Однак були у Горохівському повіті такі священики-москофіли, із чорносотенців, яким не по душі була українська мова богослужінь та й взагалі церковна політика отця Володимира. Зібравшись разом, вони, написали скаргу у Крем'янецьку консисторію на отця Володимира Мисечка, щоб місійна комісія звільнила його від обов'язків окружного місіонера: «Комісія, вивчивши питання, розібралась і дійшла висновку, щодо невинності отця Володимира Мисечка. Окрім того за час розслідування сімнадцять свяще-

[7] Митрополит Полікарп (в миру Петро Дмитрович Сікорський) (1875 – 1953) – митрополит Української Автокефальної Православної Церкви в Діаспорі.

[8] Ще у 1919 році Західна Волинь опинилася під владою Польщі. 18 березня 1921 року представниками РРФСР і УРСР, з одного боку, та Польщі – з другого, який формально закінчив польсько-радянський збройний конфлікт 1919 – 1920 років, санкціонував поділ українських і білоруських земель між Польщею і Радянською Росією та фактично анулював Варшавський договір 1920 року [4, с. 337 – 366].

ників обрали його благочинним» [12]. Отож місійна комісія доручила самому отцю Володимиру, як благочинному, призначити замість себе іншого місіонера.

Ситуація покращилась, коли контроль у церковному житті краю встановили українські посли і сенатори. Завдяки діячам української парламентської репрезентації Волині з весни 1934 року правлячим архиєреєм Волинської єпархії призначено єпископа Олексія (Громадського) (1882 – 1943)[9]. Багатьох благочинних реакціонерів і москвофілів було усунуто. Серед тих, хто прийшов на зміну був і отець Володимир Мисечко.

На початку 1942 року у м. Горохові настоятелем Свято-Вознесенського храму і повітовим благочинним служив отець Мельников, «затятий русофіл, був у свій час членом чорносотенської російської організації "Союз російського народу"»[10] [2, с. 67]. Парафіяни не любили його за важкий характер. Це невдоволення вилилось у справжній бунт, внаслідок якого «отця Мельникова з тріском вигнали» [19, с. 147]. Перед самим Великоднем 1942 року новому благочинному протоієрею Володимиру Мисечку надали двокімнатну квартиру у будинку на окраїні міста. Самовіддана праця отця Володимира увінчалася успіхом: збільшилась кількість парафій УАПЦ. Із прихожан, що мали вищу освіту, від знайшов декілька осіб, які мали бажання йти на пастирські курси, щоб стати в майбутньому священиками і очолити новостворені парафії.

Горохівський гебітскомісар викликав до себе на прийом отця Володимира і запропонував йому у церкві під час проповіді розказувати парафіянам, що для перемоги над більшовиками необхідна їх праця на користь Рейху і щоб добровільно люди зголошуватись їхати на роботу до Німеччини. В іншому разі застосовуватимуться репресивні методи. Також дати вказівку всім священикам повіту, щоб і вони так діяли. На що отець Володимир відповів, що він не має права політичні питання змішувати з духовними, християнськими і, що він дав обітницю служити тільки Богові, а тому виконує розпорядження тільки церковного керівництва і закликати людей у церкві, щоб добровільно їхали до Німеччини на страждання, не буде. Горохівський благочинний був

[9] Митрополит Олексій (в миру Олександр Якубович Громадський (1882 – 1943) – глава Української автономної православної церкви в юрисдикції Московського патріархату, митрополит Волинський і Житомирський, екзарх України (з 25 листопада 1941 року).

[10] Російська радикальна націоналістична і монархічна політична організація заснована у листопаді 1905 в Санкт-Петербурзі. Після лютневої революції 1917 р. партія була заборонена [17].

прекрасним оратором, стояв на позиції, що священик не має права бути політиком, його поважали парафіяни і священики і саме через це йому першому випала участь агітувати населення на добровільний виїзд до Німеччини.

Зимою 1942 – 1943 років благочинний отець Володимир Мисечко отримав виклик-повідомлення до німецького комісаріату та єпархіального управління у місті Луцьку. У генерал-комісаріаті сказали, що додому в Горохів він не може повернутися і нехай владика Полікарп (Сікорський) дає йому місце для служіння в іншому місті чи селі в межах 50 км від Горохова. Адміністрація УАПЦ знаходилась у Луцьку, а райхскомісаріат у місті Рівному очолював відомий своєю ненавистю до українців райхскомісар Еріх Кох[11].

Архієпископ Полікарп (Сікорський) направив протоієрея Володимира Мисечка у Рівненсько-Крем'янецьку єпархію. Владика Платон (Артемюк) (? – 1951)[12], який з серпня 1942 року керував Рівненсько-Крем'янецькою єпархією УАПЦ, радо прийняв отця Володимира, призначив третім священиком у Свято-Воскресенський собор і з дозволу райхскомісара обрали його до єпархіального управління [15]. Тепер без дозволу німецької влади він не міг виїхати з Рівного. Однак, одержавши дозвіл для поїздки в єпархіальних справах до адміністрації УАПЦ у Луцьку, о. Володимир мав надію побачитись із сім'єю у Горохові та перевезти її у більш безпечне місце.

Настоятелем у Свято-Воскресенському храмі був протоієрей Василь Варварів, обов'язки другого священика виконував протоієрей Ананій Теодорович. Соборні архиєрейські служби завжди проходили за участю протодиякона Віталія Коваленка, архиєрейським хором керував диригент Володимир Листопад. З документів Рівненського Свято-Воскресенського собору дізнаємося, що парафіяни часто зверталися до отця Володимира з проханням охрестити їх дітей. Так, 28 лютого 1943 р. отець здійснив таїнство хрещення дитини, яку нарекли Олексієм [7]. Війна позбавляла новонароджених найдорожчого і якщо у дитини не було

[11] Еріх Кох (1896 – 1986) – вищий партійний функціонер НСДАП. Відомий своєю жорстокістю і брутальністю, користувався серед керівництва НСДАП та німецьких військових славою «другого Сталіна». Альфред Розенберг, німецький нацистський лідер, рекомендував Коха на посаду райхскомісара Росії, де окупаційний режим мав бути більш жорсткішим ніж на іншій території Радянського Союзу, але за прямим розпорядженням Гітлера був призначений райхскомісаром України.

[12] Єпископа Рівненський, вікарій Волинської єпархії (1942) в юрисдикції Української Автокефальної Православної Церкви (заснованої митрополитом Полікарпом (Сікорським)). Після Другої світової війни – єпископ автокефальної Української Церкви в Канаді.

батька, то священик, символічно, називав охрещуваного Володимиром [8]. У вільний від треб час священики займались перекладом необхідної духовної літератури із слов'янської на українську мову. Отець Володимир перекладав акафіст до святителя Миколая Мир Лікійських чудотворця.

Останнє повідомлення про отця Володимира Мисечка говорить про те, що попри застереження нацистів він брав активну участь у житті церкви: «Дня 30. VI. б.р. в Рівненському Кафедральному Соборі при участі вчительського персоналу й дітей усіх початкових шкіл м. Рівного Преосвященний Платон у співслужінні соборного духовенства й при співі архиєрейського хору урочисто відслужив подячний молебень на закінчення шкільного року. Діточки в кількості до шестиста прийшли майже всі з квітами, а дівчатка з віночками на головах. Принагідне слово до дітей виголосив протоієрей Володимир Мисечко, а наприкінці молебня владика привітав учителів і дітей із закінченням тяжкого шкільного року» [9].

Зберігся лист від 31 березня 1943 р., останній лист отця Володимира, де він пише: «Мої дорогі Асінько (*дружина Анастасія – авт.*) і дітки. Вже другий день сиджу в Луцьку і їду до Вас у гості і так крок вперед, два назад. Сьогодні навіть виплакався порядно. Бути під хатою і не зайти, не одвідати... Я ще так не відчував того горя ніколи за свої 40 літ, як сьогодні. А часи лукаві! Уся наша земля Волинська в огні. І кому це вигідно і потрібно, що воно може принести, крім сліз і горя? ...За одне дякую Богові, що ви здорові всі» [1]. Німецька влада не дозволила отцю Володимиру поїхати до сім'ї, і, пробувши два дні у Луцьку, вірячи у Боже веління, повернувся до Рівного, до своїх пастирських обов'язків.

Весною 1943 року на Рівненщині убивали, грабували, вішали, душили путами. Між окупантами і повстанцями почалась запекла боротьба. Поляки, які жили на Волині пішли на службу до фашистської поліції і разом з німцями палили села. Йшла війна між радянськими, польськими партизанами і українськими повстанцями. Одні розбивали в'язниці, випускали на волю арештованих. Другі розбирали ділянку залізничної колії, а за це німці оточували село з усіх сторін, розстрілювали мешканців і палили хати. Сім'я отця Володимира звільнила у Горохові помешкання для священика УАПЦ, який зайняв посаду попередника, і переїхала у с. Жажковичі Іваничівського району Горохівського повіту. Тут настоятелем церкви був брат отця, Василь Мисечко, з яким жили батьки. Стараннями владики Полікарпа (Сікорського) вже 7 травня 1943 року дружина і діти отця Во-

лодимира переїжджають на постійне місце проживання до міста Рівного [2, с. 77].

Вночі 15 липня 1943 року гестапівці ввірвалися до будинку отця Володимира і всіх членів сім'ї «поставили лицем до стіни» і зробили «досконалий обшук» [2, с. 83]. Із спогадів дочки отця Володимира Клавдії Бачинської: «Заглядали в креденс, шухляди стола, нам світили ліхтариком у вічі. Татко підійшов до сестри, що спала на високому ліжечку – хотів поцілувати, але німець не дозволив нагнутись до ліжка. На прощання татко сказав тільки: «Оставайтесь з Богом! Ростіть чемними і справедливими». Поблагословивши здалека нас і, заклавши руки за спину, пішов з хати, а за ним також і мама. Отак ми навіки розстались з дорогим татком. Брат Юрко зразу ж вийшов за ними і бачив, як їх повезли легковою машиною. Настав ранок. Ми сиділи з сестрою і плакали. Пішов Юрко під гестапо, а потім до владики Платона розказати, що сталося вночі. Владика вже знав, що татка заарештували і ...потішив, що батьки повернуться, бо це якесь непорозуміння. Аж на другий день прийшла мама одна, відпустили з гестапо, а татка відправили до в'язниці. Мама бачила через вікно, як він йшов вулицею спокійно, повільно, із золотим хрестом на грудях, а за ним два есесівці. Так через ціле місто повели його до в'язниці. Помістили у камеру, вікна якої виходили у двір. Виходила мама з нами у парк, чекаючи, коли із в'язниці будуть вести в'язнів на допити у службу «SS». Але жодного разу нашого татка не вели через парк на допити. Ми кожного дня сиділи збоку і спостерігали, скільки ведуть туди, а скільки назад. Так проходили літні дні. Ми всі в ті важкі роки, ставали на молитву до святого Серафима Саровського, промовляючи тричі «Отче наш», «Богородице Діво», «Вірую». Молилися ми за нашого татка, як за живого. Молилися, як його не стало. Тільки тепер усвідомлюю, що ми весь час протягом нашого життя відчували невидиму батьківську опіку. Кожного понеділка біля в'язниці збиралось багато людей: тоді приймали передачі з продуктами і одежею. Вивішували список в'язнів, для яких приймали передачу і віддавали порожній посуд та брудну білизну. Одного разу татко передав свою чорну рясу... і більше нічого. Вся ряса була у плямах крові, весь перед залитий кров'ю зверху донизу і рукави. Ми перещупали, передивились всі шви-рубці і знайшли маленьку записочку, кілька слів. Татко просив, щоб мама пішла до прокурора, бо він не винен, у чому його звинувачують. Мама вирішила йти (до прокурора – авт.)просто так, з голими, як кажуть, руками. Ми дуже переживали, аби її там не заарештували. Вийшла вона від прокурора

дуже швидко. Він розмовляв без перекладача російською мовою. Сказав, що знайомий зі справами священиків, що вони не винні і їх випустять. Дійсно деяких в'язнів, в т.ч. священиків, звільнили з в'язниці. Серед звільнених був професор Іван Власовський, який написав і видав в Америці «Нарис історії Української православної церкви» у п'яти книгах [5], а також Василь Березовський. З паном Березовським моя сестра Леся Мисечко зустрілась у Словаччині, через 40 років після того, як він востаннє бачив отця Володимира. У Словаччині вони ходили до православної церкви і через спільних знайомих познайомилися. Переконавшись, що пані Леся є дочкою отця Володимира Мисечка, він розказав їй те, що мучило його протягом багатьох років. Розповідь була хвилююча – оповідач і слухачка плакали» [2, с. 83 – 85].

Про ці важкі події та все пережите у Рівному опубліковано у статтях дружини отця Володимира матушки Анастасії[13]: «Було так. Після вранішнього туалету всіх невільників вигнали у коридор в'язниці, вишикували у два ряди. Німець вийшов і пояснив в'язням, що вони зараз будуть робити екзекуцію[14] непослушному в'язневі отцю Володимиру. Їм роздали кому залізні прути, кому дерев'яні кийки і попередили, якщо хтось із них не вдарить священика, то стане за ним і всі будуть його також бити палицями. Вивели отця в чорній рясі, замученого, видно, вимордуваного. Він став іти між тими рядами в'язнів, озброєних прутами. Вони били, а він, зігнувшись, закривши голову, йшов, аж упав. Підняли його два есесівці і далі погнали бігцем. Кожен із в'язнів хотів жити і вирватись з того пекла, тому сипались на отця удари. Через кілька кроків отець знову впав. Відлили холодною водою. Знову пішов і знову посипались на нього удари з обох боків. Відливали водою, але отець лежав у крові без ознак життя. Напівмертвого отця Володимира затягнули до камери. Там допомогли йому одужати. Жив у камері, де стояв запах крові та стогін катованих людей. Прожив отець Володимир Мисечко до 15 жовтня 1943 р. Тоді, на другий день по святій Покрові, розстріляли 33 в'язнів з рівненської тюрми і спалили у піщаному кар'єрі села Видумка. Після свята Покрови (15 жовтня) через те, що падав дощ з пронизливим вітром, пішла мама під в'язницю сама, а ми, діти, залиши-

[13] Мисечко Анастасія Михайлівна, матушка. Ряса, окроплена кров'ю священика // Дзвони Волині [Вісник Волинської єпархії УПЦ МП]. – Луцьк, 1992. – Ч. 4. – 13 – 28 лютого. – С. 1, 3; Мисечко Анастасія, матушка. Борозни на душі // З криниці печалі. Збірник спогадів-документів. Серія книг «Реабілітовані історією». Вип. 1. – Рівне, 1993. – С. 38 – 42; Тяжкі спомини матушки Мисечко // Успенська вежа. – Львів, 1994. – Лютий. – С. 5.

[14] Екзекуція (лат. executio – виконання) – виконання вироку (про смертну кару чи тілесні покарання).

лись вдома. Повернулась під вечір... Сама не своя. Розповіла нам, що татка розстріляли. Вона була в селі Видумка і одна жінка завела її на горище свого дому, звідки бачила усю ту страшну картину людської страти» [2, с. 85, 87].

Цікавим є те, що у Державному архіві Рівненської області де зберігаються підпільні видання різних часописів, інструкції, листівки, протоколи і т. д. слідів про розстріляних 1943 – 1944 рр. не було. Лише нещодавно стало відомо, що виходив підпільний часопис «За самостійну Україну». У ньому за 24 жовтня 1943 року повідомлялось: «Нові жертви німецьких катів. Послідовно здійснюючи програму фізичного знищення українського народу, гестапо 15 жовтня 1943 року знову розстріляло в Рівненському кар'єрі 30 українців. Серед них Микола Малюжинський, священик, помічник митрополита Полікарпа (Сікорського) в Луцьку, Володимир Мисечко (священик з Горохова), Харитя Кононенко (заступник голови Рівненського самодопомогового комітету), Анатолій Довгопільський (директор Рівненського українського театру), Ганна Мартинюк з донькою Тамарою, Харитон Байдан (директор Рівненського міського кооперативу), Леонід Збожек (службовець Уряду Праці)» [16]. За даними комісії, яку назначив радянський уряд, у цьому кар'єрі (тепер вул.. Степана Бандери, м. Рівне) було знищено три тисячі чоловік [10].

Після тієї страшної страти сім'я отця Володимира Мисечка жила у різних містах і селах. Усі його діти отримали вищу освіту. Матушка Анастасія працювала до пенсії санітаркою в лікарні і ніякої допомоги від церкви не отримувала. Померла 2 січня 2001 року у Львові на 96-му році життя. У Млинівцях, процесією, тіло покійної разом із попелом-прахом отця Володимира Мисечка занесли від її оселі до Благовіщенської церкви, де вони вінчались у 1927 році.

Так завершився тернистий шлях отця Володимира Мисечка. Його життя – хресна дорога до самостійної України. Священик Володимир щиро вірив у необхідність своєї праці для захисту українців від інтервенції більшовиків і нацизму. Він вірив, що Україна стане незалежною державою і все своє життя цю віру передавав іншим у своїх проповідях, вкладаючи у слово свою душу.

Життя та подвиг протоієрея Володимира Мисечка залишається практично маловідомою для українського православ'я. Спеціаліст по історії православ'я на Україні Володимир Георгійович Підгайко вніс пропозицію до Священного Синоду РПЦ щодо канонізації протоієрея Володимира Мисечка і причислення його до лику новомучеників. На електронній сторінці Православного

Свято-Тихонівського гуманітарного Університету у розділі «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX веке» під 1943 роком знаходимо ім'я українського священика, який все своє життя прагнув незалежності України і звершував служби українською мовою, ім'я новомученика Володимира Мисечка [20].

Нам відомі імена багатьох угодників Божих. Однак разом з іменами відомих святих багато тих, чиї імена й подвиги залишилися невідомими для світу. Кожного року в другу неділю після сходження Святого Духа на апостолів Православна Церква святкує пам'ять як усіх святих Вселенської церкви, так і всіх святих землі Української – святих, які своїми подвигами, своїми добрими ділами, примножили славу Української Православної Церкви. Основна ідея й мета цього свята – молитовно прославити і побожно вшанувати в один день високий подвиг різноманітного служіння Богові в правді та святості всіх відомих і невідомих святих серед яких і волинський мученик, священик і сім'янин, проповідник і патріот, борець за українську мову і незалежну Церкву – протоієрей Володимир Мисечко. Наслідуючи чесноти мучеників, як дороговказ, пам'ятаймо слова святого апостола Павла: «Тому і ми, маючи довкола себе таку хмару свідків, скиньмо з себе всякий тягар і гріх, який нас обплутує, і з терпінням підемо на подвиг, який чекає на нас» (Євр. 12, 1).

1. Архів автора. – Лист № 16.
2. Бачинська Клавдія. Життя для добра. Рівне, 2003. – 128 с.
3. Біблія. Книга Священного Писання Старого та Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
4. Верстюк В. Ризький мирний договір 1921 р. і завершення боротьби за Українську Народну Республіку // Проблеми вивчення історії Української революції 1917 – 1921 років: [зб. наук. ст.] / НАН України, Ін-т історії – К., 2011. – Вип. 6.
5. Власовський І. Ф. Нарис історії Української Православної Церкви. – Репринтне видання: У 4 т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998.
6. Державний архів Волинської області (ДАВО), Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 2900. – Арк. 7.
7. Державний архів Рівненської області (ДАРО). – Ф. р. 281. – Оп. 1. – Спр. 27. – Арк. 9.
8. Державний архів Рівненської області (ДАРО). – Ф. р. 281. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 8.
9. Державний архів Рівненської області (ДАРО). – Ф. р. 281. – Оп. 1. – Спр. 3. – Арк. 1.
10. Державний архів Рівненської області (ДАРО). – Ф. Р-534. – Оп. 1. – Спр. 4. – Арк. 236, 248.
11. Державний архів Тернопільської області (ДАТО). – Ф. 148. – Оп. 1. – Спр. 244. – Арк. 53.
12. Державний архів Тернопільськоїської області (ДАТО). – Ф 148. – Оп. 5. – Спр. 27. – Арк. 36 // Протокол № 8 від 5 березня 1938 року.

13. Журнал Московской Патриархии. № 12, с. 3.
14. Журнал Московской Патриархии. № 7, с. 4.
15. Мисечко А. Вітаємо Вас, дорогий наш Владико! // Волинь. – 1942. – Ч. 66 (94). – 27 серп.
16. Рівненський обласний краєзнавчий музей (РОКМ). – К. Н. 20123 (ЦД. 11497).
17. Сюндюков Ігор. «Патріотизм» на крові. Чорна сотня: правда і вигадки. // День. К., 2005. – № 229.
18. Темниковский Е. Н. К вопросу о канонизации святых. Ярославль, 1903. – 1920 с.
19. Чучман Л. П. Горохів: Історико-краєзнавчий нарис. – Луцьк: Надстир'я, 2001.
20. Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в ХХв. [Електронний ресурс] // Сайт Православного Свято-Тихонівського гуманітарного Університету. – Режим доступу : http://kuz3.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans
21. О канонизации святых: как понять правду, спустя годы? [Електронний ресурс] // Сайт Православие и мир. – Режим доступу : http://www.pravmir.ru/o-kanonizacii-svyatyx-kak-ponyat-pravdu-spustya-gody/

Ю. М. СИТИЙ

Зміни в поховальній обрядовості мешканців давньоруського Чернігова

У статті аналізується поховальна обрядовість мешканців Чернігова і робиться висновок про раннє проникнення християнського віровчення у свідомість верхівки тогочасного суспільства та поступове ознайомлення з канонами християнської поховальної обрядовості інших мешканців міста.

Ключові слова: *християнство, поховальна обрядовість, X – XIII ст.*

Дослідження Чернігова проводяться з кінця XIX ст., що дозволяє простежити різні аспекти життя його мешканців та зміни, які відбувалися в поховальній обрядовості. Існують окремі публікації, що вводять до наукового обігу ту чи іншу групу матеріалів досліджень міста, але узагальнюючої праці з цих питань до сьогодні не має. Комплексний аналіз християнських поховань чернігівців не проводився. Окремі згадки про поховання Чернігова в рамках питань християнізації Русі подані разом з матеріалами з околиць давньоруської держави значно викривляють справжню картину подій, що відбувалися в центрі ранньофеодального утворення. Міста розташовані в центрі Русі являли собою перші осередки християнства та згодом ставали центрами розповсюдження християнської ідеології на території околиць зростаючої держави. Це підтверджується матеріалами з поховань та літописними свідченнями. Так аналізуючи київські матеріали В. Г. Івакін [1] дійшов висновку, що інгумації з речами кінця IX – початку XI ст. слід виділити в окрему групу і розглядати як результат християнізації частини населення Києва наприкінці IX та протягом X ст. Іншої думки стосовно пануючого у X ст. поховального обряду притримується В.П. Коваленко, який стверджує, що до 988 р. у Чернігові переважав обряд тілоспалення[2]. Проте результати досліджень курганів Чернігова вказують на більше поширення обряду інгумації небіжчиків. Всього задокументовано лише 14 поховань, здійснених за обрядом кремації, що збереглися під курганними насипами. Ця цифра може бути більшою, проте в будь-якому випадку не можна категорично стверджувати, що обряд кремації був основним обрядом поховання до Володимирового хрещення.

Подібне співвідношення досліджених кремацій та інгумацій зафіксовано і в Києві, що переконливо переводить просту статистику в площину закономірностей. Існування Чернігова із загальною укріпленою територією у понад 67 га (на X ст.)[3] свідчить про велику кількість його населення і, відповідно, про кількість поховальних пам'яток, що має їй відповідати. Досліджені численні залишки курганів з похованнями, здійсненими як за обрядом інгумації, так і кремації. Проте кількісно переважають інгумації в могильних ямах під курганними насипами. На початок XXI ст. досліджено близько 2000 поховань[4], здійснених у могильних ямах без курганних насипів, що датуються дослідниками кінцем X – серединою XIII ст.[5], які і є основою для подальшого аналізу з питань християнізації мешканців Чернігова.

Вивчення поховань дозволяє виділити кілька етапів християнізації мешканців міста: ознайомлення з новою релігією та поява перших християнських поховань, Володимирове хрещення всього населення міста, глибоке проникнення християнських норм в поховальну обрядовість.

До 988 р. – етап ознайомлення з новою релігією та поява перших християнських поховань.

Етап християнізації – це поширення християнства у вигляді ідей, символів та понять з різноманітних місіонерських центрів. Внаслідок християнізації окремі люди та соціальні групи починають сприймати християнські ідеї як свої власні. Ці зміни знаходять своє відображення в поховальній обрядовості, окремі християнські поховання в Чернігові надійно датовані другою половиною X ст.

Автором опублікована стаття "Могилы христиан Чернигова X века (к постановке проблемы)", у якій розглядаються кілька поховань, досліджених у Чернігові у 80-х рр. XX ст., зокрема поховання по вул. Чернишевського, 15 та вул. Коцюбинського, 50. Вказані два поховання, датовані другою половиною X ст., не вичерпують археологічні свідчень щодо зміни обряду, та християнізації населення Чернігова[6]. Їх наявність свідчать про глибоке коріння християнських ідей на території Чернігова, бо ми маємо справу не тільки зі змінами в свідомості конкретних людей чи груп (як у випадку з дитячим похованням по вул. Коцюбинського, 50), а вже досить повне відображення цих ідей у поховальній обрядовості. Відстань від проникнення перших ідей до появи змін у поховальній обрядовості величезна. Поява перших ідей можлива при рідких проявах місіонерської діяльності. Зміна поховальної обрядовості – це процес тривалого знайомства з усіма аспек-

тами релігійного віровчення, зміна стереотипів, супротив старій традиції і її носіям – окремим людям і групам людей, що оточували за життя. Лише тривалий період проникнення нових ідей призводить до формування груп одновірців, які б виконали твою останню волю.

Християнські поховання з матеріалами Х – початку ХІ ст. (саме так датуються майже усі матеріали як першої, так і другої половини Х ст.) дослідники відносять до часів після 988 р. Таке датування призводить до перекосу в бік кінця Х ст. Складається враження, що до подій 988 р. людей не ховали, а після 988 р. смертність мешканців зросла у кілька разів. Усе це вимагає більш серйозного ставлення до датування розкопаних комплексів. У зв'язку з таким датуванням складається враження, що одразу після Володимирового хрещення відбулася зміна обрядовості – почали ховати померлих як у могилах під курганними насипами, так і в простих могилах. На археологічному матеріалі простежується контроль за здійсненням обряду поховання з боку князівської та церковної влади. Вже існували люди знайомі з обрядовістю, які могли контролювати значну кількість відправ за новим обрядом поховання.

Щоб зрозуміти обряд поховання Х ст., на нашу думку, слід розглядати матеріали, датовані Х – ХІ ст., котрі вказують як на витоки (виникнення) форм і традицій поховальної обрядовості, так і на їх розвиток та трансформацію. Християнські поховання Х ст. суттєво відрізняються від сучасної обрядовості. Це передусім пов'язано з традиційними поглядами неофітів на поховальну обрядовість. Яка у перших християнських похованнях зберігає елементи, характерні для поховальної обрядовості попереднього часу.

Наявний археологічний матеріал дозволяє висловити думку про більш раннє проникнення християнських ідей у свідомість верхівки чернігівського суспільства, яке вже у Х ст. почало ховати мешканців за новою обрядовістю і до 988 р. вже мало уявлення про християнський обряд поховання. Наявність християн в суспільстві Х ст. обумовила вибір віри у 988 р. і сприяла швидкому поширенню християнства після Володимирового хрещення[7].

Кінець Х – ХІ ст. – Володимирове хрещення всього населення міста, поширення давньоруської християнської культури.

Становлення давньоруської християнської культури розпочинається з виникнення сталої церковної структури, появи єпархіального устрою, побудові розгалуженої системи релігійних установ різних типів.

Розглядаючи матеріали поховань кінця X – початку XI ст., можна виділити дві основні тенденції:

– часткову відмову від курганного насипу (поховання за межами міста);

– виникнення поховань посеред забудови міста (в освяченій землі біля церков).

Відмова від курганного насипу значно зменшила потреби мешканців у місці для поховань. Невелика площа могили дозволяла проведення обряду на території, вже зайнятій курганним могильником – у міжкурганному просторі і навіть у напівзаплилих ровиках курганів.

До традицій поховальної обрядовості X ст., що фіксуються у XI ст. слід віднести могили значного розміру. Частина могил XI ст. має розмір могильної ями подібний з розміром камер попереднього часу, але не містить стовпових ям у кутах. Подальший розвиток цієї традиції ілюструють матеріали досліджень, оприлюднені О.В. Шекуном та Л.Ф. Ситою на польовому семінарі 2009 р. у Шестовиці[8], присвячені дослідженням по вул. Куйбишева, 13 (1988 р.). Розкопана ділянка містила щонайменше три горизонти поховань. Як зазначають автори досліджень, серед поховань було одне камерне, великі могили кінця X – першої половини XI ст. та значна кількість поховань кінця XI – середини XIII ст., які перекривають і прорізають одне одне та більш ранні могили. Найцікавішими для нас є поховання другого горизонту, які репрезентують продовження лінії розвитку поховальної традиції представленої підпрямокутними камерними похованнями. Вони мають невелику щільність і були розміщені в міжкурганному просторі. У великих могилах XI ст. досить часто поховання фіксуються в середині простору дна могили й інколи містять сліди від дерев'яної труни, встановленої на відстані від материкових стін у невелике заглиблення, зроблене в дні. Подібні могили XI ст. виявлені на Брянщині і Сумщині продовжують традиції камерних поховань більш раннього часу і містять дещо більшу кількість речей ніж чернігівські поховання.

Паралельно з великими могилами X – XI ст. існували могили менших розмірів. Супроводжуючий небіжчиків матеріал дозволяє датувати виявлені поховання і відокремити ділянки поховань X – першої половини XI ст. від поховань більш пізнього часу. Дослідження складу намиста допомагає виокремити не тільки поховання другого горизонту по вул. Куйбишева, 13, а й віднести до цього ж періоду поховання знайдені в південній частині ділянки досліджень по вул. Воровського, 22 – 30[9].

Серед могил ділянки по вул. Воровського, 22, що датуються X – XI ст. можна простежити взаємозв'язок між розмірами та глибиною могил. Складені графіки показують, що для могил X – першої половини XI ст. будь яких стандартів не існувало: глибина могил сягає від 0,1 до 1,4 м, ширина могил становить від 0,6 до 1,7 м, довжина могил дорослих людей знаходиться в рамках від 1,6 до 3,15 м. Фіксуються як великі могили (довжиною 2,0 – 3,15 м, шириною 1,0 – 1,7 м) так і невеликих розмірів (довжиною 1,6 – 2,0 м, шириною 0,6 – 1,0 м).

На думку дослідників остаточне укорінення християнства на Русі відбувається у другій половині XI ст. Тільки третє покоління людей , що народилося після Володимирового хрещення стали по справжньому вважати себе християнами. Наявність речей в похованнях XI ст. побіжно підтверджує такі висновки істориків зроблені на основі писемних джерел. Другою половиною XI ст. датується поява дерев'яних церков на посаді міста, започаткування монастирів на Дитинці та околицях міста.

Поховання чоловіків X – XI ст. досить часто супроводжуються поясом з пряжкою, поясною сумкою, кресалом (з кременями), оселком, ножем, зрідка сережкою. З середини XI ст. більшість речей в похованнях чоловіків зникають. В похованнях жінок X – XI ст. можна знайти намисто, пряжку від пояса, ніж, бубонець, скроневі кільця.

У XI ст. на території Дитинця, Окольного міста та майбутнього Передгороддя будуються перші церкви (як муровані, так і дерев'яні), що мали свої цвинтарі посеред забудови міста. В зв'язку зі зведенням першої мурованої церкви – святого Спаса у літописах згадується перше поховання його фундатора – чернігівського князя Мстислава Володимировича, померлого у 1036 р.[10]

Кінець XI – середина XIII ст. – глибоке проникнення християнських норм в поховальну обрядовість.

Зростає кількість збудованих церков. Всі храми Дитинця робляться з плінфи, що вказує на значні фінансові можливості і на те значення яке приділялося церковному будівництву князівськими родинами. В XII ст. муровані церкви з'являються на території Окольного міста та на його околицях. В XIII ст. такі церкви виникають і на території Передгороддя. Муроване будівництво потребувало значних фінансових витрат і тому відставало в темпах від будівництва з дерева. Для будівництва з дерева не потрібно було запрошувати цілі артілі майстрів. Практично кожен чоловік вмів користуватися сокирою і під керівництвом майстра міг допома-

гати під час робіт. Скоріш за все, навіть побудова дерев'яних церков потребувала дозволу влади. Судячи зі знахідки вислої печаті Володимира Мономаха на цвинтарі по вул. Коцюбинського, 32, князь, певним чином, приймав рішення, надавав ділянку землі під майбутню церковну території, можливо, визначав коло прихожан та долю доходів церкви (у податках цієї території посаду). Судячи з досить однакової розмежованості садиб, на території міста жодна ділянка під будь-яку забудову не з'являлася без дозволу влади. Релігійні питання з часів хрещення перших неофітів являлися складовою у політичному та ідеологічному житті суспільства і питання місцезнаходження церковних споруд на території міста не залишалося поза увагою влади. Тим більше, що періодично в зв'язку з різними негараздами (голод, війна, моровиця) постійно виникали певні супротив, як проти християнської релігії, так і проти князівської влади. В поховальному обряді, це проявляється у використанні вогню в могильній ямі. Напевно, існували не тільки такі матеріальні ознаки спротиву, а й інші, які в археологічному матеріалі мають відображення у складі підвісок, які носили городяни. Питання пов'язані з релігійними потребами населення узгоджувалося між церковною та князівською адміністрацією, яка з одного боку дбала про інтереси різноманітного населення міста, з іншого – про інтереси церкви.

Для поховань цього часу більш характерна невелика глибина могильної ями і незначна кількість супроводжуючого інвентарю. Складається враження, що християнізація населення досягла в Чернігові значних успіхів. Це можна простежити на прикладі окремої деталі поховальної обрядовості – покладання рук небіжчика на тіло. Проілюструємо цей процес матеріалами досліджень кількох ділянок культурного шару Чернігова.

Проаналізуємо спочатку поховання цвинтаря біля храму-усипальниці кінця XI ст., розкопані В. Коваленком у 1985 – 1986 рр.[11] Досліджена ділянка цвинтаря знаходиться зі сходу та півдня від залишків фундаментів і стін підземної частини храму-усипальниці. Виявлені рівчачки від частоколу зі сходу та півдня від церкви визначають територію церковного подвір'я. За два сезони робіт на неушкоджених ділянках досліджено понад 100 поховань давньоруського часу. Наявність у значної кількості поховань під головою та п'ятами плінфи та плитки підлоги[12] разом з перепохованням в окремій ямі 50 людських черепів дозволило В.П. Коваленку висловити думку, що цвинтар належав до одного з ранніх ктиторських монастирів, який утворився на Дитинці Чернігова після переїзду Володимира Мономаха до Києва[13].

Для 72 поховань вдалося зафіксувати положення обох рук чи однієї, що збереглася. Зведемо отримані дані до таблиці.

Таблиця № 1

Положення рук небіжчиків цвинтаря храму-усипальниці кінця XI ст.

Розташування рук	***Кількість випадків***	***Питома вага, %***
На животі	14	19
На тазі	13	18
На грудях	1	1
Ліва на тазі, права на животі	9	13
Ліва на тазі, права на грудях	4	6
Ліва на тазі, права вздовж тіла	3	4
Ліва на тазі, права не збереглася	1	1
Ліва на животі, права на тазі	3	4
Ліва на животі, права на грудях	5	7
Ліва на животі, права біля плеча	4	6
Ліва на животі, права не збереглася	1	1
Ліва на грудях, права на тазі	1	1
Ліва на грудях, права біля плеча	1	1
Ліва на грудях, права вздовж тіла	1	1
Ліва на грудях, права не збереглася	2	3
Ліва біля плеча, права на грудях	2	3
Ліва не збереглася, права на тазі	2	3
Ліва не збереглася, права на животі	1	1
Ліва не збереглася, права на грудях	3	4
Ліва і права уздовж тіла	1	1
Загалом:	70	100

Як видно з таблиці № 1, лише у трьох випадках з 72 (4%) зафіксовано одну руку, покладену вздовж тіла. Слід зазначити, що дослідники поховань, через незадовільний стан збереженості кісток рук і кістяка в цілому висловлювали певні сумніви щодо по-

ложення руки. Лише в одному випадку (поховання дитини 5 – 6 років) зафіксовано положення рук вздовж тіла. Можна констатувати, що ті, хто здійснював обряд поховання, суворо дотримувалися правил покладання рук на тіло.

Таким чином, у переважній більшості випадків (95%) правила покладення рук на тіло дотримувалися на монастирському цвинтарі, розташованому на території Дитинця Чернігова (кінці XI – третій чверті XII ст.)[14].

Розглянемо розташування рук небіжчиків у похованнях ґрунтового могильника та цвинтаря дерев'яної церкви, дослідженої за межами стін Окольного міста за адресою вул. Коцюбинського, 81 у Чернігові[15]. На цвинтарі досліджено 37 могил, у 20 випадках вдалося зафіксувати розташування рук.

Таблиця № 2

Положення рук небіжчиків по вул. Коцюбинського, 81

Розташування рук	***Кількість випадків***	***Питома вага, %***
На животі	6	30
На грудях	1	5
Ліва на грудях, права не збереглася	1	5
Ліва біля плеча, права не збереглася	1	5
Ліва і права уздовж тіла	11	55
Загалом:	20	100

Більше, ніж у половини похованих людей обох статей руки покладені вздовж тіла**.** Слід мати на увазі, що ми маємо справу з невеликою вибіркою матеріалу, дані якої можуть суттєво відрізнятися від досліджених давньоруських поховань в Чернігові загалом. Зазначимо, що для усієї групи християнських поховань Києва відомі лише 6 випадків розташування рук уздовж тіла[16].

У 1990 – 1991 рр. в Чернігові досліджувалася ділянка ґрунтового могильника, перекритого похованнями цвинтаря давньоруського часу. Вивчено залишки 356 поховань, розташованих у 3-4 яруси. Для 180 поховань вдалося визначити положення обох рук чи збереженої руки[17].

Таблиця № 3

Положення рук небіжчиків ділянки по вул. Коцюбинського, 32

Розташування рук	***Кількість випадків***	***Питома вага, %***
На животі	25	14
На тазі	7	4
На грудях	14	8
На плечах	6	3
Ліва на тазі, права на животі	6	3
Ліва на тазі, права на грудях	7	4
Ліва на тазі, права на плечі	2	1
Ліва на тазі, права уздовж тіла	2	1
Ліва на тазі, права не збереглася	2	1
Ліва на животі, права на тазі	4	2
Ліва на животі, права на грудях	8	4
Ліва на животі, права на плечі	6	3
Ліва на животі, права вздовж тіла	4	2
Ліва на животі, права не збереглася	18	10
Ліва на грудях, права, на тазі	1	0,5
Ліва на грудях, права на животі	10	6
Ліва на грудях, права не збереглася	8	4
Ліва біля плеча, права на тазі	1	0,5
Ліва біля плеча, права на животі	4	2
Ліва біля плеча, права на грудях	2	1
Ліва біля плеча, права вздовж тіла	1	0,5
Ліва біля плеча, права не збереглася	3	2
Ліва вздовж тіла, права на тазі	1	0,5
Ліва вздовж тіла, права на животі	4	2
Ліва вздовж тіла, права на грудях	2	1
Ліва вздовж тіла, права не збереглася	4	2

Ліва не збереглася, права на тазі	4	2
Ліва не збереглася, права на животі	9	5
Ліва не збереглася, права на грудях	6	3
Ліва не збереглася, права біля плеча	5	3
Ліва не збереглася, права уздовж тіла	3	2
Обидві руки уздовж тіла	4	2
Загалом:	180	100

Матеріали досліджень цвинтаря по вул. Коцюбинського, 32 свідчать, що зі зростанням обсягу вибірки збільшується кількість варіантів покладання рук. Слід також враховувати, що частина кісток могла бути зміщена внаслідок тривалого використання однієї ділянки для здійснення поховань. У будь-якому випадку, розташування рук вздовж тіла не перевищує 2% і вказує на дотримання правил обряду поховання у XI – середині XIII ст.

Проникнення християнських ідей в свідомість мешканців міста можна побачити і в орієнтації здійснених поховань. Правильна орієнтація поховань може бути паралельна церковній споруді, чи небіжчика покладено головою на захід.

В орієнтації поховань здійснених біля церковної споруди і поховань виявлених за межами міста помітні суттєві відмінності – для поховань ґрунтового могильника характерна більш різноманітна орієнтація поховань за сторонами світу. Це пояснюється, як орієнтацією поховань вздовж довгої вісі храму (за його наявності), так і в кращому контролі за процесом викопування могильної ями з боку священиків, що приймали участь у здійсненні обряду поховання.

З часом кількість речей в похованнях чоловіків зменшується, а у жінок залишаються скроневі кільця та намисто. В XII – середині XIII ст. в поодиноких могилах з'являються металеві хрести.

Покладання рук на тіло та більш точна орієнтація могильної ями за сторонами світа вказують на невпинну роботу священиків по роз'ясненню норм християнської обрядовості під час здійснення поховань. Існування таких правил вже у XI ст. сумнівів не викликає, на що вказують поховання на монастирському подвір'ї біля храму-усипальниці розкопаної на території Дитинця Чернігова.

За кількістю поховань цвинтарі XII – середини XIII ст. значно переважають кількість поховань ґрунтового могильника розташованого за межами міста. Ця статистика вказує на досягнен-

ня церкви у справі пропаганди християнського віровчення, яке поступово ставало єдиним світоглядом давньоруського суспільства. Відбулося поширення християнства «в глиб» – засвоєння християнського віровчення суспільством та становлення морального життя на постулатах християнської етики.

Чернігів (як і Київ) у порівнянні з іншими містами, розташованими на околицях Давньоруської держави, демонструє більш ранню появу християнських поховань, більш ранню відмову від курганного насипу (пережитку язичницького обряду поховання), вищі темпи засвоєння норм християнської поховальної обрядовості. Все це вказує на досить раннє поширення християнських ідей у середовище верхівки тогочасного суспільства, підтримку церковної організації в часи її становлення з боку князівської влади, розширення релігійних інституцій (виникнення єпархії, монастирів, парафіяльних храмів) які відігравали провідну роль не тільки в християнізації чернігівців, а й всієї території Лівобережжя Дніпра.

1. Івакін В.Г. Християнські поховання Києва – К., 2008, – С. 77.

2. Коваленко В.П. Чернігівська єпархія в Х – ХІІІ ст. // 1000 років Чернігівській єпархії. Тези доповідей. – Чернігів, 1992. – С. 7 – 12.

3. Ситий Ю. Топографія та структура укріплень давньоруського Чернігова в різні періоди його історії // Сіверянський літопис №№ 1-2, 2012. – С. 35– 42.

4. Черненко Е.Е. Приходское кладбище на посаде древнерусского Чернигова (по материалам раскопок 2009 г. // Русский сборник. Вып. 6. – Брянск, 2011. – С. 34.

5. Моця О., Казаков А. Давньоруський Чернігів – К., 2011. – С. 200 – 208.

6. Сытый Ю.Н. Могилы христиан Чернигова Х века (к постановке проблемы) // Труды первой международной конференции «Начало русского мира». 28 – 30 октября 2010 г. – СПб., 2011. – С. 248 – 265.

7. Ситий Ю.М. Поховальна обрядовість християн Чернігова Х – ХІ ст. // Труди Київської Духовної Академії: богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К., 2012. – С. 83 – 86.

8. Сита Л.Ф., Шекун О.В. Ґрунтовий некрополь Чернігова (Центральна група) // Матеріальна та духовна культура Південної Русі: Матеріали Міжнародного польового археологічного семінару, присвяченого 100-літтю від дня народження В.Й. Довженка (Чернігів – Шестовиця, 16 – 19 липня 2009 р.). – Чернігів, 2012. – С. 264 – 280.

9. Ситий Ю.М., Новик Т.Г. Матеріали по християнізації населення Чернігова (ділянка могильника по вул. Воровського) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років. Матеріали міжнародної наукової конференції, 19 – 20 листопада 2010 р. – Чернігів; Луцьк, 2011. – С. 255 – 267.

10. Ситий Ю.М. Церкви давньоруського Чернігова // Могилянські читання 2010. Збірник наукових праць. – К., 2011. – С. 428 – 434.

11. Коваленко В.П. Итоги и задачи изучения древнего Чернигова // Историческое краеведение в СССР: вопросы теории и практики: Сборник научных статей. – К., 1991. – С. 203 – 206.

12. Макаров Н.А. Каменные подушки в погребениях древнерусских городских некрополей // Советская археология. № 2, 1981. – С. 112.

13. Коваленко В.П. Давньоруські монастирі на Чернігівському Дитинці // Сумська старовина. – № XXV, 2008. – С. 15.

14. Коваленко В.П. Итоги и задачи изучения древнего Чернигова // Историческое краеведение в СССР: вопросы теории и практики: Сборник научных статей. – К., 1991. – С. 203 – 205.

15. Шекун О.В., Ситий Ю.М. Церковне кладовище XI – XIII ст. на вулиці Коцюбинського, 81. // Чернігівські старожитності. Науковий збірник. Вип. III. – Чернігів, 2010. – С. 167 – 168.

16. Івакін В.Г. Християнські поховання Києва – К., 2008, – С. 114 – 115.

17. Казаков А.Л., Валькова Т.П., Веремейчик Е.М. Отчет об охранных исследованиях Черниговского некрополя в 1990 г. (ул. Коцюбинского,32) // Науковий архів Інституту археології НАНУ. – Ф. е. 1990; Веремейчик Е.М., Казаков А.Л. Отчет об охранных археологических исследованиях 1991 г. в г. Чернигове в зоне строительства по ул. Коцюбинского, 32 // Науковий архів Інституту археології НАНУ. – Ф. е. 1991/104.

протоієрей Володимир СМІХ

Богослів'я як досвід богоспілкування або спростування сучасної антропоцентричної (секулярної) релігійності

У статті розглядається богословська проблема синтезу та розриву між богослів'ям і духовністю, між догматом і особистим досвідом, між вірою і молитвою. Акцентується увага на небезпеці зведення богослів'я до понятійного формалізму. Розкривається небезпека трансформування християнських істин у звичайні поняття. Представлено головні причини секулярно-антропоцентричної релігійності. Доводиться шкідливість релігійно- секулярного благочестя.

Ключові слова*: богослів'я, догмат, духовність, містика, істина, поняття, релігія, секуляризм, благочестя, антропоцентризм, індивідуалізм.*

«Хто живе не за законом Божим,
той і Бога не боїться; а хто Бога не
боїться, той не бачить Його; хто ж
не бачить Бога, той не має в собі
світла (умного); хто не має цього світла,
той не вірить у Христа; хто не вірить
у Христа, не має життя в собі»

(Преподобний Симеон Новий Богослов)

На сьогоднішній день значно поширена в світі західна культура постає відкритою, допитливою, світською, позбавленою як визнаного духовного авторитету, так і домінуючої і уніфікованої релігійної ідеології. Наука, техніка, знання, мистецтво, держава та економічне життя перебувають поза так званою релігійною сферою. Релігія сприймається як частина культури, на одному рівні з наукою, спортом, естетикою, психологією тощо.

Тепер стало модним говорити не про істинну «релігію», а про «духовність», не про молитву, яка є спілкуванням з Богом, а про медитацію, яка є просто спілкуванням із самим собою, не про віру як ввірення себе особистому Богові, а про «науково» гарантовану практику. Павло Євдокимов зазначає: «На спроби утверджен-

ня трансцендентного скептичний розум тільки кидає: «Що таке істина?» […] У гарячій, пульсуючій реальності життя Бог не знаходить вуст, що були б достатньо чистими й вільними, аби промовляти через них […] Християни зробили все, щоб вихолостити Євангеліє; її ніби помістили у нейтралізуючий розчин. Усе надзвичайне, усе, що вражає та приголомшує – нівелюється. Релігія стає «сумирною», спрощеною, поміркованою й розважливою […] Її наріжний камінь: «Бог не вимагає стільки…», – позбавляє сіль Євангелія смаку: надзвичайно ревне ставлення Бога до людини, Його вимогу зробити неможливе» [2, с.126]. Сучасний християнин – це «ділова людина», яка до сукупності своїх обов'язків та знань додає ще й постулат існування Бога. Церква для таких християн перетворюється на «страхову компанію», яка гарантує вічне життя з мінімальним ризиком.

Виходячи із вище зазначеного хочу підкреслити, що завдання моєї доповіді – показати, що розрив між богослів'ям і духовністю, між догматом і особистим досвідом, між вірою і молитвою призводить до секулярної релігійності, тобто до втрати Благої вісті та її онтологічного змісту. «Найочевиднішою формою секуляризації Церкви є пієтистська фальсифікація церковного мислення й досвіду, їх підміна моралістичними міркуваннями. Зрікаючись своєї онтологічної ідентичності – своєї справжньої суті екзистенційної події, в якій індивідуальне виживання переображується до особистісного життя в любові та спілкуванні, – Церква занепадає до рівня конвенційної форми згуртування індивідів у окрему інституцію; вона стає свідченням людського падіння, дарма що релігійним» [10, с. 105].

Богослів'я, на даний час, постало перед важливою проблемою зникнення зв'язку між богословською мовою та безпосередньою емпіричною данністю, проблемою закритості мови у формальних категоріях і схемах. Богословська мова стала «спеціальною», «науковою» мовою, зрештою, мовою професійної діяльності. Професіоналізація перетворює істини богослів'я у поняття, якими не можна ні зрозуміти, ні преобразити конкретну дійсність людського життя. Мова перестає бути вираженням і заохочувальним мотивом людського життєвого досвіду. «Мова перетворюється у засіб нейтрального позначення об'єктивних понять, призначений лише для того, щоб асимілюватися розумінням. Мова не являє особистого зв'язку людини зі світом, з іншою людиною і Богом, але об'єктивовує позначене, прищеплюючи йому без'якісне поняття. Зникає «внутрішня форма» слова, його динамічний зв'язок із різнобічними характеристиками до-

свіду, який вищий за раціональне пізнання» [9, с. 7]. Поринаючи у понятійний формалізм, богослів'я трансформує християнські істини у звичайні поняття, які відповідають критеріям псевдонаукової «точності». Богословська мова втрачає зв'язок з людським досвідом, з драмою гріха та спасіння. «Богослів'я, – на думку Христа Яннараса, – перетворюється в ідеологічну надбудову та психологічну компенсацію. Його змістом залишаються тільки моральні висновки, покликані покращити людське життя» [9, с. 8]. У цих секулярних обставинах спроба повернути богословській мові функцію позначення безпосереднього духовного досвіду в його повноті є надзвичайно великим подвигом та випробовуванням. Єпископ Діоклійський Калліст (Уер), широко відомий православному світові як талановитий оксфордський богослов, зазначає: «Ми не можемо провести чіткої відмінності між богослів'ям і духовним життям [...] Будь-яке істинне богослів'я є богослів'я сакраментальне, літургійне та містичне [...] Наше богослів'я повинне бути молитовним, а наша молитва повинна бути богословською» [3, с. 148]. Згідно цих слів, богослів'я – це не теорія або наука із визначеним предметом вивчення, а образ життя з Богом, молитовне єднання з Ним, при якому знання Бога розкривається у особистому досвіді буття у Ньому. Святитель Григорій Палама повчає: «Говорити про Бога і зустрітися з Богом не одне і теж» [7, с.105]. Божественна трансцендентність вчить кожного з нас, що до Бога можна наблизитись не інакше як уже перебуваючи в Ньому. Св. Симеон Новий Богослов пояснює: « Нам треба найперше перейти від смерті до життя, прийняти в себе із неба насіння Бога живого, народитись від Нього духовно, стати синами Йому, сприйняти в душі своїй благодать Святого Духа, – і тоді вже, під дією просвітлення від Духа Святого, можна говорити про те, що стосується Бога, наскільки воно доступне для нас і наскільки просвітлені будемо від самого Бога» [6, с. 31]. Далі святий наставник наголошує: «Можна стверджувати, що християнин не повинен молитися і славословити Бога, якщо розум його не освятиться Божественною благодаттю, щоб не виявитися йому зовнішньо предстоячим Богові, а думкою бути тим, хто творить справи диявола, як слуга його [...] Якщо хтось прийшов у лікарню, щоб отримати зцілення, але через свою нерозсудливість робить свої рани ще більш гіршими та небезпечними, то зрозуміло, що набагато краще було б зовсім йому не приходити до неї [...] Отже, оскільки марно трудяться ті, які співають і молитви чинять, не будучи наперед освяченими Божою благодаттю, то необхідно їм піти до вчителів благоговій-

них та до духівників справжніх і навчитися від них, як треба молитися, і що просити треба в молитвах» [5, с. 219, 220, 223]. Релігійний досвід не передбачає ніякого попереднього, рефлексивного стану, але навпаки, він передбачає відвертість сприйняття, свобідний простір нас самих, який повністю відкритий благодаті. Богословсько-релігійний досвід є від початку присутність Божа, яка передує будь-якому питанню, і через це принципово його нівелює. «Життєво важлива і головна функція богослів'я в тому, щоб постійно зводити емпіричне життя Церкви до самих витоків її віри і життя, до живої і життєподавчої Істини, і оцінювати і судити в світлі цієї Істини все «емпіричне». В ідеалі богослів'я є *совість Церкви,* її очищувальна самокритика [...] Позбавлена богослів'я, його свідчення і суду, Церква завжди стоїть перед небезпекою забути або неправильно розтлумачити власне Передання, змішати суттєве із другорядним, абсолютизувати випадкове, втратити перспективу свого життя. Вона стає рабинею своїх «емпіричних» потреб і прагматичного духа «світу цього», який спотворює і затемнює вимоги Істини» [8, с. 97].

Тому вся церковно-догматична боротьба за істину в земній історії Православної Церкви велась не за якісь суто теоретичні знання, а мала своєю кінцевою метою виявити та уточнити єдиний правильний шлях спасіння і через це виявити практичний шлях союзу з Богом. На відміну від філософсько-раціоналістичної цікавості, догмати відповідали на питання життя і смерті для людини. Від початку свого існування Церква використовувала всі можливі засоби, щоб вберегти свою істину від сектантського розмивання або єретичного ухилу, тобто секулярної антропоцентричної релігійності. Остання прагне підмінити істинну єдність життя Церкви на розділений спосіб буття падшої людини. Зазвичай антропоцентрична релігійність проявляє себе під виглядом теоретичної суперечності у формулюванні істини, хоч насправді вона реалізовує фрагментарне пізнання і переживання істини. Секулярне богослів'я абсолютизує інтелектуальне пізнання, або емоційне переживання, або моральне вживання істини, що є роздробленням людини в конфлікті її індивідуальних властивостей.

Таким чином, антропоцентризм, свідомо чи несвідомо, є способом протиставлення євхаристійній єдності життя. Сучасна православна людина під впливом секулярного богослів'я відмовляється включити своє індивідуальне буття у тіло Церкви, не приймає дару євхаристійної єдності, відповідаючи гріхом на любов Бога. Замість спілкування із Христом, людина намагається за допомогою власних сил – моральних, інтелектуальних, емоційних –

перекинути міст через безодню, яка розділяє її життя і життя Бога. У наш час, внаслідок втрати Церковної євхаристійної єдності, ми спостерігаємо зміну структур та підвалин суспільного життя. «Ми відійшли від моделі локальних спільнот, що ґрунтуються на особистих стосунках, у бік знеособленого співіснування мас, перейшли від творчої праці – до автоматизованого виробництва, від особистих потреб – до штучно породжуваної жадоби споживання» [10, с.199]. Споживацька культура виявилася значно сильнішою, ніж культура євхаристійної спільноти. Таким чином, розрив між богослів'ям і духовністю, між догматом і особистим досвідом, призводить до секулярної антропоцентричної релігії, яка забезпечує «релігійну складову» життя людини, є «задоволенням релігійних потреб» індивіда рівно із задоволенням інших потреб життя. Христос Яннарас підкреслює: «Люди приходять до церков вже не для того, щоб згуртуватися у тіло Церкви, увиразнити й реалізувати істину життя у спілкуванні особистостей; вони приходять задовольнити індивідуальні релігійні потреби, помолитись поодаль від інших, так би мовити, паралельно з ними, і залишаються серед решти віруючих, певне, самотнішими, ніж на спортмайданчику чи в кінотеатрі» [10, с. 199]. Так зване «задоволення релігійних потреб» є особливістю спонтанної релігійності, підкилимної, прихованої, «містичної» віри. Особливість цієї містично-інтимної віри полягає в тому, що вона уникає будь-якого істинного спілкування, будь-якої догматичності. Стверджується адогматична індивідуалізована духовність як виправдання первородного гріха і, відповідно, як альтернатива церковній духовності та справжньому богослів'ю.

Причиною такої секулярної релігійності є розрив богослів'я із життям та досвідом Церкви. Наслідком даного катастрофічного розриву постає об'єктивація церковної істини в абстрактних теоретичних принципах, які можна сприймати як ідейні переконання без власного переродження. Богослів'я перетворюється на мертву ідеологію, тобто ерзац і підміну релігії. Богословська істина, зведена до понять та формул, сприймається як самодостатня раціональна система, підкорена понятійній гармонії та послідовності. «З позиції богословського академізму, приналежність до Церкви проявляється в тому ж, в чому проявляється прихильність до будь-якої ідеології: в інтелектуальному прийнятті теоретичних «принципів» і «положень» без зміни природи людини, способу її існування» [9, с. 50]. Необхідно зазначити, що богослів'я як набір формулювань у древній Церкві мало значення лише в контексті містичного досвіду, так як просте зна-

ння догматів не може забезпечити їх істинного розуміння, яке може прийти лише через практичний досвід переживання віри. В. Н. Лоський підкреслює: «Східне передання ніколи не проводило різкого розмежування між містикою і богослів'ям, між особистим досвідом пізнання Божественних тайн і догматами, затвердженими Церквою [...] Догмат, який виражає богоодкровенну істину [...] повинен переживатись нами в такому процесі, в якому замість того, щоб пристосовувати його до свого модусу сприйняття, ми, навпаки, повинні змушувати себе до глибокої зміни свого розуму, до внутрішнього його перетворення, і таким чином ставати здатним набути містичний досвід. Богослів'я і містика зовсім не протиставляються; навпаки, вони підтримують і доповнюють одне одного. Перше не можливе без другого: якщо містичний досвід є особистий прояв загальної віри, то богослів'я є загальне вираження того, що може бути досвідно пізнане кожним. Поза істиною, яка бережеться всією Церквою, особистий досвід втратив би будь-яку достовірність, будь-яку об'єктивність» [4, с. 9].

Отже, бути християнином означає дотримуватись того життєвого шляху, який веде до пізнання істини, а не просто дотримуватись теоретичних понять про істину. Знання істини не вичерпується її формулюваннями. «Істина – це динамічна подія, вона є спосіб існування Христа і Церкви, який перевершує умовне ототожнення поняття і його змістовного наповнення (adaequatio rei intellektus). Вербальне вираження цієї істини, яку ми знаходимо в Святому писанні, в рішеннях соборів, у богослужбових текстах і творіннях отців, «визначає», але при цьому не вичерпує події виникнення «нового життя у Христі», способу існування громад святих, їх «насправді безмежної» досконалості» [9, с. 39]. Православна Церква не є системою викладу знань, а навпаки, вона говорить про шляхи, якими ці знання можуть бути отримані. Необхідно розуміти, що церковні ороси покликані вирізняти правдиві богословські синтези від недоброякісних та шкідливих. Церкву відрізняє від єресі не відмінність абстрактних формулювань, але відмінність досвіду віри та молитви, тобто богослужіння.

На сьогоднішній день, на жаль, богослів'я для багатьох християн сприймається як інтелектуальна абстракція, яку не можна практично застосувати. Прот. Олександр Шмеман зауважує, що богослів'я, відчужене від богослужіння, стало «інтелектуальною грою, до якої народ Божий – і клір і віряни – повністю байдужі. В нашій сьогоднішній Церкві професійні богослови складають так званий люмпен-пролетаріат і – що найгірше – погоджують-

ся з таким становищем. Богослів'я перестало бути живою свідомістю і усвідомленням Церкви, її осмисленням себе та своїх проблем. Воно перестало бути пастирським в значені надання Церкві основних і спасительних норм; перестало бути містичним в значенні надання народу Божому знання про Бога, яке було б справжнім змістом вічного життя. Богослів'я, відчужене від Церкви, і Церква, відчужена від богослів'я, – ось перший аспект сьогоднішньої кризи» [8, с. 65-66].

Отже, причиною секулярної автономно-антропоцентричної релігії, розриву між богослів'ям і духовністю, між догматом і особистим досвідом, між вірою і молитвою є відчуження богослів'я та богослужіння. Цей розрив призводить до того, що богослужіння перестало бути переживанням соборного євхаристійного акту. Відбувається трасформація християнина як члена Тіла Христового й громадянина Царства Божого в мирянина, тобто людину «світську» в загально прийнятому значенні цього слова. Мова йде про радикальний розрив між реалізацією істинного життя за образом Святої Трійці та підпорядкованістю фрагментаризованому способу існування грішної людини. Тому так звана «практична побожність не свідчить нині ані про правдивість, ані про хибність чийогось життя. Догма не править за «визначення», внаслідок чого руйнуються ті межі, в яких можливо зберігати й відтворювати досвід Церкви. Християнське благочестя втрачає будь-який зв'язок із нашим досвідом пізнання істини Бога-Трійці, втілення Слова та сили Святого Духа, істини, що становить сутність життя членів Церкви. […] Коли благочестя перестає бути фактом *церковного* життя й перетворюється на індивідуальне моральне досягнення, будь-який єретик, або навіть нехристиянин, може виявитись аж ніяк не менш доброчесним, аніж «християнин». […] Благочестя постає цілком уніфікованим способом релігійного буття, неодмінно релятивізуючи, ба навіть асимілюючи розбіжності між відповідними «конфесіями» й традиціями як такими, що мають спільну мету – моральне «вдосконалення» життя людини» [10, с. 106-107]. Такий стан речей можна назвати секуляризмом. «Коли благочестя Церкви переноситься у площину індивідуальної етики й відокремлюється від істини, це неодмінно затьмарює відмінність істини спасіння від ілюзії спасіння, Церкви від єресі» [10, с. 105]. Варто зазначити, що секуляризм, всупереч поширеній думці, не завжди є заперечення Бога. Той різновид релігії, що обіцяє здоров'я та превсякі зцілення, повною мірою поєднується із секуляризмом – ідеєю, що для здоров'я необхідні ліки, необхідний психотерапевт, необхідний спорт і, від-

повідно, ще й необхідна релігія. З культурно-світоглядного боку цей релігійний вибір мотивує себе в контексті життєвих завдань індивідуальної відповіді на поклик Божий, завдань, які в процесі секуляризації досить банальним чином зводяться до патетики елементарної суб'єктивної самореалізації. Така адогматична антропоцентрична секулярна релігія перетворює Церкву в суцільний соціальний інституталізм, а благочестя – зводить до самодостатнього, самозаглибленого індивідуалізму.

З вище сказаного слід зазначити, що будь-яке богослів'я містичне. Отже, не можна проводити чіткої межі між містикою та богослів'ям, між догматом і особистим досвідом. Християнської духовної містики не існує без богослів'я, але прикметним є і те, що без містики не існує взагалі жодного богослів'я. Для православної Церкви богослів'я не є простою вправою розуму. Це екзистенційна позиція. Немає богослів'я поза релігійно-містичним досвідом. Не можна бути богословом і не йти шляхом єднання з Богом. Розрив між богослів'ям і духовністю, між догматом і особистим досвідом, між вірою і молитвою є трагічним наслідком розриву союзу богослужіння, богослів'я та благочестя. Умовою подолання антропоцентричної (секулярної) релігійності є усвідомлення того, що богослужіння як істинне благочестя є таким кафоличним переживанням Церквою її власної віри, що воно є правдивим джерелом богослів'я, тобто передумовою, яка робить його можливим.

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. Євдокимов П. Незбагненна Божа любов / Пер. З фр. – К.: Дух і літера, 2004. – 132 с.
3. Каллист (Уэр), еп. Миряне – хранители священного предания // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество / Сост. К. Сигов. – К.: Дух і літера, 2004. – 368 с.
4. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. –288с.
5. Преп. Симеон Новый Богослов. Слова. Ч.1. – М., 2006. – 816 с.
6. Преп. Симеон Новый Богослов. Слова. Ч.2. – М., 2006. – 736 с.
7. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М.: Канон+, 2003. – 384 с.
8. Шмеман А. прот. Богослужение и предание. – М., 2005. – 224 с.
9. Яннарас Х. Истина и единство Церкви: Перевод с новогреческого / Под ред. А. В. Маркова. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.
10. Яннарас Х. Ч. Свобода етосу / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2003. – 268 с.

Н. Г. СОЛОНСЬКА

Бібліографічна евристика складових ядра ймовірного фонду княжої бібліотеки XI століття Київського Софійського собору

Відбито об'єктивну картину зрізу наукового дослідження княжої бібліотеки XI ст. та частини її ймовірного книжного фонду, рівень та міру його вивченості, що здійснено завдячуючи аналітичному вивченню виданої друком наукової продукції, процесу науково-бібліографічної евристики і підготовки бібліографічного покажчика як синтезу узагальненості та систематизації матеріалу.

Ключові слова: *книга, література, бібліотека, бібліографічна евристика*

Дослідження бібліотек, що стоять від нас у віддаленому масштабі часу, слідами нематеріального відбиття епохи, але при цьому відіграли помітну роль у розвитку духовності, поширенні християнства, культури, науки, освіти, є надзвичайно важливим завданням такої галузі спеціальних історичних дисциплін як бібліотекознавство і вужче – історичне бібліотекознавство [1].

Давньоруські бібліотеки, особливо, бібліотека Ярослава Мудрого, що належить до наших духовних витоків, є фундаментом, на якому постав весь книжно-бібліотечний процес на наших землях. Утім, її дослідження є надскладною дослідницькою проблемою, оскільки джерельна база залишається незмінною впродовж багатьох століть [2].

Традиційною й поширеною є назва «Бібліотека Ярослава Мудрого»; в науці використовуються й визначення – давньоруська бібліотека; великокняжа бібліотека; Софійська бібліотека; бібліотека при Софійського соборі; за митрополитом Є. Болховітіновим – Бібліотека Києво-Софійського собору та ін.; у П. П. Толочка: бібліотека Софійського собору в Києві; за Т. Г. Горбаченко – соборна бібліотека. Визначення «перша державна бібліотека» (див., наприклад, праці М. Ю. Брайчевського, Я. П. Запаска і т. д.) – це суспільний статус книгозбірні.

Ми пристаємо до дефініції: княжа бібліотека XI століття Київського Софійського собору, оскільки воно нам видається найбільш містким та історично обґрунтованим, адже саме князь по-

клав до Софійського собору «книгы многы»; тільки він, зважаючи на високу вартість книг, міг їх купувати; тільки йому дарували іноземні гості книги; і князь був головною особою в державі. Втім, є відомості, що і ченці Києво-Печерського монастиря витрачали свої невеликі збереження на придбання книг і формування власних книгозбірень.

Княжа бібліотека XI століття Київського Софійського собору є унікальною пам'яткою суспільного життя, складовою церковнослов'янської писемності, артефактом збереження та використання документальної пам'яті східного християнства. Це – особливий історичний об'єкт для відтворення картини знань про минуле, джерело системного пізнання епохи; об'єкт історіографічно-бібліографічного дослідження.

Актуальність теми нашого дослідження визначена тим, що історія княжої бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору, яка є підгрунтям розвитку книжної та бібліотечної культури на наших землях, по суті, до сьогодні недостатньо вивчена у вітчизняній історичній та бібліотекознавчій науці, її досвід має надзвичайно цінне значення і для сучасної бібліотечної справи і для бібліотек усіх рівнів [3]; [4].

Бібліотека перебирала на себе знаннєву, інформаційну функцію; функції культурного, духовного, наукового, освітнього та просвітнього осередку Київської Русі в XI ст. То було, з нашого погляду, книгосховищне утворення, яке відігравало роль бібліотеки. Це – історико-культурна структура, зібрання рідкісних книг, книжних пам'яток як пам'яток історії і культури, що і складали її ймовірний фонд; соціальне і культурне утворення в системі культури Київської Русі; інформаційно-культурологічна система, свідчення епохи, її бібліотечна модель; джерело інформації про минуле країни, що дає багатий матеріал для вивчення її історії; центр середньовічної духовної комунікації [5], [6].

Корпус християнської літератури, що являв собою ядро фонду княжої бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору, мав такий вміст: св. Писання (до речі, про те, що на межі X–XI ст. на Русі використовувався церковний текст Св. Писання свідчать нововіднайдені в Новгороді цери, екзегетики, гомілетики, агіографія тощо); Требники, Часослови, Мінеї, Октоїхи, Тріоді та ін.; канонічна література – Псалтир, Апостол, Євангелія, Книги Старого завіту; гомілетична і проповідницька – тлумачні Псалтирі, учительні й тлумачні Євангелія; агіографічна – життєписи святих; дидактична – катехізиси; конфесійно-світська – церковно-ораторська та полемічна.

У церквах такого рівня, як Софійський собор, для відправлення служб було потрібно дещо більше книг. Крім вищеназваних: Недільний Октоїх; Шестоднєв; Стихірар; Ірмологій (Ірмологіон); Паремійник; Трефологіон; Мінеї місячні (12 од.) (книги про життя святих, які читалися під час трапези; Типікони; Євхологіон (поєднання Требника із Служебником). Усього: десь 30 книг; ще "велика кількість церковно-учительних книг для "душеспасительного" читання». 19-те правило Шостого Вселенського собору, а також грецькі типікони вимагали, щоб у церквах читали повчальні твори отців церкви. Житійна література представлена у мінеях, прологах, патериках, у збірках і окремих списках.

У численних працях багатьма вченими вивчалися складові так званого ядра ймовірного фонду княжої бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору, проте як самостійні одиниці, а не частини одного цілого, тобто, фонду бібліотеки.

Для відправи в православному храмі богослужіння в ньому має бути не менше восьми книг: Євангеліє, Апракос, Апостол, Псалтир, Служебник, Требник, Тріодь пісна, Тріодь цвітна, Мінея загальна. Приходська та домова церкви для проведення служби мали бути забезпечнені такою літературою, як: 1) Євангеліє апракос; 2) Апостол апракос; 3) Служебник; 4) Требник; 5) Псалтир; 6) Тріодь пісна; 7) Тріодь цвітна; 8) Мінея загальна. У разі відсутності Часовника дозволялося замінити його Псалтирою слідованою.

Визначальним у нашому дослідженні слугувала бібліографічна евристика, яка допомагає вивчити наукову, творчу діяльність доцільніше, об'єктивніше, всеохопніше, де бібліографія виступає механізмом вивчення проблеми; дозволяє формалізувати завдання; знайти моделі прийняття рішень; дає можливість універсального розв'язання проблеми; аналізу наукового підходу того чи іншого автора монографії чи статті; розробити теорію і методику інформаційного пошуку тощо. Головне – систематизувати матеріал, відбиттям чого є бібліографічний покажчик як комплексне узагальнення матеріалу.

У розвиток бібліографічної евристики внесли вклад П. Н. Берков, Л. М. Герасимова, О. А. Гречихін, М. В. Здобнов, Н. М. Розова, Н. О. Сляднєва, М. Ю. Ульянінський, А. Г. Фомин, Г. М. Швецова-Водка та ін.

Бібліографічна евристика цілком вписується в контекст системних наук, оскільки кожна відшукана і відібрана позиція бібліографічного покажчика є системотвірним елементом.

До бібліографічних методів традиційно і, по суті, незмінно належать такі, як: розшукування, відбір, бібліографічна характе-

ристика, групування, пошук, збирання, синтезування, систематизація, організація відомостей про літературні матеріали, облік, опис, класифікація. Ці методи є загальнонауковими, оскільки науковець, не має значення в якій галузі він працює, під час дослідження відпрацьовує вказані етапи, відповідно оформлює їх як результат роботи.

Роки будівництва Київського Софійського собору, закарбовані в давньоруських літописах, рік заснування бібліотеки (1037), дати життя та правління Володимира Великого, а потім Ярослава Мудрого – евристика, яка є вектором для визначення принципу, що спрямовує основний вектор вирішення завдання. Ми вдаємося до діалектико-логічного методу бібліографічного розшуку, запропонованого П. Н. Берковим.

Питання вивчення давньоруської літератури, власне, міра вивченості, зокрема, ймовірного фонду княжої бібліотеки, в тому числі її ядра – богослужбової літератури – об'єктивно відбилися в численних наукових монографіях, окремих статтях, надрукованих у різних збірниках та журналах, проаналізувати всі в одній публікації, звичайно, неможливо. Ми виділили в цьому обсязі дослідницький доробок, зафіксований тільки в науковій періодиці і спинимося на кількох виданнях, щоб продемонструвати багатство матеріалу з дослідження богослужбових книг імовірного фонду княжої бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору. Нами було переглянуто de visu понад 250 наукових періодичних видань за всі роки їх видання. Частота публікацій з теми, що нас цікавить, різна, і безпосередньо характеризує дослідження того чи іншого автора з проблеми; самого автора як дослідника; його підхід, бачення проблеми; манеру викладення матеріалу; стан вивчення проблеми в історичній науці. Історіографічне розв'язання проблеми розбито нами на такі періоди: XVII–XIX ст.; початок XX ст. – 40-ві роки XX ст.; 50-ті роки XX ст. – кінець XX ст.; початок XXI ст. – 10-ті роки XXI ст.

Серед періодичних видань ми хотіли б виділити за більшою частотою публікацій з проблематики, що стосується теми пропонованого дослідження, зокрема, в частині досліджень ядра ймовірного фонду княжої бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору такі, як: Журнал Министерства Народного Просвещения; Ежегодник Института русской литературы (Росія, Санкт-Петербург, Пушкінський Дім); Език и литература (Болгарська Академія Наук); Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. (ИзЛЯ); Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. (ИОЛЯ); Известия АН СССР. Сер. истории и философии; Известия Отделения русского язы-

ка и словесности (ИОРЯС) (усі – Росія); Православный собеседник; Рукописна та книжкова спадщина України: археографічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів (Київ); Сборник Отделения русского языка и словесности (СОРЯС); Советское славяноведение = Славяноведение (Росія); Спеціальні історичні дисципліни. Питання теорії та методики : зб. наук. пр. / Ін-т історії України НАН України ; Старобългаристика (Болгарська академія наук); Труды Киевской Духовной Академии (Київ); Труды Отделения древнерусской литературы (ТОДРЛ, Пушкинській Дім, Санкт-Петербург); Український історичний журнал (Київ); Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете (ЧОИДР); Христианское чтение; Чтения в Обществе истории Древней Руси; Чтения в Историческом обществе Нестора летописца (Росія).

Так, у виданні «Киевская старина» (1882–1906), першому українському історичному журналі,можна виділити: [П.Л.] О начале христианства в Киеве до торжественного принятия христианской веры при Св. Владимире [Текст] / [П.Л.] (1888. – Т. 21, № 4–6. – С. 266–283).

Вельми цікавий ешелон матеріалів має «Журнал Министерства Народного Просвещения» (*Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія*) (Санкт-Петербург, 1837–1905 рр.). Щомісячник. Видавець: Міністерство народної просвіти. Мова – російська. Обсяг номерів коливався від 750 до 950 с. У XIX ст. в Росії це був перший і єдиний науково-популярний журнал, де друкувалися відомі вчені країни. Із заявленої теми, наприклад: *М. Козловский* Исследование о языке Остромирова Евангелия. – СПб., 1885. (Рец.). – Б. м. и Б. г., 143, отд. 2; статті *О. С. Архангельського* – Творения отцов церкви (Обозрение рукописного материала) (1888. – Июль; 1888. – Авг.); *Покровський М. В.* Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских (1892; ч. 279, № 1, отд. 2); статті *В. М. Істріна*: Иоасафовская летопись (1904. – №5); *Перетц В. Н*. Описание рукописей Санкт-Петербургской духовной академии. – Вып. 1 : Софийская библиотека ; сост. Д. И. Абрамович – СПб., 1905 (рец.). (Новая сер. 8 (1907, № 3), отд. 2) та ін.

«Православный собеседник» (1855–1917). Видавець: Казанська Духовна академія. Періодичність: 4 рази на рік. Редактори: архімандрити – Агафангел (Соловйов) та Серафім (Протопопов); Веніамін, ієронім; проф. М. П. Соколов та ін. З теми, дотичної до нашого дослідження, було надруковано: Апокрифическое слово Василия Великого о судьях и властителях (1864. – Ч. 1, март);

Лилов А. И. Библиотека Соловецкого монастиря (1859. – №1); О древних переводах отцов церкви (1859. – Ч. 3); Порфирьев И. Я.: Апокрифические сочинения в древней письменности (1869. – Ч. 2) тощо.

Дослідження І. Я. Порфирьєва з давньоруської тематики, опубліковане в «Православному собеседнике», не є поодиноким у науковій роботі вченого. Його «История русской словесности. Ч. 1 : Древний период. Устная народная и книжная словесность до Петра Великого» (Казань, 1870) витримала кілька перевидань. Крім неї, в 1877 р. опубліковано: Апокрифические сказания по рукописям Соловецкой библиотеки (СОРЯС. – 1877. – Т. 17); О Соловецкой библиотеке, находящейся в Казанской духовной академии (Труды IV Археолог. съезда. – 1878. – Т. 2). У 1872 р. виходить у світ його знаменита праця з проблеми давньоруської книжності «Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях : исследование И. Порфирьева» (Казань: Унив. тип., 1872. – 309 с.). Вона містить теоретичну частину; публікації текстів давньоруських апокрифів; аналіз їх особливостей.

Цінне джерело з історії російської мови та історії давньоруської літератури «Сборник Отделения русского языка и словесности» (СОРЯС) (1867–1928). Періодичність різна. Не постійна кількість сторінок. Містив протоколи роботи Відділення; в додатках друкувалися праці вчених. Орган – Відділення російської мови і словесності, що проіснувало понад 85 років.

Статті *І. І. Срезневського* – Псалтырь без толкований русского письма XI века (с гадальными приписками) // Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках (1874. – Т. 12, № 1); Туровские евангелисты XI века // Там само (1875. – Т. 12, № 1; 1876. – Т. 15, № 1; 1877. – Т. 15, № 1; 1881. – Т. 22, № 5. – 25 с.); Греческая Иверская Кормчая IX–X вв. с собраниями канонов и законов Иоанна Схоластика (в Синодальной Московской библиотеке 398/377) // Там само (1875. – Т. 12, № 1); Снимки из Ефремовской кормчей (1895. – Т. 64, № 2); Обозрение древнерусских списков Кормчей книги (1897. – Т. 65, № 2); *Веселовский А.* О славянских редакциях одного аполога Варлаама и Іоасафа (1879. – Т. 20, № 3); *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой палеи. 1–6 (1898. – Т. 64, №. 6); *Лавров П. А.* Апокрифические тексты (1899. – Т. 67, № 3. – 162 с.; 1901. – Т. 67, кн. 4); *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности (1907. – Т. 82, кн. 1); Поучение св. Илариона (1907. – Т. 82, № 47); Толковая редакция „Слова о законѣ и благодати въ соединеніи съ отрывками изъ Толковыхъ пророчеств Упиря Лихого //

Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности (1907. – Т. 82, № 4); Слово о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь" и „Написание о вере" (1907. – Т. 82, № 47); статті О. І. Соболевського – „Чудеса Св. Георгия" // Соболевский А. И. Матеріалы и изследования въ области славянской филологіи и археологіи (1910. – Т. 88, № 3); Чудо Козмы и Дамиана в Корсуне" // Там само та ін.

У журналі «Известия русского языка и словесности» (ИОРЯС) з тематики, що становить інтерес для розкриття проблеми досліджуваної нами теми, опубліковано майже 230 матеріалів. Така значна кількість пояснюється тим, що в ИОРЯС друкувалися провідні вчені того часу, було відбито найважливіші дослідження по всьому периметру дисциплін філологічного напряму, що стосувалися мови, літератури, фольклору за півтора століття; друкувалися протоколи засідань загальних зборів та Відділень, некрологи, бібліографія, звіти про присудження академічних премій та ін.; було видано ряд пам'яток слов'янської писемності та фольклору. Журнал мав додаток, де вийшло шість випусків «Материалов для изъяснительного и сравнительного словаря», один випуск «Памятников и образцов народного языка и словесности», семь книг «Ученых записок II Отделения императорской Академии наук» [Энциклопедия Брокгауза и Ефрона]. ИОРЯС – найбільший науковий журнал середини XIX ст. в Росії – пройшов такі етапи діяльності: 1852–1869 – «Известия Императорской Академии наук» з Відділення російської мови та словесності; 1928–1930 – «Известия по русскому языку и словесности».

Ешелон матеріалів має такий вигляд: статті *І. І. Срезневського* – Памятники Х-го века до Владимира святого (Т. 3, столб. 49–68); Новые списки поучений Кирилла Туровского (1854. – Т. 3, № 1); Слова Григория Богослова : чтение и объяснение Х-го слова (1855. – Т. 4. – Столб. 294–312); Еще несколько слов о каноне св. Вячеслава (1856. – Столб. 275–276); Известие о древнем каноне в честь св. Вячеслава (1856. – Т. 5. – Столб. 191–192); Ватиканское глаголическое евангелие (1859. – Т. Х. – Столб. 160); статті *епіскопа Макарія*. – Преподобный Феодосий Печерский как писатель (1855. – Т. 4); Св. Кирилл, епископ Туровский, как писатель (1856. – Т. V); статті *К. М. Невоструєва* – Описание Евангелия, писанного для новгородского князя Мстислава Владимировича, в начале XII века (1860–1861. – Т. 9); Состав Мстиславова списка евангелия (1861. – Т. 10, вып. 2); *Шахматов А. А.* Несколько слов о Нестеровом житии Св. Феодосия (1896. – Т. 1, кн 1); статті *М. М. Сперанського* – Сентябрьская минея-четья до-макарьевского

состава (1896. – Т. 1, кн. 2); Разумения единострочные Григория Богослова и «Разумения мудрого Менанура» в русском переводе (1898, т. 3, кн. 2); *Безобразова М. В*. «Изречения св. Кирилла» и «Послание митрополита Никифора» (две главы из приготовляемого к печати труда : «К истории просвещения в России» (1898. – Т. 3); статті *І. В. Ягича* – Критические заметки к славянскому переводу двух апокрифических сказаний. 1. Апокрифическое Первоевангелие Іакова (1898. – Т. 3, кн. 2); Критические заметки к славянскому переводу двух апокрифических сказаний (1898. – Т. 3, кн. 2); *Архангельский А. С.* К истории южнославянской и древнерусской апокрифической литературы (1899. – Т. 4, кн. 1); *Щепкин В. Н.* Рассуждения о языке Саввиной книги (1899. –Т. 17. – № 9); статті *П. О. Лаврова* – Охридский список Первоевангелия Иакова (1901. – Т. 6, кн. 1); Похвала Илье Пророку. Новое слово Климента Смоленского (1901. – Т. 6, кн. 3); Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. Введение и тексты (1905. – 183 с.); Заметки по древнеславянскому переводу св. Писания (1900. – Т. 5, кн. 3; *Францев В. А.* Апология св. Вячеслава (1902. – т. VII, кн. 2); *Никольский Н.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности : I–IV; Корр. изд. Имп. АН (1903. – Т. 8, кн. 1); *Шахматов А. А.* Ермолинская летопись и Ростовский владычний свод. I–V (1903, т. 8, кн. 4; I–V (1904, т. 9, кн. 1); статті *О. І. Соболевського* – Мучение св. Вита в древнем церковно-славянском переводе (1903. – Т. 8, кн. 1); Чудо св. Климента папы Римского // Древнерусское «слово» домонгольского периода (1901. – Т. VI, кн. I); Два русских поучения с именем Григория» (1907. – Т. 12, кн. 1); Из церковно-славянской учительной литературы» (1908. – Т. 13, кн. 4); Из области древней церковно-славянской проповеди: I–II (1903. – Т. 8, кн. 4); III–IV (1904, т. 9, кн. 2; 1905. – Т. 10, кн. 2); (1906. – Т. 11, кн.1; кн. 2; кн. 4; 1906. – Т. 12, ч. 1); К истории церковно-славянской учительной проповеди (1908. – Т. 4, кн.13); Глаголическое житие св. папы Климента : I–III (1912. – Т. 17, кн. 3); Материалы и заметки по древнерусской литературе. I : Слова отца Моисея. II : Поученье епископа Андрея. III : Три древнерусских толкования. IV : Псалтырь жидовствующих. V : Ермолай Прегрешный» (1912. – Т. 17, кн. 3); *Дурново Н. Н.* Архангельское Евангелие 1092 года. – Изд. Румянцевского Музея; Москва. 1912 (библиогр.) (1913. – Т. 18, кн. 2); Два русских поучения с именем Григория (1907. – Т. 12, кн. 1); *Грунский Н. К.* Охридское Евангелие (1906. – Т. 11, кн. 4); статті *В. М. Істріна* – Откровение Мефодия Патарского и летописи (1924. – Т. 29); Толковая Палея и Хроника Георгия Амартола (1924. – Т. 29); Где было переведе-

но Житие Василия Нового? (1917. – Т. 22, кн. 2); *Житецкий П. И.* О переводах Евангелия на малорусский язык (1906. – Т. 10, кн. 4); статті *П. О. Лаврова* – Стојановић Л. В. Новые слова Климента Словенского (1906. – Т. 11, кн. 1); Жития св. Наума Охридского и служба ему (1907. – Т. 12, кн. 4); *Маслов С. И.* Отрывок Христинопольского апостола, принадлежащий библиотеке Университета св. Владимира (1910. – Т. 15, кн. 4); *Погорелов В.* Чудовская псалтырь XI в. : отрывок Толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболг. пер. ; с прил. 2-х фототип. снимков (1910. – Т. 3, вып. 1–2. – 4) (Памятники старослав. яз., т. 3, вып. 1); *Шляков Н.* Служба преподобному отцу нашему Кириллу, учителю словенскому (1910. – Т.15, №3); *Яцимирский А. И.* К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности (1910. – Т. 15, кн. 1); *Харлампович Н. В.* О молитвах преп. Феодосия Печерского (1912. – Т. 17, кн. 2); *Степанов Н.* «Летописец вскоре» патриарха Никифора в Новгородской кормчей (1912. – Т. 17, кн. 2 : I–VII ; VIII–XII. – С. 250–293; 1912. – Т. 17, кн. 3 : VIII–XII. – С. 256–320); статті *С. Бугославського* – Поучения еп. Луки Жидяты по рукописям XV–XVII вв. : из филол. семинария проф. В. Н. Перетца (1913, т. 18, кн. 2); Отрывок древнецерковно-славянского Евангелия XI в.; *Бузук П. А.* К вопросу о месте написания Мариинского евангелия (1918. – Т. 23, кн. 2); Замечания о Мариинском евангелии (1924. – Т. 29. – С. 307–368 (прод.)); *Каминский Ф. В.* Отрывки евангельских чтений XI в., именуемые Куприяновскими (Новгородскими) (1923. – Т. 28. – Л. : Изд-во РАН, 1924); *Гринкова Н. П.* Евгениевская псалтирь как памятник русской письменности XI в. (1924. – Т. 29); *Дурново Н. Н.* К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов языка : Супрасльская рукопись (1926. – №30) тощо.

Розвиток бібліографії історії як нової форми наукового знання, що доведено в нашому дослідженні, відбувається за нелінійними законами. Ще В. І. Вернадський визначав таку парадигму розвитку постнеокласичної науки кінця XX – початку XXI ст.

Ми розглядаємо документ (наукову статтю) під кутом зору спеціальної історичної дисципліни – бібліографії. Зібрані в бібліографічну систему, вони відіграють у такому контексті роль історичних джерел. У нашому випадку документи, зібрані в бібліографічну систему, відіграють роль джерельної бази дослідження та історіографічних джерел.

1. **Дубровіна Л. А.** Методологічні засади історичних досліджень у бібліотекознавстві та документознавстві : баз. принципи та поняття [Текст] / Л. А. Дубровіна // Бібліотекознавство. Документознавство. Інформологія. – 2005. – №1.

2. **Солонская Н. Г.** К истокам духовного образования в Киевской Руси: роль библиотеки Ярослава Мудрого // Европейские традиции в истории высшей школы в России : доунив. период : Вторые Лихудовские чтения ; 24–27 нояб. 2003 г. Великий Новгород. – Великий Новгород, 2003.

3. **Толочко П. П.** Бібліотека Ярослава Мудрого [Текст] / П. П. Толочко // П. П. Толочко. Від Русі до України : вибр. наук.-попул., крит. та публ. пр. – К. : Абрис, 1997. – С. 100–106.

4. **Толочко П. П.** Володимир Святий. Ярослав Мудрий [Текст] / П. П. Толочко. – К. : АртЕК, 1996. – 216 с.

5. **Солонская Н. Г.** Остромирове Євангеліє в контексті давньоруського книжного багатства і фонду Бібліотеки Ярослава Мудрого // Вісн. Кн. Палати. – 2007. – № 11.

6. **Солонская Н. Г.** Бібліотека Ярослава Мудрого як артефакт збереження та використання документальної пам'яті християнства // Вісн. Кн. Палати. – 2008. – № 10.

М. С. ТИМОШИК

Кам'янець-Подільська комісія з перекладу богослужбових книжок українською мовою періоду УНР та її видання

На основі зарубіжних архівних матеріалів висвітлюються маловідомі факти з діяльності кам'янець-подільської комісії з перекладу богослужбових книжок українською мовою періоду УНР. Наголошується на необхідності залучення цих рідкісних видань до сучасного церковного вжитку.

Ключові слова: *переклад українською мовою, богослужбові книжки, процес «відмосковлення», міністерство ісповідань УНР, Іван Огієнко, Кам'янець-Полільський, Тарнів*

Після насильного перепідпорядкування Київської митрополії Москві спроби десятків і сотень священиків затримати в своїх храмах український дух зазнавали жорстоких покарань. Підтвердженням цьому може слугувати, скажімо, багатолітня боротьба Синоду Російської православної церкви з друкарнею Києво-Печерської лаври за її вперте бажання, незважаючи на численні заборони імперського центру, продовжувати друкувати богослужбові книги тогочасною українською мовою.

"Справа введення української мови до церкви – це віковічна справа, що давно вже постала перед українським народом, як справа актуальна. Спочатку вона виявлялася лише в первісній формі своїй – чути в церкві проповідь рідною мовою; пізніше це ж саме питання поширилось, бо громадянство почало домагатися ще й читання Євангелії в церкві українською мовою… Єпископат на Вкраїні, що з походження був переважно московським, не йшов у справі цій ні на які уступки, все загострював справу і всіма силами боронився, щоби не допустити "мови базару" до своєї української церкви"[1]. Так писав молодий професор Київського університету, а згодом міністр ісповідань Української Народної Республіки Іван Огієнко про давні джерела української богослужбової мови і про штучне їхнє замулення, викликане політичними обставинами.

Ось чому нагальну потребу українізації церкви, запровадження в ній усіх богослужб українською мовою так близько до душі сприйняли в ту пору немало українських учених, громадських, релігійних і політичних діячів. Не випадково головним стрижнем доповіді Івана Огієнка на Київському Соборі Української православної церкви в грудні 1917 року звучала ідея не відродження Української церкви, а її «відмосковлення», відновлення того, що вона раніше мала і що силою було віднято в неї московською владою. А зробити це можна було передусім шляхом перекладу всіх богослужбових книг українською мовою і забезпеченням такою літературою усіх православних громад в Україні.

Ентузіастам процесу «відмосковлення», який стрімко розвивався на українських теренах після жовтневого перевороту в Петербурзі в жовтні 1917 року, все більше ставало зрозуміло, що в цій важливій справі, а надто ж – у питанні перекладу богослужбових книг, зважаючи на колосальний обсяг роботи, одного ентузіазму окремих учених замало. На порядок денний поставало питання створення на церковному чи й урядовому рівнях спеціальної комісії з числа авторитетних українських учених, яка могла б за короткий проміжок часу дати для потреб церкви унормовані наукові переклади з грецьких чи староєврейських оригіналів найнеобхідніших на перших порах книг.

Цю давно виношувану ідею вдалося реалізувати незабаром, після утворення в уряді Української Народної Республіки окремого міністерства ісповідань і призначення на посаду міністра Івана Огієнка. У жовтні 1919 року новопризначений міністр запропонував Раді міністрів власний законопроект "Про Комісію з перекладу Св. Письма та богослужбових книжок на українську мову".

На жаль, через складну воєнну і політичну обстановку проект цей не був розглянутий. Але Рада Міністрів встигла прийняти постанову за підписом прем'єр міністра Ісака Мазепи того ж місяця жовтня «Про асигнування в розпорядження міністра ісповідань 4.000.000 гривень на видання Св. Письма, Богослужебних і інших духовного змісту книжок»[2].

У листопаді 1919 року уряд Петлюри змушений був покидати свою останню столицю – Кам'янець-Подільський, залишивши на певний час у цьому місті своїм Головноуповноваженим міністра Огієнка.

Отож, комісія з перекладу богослужбових книг була створена і затверджена вже наказом Головноуповноваженого. За документами архіву Міністерства ісповідань УНР, частину з яких митрополитові Іларіону вдалося врятувати від загибелі й вивезти до Канади, маємо сьогодні можливість з'ясувати невідомі досі вітчизняним історикам факти щодо організації роботи цієї комісії та її персонального складу[3]. Сюди увійшли урядовець міністерства закордонних справ Лисенецький, начальник інформаційного відділу міністерства ісповідань священик О. Маричев, відомий поет В. Самійленко, ректор Подільської духовної семінарії М. Крамаренко і викладачі Кам'янець-Подільського університету - приват-доцент, протоієрей Е. Сіцінський, декан богословського факультету В. Біднов[4]. Пізніше склад комісії змінювався. До неї також були залучені приват-доценти університету: викладачі історії й літератури Л. Білецький та П. Драй-Хмара, патрології - П. Табінський, загальної церковної історії - Д. Оксіюк, Св. Письма – І. Либарський, літургії - А. Неселовський, єврейської мови - О. Прахов. Головою комісії було призначено професора Є. Тимченка, а після його виїзду до Києва у жовтні 1920 року справи перебрав професор В. Біднов. У цьому складі комісія працювала до дня останньої евакуації залишків уряду УНР до польського Тарнова – 15 листопада 1920 року[5].

На початку комісія вважалася підрозділом міністерства ісповідань, але після окупації Кам'янець-Подільського поляками і значними ускладненнями для роботи Головноуповноваженого І. Огієнка цей урядовий підрозділ разом із коштами було передано богословському факультету.

Перше засідання комісії з участю міністра Огієнка відбулося 1 грудня 1919 року. Воно розпочалося урочистим молебнем в університетській Свято-Михайлівській церкві. А потім почалася напружена й результативна робота, адже до справи взялися однодумці, які гаряче бажали швидше побачити й відчути резуль-

тати своєї праці. Довго дискутувалося питання про те, які тексти першими взяти для перекладу. Зупинилися на недільних та святкових службах. Первинним матеріалом стали "Діяння Святих апостолів" у перекладах П. Куліша та І. Пулюя, і такі ж видання церковнослов'янською, грецькою, латинською, російською та французькою мовами.

Кожен створений українською мовою розділ обов'язково звірявся з цими джерелами при остаточному затвердженні на черговому засіданні комісії (збиралися двічі-тричі на тиждень). Затвердивши перші 20 розділів "Діянь", вирішено було розпочати паралельно їх складання в друкарні.

У липні 1920 року ця перша україномовна богослужбова праця, створена за надзвичайно складних для виконавців політичних обставин, побачила світ у п'ятому томі "Записок Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету". На сьогодні зазначений том є бібліографічною рідкістю. Авторові цих рядків вдалося розшукати його в Кам'янець-Подільському філіалі Хмельницького обласного архіву. Праця, яка вміщена на с. 5-69 "Записок", має повну назву ***"Новий Заповіт. Діяння Святих Апостолів у перекладі українською мовою"***. На звороті титулу зазначається, що це праця Комісії в справі перекладу Св. Письма на українську мову при Богословському факультеті Кам'янець-Подільського державного українського університету. Ще на цій же сторінці дрібнішим шрифтом набрано: "Друковано по постанові Професорської Ради Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету. Ректор університету проф. І. Огієнко". Текст набрано друкарським шрифтом давньої форми на дві колонки із гарними мистецькими заставками, які застосовували давні українські друкарі.

Одночасно університетська друкарня, де набиралися "Діяння", готувала їх до друку окремою книгою. Вже визначений був і наклад, за який сплачено кошти, – дві тисячі примірників. Залишалося лише зброшурувати вже готове видання й доставити на місця. Однак цього якраз і не вдалося зробити. Незабаром місто в черговий раз опинилося в руках більшовиків і університетська друкарня, як "центр видань творів петлюрівської інтелігенції", була нещадно розгромлена новою владою. Знищене було в самому її зародку і це багатостраждальне видання українськомовних «Діянь».

Архівні документи засвідчують, що "Діяння Святих Апостолів" було не єдиною працею перекладацької комісії під орудою І. Огієнка. В. Самійленко активно працював над "Акафістами Ісусові", М. Крамаренко – над розділами з "Четьїв-Міней" Д. Ростовсько-

го (українськомовний варіант "Життя Св. Пантелеймона" практично вже був викінчений). Чин похоронних відправ готував до друку протоієрей Е. Сіцінський. На черзі були переклади "Листів Апостола Павла", життєписів великомучениці Варвари, Святих Миколая та Пантелеймона.

У жовтні 1920 року Комісія приступила до перекладу чину Літургії Св. Іоанна Золотоустого. В основу роботи І. Огієнко запропонував текст, виданий у Києві 1920 року Всеукраїнською Церковною Радою, до появи якого він мав тоді безпосереднє відношення. Але, зважаючи на поспішність київського видання, вирішено було ретельно звіряти тексти з грецьким виданням 1597 і львівським - 1691 року. А при перекладі псалмів обов'язково мали братися в основу староєврейські оригінали. Так активно розпочату роботу цю довелося раптово припинити у зв'язку з листопадовою катастрофою для УНР 1920 року.

Доля рукописів, про які йшлося вище, і сьогодні залишається невідомою. Скоріш за все, вони також були знищені більшовицькою владою. Принаймні, ні в київських, ні в кам'янець-подільських архівах виявити їх досі не вдалося.

Зважаючи на обставини полишення Кам'янець-Подільського Іваном Огієнком (вночі, з однією валізою в руці та дітьми з дружиною), просто фізично не було можливості взяти із собою бодай незначну частину рукописів у невідому і небезпечну дорогу. Але роботу, розпочату зі своїми однодумцями, він вперто і наполегливо продовжував там, куди закидала його нещаслива доля.

Сталося так, що перший переклад, здійснений з грецької мови і виданий окремою книгою (у двох частинах) Іваном Огієнком, була саме розпочата у Кам'янець-Подільському "***Свята Служба Божа Св. Отця нашого Іоанна Золотоустого мовою українською***". Це видання побачило світ 1922 року з маркою створеного ним же в Тарнові благодійного видавництва "Українська Автокефальна Церква". Наклад книги друкувався у Львові, в друкарні Старопігійського інституту під управою Ю. Сидорака. Кількість друкованих примірників на вихідних даних книги не зазначено, однак, зважаючи на матеріальний стан автора та його нового видавництва, можна припустити, що було їх небагато. До того ж, доля цього видання від самого початку виявилася драматичною: весь наклад прямо в друкарні за вказівкою польської влади був арештований львівською поліцією. Досі збережено лише кілька раритетних примірників. Ксероксний відбиток книги подарував авторові цих рядків у Вінніпезі митрополичий протоієрей Тимофій Міненко.

В передмові до першої частини книги вміщено такий текст благословення єпископа Кременецького Діонисія:

"На славу Одноістотній Святій Животворчій і Неподільній Тройці в на користь Святій Православній Східній Апостольській Церкві дозволяю й благословляю видання друком цієї книги… в перекладі ректора Кам'янець-Подільського державного українського університету професора Івана Огієнка. Нехай Господь ущедрить ласкою Своєю благочестивого й трудолюбивого автора перекладу цієї книги з мови грецької на українську, а також і всіх, що допомагали виданню її. Нехай нарід український щиро дякує Богові за дарування йому можливости приносити Господу жертву хваління на рідній мові своїй, і нехай вірить він кріпко, що Господь прийме тепле моління його в наднебесний свій жертівник, допоможе йому в земних недолях та скорботах і сподобить безконечної радости в вічнім царстві своїм"[6].

Перша частина цієї книги, яка займає близько ста сторінок, є власне сам перекладений текст "Служби Божої". У другій частині (78 сторінок) подаються пояснення перекладача до тексту, які по праву можна назвати науково вивіреними методами перекладу Богослужбових книг. Вони й досі мають неабияку наукову вартість, тому й заслуговують окремої уваги.

На початку Іван Огієнко подає свої короткі зауваження про ті методи, яких він дотримувався, перекладаючи цю важливу для богослужінь книгу. Ті 22 параграфи своїх грунтовних методологічних пояснень є передусім цінним науковим матеріалом для будь-кого, хто береться за відповідальну справу перекладу різних текстів, надто ж – канонічних. На думку вченого, при перекладах будь-якої релігійної літератури покладатися лише на давні старослов'янські тексти просто не допустимо. Передусім тому, що попередні перекладачі на слов'янські мови робили свій переклад буквально, майже не змінюючи грецького порядку слів, і звідси поставало у вітчизняних виданнях немало темних місць. До того ж, у церковнослов'янській мові дуже багато було вироблено слів штучних, а тому й незрозумілих сьогодні з огляду на розвиненість української літературної мови. Найкращий і найнадійніший спосіб, якого свято дотримувався перекладач від часів організації роботи Комісії у Кам'янець-Подільському, - користування джерелами, виконаними різними мовами.

Перекладач прагнув максимально розширити кількість термінів, виразів, понять і подій, на які він давав пояснення. Кожен, хто перечитує сьогодні ці пояснення, не може не бути враженим тим колосальним обсягом чорнової роботи, які вони потребували від

перекладача. Адже кожен із 821 термінів тлумачився за таким зразком: написання грецьке, його староєврейський, латинський, церковнослов'янський відповідник, український переклад і синоніми до нього для конкретного вжитку. І навіть за такого обсягу перекладач не вважав свою працю вичерпною. У своїх методологічних заувагах він прямо називає це лише "матеріалом для будучого українсько-церковнослов'янського словника", який, на його глибоке переконання, вкрай необхідний для України.

І ще одну благородну мету переслідував Іван Огієнко, готуючи в "дуже несприяючих для наукової роботи обставинах, в малому провінційному містечку Тарнів" цю свою працю до видання. Його великим бажанням було "дати нашому громадянству змогу наочно пересвідчитися, що пора вже цілком вивести з ужитку закиди ворогів українізації Служби Божої, ніби мова наша непридатна для богослужної й богословської цілі. Після довгої праці над богослужбовими текстами я на ділі пересвідчився, що українська мова цілком придатна для висловлення самих тонких богословських розумінь, причому все це в українській мові набуває собі великої ясності, чого часто немає в мові церковнослов'янській"[7].

Через два роки Огієнко завершує переклад ще однієї важливої богослужбової книги – ***"Свята Відправа Вечірня й Ранкова"***. Підготовка до видання цієї праці вимагала від перекладача грунтовного опрацювання передусім Старого Заповіту, перекладу багатьох Псалмів. До цієї книги, як і до попередньої, він також склав грунтовні пояснення, але, ймовірно, через великий обсяг видання (288 сторінок), на яке не вистачало коштів, пояснення ці довелося знімати вже з верстки.

Книга побачила світ 1923 року. А майже через двадцять літ – наприкінці 1942-го – вийшло друге її видання дещо із зміненим заголовком *"Вечірня і утреня".* На обкладинці з вихідними даними "Холм, Свята Данилова Гора, 1942" зазначено: "На українську мову переклав Іларіон, Архієпископ Холмський і Підляський". Книга друкувалася з дозволу німецького військового цензурного відділу в Кракові за номером 8202, про що зазначено на звороті титулу. Обсяг другого видання зменшено. Але праця тих, хто готував його в "Українській друкарні" Холма, не може не викликати захоплення і вдячності нащадків: максимальне використання різних шрифтів для кращого сприйняття тексту, лінійкове обрамлення сторінок. І це за умов воєнного стану і постійних утисків українських православних віруючих польською владою!

Окремої розповіді заслуговує україномовний переклад професором Огієнком дорогоцінної стародавньої пам'ятки духовної

культури нашого народу й наукове доведення її справжнього, українського, коріння. Йдеться про ***"Навчальну Відомість про Св. Літургію" ("Ізвістіє Учительноє")***.

Тривалий час її нібито російське походження не викликало ніяких сумнівів ні з боку релігійних діячів, ні учених. Навіть у такому авторитетному виданні, як "Енциклопедичному словнику" Брокгауза і Ефрона (т. 69, с. 120) про українські витоки "Ізвістія Учительного" й не натякалося. Авторство книги приписувалося ченцеві Чудівського московського монастиря Єфимію, який зробив це наприкінці ХУІІ століття за вказівкою патріарха Московського Якима.

Може б, і досі ця історична несправедливість не була спростована, якби не наполегливий науковий пошук і небайдужість професора Івана Огієнка. Саме примірник московської книги, написаний церковнослов'янською мовою, потрапив до рук ученого ще в часи його діяльності в Україні. Будучи добре обізнаним із змістом багатьох стародруків, які ретельно досліджував напередодні написання "Історії українського друкарства", учений уже при початковому читанні "Ізвістія Учительного" інтуїтивно відчув руку книжника київської школи. Сліди появи цього друку в Москві він гаряче почав шукати у києво-лаврських виданнях "Служебників".

Інтуїція не підвела. 1629 року в друкарні Києво-Печерської лаври вийшла дивовижна за змістом і оформленням, велика за обсягом (28+144+300+4 сторінок) книга – *"Літургіаріон, си єсть Служебник"*. Так ось саме наприкінці першої вступної частини цього видання вміщено, як окремий його розділ, богословський трактат "О Тайнє Тєла і Крове Христови" з підписом "Ієромонах Тарасій Земка". І саме перероблений варіант цього трактату й став основою Єфимієвого "Ізвістія Учтельного".

Що дає підстави стверджувати перше авторство Тарасія Земки цього твору і його київське походження? Передусім, це десятки сторінок, які лише із зміненим на російський лад правописом перемістилися до московських "Ізвістій Учительних". Крім того, немало різноманітних пояснень і вказівок щодо порядку ведення літургії, про які писав чернець Єфимій, були взяті ним з інших розділів київського "Служебника".

Окрім "Служебника" 1629 року твір Тарасія Земки було вміщено також у знаменитому "Требнику" 1646 року, який також виходив заходами великого подвижника українського православ'я Петра Могили. Вміщено цей твір у "Требнику" в дещо переробленому вигляді і з новим заголовком, який перейняв і Єфимій, - "Ізвістіє Учительне".

Цікава й повчальна подальша доля київських "Ізвістій Учительних". У наступних київських виданнях "Требників", зокрема 1659, 1679, 1689, 1703 років, вони передруковувалися повністю або окремими уривками. В Росії, починаючи від 1717 року, цей твір починають вміщувати наприкінці "Служебників". Друкували й окремим виданням, один із яких, підготовлений ченцем Єфимієм, і потрапив до рук Івана Огієнка. На той час Єфимій перебував на службі "справщика" (коректора) однієї з московських друкарень під керівництвом київського ієромонаха Єпифанія Славинецького. Останній, попрацювавши в Москві більш ніж чверть віку, немало зробив для того, аби виправлені російською мовою київські першодруки богослужбових книжок перевидавалися й служили Московській церкві. Єпифаній і попросив свого учня Єфимія переробити трактат про Святу літургію Тарасія Земки, що став уже українським канонічним твором після ухвалення його Всеукраїнськими церковними соборами 1629 і 1640 років. Переробка ця стосувалася здебільшого виправлення багатьох українізмів на російські слова, а також заміни стародавніх українських наголосів на російські. Не маючи досі чітко виробленого порядку відправлення Святої літургії, Синод Російської православної церкви свого часу видав розпорядження, аби ця книга була в кожній церкві[8].

Що ж до власне київського першодруку, то вже з 1629 року, коли цей текст було вміщено в "Требнику Петра Могили", він вважається текстом канонічним, про що засвідчується в передмові до цього видання:

"Ми, увесь Єпископат і весь духовний Собор, перше перечитали цього "Служебника" і знайшли, що він чистий і вільний від усяких недостач, виправлений і належно складений. І ми поблагословили видати його в друкарню Києво-Печерського монастиря. А тепер соборно приймаємо його, цілуємо і ієрархічно ухвалюємо й затверджуємо. Це свідчення нашими руками підписуємо і наказуємо, щоб кожен православний Священик набував його собі. Митрополит Київський Іов Борецький".

За твердженням Івана Огієнка, "Ізвістіє Учительне" про Святу літургію – "це твір Української православної церкви, це твір професорів Могилянської колегії, це в основі своїй твір ієромонаха Тарасія Земки, що з 1631 року був ректором Могилянської школи в Києві"[9].

І ще на одну особливість звертає увагу дослідник цього призабутого в українській історіографії твору – мимовільне залучення до канонічного тексту згадок і уроків кривавих сторінок істо-

рії Української православної церкви. Автор трактату закликає православних священиків не допускати осквернення своїх храмів "від нападу язичників, або від насилля єретицького, або від нападу відступників". Нагадуючи нащадкам про випадки знищення наших храмів іновірцями, в книзі наводиться вимога до священиків Всеукраїнського собору 1640 року: "Коли хто наміриться вбити Ієрея під час Літургії, щоб понищити Православну віру, то Ієрей жодним способом не повинен відступити від служіння, але докінчити Літургію, хоч би довелося йому прийняти й убивство. Бо коли будеш тоді вбитий, то будеш до Мучеників зарахований"[10].

Поціновуючи цю несправедливо присвоєну чужій культурі українську пам'ятку, професор Огієнко не без гордості констатує: "В усьому православному світі ніде подібного твору не складено, - він складений і міг постати тільки в духовно найсильнішій Православній церкві – в церкві Українській. І вже рівно 330 літ (1629-1959) світить по всьому слов'янському світу цей великий твір українського релігійного духу А росіяни весь час перевидають у великому числі цю цінну Книгу і вперто звуть її своєю, не надають їй належного історичного значення. На цій книзі виросла наша Українська церква, вся наша богослужбова практика. У цій книзі, ухваленій двома Всеукраїнськими соборами, зібране наше стародавнє церковне літургійне Передання"[11].

Таким чином, глибоко дослідивши цю видатну пам'ятку української літургіки і знявши з історії створення та побутування твору ідеологічний глянець щодо приналежності його до російської культури, Огієнко вважав справою своєї честі повернути цю книгу українському читачеві в перекладі сучасною літературною мовою. Звершити цей давній задум вдалося вже на канадській землі. Книга під дещо зміненим, точніше, українізованим, від попередньої назви заголовком - ***"Наука про Святу Літургію"*** – з грунтовною передмовою митрополита Іларіона побачила світ у Вінніпезі 1962 року. На звороті титулу – глибоко символічне благословення "для церковного вжитку і навчання", дане Іларіоном на день Різдва Христового 7 січня.

На результативну діяльність професора Івана Огієнка щодо перекладу українською мовою богослужбових книг звернув увагу ще 1924 року Священний собор Православної церкви в Польщі, видавши ученому спеціальну "Благословенну грамоту" з таким текстом у ній: "Священний Синод Православної митрополії в Польщі уділює від своєї мірности Благословення, з видачею цієї Грамоти, вельмишановному професорові Івану Івановичу Огієнкові за його корисну діяльність для Православної церкви взага-

лі і особливо за його славнозвісну працю по перекладу Святих Служб церковних мовою українською. Свята Почаївська Лавра. 28 серпня 1924 року Божого"[12]. Грамоту цю підписали Голова Священного Синоду, митрополит Варшавський, Волинський і всієї Польщі Діонисій, архієпископ Віленський і Лідський Феодосій. Єпископ Поліський і Пінський Олександр, єпископ Гродненський і Новогрудський Олексій.

Для професора Огієнка така нагорода, підписана поважними релігійними діячами, не була звичайно. Він розцінив це як символічне Благословення, що дало крила для подальшої праці. Тієї праці, яка закономірно виведе його на найвищу з вершин його життєдіяльності й творчості і яка увінчає найщасливішу мить його сповненого тривог і розчарувань життя. Ця мить буде пов'язана із одержанням першого друкованого примірника перекладеної ним української Біблії – 12 червня 1962 року.

Та до тієї миті йому належатиме ще йти протягом більше ніж двадцяти років через чотири країни своїх емігрантських поневірянь, безперервно змінюючи місце свого перебування, постійно долаючи голод і холод, хвороби й невдачі. І протягом усього цього часу постійно оберігаючи свій найдорожчий скарб – сотні й тисячі чорнових сторінок безцінного рукопису.

Коротка в часі, але результативна діяльність кам'янець-подільської «Комісії з перекладу богослужбових книжок українською мовою» під орудою міністра ісповідань уряду УНР Івана Огієнка заслуговує ретельного вивчення й широкого використання її набутків під час роботи учених-богословів над наступними перекладами подібних видань, а також при створенні майбутньої повної Богословської енциклопедії.

---

[1] *Огієнко І.* Мова українська була вже мовою церкви: нариси з історії культурного життя церкви української. Тарнів, 1921. С. 1-2.

[2] *Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Рятування України* / Упоряд, авт. перед м і приміт М. Тимошик. – К.: Наша культура і наука, 2006. – С. 134.

[3] В архіві митрополита Іларіона у Вінніпезі зберігається з-поміж інших документів міністерства ісповідань УНР текст доповіді міністра Огієнка про діяльність "Комісії по перекладу С. Письма та богослужбових книжок на українську мову".

[4] Архів митрополита Іларіона у Вінніпезі (Канада). – Коробка 17 (Українська народна Республіка. Міністерство ісповідань УНР).

[5] Там само.

[6] Свята служба Божа Св. Отця нашого Іоанна Золотоустого. На українську мову з грецької переклав професор Іван Огієнко. Частина перша. Тарнів, 1922. С. 3-4.

[7] Там само. Частина друга. С. 18.

[8] Див.*: Ивановский Я.* Обозрение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. СПб., 1900. С. 56.

[9] Наука про Святу Літургію. Вінніпег, 1962. С. 11.

[10] Там само. С. 12.
[11] Там само. С. 27.
[12] Цит. за*: Митрополит Іларіон*. Біблійні студії. Богословсько-історичні нариси з духовної культури України. Т. 1. Вінніпег, 1963. С. 236.

Т. М. ТРЕГУБЕНКО

Особливості формування та діяльності українських церковних музичних осередків Лівобережжя та Слобожанщини XVII-XVIII ст.

В статті аналізуються особливості формування та діяльності українських церковних музичних осередків XVII-XVIII ст.: при Києво-Печерській лаврі та Києво-Могилянській академії, а також у Чернігові, Харкові та Переяславі. Відзначено, що вони переважно зосереджувалися при тогочасних духовних навчальних закладах, які готували кадри композиторів та виконавців.

Ключові слова: *українські церковні музичні осередки, Києво-Печерська лавра, Києво-Могилянська академія, колегіуми, архієреї.*

Українська музична культура XVII-XVIII ст. розвивалася у двох напрямках – з одного боку, це усна народна музична традиція на рівні фольклорних творів (щедрівок, колядок і т.і.), з іншого – на рівні вищих мистецьких музичних форм, які створювалися передусім у церковних осередках наявними у них композиторами, співаками, регентами хорів.

Протягом тривалого часу творча спадщина багатьох співаків і композиторів XVII-XVIII ст, що творили при гетьманських резиденціях, церквах та монастирях, залишалася недостатньо дослідженою, а почасти й невідомою. В останні десятиліття вийшла низка праць вітчизняних музикознавців, які значною мірою заповнили цю прогалину. Зокрема, ґрунтовними у цьому зв'язку

є праці Н. Герасимової-Персидської, М. Боровик, М. Антоновича, Л. Корній., П. Козицького, Я. Ісаєвича. Проте вище названі праці переважно стосуються саме світської музики або окремих, найбільш відомих композиторів, які писали духовну музику. Водночас сфера діяльності церковних, передусім монастирських музичних осередків до сьогоднішнього часу залишається невивченою, як й імена багатьох їх представників з чернечого складу.

У даній статті на основі аналізу нововіднайдених архівних документів та різного роду публікацій зроблено спробу розкрити особливості формування та діяльності українських церковних музичних осередків вказаної доби, а також реконструювати їх кадровий склад. Мова йде передусім про православні монастирські та архієрейські музичні центри: у Києві - при Києво-Печерській лаврі та Києво-Могилянській академії (при Києво-Братському монастирі), а також у Чернігові, Харкові та Переяславі, які зосереджувалися при резиденціях місцевих архієреїв. В цей час існували й досить потужні світські музичні осередки, які організовувала у себе для розваги українська козацька еліта, зокрема Глухівський при гетьманському дворі, але вони не є предметом нашого дослідження.

Слід відзначити, що особливістю православного музичного ритуалу на відміну від католицького є використання виключно хорової вокальної музики – хорового акапельного співу. Інструментального, органного супроводу в ньому не було. Відповідно набули поширення й такі жанри церковної музики, як стихира, тропар, кондак – невеликі піснеспіви візантійської і давньоруської православної гімнографії, що прославляли Бога, діву Марію, святих.

З усіх вищеназваних музичних осередків найбільше вирізняється і за давністю існування, і за особливостями виконання музичний осередок у Києво-Печерському монастирі. Там вже з кінця XI ст. став культивуватися домественний спів (стильовий напрям давньоруського співацького мистецтва). Імена деяких співаків дійшлт до наших днів, зокрема відомий Стефан, учень Феодосія Печерського. Так на Русі поступово сформувався самобутній церковний акапельний спів, що в майбутньому набув значного поширення.

З музикознавчих досліджень відомо, що саме у Києво-Печерській лаврі на початку XVII ст. виник новий хоровий партесний жанр, що став провідним в українській професійній музиці козацької доби початку XVII ст. – гармонійний багатоголосий хоровий спів. На думку Д. Степовика, «багатоголосний хоровий спів з розподілом на партії зродився не у світських хорах, навіть

не в хорах поза монастирських церков, а саме в монастирській співоцькій культурі, тому й дістав офіційну назву в музикознавстві: «києво-печерський партесний розспів».[1] Сирійський архідиякон Павло Алепський, відвідавши в середині XVII ст. Києво-Печерську лавру, відзначав красу й оригінальність цього співу в порівнянні із співами в монастирях і церквах інших країн.

Партесний спів з його поділом на партії надав лаврському співу особливої самобутності і сприяв зростанню його популярності у світських і церковних колах. Показово, як зазначає Д. Степовик, що провідним голосом у лаврському співі був другий тенор, який підсилювався і доповнювався іншими партіями і надавав музичному твору багатий і різноманітний колорит.[2] Тим самим лаврський церковний спів, «зберігаючи зв'язки з деякими традиційними формами строчного співу й народнопісенного багатоголосся, увібрав нові особливості розподілу голосів, нові ладо-гармонійні ознаки, що йшли від західноєвропейської музики. Цей органічний синтез строчного співу й народнопісенного і становить основну прикмету раннього партесного співу»[3].

Новаторство Києво-Печерської лаври у музичній сфері виявилося і в запровадженні нової п'ятилінійної системи нотації взамін давньої крюкової, яка не могла задовольнити потреби багатоголосного співу з його різноманітними формами. Нову систему запису музики назвали «київським знаменням» або «київською квадратною нотацією»[4].

Варто назвати імена діячів лаврського тогочасного музичного осередку - композиторів і учасників хорового співу. Як відомо, для лаврського митрополичого хору, крім славнозвісного Миколи Дилецького, писали музику і менш відомі композитори – Олекса Лешковський, Клим Косовський, Йосип Загвойський, Іван Календа та ін.[5] Крім поодиноких імен справді видатних майстрів концертного хорового багатоголосся середини XVII ст. нами виявлено низку менш відомих, або взагалі невідомих широкому загалу співаків і музикантів, про яких збереглися лише окремі згадки в літературі. Одним із них був вихованець Києво-Могилянської академії Єлисей Завадовський (псевдонім Законник) - композитор, автор музичного твору "Погреб для подвійного хору та причасник Дух твій для 4-х голосів" (1697). М. Дилецький згадував про нього як про майстра концертного, імітаційного багатоголосся, фахівця партесного співу[6].

Як свідчать архівні документи за вересень 1773 р., у «доношении» соборного ієромонаха Києво-Печерської лаври Рафаїла згадувався монастирський «півчий» Юхим Іванов[7].

Важливим в контексті дослідження теми є список співаків Києво-Печерської лаври, які 10 грудня 1755 р. присягали на вірність імператриці Єлизаветі Петрівні. У ньому значилися: «Влас Никитов сын Просфиреев присягнул и подписался, Иван Степанов сын Перевочиков присяг и подписал, Василий Петров сын Скороход, Стефан Семенов сын Галка присяг и подписал, Федор Прокофьев сын Зарецкий присяг и подписал, Андрей Федоров сын Сокирка присяг и подписал, Василий Андреев сын Лосиновский присяг и подписал, Петр Федоров сын Погорелов присяг и подписал, Демян Степанов сын Пышний присяг и подписал, Григорий Федоров сын Покасевский присяг и подписал, Киевского уезда с. Кренич житель Гаврило Гаврилович присяг и подписал»[8]. Їх географічне походження вказує на те, що склад лаврських хористів поповнювався, як правило, дітьми лаврських підданих, які проживали у монастирських вотчинах.

Специфікою формування інших церковних музичних осередків було те, що вони зосереджувалися при тогочасних духовних навчальних закладах, які готували кадри композиторів та виконавців. Провідним із них була Києво-Могилянська академія, за зразком якої формувалися інші навчальні заклади – колегіуми у Чернігові, Харкові та Переяславі.

Окремим предметом, який вивчався в Академії, був кантовий спів (кант – триголосна куплетна пісня, призначена для виконання невеликим ансамблем чи навіть хором без музичного супроводу). Його становленню сприяла нова партесна система хорового виконання. На мелодії кантів часто виконувалися псалми. Канти, як і партесні хори, також увібрали в себе характерні особливості української народної пісні.

Музика входила до програми «Семи вільних наук», хоча винесена була, як і малювання, в клас неординарний. Як зазначалося в «Євхаристиріоні» (1632) - панегірику, який студенти Лаврської школи присвятили своєму покровителеві архімандриту Петру Могилі, музика це не лише «сад утіхи й веселощів», а й творча сила, що прикрашає слово, надихає душу й серце на «мислі вдячні», є їх життєдайним джерелом[9].

Організаторами музичного життя в Академії були насамперед її ректори. Так, першого ректора Академії Іова Борецького кияни шанували й називали «другим Іоаном Милостивим». Він втілював у життя думку про те, що спів і музика є важливими важелями естетичного виховання. Багато зусиль доклав, щоб навчити учнів і півчих правильному церковному співові, викоріняти так звану хомонію – розтягування слів за рахунок додавання до них голосних на шкоду мелодії[10].

Любив і пропагував музику і ректор Академії Лазар Баранович. За часів його керівництва Академією у середині XVII ст. в Академії було організовано студентський хор, згодом відкрито клас нотного співу та інструментальної музики. Баранович сам писав музику - псалми й кантати, зокрема в одному з рукописних Ірмологіонів (після 1700 р.) вміщено його «Херувимську» (зберігається у Львівському історичному музеї)[11].

Ректор Іриней Фальковський надав кошти на відкриття нотного класу, який перед тим певний час не функціонував. Він особисто був автором музичних творів, переважно псалмів і кантат[12].

На думку сучасної дослідниці української музичної культури О. Цалай-Якименко, у XVII ст. сформувалася окрема київська школа музики, яка мала дві послідовні стадії розвитку: ранній києво-братський, який тривав близько двох десятиліть (1615-1632), та зрілий - києво-могилянський, що припадав на 30-50-ті рр. XVII ст. Причому «якщо у києво-братський період усвідомлено факт народження нової загальнонаціональної культури хорового співу, яку стали іменувати київською, то у києво-могилянський відбулося усвідомлення системности цієї культури та таких її конкретних автономних складників, як київська нота (музична писемність), київська азбука, граматика (музична педагогіка), київське пініє (творчість), київські співаки (виконавство)»[13] Як стверджує авторка, в Києво-Могилянській колегії (академії) свідомо пропагувалась ідея об'єднання та зближення різних видів музики для розбудови нового ангельського, небесного мистецтва співу. Найдавніша пам'ятка, у якій зафіксовано особливості «київського пінія» 50-х рр. XVII ст., є трактат "О пінії Божественном», що належить, найімовірніше, Є. Славинецькому[14].

Музичне виховання було органічною частиною академічного життя. Хори Академії і Братського монастиря налічували часом 300 і більше співаків. Обидва незмінно залишалися кращими під час змагання усіх київських хорів, які щороку відбувалися в Києві на Контрактовій площі. Без участі студентського хору і оркестру не обходилися різні урочистості і традиційні травневі студентські рекреації - вільні від занять дні відпочинку і літні гуляння.

Академія, як основний центр підготовки музичних кадрів, дала світові таких музичних світочів, як М.Березовський, Д. Бортнянський та А.Ведель.

Крім київських центрів - Печерської лаври та Могилянської академії - важливу роль у розвитку українського церковного музичного мистецтва відігравали осередки у Чернігові, Харкові та

Переяславі. Значною мірою це залежало від особистих зацікавлень у цій сфері того чи іншого архієрея.

Так, архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Лазар Баранович (1657 – 1693), поет і письменник, як йшлося вище, особисто любив музику і ще в київський період своєї діяльності створив при Київському Братському монастирі церковний хор і хорову школу. У своєму архієрейському осідку в Чернігові Лазар Баранович також започаткував хорову капелу, якою керував С. Пекалицький, утримував церковний хор власним коштом. Баранович особисто писав музичні твори, зокрема «П'ять нот» (1680). Відомо, що один з рукописних Ірмологіонів, який сьогодні зберігається у Львівському історичному музеї, містив написану Барановичем Херувимську пісню. Є також відомості про поширення створених ним кантів і псалмів[15].

Наступник Лазаря Барановича Чернігівський архієпископ Іоанн Максимович також опікувався розвитком музичного осередку при Чернігівському архієрейському домі. Новий етап цим процесам надало започаткування ним Чернігівського колегіуму у 1700 р., де учні навчалися також музичної грамоти. Як пише О. Васюта, тут «велося викладання музики, був хор, оркестр».[16]

Подібно до системи, що діяла в Києво-Могилянській Академії, у Чернігівському колегіумі значна увага приділялася музичному вихованню. Музика включалася також в українську шкільну драму. Відомо, що вже на початку існування Чернігівського колегіуму в ньому, як і в Києво-Могилянській академії, складалися та ставилися п'єси. Автором драматичних творів, як правило, був учитель курсу поетики. «Спудеї» Чернігівського колегіуму часто виступали з п'єсами як на громадські, так і на релігійні свята[17].

Явищу мандрівного студентства сприяли і самі чернігівські архіпастирі. Так, ще на ранній стадії діяльності колегіуму архієпископ Антоній Стаховський дозволив бідним учням «миркования и спевание» - «пение духовых песен». Влітку студенти старших курсів мандрували Україною, виконували п'єси, окремі сценки чи діалоги, співаючи канти, щоб заробити на хліб.

Відомо також, що Димитрій Туптало – майбутній митрополит Ростовський і Ярославський – за час перебування в Чернігівському культурно-просвітницькому осередку написав низку поетичних кантів, які пізніше увійшли до антології духовної пісні «Богогласник», що засвідчує їх популярність[18].

Нотні записи таких творів практично не збереглися. Тому дуже цінною є інформація про існування таких записів. Існує згадка, що на додаток до першого підручника з риторики, створеного в Чернігів-

ському колегіумі, — курсу риторики “Clavis scientiarium” (“Ключ знання”) 1708 р., його автор, перший префект колегіуму Антоній Стаховський написав драматичний твір “Провіщення риторської Сивілли”, два віршовані твори на честь Марса і кант на честь св. КатеРини[19]. Кант на честь св. Катерини співався студентським хором Чернігівського колегіуму. Дослідники ще в кінці XVIII століття зазначали про існування нотного запису цього канту[20].

Про кадровий склад Чернігівського музичного осередку у XVIII ст. існують окремі згадки в літературі. Про поширення хорового церковного співу у першій половині XVIII ст. Так, історико-статистичний опис Чернігівської єпархії свідчить, щоу 1737 р. при Чернігівській кафедрі було 15 півчих[21].

Певні дані про окремих чернігівських співаків та музикантів цього часу подає дослідник українських впливів на російську культуру К. Харлампович. Він, зокрема, зазначає, що Чернігівський архієпископ Іоанн Максимович 1703 р. під час поїздки в Москву взяв з собою регента Івана з 4-ма півчими, а отримавши в 1711 р. переміщення на Тобольську митрополичу кафедру, взяв з собою 4 співаків з Чернігова: баса Федора, тенора Дем’яна, альтів Андрія та Василя. Його наступник і на Чернігівській, і на Тобольській кафедрі Антоній Стаховський за свої власні кошти також викликав співаків з Чернігова. Відомо, що у 1730 р. в Москву для задоволення музичних потреб імператриці Анни виїхав з Чернігова студент риторики Чернігівського колегіуму Петрушкевич, який в документах значився як «гуслистий». Проте уже в січні 1731 р. він повернувся назад. З 1758 р. колишній регент Чернігівського архієрейського дому Лука Озерський навчав співу у Воронежі підлеглих губернатора Олексія Пушкіна[22].

Збереглися відомості про виклики українських співаків з Чернігова також до Санкт-Петербурга. Як свідчать історичні документи, опрацьовані російською дослідницею І.Чудіновою, на вимогу керівництва Олександро-Невського монастиря протягом XVIII століття туди постійно відправляли церковних півчих з київських монастирів, а також з Чернігівського Троїцького монастиря [23]. Вихованцями Чернігівського колегіуму були відомі співаки і композитори. Так, близько 1737-41 рр. тут навчався Марко Полторацький, учитель М. Березовського і Д. Бортнянського, перший російський оперний співак, який 1763 р. став директором придворної співочої капели в Росії, а згодом зарахований до придворної італійської опери, яка була загально-визнаним мистецьким еталоном того часу[24].

Церковний музичний осередок Слобожанщни гуртувався при Харківському Покровському монастирі, де з 1726 р. став діяти колегіум, започаткований єпископом Єпифанієм Тихорським (1722-1731) на основі Бєлгородської архієрейської школи. З початком діяльності навчального закладу з'явився перший церковний хор з учнів колегіуму, яким керував особисто засновник колегіуму. Співав цей хор виключно в Покровській колегіумській церкві. Згадок про нього збереглося небагато, але наскільки він був професійним, можна судити з того, що його півчих, учнів колегіуму, неодноразово викликали в столичні міста Російської держави для придворної хорової капели та монастирських хорів. Так, 1738 р. указом Св. Синоду «для содержанія кіевскаго пенія» в Московському Донському монастирі було викликано регента Бєлгородського архієрейського дому Андрія, в монахах перейменованого на Арсенія[25]. За даними архівного фонду Харківського колегіуму, який є особливо цінним в дослідженні питання кадрового складу хористів, згідно з указом Бєлгородської духовної консисторії у 1747 р. керівництво колегіуму відправило до Санкт-Петербургу двох учнів-співаків - Петра Кожинського і Федора Андріївського[26].

Викладання музики було запроваджено з самого початку існування колегіуму. Звіти про викладання цієї дисципліни свідчать, що учні вивчали в основному церковний та партесний спів. Водночас дослідники Харківського колегіуму вважають, що учні навчального закладу знали і співали народні пісні, думи, канти[27].В процесі навчання музичної грамоти учні поєднували теорію з практикою, оскільки обов'язковим правилом для них був спів у хорі колегіуму. Такі виступи, крім участі у традиційних колегіумських богослужіннях, влаштовувалися і з нагоди святкування визначних подій як у самому колегіумі, так і в місті[28].

Провідний навчальний заклад Слобожанщини постійно перебував у центрі особливої уваги бєлгородських преосвященних. Крім засновника колегіуму Єпифанія Тихорського велику увагу розвитку хорового співу в Харкові надавав Бєлгородський єпископ Аггей Колосовський (1774-1786). Своїми указами він намагався віднайти у своїй єпархії для архієрейського хору найкращі голоси. Так, його указ про набір архієрейських півчих від 16 серпня 1779 р. проливає світло на деталі цього процесу, ставлення до нього архієрея і місцевого духовенства. В указі, зокрема, значилось: «Его преосвящеиство, разсуждая что ныне в состоящей при доме архіерейском певческой капелле в разных голосах немалый находится недостаток, определил: избрав спо-

собных к тому и знающих совершенно доброту и различіе голосов из священников или приичетников отправить в разные по росписанію тракты с инструкціями, коим, по прибытіи в каждое духовное правленіе, истребовав от духовных правленій о священно церковно-служительских детях с показаніем лет без всякой утайки ведомости, отправиться по оным селеніям и самолично таковых священно и церковно-служительских детей осмотреть и в голосах каждаго испробовать…»[29].

За аналогією з Харківським та Чернігівським культурно-просвітнцькими осередками церковне музичне життя Переяслава зосереджувалося при архієрейській резиденції – в Переяславському Борисоглібському монастирі. Навчання музичній грамоті відбувалося в заснованому єпископом Арсенієм Берлом 1737 р. Переяславському колегіумі. Відомо, що нотному співу в Переяславській семінарії починали навчати з класу синтаксими[30].

На відміну від інших, Переяславський церковний музичний осередок був, очевидно, менш потужний: по-перше, тут значно пізніше відкрився колегіум, який готував музичні кадри; по-друге, відсутність власної друкарні не давала достатньої можливості забезпечувати хористів необхідною музичною продукцією.

Проте досить успішне функціонування осередку засвідчують віднайдені нами матеріали, які дають можливість реконструювати і його кадровий склад. Так, Ілля Турчиновський, який походив з сім'ї козацької старшини м-ка Березані, навчався у Києво-Могилянській академії, співав на крилосі Києво-Михайлівського монастиря, а з 1710 р. пішов у мандри по Україні та Білорусії, де в тому числі вдосконалював і свої музичні задатки. Близько 1716-1717 рр. він у супроводі співака Івана Мазуровича повернувся в Березань, де був «принят в певчіе в катедру переяславскую к Кирилу Шумлянскому за регента». 3 листопада 1718 р. у Березанській Свято-Успенській церкві за «певческие заслуги» йому дали місце священика [31]

Відомий дослідник українських церковних впливів на Росію К. Харлампович, подаючи переліки українців, які у XVII – XVIII ст. перебували в Росії, під 1727 р. згадує співака цариці Катерини Олексіївни Леонтія Ливчинського, який жив раніше у переяславського єпископа Кирила Шумлянського. Звідси також дізнаємося, що єпископ Іоаким Строков, їдучи в 1730 р. з Переяслава до себе у Вороніж, взяв з собою співака та бандуриста, проте їхніх прізвищ не наводить[32].

Зберігся указ Переяславського єпископа Гервасія Лінцевського 1758 р., яким він зобов'язував місцевих священиків готувати

своїх дітей до вступу в семінарію – навчати їх грамоті і церковному співу[33].

Багато даних про хористів Переяславського музичного осередку у другій половині XVIII ст. дають документи Переяславської духовної консисторії. Так, «доношеніє» сина священика церкви м.Переяслава Степана Стефановича від 11 червня 1780 р. засвідчує його бажання стати співаком єпископського кафедрального хору. У своєму проханні він вказував, що «он Степанович при вокалной Его Преосвященства музике служить желает, как и доношеніем Его Преосвященства просил, не с каковою либо надеждою, но чтоб точію обучится той музике. А быть желает на таком содержаніи, как и протчіе певчіе находятся; или как от Его Преосвященства повелено будет»[34].

Рапорти духовних правлінь за 1780 р. також свідчать про пошуки співаків для єпископського хору. Такі відомості надало, зокрема, Шаргородське духовне правління від 18 вересня 1780 р., надіславши Переяславській духовній консисторії відомості про осіб, яких мали направити в якості хористів[35]. З іншої справи під тим самим роком дізнаємося про відправлення двох співаків Переяславського єпархіального хору Андрія Максимовича і Данила Пономаревського в розпорядження Новгородського и Санкт-Петербурзького єпископа Гавриїла[36].

Така кількість архівних документів під 1780 роком засвідчує, що тогочасний єпископ Переяславский і Бориспільський Іларіон Кондратковський (1776 – 1785) виявляв особливу турботу про розвиток хорового співу у своїй резиденції. За часи його правління діяльність Переяславського музичного осередку особливо активізується.

Отже, формування та діяльність українських церковних музичних осередків Лівобережжя та Слобожанщини XVII-XVIII ст. мало свою специфіку. Саме в Києво-Печерській лаврі, яка була найдавнішим осередком монастирського співу, виник новий хоровий жанр, що став провідним в українській професійній музиці козацької доби – «києво-печерський партесний розспів», а також нова система запису музичної грамоти - «київське знамення» або «київська квадратна нотація». Спільністю формування інших церковних музичних осередків було те, що вони зосереджувалися при тогочасних духовних навчальних закладах, які готували кадри композиторів та виконавців. Провідним з них була Києво-Могилянська академія, яка упродовж тривалого часу була головною «кузнею кадрів» українських співаків, учителів співів, регентів та композиторів для всіх українських земель. На відміну від київських монас-

тирських центрів музичні осередки у Чернігові, Харкові та Переяславі зосереджувалися при резиденціях місцевих архієреїв і повністю залежали від їх особистої зацікавленості.

[1] Степовик Д. Історія Києво-Печерської лаври /Дмитро Степовик. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського патріархату, 2001. – С. 199, 214.

[2] Там само. - С. 215.

[3] Історія української музики: В 6 томах. – Т.1 – К., 1989. – С. 181, 183.

[4] Степовик Д. Історія Києво-Печерської лаври. – С. 215.

[5] Там само. - С. 216.

[6] Кагамлик С.Р. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII – XVIII ст.) / Світлана Кагамлик. - К., 2005. - 343 – 344.

[7] Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України). – Ф. 59, оп.1, спр.7326.

[8] Там само, спр. 1591, арк. 47зв.- 48.

[9] Хижняк З., Маньківський В. Історія Києво-Могилянської академії /З.І. Хижняк, В.І.Маньківський. – К., 2003. – С.105.

[10] Києво-Могилянська академія в іменах: Енциклопедичне видання / Упоряд. З.І.Хижняк; За ред. В.С. Брюховецького. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2001.- С. 80.

[11] Там само. - С. 60.

[12] Там само. - С. 557 – 559.

[13] Цалай-Якименко О. Київська школа музики XVII ст.. / Олександра Цалай-Якименко. – К., Львів, Полтава, 2002. – С. 35, 38.

[14] Там само. – С. 38, 43.

[15] Києво-Могилянська академія в іменах. – С. 59-60.

[16] Васюта О. Музичне життя на Чернігівщині у XX/III-XIX ст. - Чернігів, 1997. - С. 163.

[17] Травкіна О. Чернігівський колегіум / О.І, Травкіна // Український історичний журнал. - 2000 - № 5. - С. 73.

[18] Шевчук В. Співці музи роксоланської в Чернігові. Києво-чернігівський осередок поетів другої половини XVII та першої половини XVIII століття / Валерій Шевчук // Чернігівські Афіни / упорядкування, передмова А. Макарова. – К.: «Мистецтво», 2002. - С. 49.

[19] Травкіна О.І. Чернігівський колегіум. – С. 73.

[20] Докучаєв Н. Первые годы существования Черниговской семинарии (1700—1712 гг.)/ Н. Докучаев // Черниговские епархиальные известия. Прибавления. — 1870. — № 16. — С. 289.

[21] Историко-статистическое описание Черниговской епархии. - Кн. 4. - Чернигов.1873. - С. 103-104.

[22] Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь / К.В. Харлампович. – Т. 1 – Казань, 1914. - С. 822, 824, 835 -836.

[23] Чудинова И. А. Пение, звоны, ритуал: Топография церковно-музыкальной культуры Петербурга / И.А.Чудинова. – СПб., 1994., с. 207.

[24] Києво-Могилянська академія в іменах. – С. 436-437.

[25]Харлампович К. В. Малороссийское влияние... – С. 837.

[26] ЦДІАК України. - Ф. 1973, оп. 1, спр. 49, арк. 1-3.

[27] Посохова Л.Ю. Харківський колегіум (XVIII – перша половина XIX ст.) / Л.Ю. Посохова. – Харків, 1999. - С. 96.

[28] Буткевич Т. Историко-статистическое описание кафедрального Успенского собора.- Харьков, 1894.- С. 54.

[29] Лебедев А.С. Белгородские архиереи и середа их архипастырской деятельности / А.С. Лебедев. – Харьков, 1902. - С. 212 – 213.

[30] Демидовский В. Краткий очерк состояния Переяславско-Полтавской Семинарии со времени основания ее (1738 г.) до преобразования в 1817 г./В. Демидовский // Полтавские епархиальные ведомости. - 1888. – Часть неоффициальная. - С. 748.

[31] Києво-Могилянська академія в іменах. - С. 549-550.

[32] Харлампович К. В. Малороссийское влияние... - С. 822, 837.

[33] Демидовский В. Краткий очерк состояния Переяславско-Полтавской Семинарии… - С. 743.

[34] ЦДІАК України. - Ф. 990, оп.1, спр. 1453, арк.2.

[35] Там само, спр. 1450.

[36] Там само, спр.1451, арк. 1.

протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК

Праця душпастиря з молоддю: проблеми і завдання

Пастирське служіння – одне з найважчих і водночас найнеобхідніших служінь людини в світі. Це служіння з боку священика передбачає великий подвиг і, за слушним зауваженням святителя Іоана Золотоустого, вимагає бути багатостороннім, маючи при цьому надзвичайну волю і сміливість, смирення і водночас суворість [1, с. 82]. Багатосторонність цього служіння вказує на те, що священик не обмежується лише богослужбовою діяльністю в храмі. Однак, якою б різнобічною не була діяльність православного пастиря, вона направлена до однієї мети – "слави Божої й утвердження Церкви" [1, с. 83].

Питання діяльності пастиря серед молоді, звичайно, не нове і в достатній мірі не висвітлене в науковій богословській літературі. Важко знайти ґрунтовні сучасні напрацювання з питання душпастирства серед молоді в нашій Церкві, які б відзначалися систематичними та методологічними опрацюваннями поставленої проблеми. Запропоноване дослідження покликане частково заповнити цю лакуну і накреслити перспективи для вирішення різноманітних проблем, що виникатимуть на означеному етапі пастирського служіння.

Актуальність теми зумовлюється необхідністю знайти шляхи розв'язання тих проблем, перед якими стоїть молода людина, по-

шуком можливостей донесення молоді того, для чого вона живе, в чому полягає сенс її життя і як його осягнути. Критична культурна і моральна ситуація, яка сьогодні панує в суспільстві, вимагає рішучих змін, потребує провідника, який би зміг повести за собою. Ним має стати Церква, яка не може бути осторонь тих проблем, які постають перед молодою людиною на її життєвому шляху. Своїм завданням як Божественної, так і людської інституції вона покликана подавати взірець і діяти на випередження тим спокусам, які пропонує світ, але, з іншого боку, щоб робити це ефективно, їй варто прислухатися і відчувати потреби молоді, разом із молоддю шукати істинного сенсу життя, шукати того, що добре і гарне, довготривале і вічне.

Особливе місце в служінні Церкви молоді належить пастирю, адже саме він має стати тим молодіжним лідером, який поведе їх шляхом спасіння. Тому надзвичайно важливо, щоб кожен душпастир знав, які є особливості праці з молоддю, що йому треба робити, щоб не відкинути молодих людей від церковного життя, як залучити їх до участі в житті з Христом.

Пастирська діяльність серед молоді, що виділилася в самостійний напрям, для нашої Православної Церкви є досить новою справою. Тільки у ХХ ст. була сформульована необхідність спеціального катехитичного місіонерського звернення Церкви до молодих людей. І в першу чергу це пов'язано з тим, що в умовах сучасного світу молодь стали виділяти в окрему соціальну групу зі своєю культурою – особливими інтересами, цінностями, нормами поведінки і проблемами. Як частина суспільства молодь стала об'єктом вивчення і дослідження багатьох соціальних наук: філософії, психології, історії і педагогіки. У навчальних закладах відкрилися окремі кафедри, в центрі уваги яких є вивчення і викладання інтегрованих курсів про молодь як феномен сучасного суспільства і про технологію роботи з молодими людьми.

Переходячи до безпосереднього висвітлення сутті пастирського служіння серед молоді потрібно сказати, що свідчення Церкви про спасіння звернене до всіх, без відмінності статі, віку і національності. На всіх в однаковій мірі поширює Церква і своє духовне піклування. Зустріч людини з Богом завжди відбувається на особистому рівні. До кожного з нас Господь звертається особисто, бажає розмовляти з нами "лицем до лиця". Святий апостол Павло так розповідає про своє 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 пе-

ред Богом, але підзаконним Христу, щоб придбати тих, які не мають закону; для немічних був, як немічний, щоб придбати немічних. Для всіх я став усім, щоб спасти хоч деяких (1 Кор. 9: 20 – 22). Іншими словами, пастирське служіння для кожної людини повинне знайти близьку форму звернення.

Що є характерним для періоду молодості?

По-перше, це час, коли людина вперше стикається з багатьма явищами життя і часто виявляється не готовою до цього зіткнення. Це породжує відчуття невпевненості, пригніченості, потребу у пошуках життєвої опори. Часто молода людина вдається до неадекватних спроб вирішення своїх проблем. В той же час, шукаючи опори в інших, відчуваючи гостру потребу в спілкуванні, молода людина сама стає опорою для своїх друзів і близьких.

По-друге, це час, коли людина часто постає перед необхідністю зробити життєво важливий вибір. Їй доводиться вибирати професію, друзів, супутника життя і, найважливіше, робити моральний вибір. Не маючи належного досвіду й істинних духовно-моральних орієнтирів, молода людина губиться на життєвих шляхах. Вона боїться прийняти на себе тягар відповідальності за свій вибір. Активний пошук сенсу життя може привести молоду людину як на істиний шлях прийняття відповідальності за свою участь, так і на хибний стан, коли ця відповідальність перекладається на різного роду псевдовчителів.

По-третє, молодість – це час зростання, становлення, розвитку, навчання людини, її підготовки до дорослого повноцінного життя. В цей час людина прагне все осягнути самостійно, в ній велика сила життєвої активності, потреби в самоствердженні й саморозвитку. Її погляди часто відрізняються максималізмом. В той же час серце такої людини відкрите для діяльного служіння, в якому вона може знайти умови для повноцінного розвитку свого багатого внутрішнього потенціалу [5, с. 7].

Всі вищезазначені психологічні характеристики молоді є в загальних рисах незмінними і не залежать від релігійного й культурного середовища. Зараз необхідно вдивитися в сучасну молодь України, молодь початку XXI століття, щоб зрозуміти її особливості.

Молоді сьогодні нав'язується світогляд, за словами єпископа (нині архієпископа) Федора (Бубнюка), "релігійно-модерного лібералізму та окультно-магічного атеїзму", в якому немає місця чистій і здоровій вірі й традиційно православним основам духовного життя – покаянню, чистоті, цнотливості, жертовності, любові, смиренню [7, с. 4]. "Все це підміняється проповіддю окуль-

тизму, розбещеності (коли розпусне життя подається як норма, а чисте і святе – як "пережитки минувшини"), псевдосвободи, споживацького, а точніше хижацького способу життя. І якщо старші покоління почали поступово накопичувати релігійні знання, то молодь, не зустрічаючи на своєму шляху досвідчених духовних вчителів, захопилася, чим завгодно, і розбрелася просторами цього світу", – констатує владика Федір [7, с. 4]. Такий стан речей є набагато гіршим, аніж вся антирелігійна діяльність колишнього Радянського Союзу. Хоч яким жахливим був цей період в житті православних християн, все ж він мав певні межі. Принаймні в духовному житті вибирати доводилось між двома протилежними світоглядами – атеїзмом і релігією, а сьогодні ж все набагато складніше, і боротьба "князя світу цього" із християнством набагато витонченіша і жахливіша. Тому питання уцерковлення молоді, яка сьогодні стоїть при дверях храму, але ще не увійшла в нього, є сьогодні чи не найважливішим в житті Православної Церкви.

Одне з головних завдань пастиря – проповідь словом і самим життям. Нинішній час відзначається свободою для проповіді, а тому пастирі Церкви повинні використовувати всі можливості для її звершення. 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 [2, с. 17, 60 – 61].

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 розходитися з його життям, а навпаки – повинні підтверджуватися ним. Якщо в апостольські часи правдивість євангельської проповіді стверджувалася чудесами і знаменнями, то нині пастир повинен всіляко дбати, щоб його слово стверджувалося особистим прикладом побожного життя.

Сучасний пастир повинен використовувати для проповіді та настанов всі можливі й доступні форми і методи, а саме: дбати про організацію при парафії та належний рівень діяльності недільної школи (катехитичних курсів) для дітей і дорослих;
сприяти викладанню у місцевих загальноосвітніх школах курсу "Основи християнської етики"; налагоджувати співпрацю із засобами масової інформації, завдяки яким є можливість доносити істини віри, розповідати про життя Церкви ширшій, ніж окрема

парафія, аудиторії; активно сприяти розповсюдженню загальноцерковних ЗМІ, а в разі можливості – організовувати власні газети, інформаційні листки тощо.

Пастирі повинні підтримувати добру й духовно корисну традицію звершення паломництв до святинь як в Україні, так і за кордоном, співпрацювати з цією метою з існуючими паломницькими центрами, переймати накопичений ними досвід роботи [див. 4, с. 135 – 138].

З метою досягнення пастирських завдань необхідно співпрацювати з окремими активними мирянами, які можуть займатися справами милосердя, катехізацією в середині парафії, вести заняття в університетах. Миряни також можуть проводити гуртки такого типу, які забезпечують існування парафії. Сюди належать: молитовні гуртки, гуртки читання і сприйняття слова Божого та ін. Така діяльність мирян приводитиме до духовного росту парафії [8, с. 38].

Приступаючи до діяльності з молоддю, пастир має обов'язково володіти згаданими якостями та знаннями, однак специфіка цього служіння вимагає і своїх певних особливостей.

Для проведення пастирського служіння серед молоді необхідно мати на увазі такі основні напрями діяльності:

- залучення до літургічного життя й уцерковлення молодих людей, які недавно прийшли в Церкву;
- просвітницька діяльність, направлена на формування правильного уявлення про ієрархію християнських цінностей, створення для цієї мети сучасної науково-богословської методологічної бази;
- залучення молоді до християнського служіння (допомога в храмах і монастирях, опіка і праця з дітьми в дитячих будинках-інтернатах, паліативна опіка, праця з онкохворими, допомога старшим людям, інвалідам, ветеранам та ін.);
- створення відкритого християнського соціокультурного молодіжного середовища;
- організація спеціалізованої допомоги молодим людям, що потрапили у важку життєву ситуацію або різні види залежностей (створення "телефонів довіри", консультації православного психолога, програми з реабілітації людей, які постраждали від алкогольної, наркотичної залежності, а також колишніх членів деструктивних сект);
- продумане використання в пастирській діяльності серед молоді сучасних форм творчості: музичної, літературної, художньо-образотворчої і т. п.

При виборі найбільш ефективних прийомів роботи з молодіжними групами треба враховувати їхню соціальну спрямованість, ступінь релігійної інформованості і здатність до сприйняття православного вчення, яке їм викладається. Необхідне творче застосування найрізноманітніших методів духовної освіти [3, с. 7].

Душпастир у роботі з молодими людьми повинен враховувати і типологію молодіжних груп:

- уцерковлена молодь, що розрізняється за ступенем суспільної активності і рівнем усвідомлення свого місця в Церкві. Для цієї групи необхідно застосовувати різні форми участі в церковному і суспільному служінні, усувати бар'єри в церковній свідомості (дистанцію між кліром і мирянами, боязнь ініціативи й відповідальності), що перешкоджають такій участі. Потрібно сприяти появі й реалізації молодіжних ініціатив, спонукати церковну молодь до вияву особистої активності;
- неофіти, які недавно прийшли до православної віри, мало знають основи Православ'я і часто переоцінюють свою компетентність в різних питаннях церковного життя. Відповідними методами роботи в цьому середовищі є катехізація, заснована на традиціях церковної освіти, а також залучення до практичної діяльності громади під керівництвом уцерковлених людей;
- неуцерковлена молодь, що в цілому позитивно ставиться до Православ'я. Найдоцільніше при роботі з цією групою молоді привертати молодих людей до різних форм дозвільної або творчої діяльності, що не суперечить православній духовності;
- молодь, що вибрала інші християнські конфесії або інші традиційні релігії, але зберегла шанобливе ставлення до Православ'я і не заперечує можливості діалогу з православними. Найбільш ефективним методом взаємодії з представниками цієї групи є розробка і здійснення освітніх і культурних програм, що мають просвітницьку спрямованість (наприклад, семінари з питань екології або протидії наркоманії та ін.);
- невоцерковлена молодь, що байдуже відноситься до Православ'я або до релігійного життя в цілому, є найбільш численною і тому найважливішою групою невоцерковленої молоді. Залежно від того, наскільки ефективною стане робота Церкви саме з нею, можна судити про результати діяльності серед молоді. Для успішної роботи з цією групою

необхідне, насамперед, руйнування помилкових стереотипів сприйняття Церкви і духовного життя, а також формування нових уявлень, що створюють мотивацію до творчого духовного розвитку. Основоположними принципами в спілкуванні з такою молоддю є щирість, відвертість і терпіння: не нав'язування зовнішніх форм Православ'я, а підготовка ґрунту для свідомого уцерковлення. Форми занять з цією групою можуть бути різними; вони повинні бути звичними для сучасної молоді, але при цьому – наповненими християнським змістом;

- молодь, яка негативно налаштована до Церкви. При роботі з такими людьми краще за все вести діалог у дусі любові і покладання надії на допомогу Божу, бо Бог "хоче, щоб усі люди спаслися і досягли пізнання істини" (2 Тим. 2: 4) [6, с. 139 – 140].

У роботі з молоддю треба враховувати також віковий і соціальний чинники. До категорії молоді зазвичай зараховують вікову групу від 18 до 30 років, хоча існують й інші поділи за віковими підгрупами (наприклад, дитинство від народження, отроцтво, юність і власне молодість). Звичайно, прийнятна може бути будь-яка класифікація при роботі з молоддю, все залежить від того, які цілі ставить педагог, соціолог або будь-який інший класифікатор. Але певне вікове розмежування необхідне, оскільки не можна одні й ті самі методи і форми роботи пропонувати людям різного віку, тому що кожен вік має свої специфічні особливості, яких просто не можна не помічати.

На нашу думку, правильним буде поділ на групи шкільного віку і тих, які закінчили школу (зазвичай студентів). Тут великий вплив на людину надає розширення її соціуму. І якщо школа – це ще щось домашнє або пов'язане з будинком, батьками і обмеженнями, то вихід за її межі пов'язаний зі свободою, яка буває деколи нічим не обмежена. Тому дуже важливо підготувати старшокласників до виходу в "велике життя" і навчити плаванню в "безбережному океані" свободи.

На парафіяльному рівні не варто протиставляти молодих людей іншим віковим категоріям, виділяючи їх у відокремлену групу. Звичайно, форма проведення вільного часу й організація воцерковленого дозвілля для осіб різного віку будуть різна. Проте треба завжди нагадувати, що молоді люди є не тільки частиною Церкви Христової, але і частиною парафії. До того ж, робота з молоддю вимагає включення в цю роботу цілої парафії, особливо якщо справа стосується дітей.

Для реалізації цих завдань необхідна участь громадських, парафіяльних і єпархіальних молодіжних організацій. Єдність у сфері суспільного служіння дозволить ефективно реалізувати наявні форми і методи діяльності.

Усі зусилля, які робить Церква в роботі з молоддю, мають конкретну мету – її уцерковлення, тобто послідовне й цілісне навчання основам християнської віри, передавання досвіду молитви і церковного життя.

Існує небезпека, коли метою молодіжної роботи стає прагнення зберегти молодь в Церкві будь-якими методами. Тоді її залучатимуть до всіляких форм зустрічей, фестивалів, поїздок і паломництв. І керівники можуть абсолютно щиро вважати, що якщо молодь захоплена всім цим, то означає, вона захоплена і життям Церкви. У реальності молоді властиво захоплюватися зовнішніми формами, деякі з них навіть можуть привести до позитивних результатів. Наприклад, виховати патріотичні почуття або надати допомогу у створенні сім'ї, але входження молодої людини в Церкву як в Тіло Христове залишиться за межею такої роботи. Тому пастирю необхідно бути уважним і не пропустити той момент, коли відбувається не уцерковлення підлітка, а його соціалізація через Церкву.

У "Концепції роботи з молоддю" організація та проведення православних таборів називається важливою формою молодіжного служіння [3, с. 7 – 8]. І якщо керівникам молодіжного служіння треба зі всією серйозністю поставитися до його організації, то православний табір для юнацтва може стати тим самим містком переходу від знеціненого сучасного світу до цінностей духовного життя.

Організація православних таборів починається з добору досвічених помічників, що є однією з головних умов успіху: зібрати таких людей, яким насправді було б цікаво займатися з дітьми, грати з ними і виховувати – передавати, ділитися духовним досвідом.

Оскільки табори або зміни можуть бути тематично різноплановими, відповідно і до планованої тематики треба добирати кваліфікованих помічників. Тут мова йде про те, що при незмінності духовного змісту кожного табору одні можуть мати спортивну наповненість, інші – патріотично-військову, треті спеціалізовану. Один табір навіть може суміщати всі типи. Успіх багато в чому залежатиме від того, чи зможуть вихователі й викладачі показати дітям в цих формах образ творчого ставлення до життя як до дару Божого. Передати їм навіть не уміння, бо як за корот-

кий період часу не можна професійно навчити, а своє знання Бога і видиме втілення віри в справах.

У православних таборах, на форумах, з'їздах можливо повною мірою здійснити те, що прийнято називати "спілкуванням через діалог", а не повчання. У такій формі спілкування зручні нетривалі зустрічі, міні-бесіди молодих людей зі священством. Причому теми для таких бесід можуть бути сформульовані самою молоддю, тоді справді вийде цікава й корисна розмова. На таких бесідах у молодих людей є можливість не тільки самим слухати. Вони дістають можливість бути почутими, зрозумілими, поділитися своїми відчуттями і співвіднести їх з відчуттями інших.

Через спортивні заходи в рамках православного табору можна ставити і вирішувати цілком церковні завдання. Так, правильно організована спортивна гра в команді може дати дітям наочний приклад дружби і згуртованості. Навчити їх цінувати і дбайливо ставитися один до одного. Звідси народжується довіра до священства, а зрештою – і до Церкви.

На сьогодні розвиток молодіжної роботи на рівні єпархіальних управлінь, єпархіальних відділів, недільних шкіл, окремих парафій УПЦ Київського Патріархату, не дивлячись на всі проблеми, триває. Утворюються нові та зміцнюються існуючі молодіжні православні осередки в регіонах, а вся робота нашої Церкви спрямовується на утвердження молоді у вірі й християнському подвигу, поглиблення знань православної духовної традиції.

Отже, маємо зазначити, що досі ще не повністю вивчено й висвітлено багато різних напрямів такого служіння, як душпастирство над конкретними віковими категоріями молоді (підлітки, юнаки, старша молодь), значення молодіжного лідерства, особливості праці з молоддю в різних регіонах України і світу, історичний розвиток праці з молоддю серед вірних УПЦ Київського Патріархату. Таким чином, питання душпастирства молоді проведеним дослідженням не вичерпується, а залишається відкритим для нових пошуків.

---

1. Іоан Золотоустий, свт. Про священство // Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого / Пер. українською мовою прот. Михаїла Марусяка; під ред. патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2009. – Т. 1 Кн. 2. – С.
2. Книга правил святих апостолів, вселенських і помісних Соборів і святих отців / Пер. з російської мови С. М. Чокалюка. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату, 2008. – 367 с.
3. Концепція роботи з молоддю Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: Синодальне управління у справах молоді УПЦ Київського Патріархату, 2006. – 14 с.

4. Послання до пастирів Освяченого Архієрейського Собору УПЦ Київського Патріархату // Православний церковний календар на 2012 рік. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2012. – С. 134 – 140.
5. Александр, архиеп. Костромской и Галичский. Церковь и молодежь на пороге XXI века // Встреча: ежеквартальный студенческий православный журнал Московской Духовной Академии и Семинарии и Международного Фонда единства православних народов / ред. совет: иеромонах Петр (Еремеев) – глав. ред. [и д.]. – [Сергиев Посад], 2000. № 2 (12). – С.7 – 10.
6. Козорезов А., свящ. О работе с молодежью // Весник миссионерского отдела Московской епархии / Ред. прот. Михаил Егоров и свящ. Дмитрий Березин. – Видное: Миссионерский отдел Московской епархии, 2011. – № 4. – С. 137 – 144.
7. Федір (Бубнюк), єп.. Православна молодь і проблеми сучасного церковного життя // Агнець: духовно-просвітницький журнал для молоді / Гол. ред. свящ. Микола Кригін. – Вінниця: ТОВ «Поліграфічний центр «Енозіс», 2008. – № 1. – С. 3 – 5.
8. Черняк А. Миряне на приходе // Материалы Международной богослов ской конференции «Приход в Православной Церкви» (Москва, октябрь 1994 г.). – М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2000. – С. 35 – 41.

Т. І. ФЕДОРІВ

Зображення святих у хатніх іконах з колекції Національного заповідника "Замки Тернопілля"

У статті зроблена спроба описати, дослідити та систематизувати ряд хатніх ікон з колекції Національного заповідника із зображенням святих. У статті подана загальна інформація про хатні ікони, подані описи та основні відомості про ті ікони, що експонуються на стаціонарній виставці "Сакральне мистецтво Збаражчини" у Замковому палаці м. Збаража.

Ключові слова: *хатня ікона, святий, покуть, олеодруки, карнація, левкас, реставрація.*

Дослідження та вивчення колекції сакрального мистецтва Національного заповідника "Замки Тернопілля" варто розпочати з каталогізації та опису пам'яток. Метою даної публікації є опрацювання та систематизація відомостей про хатні (домові) ікони із зображеннями святих, що знаходяться у колекції заповідника. Об'єктами дослідження є ікони XVIII – XX ст. із зображеннями святих.

Теоретичною основою даної публікації стали статті Василевської С. та Вигоднік А. Матеріали до каталогу волинської ікони // Матеріали XV та XVIII міжнародних конференцій та праці, що безпосередньо стосуються досліджуваної теми: Словник українського сакрального мистецтва, Іванчо І. Ікона і літургія, Островський К. Вальдіна Т. Житія святих. Інформацію про розмір, техніку виконання ікон було взято з інвентарної книги "Живопис".

Хатня ікона – це традиція християнської родини. Хатня чи родинна ікона, супроводжувала людину впродовж усього земного життя. Коли народжувалася дитина їй дарували ікону і вже з дитинства її плекали у молитві до Бога, до цієї ікони. За допомогою ікони дитина виховувалась і пієтизм (обожнювання) до хатньої ікони формувався вже з самого народження. Ту ж ікону, яку дарували дитині при хрещені, давали їй під час урочистого причастя. "Хатня" та "родинна" ікона стали синонімами. Далі святим образом батьки благословляли дітей на шлюб, і після Божого благословення ікона ставала оберегом для новоствореної сім'ї. Родинні ікони, як правило, передавались з покоління у покоління і завжди знаходилися у домі.

Хатні ікони спеціально освячувались за допомогою відповідних молитов для освячення образів Богородиці, Ісуса Христа та святих покровителів.

Хатню ікону властиво відрізняв невеликий розмір[1] (висота до 50 см) з різьбленим або писаним зображенням найбільш шанованих святих[2]. Характерними для хатніх ікон було також те, що на ній могли бути написані Розп'яття, Богородиця, св. Миколай, св. Варвара та інші святі покровителі, імена яких носили члени сім'ї, що проживали у хаті. Особливо рідкісними та цінними у Галичині є хатні ікони писані на полотні[3].

Хатні ікони з'єднувалися одна з одною в суцільний божник за допомогою дерев'яних різьблених лиштв[4]. Їх розміщували на покуті. Вони були прикрашені тканими або вишиваними рушниками-божниками, оздоблені цілющим зіллям та квітами. У найзаможніших селян були справжні домашні іконостаси[5]. Під іконою, традиційно, завішувався каганець, уподібнений до панікадила. Під час свят та спеціальних відправ чи молитов, переважно на Святвечір і всеношну, його запалювали "щоб ангели прилітали до оселі"[6].

Наприкінці XIX – у першій половині XX століття хатня ікона пережила справжню трагедію. У Східній та Центральній Україні, в часи голодомору ікони планомірно знищувались, оскільки у хатах вони були неоціненним скарбом і в будь-який час її можна було обміняти на хлібину, зерно чи продати. А тому ікони примусово вилучались та знищувались. Внаслідок таких дій, ікона, що впродовж віків та поколінь була святою реліквією родини, майже повністю зникла[7].

В Галичині хатня ікона почала "виживатись" з хат ще швидше, наприкінці XIX століття. Це було зумовлене тим, що в той час у Австро-Угорщині стали популярними та "модними" олеодруки (літографічний спосіб відтворення картин, написаних олією[8]). Такі друковані ікони та зображення були набагато яскравішими, чіткішими від старих ікон, які вже були потемнілі від часу, закурені від диму, горіння лампадки, пилюки. Євреї "обмінювали" олеодруки на старі ікони, ходячи по хатах. І таким чином безцінні родинні образи у галицьких та волинських родинах були витіснені штамповками.

На сьогоднішній день хатніх ікон залишилось дуже мало, але традиція такої ікони потрохи відроджується. Вже з початком незалежної України нові іконописці почали писати ікони такого типу і вони знову почали наповнювати українські домівки і супроводжувати українські родини у їхньому земному житті[9].

Одним із найбільш шанованих святих на Русі був великий угодник Божий і чудотворець святий Миколай. Він допомагав людям у різноманітних бідах: рятував від потопу і виносив на сушу з морської глибини, звільняв з полону, позбавляв від ярма темниці, захищав від усікновення мечем, оберігав від смерті і багатьом давав зцілення: незрячим – прозріння, кульгавим – ходіння, глухим – слух, німим – дар слова[10].

Святий Миколай для всіх у всякій нужді був помічником і заступником. Нині він також допомагає і позбавляє від бід. Його знають і схід і захід, і у всіх куточках землі відомі його чудеса[11]. У колекції хатніх ікон знаходяться три ікони із зображенням святого Миколая.

Святий Миколай (Ж – 13); датується XVIII ст.[12]; розміри – 31 х 23,5 см[13]; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія; збереження – кракелюри, значні втрати фарбового шару і левкасу у нижній частині ікони.

Опис: зображення святого Миколая поясне. Права рука піднята у благословляючому жесті, лівою рукою (зображення руки втрачене) тримає закриту книгу жовтого кольору, в середнику якої дуже схематично зображений хрест. Одягнений у архієрейське облачення: зелений підризник, червоний із зеленим виворотом фелон, зелений омофор з білими хрестами на обох плечах, без митри. Драпірування фелону виконане світло-оранжевими смугами по основному кольорі. Лик світло-вохристої карнації, з відтіненими вилицями, очі темні, ніс прямий, чоло високе, сиві борода, вуса і волосся. Білильними мазками промальовані волосся, борода та вуса святого. Німб круглий, плоский, окреслений однією графією. Обабіч святого на хмаринах – поясні зображення Богородиці з омофором та Ісуса Христа, який правою рукою благословляє, а у лівій тримає книгу. Вони одягнені у червоно-сині одежі. З обох сторін від голови святого Миколая напис: "СТЫЙ НИКОЛА ЧУ» (Фото 1). Публікація: Збережені реліквії сакрального мистецтва Національного заповідника «Замки Тернопілля». – Тернопіль, 2006. – 32 с.

Святий Миколай (Ж – 11); датується – XVIII ст.[14]; розміри – 31 х 26,5 см[15]; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія; збереження – потемніння фарбового шару, пошкодження шашелем, втрачені обидві шпуги.

Опис: зображення святого Миколая поясне. Права рука піднята у благословляючому жесті, лівою рукою знизу тримає закриту книгу золотистого кольору. Одягнений у архієрейське облачення: темний підризник із золотистою каймою на горловині та обшлагах, чорний

фелон, жовтий хрещатий омофор, без митри. Драпірування фелону виконане світлими смужками по основному кольорі. Лик вохристої карнації. Білильними мазками промальовані обличчя, волосся, руки. Очі темні, прямий ніс, великі вуха, сиві борода, вуса і волосся. Німб круглий плоский, жовтого кольору, окреслений однією графією. Обабіч святого у круглих медальйонах – поясне зображення Ісуса Христа, у червоно-синіх шатах, з хрещатим німбом, з благословляючою правицею та книгою у лівій руці, а також поясне зображення Богородиці у темному мафорії та з омофором в руках. Над зображеннями – іменні монограми: "ІС.ХР" – "МР.БР". Зверху напис: "СТЫЙ НИ – КОЛА ЧН». Тло ікони гладеньке, чорного кольору. Зображення обрамлене широкою смугою темно-коричневого кольору та вузькою – чорного (Фото 2). Публікується вперше.

Святий Миколай (Ж – 122); ХІХ ст.[16]; розміри – 26,5 х 22 см[17]; передана з РВ УМВСУ Телев'яком В. Я. (м. Збараж)[18]; техніка і матеріали – дошка (1), шпуга (1), левкас, олія, золочення; збереження – кракелюри, вертикальна тріщина посередині зображення, незначні втрати фарбового шару до основи.

Опис: зображення святого Миколая поясне. Права рука піднята у благословляючому жесті, лівою знизу тримає відкриту книгу з написом. Одягнений у архієрейське облачення: чорний підризник з обшлагом оранжевого кольору, червоний хрещатий з червоним виворотом фелон, зелений хрещатий з рослинним візерунком омофор, без митри. Драпірування одеж незначне. Лик темно-вохристої карнації, округлий, очі маленькі, брови тонкі, ніс прямий, сиві борода, вуса і волосся, великі вуха, високе чоло. Німб круглий, плоский, окреслений двома графіями – червоною та золотистою. Обабіч святого у круглих медальйонах – поясні зображення Ісуса Христа, який правою рукою благословляє, а у лівій – тримає книгу, з іншого боку – Богородиця з омофором. Вони одягнені у золотисті одежі. Тло ікони гладеньке, золочене. Зображення обрамлене широкою смугою коричневого кольору та вузькою – зеленого (Фото 3). Публікується вперше.

Великим вчителем усіх християн був і залишається святитель Василій. Він написав багато книг, у яких виклав істинне вчення про Бога, розтлумачив премудре влаштування Богом всього існуючого, а також дав правила і устави, багато з яких діють і до сьогодні. Василій Великий уклав чин Божественної літургії і декілька інших молитов[19].

Він був милостивий до бідних, молитвою зцілював хворих і виганяв бісів, здійснив багато чудес[20]. У колекції хатніх ікон заповідника є одна ікона із зображенням святого Василія Великого.

Святий Василій (Ж – 9); датування – XVIII ст.[21]; розміри – 26 х 21,5 см[22]; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія, золочення; збереження – кракелюри, потемніння фарбового шару, подряпини.

Опис: зображення святого Василя поясне. Обома руками він тримає чашу накриту покрівцем. Одягнений у архієрейське облачення: білий підризник з оздобленими золотистою каймою обшлагами, синій фелон, також оздоблений по краю золотистою каймою, зелений із золотистим краєм хрещатий омофор. Лик рожево-вохристої карнації, продовгуватий, очі темні великі, брови чорні, ніс прямий, вуста червоні, чорні борода, вуса та волосся. Німб круглий, плоский, золочений. Зображення обрамлене тонкою, золотистою смужкою. По обидва боки від святого іменний напис: "Ст. Василій Великій" (Фото 4). Публікується вперше.

У числі хатніх ікон із зображенням святих є ікона із зображенням святого Патріарха Ермогена.

Святий Ермоген, що був патріархом з 1607 по 1612 рр., показав приклад пастирської твердості і стійкість у православ'ї[23]. Він з великою ревністю піклувався про спасіння християн і про навернення багатьох невірних[24].

Святий Патріарх Ермоген (Ж – 15); датування – XX ст.; розміри – 30 х 25,5 см[25]; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія; збереження – кракелюри, потемніння фарбового шару, незначні втрати фарбового шару до основи, подряпини.

Опис: зображення святого патріарха Ермогена нижчепоясне, у легкому повороті вліво. Права рука піднята у благословляючому жесті, у лівій руці тримає жезл-посох. Одягнений у ризи патріарха: мантію темно-синього кольору з нашитими на верхніх краях скрижалями, темно-зелений сакос, сріблястий підризник з оздобленими золотистою каймою обшлагами, на голові білий клобук із зображенням серафима на чолі. Драпірування одеж виконане широкими темними смугами по основних кольорах. Лик світло-вохристої карнації, з відтіненими вилицями, очі темно-сині, брови чорні, ніс прямий, вуста світло-рожеві, сиві вуса та борода. Чітко окресленого німбу немає, довкола голови – висвітлення тла при допомозі жовтої фарби. Тло ікони гладеньке, світло-блакитного кольору. У верхній частині ікони по обидва боки від святого іменний напис: "СВ. Патріархъ Ермогенъ Всея Русєій" (Фото 5). Публікується вперше.

Святий (імовірно, св. Кирило) (Ж – 10); датування – XVII – XVIII ст.[26]; розміри – 31,5 х 26,5 см[27]; техніка і матеріали – дошка (2), шпуги (2), левкас, олія, золочення; збереження – кракелюри, фрагментарні втрати фарбового шару, пошкодження шашелем.

Опис: на іконі в повний зріст зображений святий. Його права рука піднята у благословляючому жесті, а у лівій – святий тримає розгорнутий білий сувій. Одягнений у монаше облачення: коричневий підрясник, мантію чорного кольору та схиму зеленого кольору, оздоблену по краю каймою, у взутті. На схимі зображені маленькі хрестики на раменах та чолі, а також два великих хрести. Лик світло-вохристої карнації з відтіненими вилицями та повіками, очі темні, брови довгі чорні, чорні вуса та чорна з сивиною борода. Німб плоский, круглий, окреслений широкою графією золотистого кольору, по контуру оздоблений зубцями синього та червоного кольорів. На тлі ікони зображені храми та будинки міста, квітучі дерева. Позем ікони зображений у вигляді ґрунтової дороги. Зображення обрамлене широкою рамкою червоного і синього кольорів із золотистим рослинним візерунком та каймою (Фото 6). Публікується вперше. На жаль, ідентифікувати зображення святого не вдалось.

У колекції хатніх ікон заповідника знаходяться ікони із зображенням двох святих (пари). Імовірно, що на іконі були зображені святі покровителі членів сім'ї. Одна з ікон зображує святих Андрія і Марфу.

Апостол Андрій став першим учнем Ісуса Христа. Названий Первозванним. Андрій був удостоєний слухати пророцтва Ісуса про майбутню долю Церкви і світу. Зіславши на Апостолів Духа Святого, Ісус Христос дав Андрію владу прощати гріхи[28].

Проповідував святий апостол Андрій на наших землях. Прийшовши на місце, де тепер стоїть місто Київ, він благословив Руську землю і поставив хрест[29].

Праведна Марфа, мати святого Симеона, була дуже милостивою до бідних, доглядала за хворими і шила білий одяг для тих, хто приймав хрещення, а також савани для поховання бідних та мандрівників[30].

Святі Андрій і Марфа (Ж – 26); датування – XVIII ст.[31]; розміри – 30,5 х 26 см[32]; техніка і матеріали – дошка (2), шпуги (2), левкас, олія; збереження – кракелюри, подряпини, дірки, у нижній частині ікони набита планка.

Опис: зображення святих у повний ріст. Святий Андрій тримає у руках закриту книгу. Одягнений у червоний хітон та зелений гіматій, стоїть босоніж. Драпірування одежі виконане чорними вузькими смужками по основних кольорах. Лик світло-вохристої карнації з відтіненими вилицями та повіками. Білильними мазками промальовані волосся, борода та вуса. Німб круглий, окреслений однією графією. Над святим напис:

"С. АНДРЕИ АП". Свята Марфа у правій руці тримає хрест, ліва рука опущена, напівзігнута. Свята одягнена у синій хітон, перехоплений поясом, червоний гіматій; на голові біла хустка (плат); у чорному взутті. Лик світло-вохристої карнації з відтіненими вилицями та повіками. Німб круглий, окреслений однією графією. Над святою напис: "С. МАРФА. МЧ". Між постатями святих вверху на хмарині поясне зображення Ісуса Христа, який правою рукою благословляє, а у лівій – тримає закриту книгу. Одягнений у червоний хітон та синій гіматій. Німб хрещатий. По боках від Ісуса Христа іменні монограми: "ІС" – "ХС". Тло ікони гладеньке, основна частина світло-коричневого кольору, позем – темно-сірого. Зображення обрамлене широкою коричневою смугою (Фото 7). Публікується вперше.

На другій хатній іконі з колекції заповідника святий Роман і праведна Анна. Судячи з дарчого напису на звороті ікони, на ній зображені святі покровителі подружжя. Ікона була подарована дітьми у 50 річницю шлюбу батьків.

Святий Роман був дияконом і склав багато церковних піснеспівів, за що його називали Солодкоспівець[33]. Пам'ять святого звершується 14 жовтня/1 жовтня (за ст. ст.). Православна церква вшановує ще одного святого з іменем Роман – диякона, що жив в Антіохії і під час гонінь злочестивого імператора Діоклетіана сміливо проповідував Христа, укріплюючи малодушних і закликаючи усіх вірних протистояти язичникам[34]. День пам'яті святого Романа звершується православною церквою 1 грудня/18 листопада (за ст. ст.)

Праведна Анна – мати Богородиці, походила з роду Ааронового[35], дружина святого Якима[36]. Праведна Анна є патронесою всіх жінок, наречених цим іменем[37]. До праведної Анни та Якима молилися при безплідді подружні пари[38].

Святий Роман і праведна Анна (Ж – 93); датування – 1899 р.[39]; розміри – 28,2 х 22 см[40]; передана Макарчук Н. Й. (м. Збараж)[41]; реставрована 08.10.1996 р.[42]; техніка і матеріали – дошка (2), шпуги (2), левкас, олія; збереження – кракелюри, потертості та фрагментарні втрати фарбового шару.

Опис: зображення святих у повний ріст. Святий Роман тримає у правій руці кадило, а у лівій – маніпулярій. Одягнений у темно-синій підризник та білу далматинку, оздоблену на горловині, обшлагах та низом широкою жовтою каймою. Драпірування одеж незначне. Лик вохристої карнації. Риси обличчя нечіткі. Німб круглий, плоский, окреслений однією графією. Над святим напис: "Св. Бл. Роман". Праведна Анна праву руку притисла до гру-

дей (зображення втрачене), а ліва рука піднята вгору, зігнута у лікті. Одягнена у темно-синій хітон, оздоблений на рукавах золотистою каймою, світло-рожевий гіматій, на голові – біла хустка (плат). Драпірування гіматію виконане широкими темними смугами по основному кольорі. Лик вохристої карнації. Риси обличчя нечіткі. Німб круглий, плоский, окреслений однією графією. Над святою напис: "Прав. Анна". Тло ікони гладеньке, світло-синього кольору. Позем ікони – темно-коричневий. Зображення обрамлене вузькою жовтою смугою (Фото 8). На зворотному боці ікони дарчий напис: "Дрожайшимъ родителямъ Роману Митрофановичу и Анніъ Дамыановніъ Бычковскимъ от благодарныхъ діътей Стефана и Анісіи Бычковскихъ на добрую память и въ знак искренней почтительности въ пятидестлетнюю годовщину супружеской ихъ жизни. 1899 г. Августа 30 дня". Публікується вперше.

Таким чином, у даній статті була зроблена спроба узагальнити та систематизувати усю доступну інформацію про хатні ікони із зображенням святих із колекції Національного заповідника. Однак, певні відомості про ікони все ж таки відсутні: про реставрацію, про походження та інше, до того ж датування окремих ікон дуже приблизне.

---

[1] Доктор Севастіян (Степан) Дмитрух, опікун збірки колекції "Студіон" схм. Боніфатій, голова комісії сакрального мистецтва УГКЦ. Розповідь записана 18.08.2012 року.

[2] Словник українського сакрального мистецтва / За ред. Станкевича М. – Львів, 2006. – С. 109.

[3] Доктор Севастіян (Степан) Дмитрух, опікун збірки колекції "Студіон" схм. Боніфатій, голова комісії сакрального мистецтва УГКЦ. Розповідь записана 18.08.2012 року.

[4] Словник українського сакрального мистецтва / За ред. Станкевича М. – Львів, 2006. – С. 109.

[5] Рідна моя Україна / Укл. Сметана І.І. – Харків: Книжковий клуб "Клуб Сімейного Дозвілля", 2011. – С. 100.

[6] Скуратівський В.Т. Покуть. – К.: Довіра, 1992. – С. 5.

[7] Доктор Севастіян (Степан) Дмитрух, опікун збірки колекції "Студіон" схм. Боніфатій, голова комісії сакрального мистецтва УГКЦ. Розповідь записана 18.08.2012 року.

[8] Новий тлумачний словник української мови / Упор. Яременко В., Сліпушко О. – Київ, 2001. – С. 101.

[9] Доктор Севастіян (Степан) Дмитрух, опікун збірки колекції "Студіон" схм. Боніфатій, голова комісії сакрального мистецтва УГКЦ. Розповідь записана 18.08.2012 року.

[10] Лазебный А. Самые почитаемые иконы. Праздники Православной Церкви. – Донецк: БАО, 2008. – С. 166.

[11] Островський К., Вальдина Т. Жития святых, изложенные в сокращении по святителю Дмитрию Ростовскому. Православное семейное чтение. – М.: ЗАО "БММ", 2011. – С. 268.

[12] Збережені реліквії сакрального мистецтва Національного заповідника «Замки Тернопілля». – Тернопіль, 2006. – 32 с.

[13] Інвентарна книга № 1. Живопис. – 23 березня 1995 – 02 липня 1996.
[14] Там само.
[15] Там само.
[16] Інвентарна книга № 2. Живопис. – 16 вересня 1996.
[17] Там само.
[18] Там само.
[19] Островський К., Вальдина Т. Жития святых, изложенные в сокращении по святителю Дмитрию Ростовскому. Православное семейное чтение. – М.: ЗАО "БММ", 2011. – С. 339.
[20] Там само. – С. 339.
[21] Інвентарна книга № 1. Живопис. – 23 березня 1995 – 02 липня 1996.
[22] Там само.
[23] Лазебный А. Самые почитаемые иконы. Праздники Православной Церкви. – Донецк: БАО, 2008. – С. 253.
[24] Островський К., Вальдина Т. Жития святых, изложенные в сокращении по святителю Дмитрию Ростовскому. Православное семейное чтение. – М.: ЗАО "БММ", 2011. – С. 103.
[25] Інвентарна книга № 1. Живопис. – 23 березня 1995 – 02 липня 1996.
[26] Там само.
[27] Там само.
[28] Українські традиції/ Упорядник О. В. Ковалевський. – Харків: Фоліо, 2006. – С. 484-485.
[29] Островський К., Вальдина Т. Жития святых, изложенные в сокращении по святителю Дмитрию Ростовскому. Православное семейное чтение. – М.: ЗАО "БММ", 2011. – С. 254.
[30] Там само. – С. 731-732.
[31] Інвентарна книга № 1. Живопис. – 23 березня 1995 – 02 липня 1996.
[32] Там само.
[33] Островський К., Вальдина Т. Жития святых, изложенные в сокращении по святителю Дмитрию Ростовскому. Православное семейное чтение. – М.: ЗАО "БММ", 2011. – С. 84.
[34] Там само. – С. 216.
[35] Там само. – С. 25.
[36] Словник українського сакрального мистецтва / За ред. Станкевича М. – Львів, 2006. – С. 16.
[37] Там само. – С. 16.
[38] Лазебный А. Самые почитаемые иконы. Праздники Православной Церкви. – Донецк: БАО, 2008. – С. 32.
[39] Інвентарна книга № 2. Живопис. – 16 вересня 1996.
[40] Там само.
[41] Там само.
[42] Там смо.

С. М. ЧОКАЛЮК

Огляд та характеристика джерел церковного права в період від святих апостолів до Міланського едикту

Ключові слова: *Церква, церковний устрій, церковна дисципліна, ієрархія, єпископ, пресвітер, диякон, церковнослужителі, Міланський едикт, Костянтин Великий, Дидахи, Церковні канони, Постанови апостольські, Апостольські постанови, правила, Правила Святих Апостолів, святі отці, правила святих отців.*

У наступному 2013 році ми з повним правом можемо святкувати ще один ювілей – 1700 років Міланського едикту. Чому ще один? Бо на наш час випало чимало великих ювілеїв: тисячоліття хрещення Руси, 1150 років Аскольдового хрещення та ін. Але, на жаль, не завжди є правильним розуміння того, що саме стоїть за тією чи іншою датою. Так хрещення Руси багато хто розглядає як початок або межу до якої християнства на наших землях не було і святий Володимир першим його запроваджує. Але насправді було не так. Ми бачимо, що до рівноапостольного Володимира християни на наших землях були. Були вони навіть в оточені Великого князя, мали своїх єпископів та пресвітерів. Свідченням цьому є і перші мученики-християни ще до офіційного хрещення Руси.

Те ж саме можемо сказати і про Міланський едикт, виданий святим Костянтином Великим у 313 році. Адже багато хто вважає, що до прийняття цього закону, Церква Христова в Римській імперії не була організована, не мала якоїсь чіткої структури, як то єпархії, парафії тощо. Відповідно, Вона не могла мати і свого законодавства, яке було б для всіх християн однаковим і обов'язковим.

Розглянемо, як усе було насправді. Задовго до офіційного хрещення Київської Руси було досить багато християн-русичів, а хрещення тільки визнає за християнством статус офіційної релігії в державі. Так і Міланський едикт: він стає тільки початком, віхою, коли християнство набуває в Римській державі нового статусу, стає офіційною релігією на рівні з іншими, а священство отримує від держави цілий ряд пільг, якими до цього користувалися тільки язичницькі жреці. І таке рішення святого Костянтина було справедливим, адже до цього велика частина на-

селення імперії були християнами, але при цьому не мали права вільно сповідувати свою релігію, будувати храми тощо. Уже на початку III ст. Тертуліан пише: «Ми недавні, але ми заповнили вашу імперію, ваші міста, ваші містечка, ваші острови, ваші племена, ваші казарми, замки, палаци, збори і сенат» [3, с. 753].

Таким чином християни становили на час Костянтина Великого вагому частку населення держави. За різними оцінками від 10 – 15 % від загальної кількості населення, як пише Джеймс Норт у своїй Історії Церкви [4, с. 56], до половини населення [5, с. 753]. І припускати думку, що така кількість людей, об'єнаних однією вірою, які не мали законодавства для всіх спільного, було б помилкою. Уже сам факт того, що помісні церкви за одними й тими ж принципами влаштовували свій устрій, відновлювали порушений церковний мир та порядок, обирали та поставляли на ієрархічні посади, повинно свідчити про наявність спільного для всіх законодавства. І воно було.

Правда, близкість у часі до святих апостолів, коли їх передання в Церкві було ще живим, відкидала потребу записувати його. Адже самі апостоли, засновуючи церкви, поставляли там єпископів та пресвітерів, указували на принципи збереження церковного миру та порядку, взаємовідносин між членами церкви та спілкування з іншими церквами. Це Передання мало високий авторитет, і всіма зберігалося, та передавалося. І тривалий час, допоки воно в Церкві ніким не порушувалося, не було потреби його записувати. З часом, коли окремими християнами порушувалися ті чи інші загальноприйняті норми церковного життя, виникає необхідність закони, які зберігалися та передавалися усно, записувати. Таким чином, виникають перші письмові церковно-канонічні пам'ятки. Одні із них мали місцеве значення, інші - загально-церковне. Розглянемо деякі із них.

Найдавніша пам'ятка, яка збереглася до нашого часу - «Дидахи», або «Вчення дванадцяти апостолів». У цьому збірникові є настанови канонічні, літургійні та моральні. Ця пам'ятка була досить відомою в Древній Церкві. Климент Олександрійський визнавав за нею апостольське достоїнство та зараховував до канонічних книг Нового Завіту. Сам твір складається із 16-ти розділів. За змістом умовно можемо поділити на кілька частин: катехітична – (розділи 1 – 7), літургійну, - (розділи 7 – 10), церковно – канонічну, - (10 – 16) і есхатологічну - (16 розділ).

Щодо часу появи цієї пам'ятки, то існують різні думки. Дехто вважає, що ця пам'ятка була складена вже до кінця першого століття. Такої точки зору дотримується священик Вален-

тин Асмус [6, с. 12]. Інші дослідники вважають часом написання пам'ятки кінець першого - початок другого або середина другого століття. Наприклад митрополит Філофей та А. Харнак відносять її до 160 року [7, с. 31] . Але в будь-якому випадку бачимо, що вона належить до періоду ранньої Церкви. Місцем появи цієї пам'ятки є Сирія, що майже не має заперечень.

За характером «Дидахи» - морально-повчальний твір, де через схему двох шляхів розкриваються ті чесноти, які повинні виховувати в собі християни. Шлях смерті вчить уникати порочного та злочинного способу життя. Розкриваючи вчення про життя та устрій християнської громади, крім єпископів та дияконів, в «Дидахи» розповідається ще про Апостолів, пророків та вчителів. Говориться про ті критерії, за якими християни можуть визначити правдивих служителів церкви, а особливо тих, які несли служіння харизматичні: «4. Кожного апостола, який приходить до вас, прийміть, як Господа. 5. І нехай не залишається, хіба що на один день, а коли буде потреба – то ще на один день, якщо ж залишиться на три дні – то він лжепророк. 6. Коли апостол відходить, нехай не бере з собою нічого, крім хліба,.. а якщо попросить грошей – то він лжепророк» (розд. XI) [8, с. 180].

Християнська Церква, за вченням «Дидахи», - це високоморальна спільнота віруючих у Христа. Вона зображається єдиною і поширеною по всій землі, такою, яка не обмежується якимось окремим народом чи землею. І скрізь однакові спасенні дари. В цьому плані Церква розкривається як Церква Кафолична. Для підтримки цієї єдності членам церкви вказується на потребу брати участь в таїнствах, які є необхідними для спасіння. Увага акцентується на таїнстві Хрещення та Євхаристії. Отже, «Дидахи» має катехізичний характерр для тих, хто приходив до Церкви. Такої думки дотримуються більшість дослідників цього твору [9, с. 32].

Структура християнської ієрархії представлена таким чином: Апостоли, пророки, вчителі, єпископи та диякони. Три перших ступені відрізнялися від останніх двох. По-перше, вони не обиралися і не поставлялися, а самі обирали це служіння. По-друге, не були прив'язані до однієї громади чи території. Вони практично вели мандрівний спосіб життя, і проповідуючи, не повинні були затримуватися більше двох днів у одному місці (розд. XI) [10 с. 180]. Що торкається двох останніх ступенів: єпископів та дияконів, то вони поставлялися громадою із людей достойних в Господі, смиренних, не сріблолюбивих, правдивих та випробуваних у вірі (розд. 15) [11, с. 182].

Про чесноти, яким повинні були відповідати єпископи та диякони, говориться і в інших місцях пам'ятки і проходять червоною ниткою через увесь твір. За словами архімандрита Кипріана (Керна), сріблолюбство, стягання, як і привласнення собі харизматичного служіння, вважалося в тому середовищі важким гріхом. Навпаки, показано настрої християнської громади після Вознесіння, які ще не були затьмарені якоюсь прив'язаністю до земного. Тому і сама Церква мислиться як Кафолична, – не прив'язана до земних, тимчасових благ, місця чи народу. Інакше це б звучало як заперечення євангельської проповіді [12, с. 35].

Ще однією пам'яткою, яка належить до цієї епохи є «Церковні канони Святих Апостолів». Існує декілька назв пам'ятки: «Апостольське церковне установлення», «Церковні канони Апостолів» та ін. Повна назва: «Постанови Господа, передані Климентом, і Церковні канони апостолів». Дослідники зазвичай вживають назву коротку: «Церковні канони». Велике значення цього твору полягає в тому, що він увійшов до так званих східних кодексів чи збірників, які до цього часу є діючим джерелом права для християн Єгипту та Сирії.

Остаточна редакція цього твору сягає 300-го року. Але, текст складався поступово, протягом століть. Тому з часом склалося декілька редакцій. Більша частина твору складена в третьому столітті. А окремі елементи Церковних канонів сягають часів апостольських. Таких поглядів дотримується проф. Олексій Сидоров [13, с. 52]. А. Гарнак розділяючи цей твір на дві частини: постанови про Церкву та постанови про клір і вважає, що спочатку існували два різні твори, які з часом були об'єднані в одне ціле [14, с. 377]. Також вважається, що Церковні канони - це перероблення невідомим автором «Канонів святого Іполіта» [15, с. 46].

Щодо форми, то Церковні канони це повчання чи розмова апостолів, які за повелінням Божим зібралися в Єрусалимі для того, щоб соборним голосом установити головні засади церковного устрою. Тут явно висуваються претензії на те, що це постанови апостолів, прийняті на Соборі в Єрусалимі. І приписують авторству Апостолів постанови та повчання про церковну дисципліну, устрій та християнську мораль [16, с. 53]. Сам твір складається із 30 розділів. Питання церковного устрою, дисципліни та служіння єпископів містяться в розділах 15 – 28.

Саме вчення в Церковних канонах викладено в досить претензійній формі. Воно подається по порядку від імені кожного із апостолів, яке вони, зібравшись на Соборі, висловлювали. Але, ці висловлювання від імені Апостолів до них не мають жодного

стосунку. Насправді тут подається вчення про два шляхи, яке повністю розкрито в «Дидахи». Але, те що торкається церковного устрою, в Канонах відображається церковний устрій своєї епохи, а саме середина ІІ, кінець ІІІ століть.

Тут вказується на відмінність між кліриками та мирянами, яка полягає в тому, що клірики мають право звершувати богослужіння, чого були позбавлені миряни. Самі церковні громади зображені такими, які мають повністю розвинену структуру, де передбачені різні служіння, що вимагало розширення числа кліриків та запровадження посад церковнослужителів. По-перше, ми бачимо сформоване вчення про ступені священної ієрархії: єпископи, пресвітери та диякони. По-друге, до кліру також зараховуються і церковнослужителі: читці, церковні вдови та дияконисы. Дехто з науковців вважає, що церковні вдови і називалися дияконисами [17, с. 106].

Зображаючи повністю сформованим життя церковних громад, указується, що керівництво в них належить єпископу та пресвітерській колегії. Щодо якостей яким повинен відповідати єпископ, то вони майже повністю збігаються з тими, про які апостол Павло говорить в Посланні до Тимофія: «Але єпископ повинен бути непорочний, однієх жінки чоловік, тверезим, цнотливим, благоговійним, чесним, гостинним, здатним навчати, не п'яницею, не забіякою, не сварливим, не користолюбним, а тихим, миролюбним, не сріблолюбивим» (1Тим. 3, 2 – 3). Також про єпископа сказано, що він повинен мати свідчення добре і від язичників, що також відповідає вченню апостола Павла: «Належить йому також мати добре свідчення від зовнішніх, щоб не потрапити на ганьблення і в сіті неприязні диявольські» (1Тим. 3, 7.). Під зовнішніми святі отці бачать язичників, яких своїх благочестивим життям і повинен був навертати єпископ (служитель Церкви) [18, т. ІІІ, с. 394].

Обрання кандидата на єпископа доручено громаді, яку на таких зібраннях представляють 12 достойних мужів, що собою символізували Апостолів [19, с. 391]. Така норма цілком узгоджується з правилами Церкви, які вимагають не допускати людей випадкових до участі в обранні кліриків: «Обрання на церковні ступені не повинно відбуватися у присутності тих, що слухають» (Лаодикійський С. Пр. 5).

Пресвітери поставляються із достойних осіб, які є помічниками та співпрацівниками єпископа. Передбачається, що це особи зрілого віку, оскільки крім допомоги єпископові, на них також накладався обов'язок наглядати за дисципліною в громаді і верши-

ти суд. Судочинство пресвітери вершили колегіально і накладали на порушників відповідні їх порушенням покарання [20, с. 73].

Диякони також повинні були бути людьми достойними і досвідченими. Крім нагляду за церковними приношеннями та допомоги нужденним, вони повинні були людей заможних заохочувати до подаяння та добрих справ. А, значить, і самі повинні були бути людьми добродійними, що такі справи чинили самі. Таким чином, служіння дияконів не обмежувалося тільки вівтарем, але поширювалося і поза його межі.

Щодо церковнослужителів, то вони також належали до кліру і мали постійне коло обов'язків. Про їх приналежність до кліру говорить той факт, що, наприклад читці, так само, як і пресвітери отримували винагороду за своє служіння від церковних приношень [21, с. 430].

Отже Церковні канони Святих Апостолів, так само, як і «Дидахи» розкривають ті засади та принципи, за якими формувався церковний устрій, звершувався нагляд за церковною громадою, розпорядженням церковним майном та ін.

До цього періоду життя Церкви належить це одна пам'ятка - «Настанови Апостольські», або «Дидаскалія». Це досить просторий твір релігійно-морального та дисциплінарного змісту. В ньому у вигляді соборного послання Апостолів подаються повчання про різні сторони церковного життя.

«Дидаскалія» належить до творів, в яких розкривається вчення про два шляхи, а тому тісно пов'язаний з «Дидахи» та Церковними канонами святих апостолів, а також з Апостольскими постановами. Оригінальний текст твору грецькою мовою не зберігся а дійшов до нас у перекладах сирійською, ефіопською та арабською мовами. Також збереглися окремі фрагменти латинською мовою. У творі згадуються всі три священичі ступені, а також ступені церковнослужителів: церковні вдовиці, дияконисі, читці та іподиякони, що свідчить про впорядкування церковного життя та чисельність церковних громад, що і зумовлювало необхідність появи цих ступенів.

Ще одним твором, який тісно пов'язаний з «Настановами Апостольськими (Дидаскалія)» є «Апостольські постанови». Повна назва цієї пам'ятки така: «Настанови святих апостолів через Климента, єпископа і громадянина Римського» Цей твір складається із 8-ми книг, де перші шість книг збігаются із «Дидаскалією», правда, в дещо переробленому вигляді. Книга сьома збігається із «Дидахи», але на відміну від «Дидахи» ієрархічний устрій Церкви зображається відповідно до часу складання «Апостоль-

ських постанов». Уже не згадуються мандрівні апостоли, пророки та вчителі, проте згадуються єпископи, пресвітери та диякони. 8-ма книга має переважно церковно-правовий характер. Де у вигляді апостольських висловлювань подається вчення про обрання та поставлення кліриків, їх права, обов'язки та про церковну дисципліну. 8-ма книга має особливу назву: «Постанови святих Апостолів про рукопокладення».

Ця пам'ятка була досить відомою в Древній Церкві і, як бачимо із розширеної назви авторство приписувалося святому Климентові Римському. Час появи – кінець ІІІ або початок IV століття. Правда, деякі дослідники висловлювали думку про те, що вона складена в кінці IV століття [22, с. 145]. Але сам текст твору, де Церква зображається такою, що переслідується і не згадуються єресі, які виникали в IV столітті, спростовує подібні твердження [23, с. 46].

Підтвердженням того, що цей твір був поширеним і відомим усій Церкві, є згадка про нього у 85-му правилі Святих Апостолів: «Наші ж, тобто Нового Завіту, Євангелія чотири: Матфея, Марка, Луки, Іоана. Павлових послань чотирнадцять. Петра послань два. Іоана три. Якова одне. Іуди одне. Климента послань два. І постанови вам, єпископам, мною, Климентом, написані у восьми книгах (*які не личить обнародувати перед усіма заради того, що є у них таємничого*). І Діяння святих апостолів (пр. 85). Як бачимо, цей твір подається разом із переліком Богоодкровенних Канонічних книг. Правда, до канонічних Церква його ніколи не відносила, а вважала таким, який є тільки корисним для читання.

Саме ж учення, яке міститься в «Апостольких постановах», подається від імені першої особи, чим виражаються особливі претензії на його походження: «Дарування ці спочатку дані нам, апостолам, які мали звіщати Євангеліє всьому творінню,..» [24, с. 235] Таким чином, спочатку це вчення подається від імені всіх 12-ти апостолів: «Знаходячись разом, ми, дванадцять апостолів Господа, у співприсутності з нами і вибраного сосуда Павла, співапостола нашого, і єпископа Якова, й інших пресвітерів, і семи дияконів, заповідаємо вам такі Божествення постанови щодо всього церковного чину» [25, с. 240] і переходить до вираження вчення від окремих осіб: «Перший говорю я, Петро. У єпископа рукопокладати, як попередньо всі ми разом постановили, того, хто непорочний у всьому.. – і далі – кажу я, Андрій, брат Петра.. І я, Яків, брат Іоана Заведеєвого, говорю. [26, с. 241, 243, 251].

Через апокрифічність цього твору на Заході його не прийняли. Але ніхто ніколи і не висував претензій на те, що ця книга є ка-

нонічною і Богоодкровенною. Правда і на Сході до цієї книги ставилися дуже обережно, а отці Трульського Собору навіть забороняють користуватися нею як єретичною: «Прекрасним і найбільшої старанности достойним визнав цей святий Собор і те, щоб віднині для зцілення душ і вилікування пристрастей твердими і непорушними перебували прийняті і затверджені святими і блаженними отцями, які були раніше нас, а також і нам передані, іменем святих і славних апостолів, вісімдесят п'ять правил. Оскільки ж у цих правилах звелено нам приймати цих же святих апостолів Постанови, через Климента передані, в які колись інакодумці, на шкоду Церкві, привнесли дещо фальшиве і чуже благочестю, що потьмарило для нас благоліпну красу Божественного вчення, то ми заради напоумлення та огородження найхристіяннішої пастви, згадані Климентові постанови благорозсудливо відіклали, зовсім не допускаючи породжень єретичного лихослів'я, і не домішуючи їх до чистого і досконалого апостольського вчення» (Трульський С. пр. 2). Будучи забороненими, Апостольські Постанови через це в грецькій редакції до нас не дійшли. Але збереглося багато древніх перекладів.

Тепер розглянемо питання про їх пошкодженість та єретичність, чи дійсно це так. Із тих текстів, які збереглися до нашого часу, нічого єретичного в цьому творі не знаходимо. Чому тоді отці Трульського Собору їх заборонили? Н. Глубоковський висловлює думку про те, що отці мали справу з іншою її редакцією, а не тією, що збереглася до нашого часу [27, с. 60]. Також і святий Єпіфаній Кіпрський говорить про те, що в «Апостольських постановах» «нема нічого, щоб порушувало віру, її сповідування, порядок церкви і канони» [28, с. 59].

Дійсно, зважаючи на авторитет цього твору, єретики могли до нього внести своє вчення для того, щоб таким чином поширити серед християнських громад, видаючи цим його як Апостольське вчення. Можливо саме така редакція була в отців Трульського Собору. Тому вони, не маючи можливості вилучити тільки пошкоджені єретиками екземпляри твору, і забороняють християнам їх використовувати. Але сам цей факт тільки підтверджує думку про їх загальне використання в Церкві та високий авторитет. Свідченням цього є і той факт, що і після Трульського Собору, окремі фрагменти вносилися до різних канонічних збірників, у тому числі і до «Синопсису» Стефана Єфеського та «Кормчої книги». Тому, хоча нічого єретичного в «Апостольських постановах» і немає, але згідно 2-го правила Трульського Собору, юридичної сили в Церкві вони мати не можуть.

Серед пам'яток які належать до періоду, що ми розглядаємо, особливе значення має збірник правил, відомих як «Правила Святих Апостолів». Ця пам'ятка за своїм змістом має виключно канонічний характер. Як видно із самої назви, авторство приписується святим апостолам. Але визнати апостольське авторство за цими правилами не можемо і Церква його ніколи не визнавала. Інакше ці правила були б віднесені до канону Богоодкровенних книг. Інша справа, що за духом, ці правила дійсно відображають вчення святих апостолів. І саме на цьому і ґрунтується їх загальноцерковний авторитет.

Кому ж належить авторство Правил? Якщо читати самі правила, то виникає ілюзія того, що вони складені самими Апостолами, оскільки деякі правила подаються від імені всіх або окремих апостолів і прив'язані до певних моментів їх особистого життям. Так, у 26-му правилі читаємо: «Наказуємо, аби з тих, які вступили до кліру безшлюбними та захотіли одружитися, могли це зробити тільки читці та співці», подається від імені всіх апостолів; у 29-му правилі: «Якщо хтось – єпископ, чи пресвітер, чи диякон – за гроші це достоїнство отримає; нехай буде позбавлений сану – і він, і той хто поставив його, і від спілкування церковного повністю нехай відлучаться, як Симон Волхв був відлучений мною, Петром», від імені апостола Петра; в правилі 82-му: «Якщо ж і виявиться раб достойним бути поставленим на ступінь церковну, яким виявився і наш Онисим», від імені всіх апостолів. Але ці та інші вказівки тільки підтверджують те, що вони відображають вчення Апостольське, його дух і тільки, а не авторство апостолів.

Час та місце появи «Правил Святих Апостолів». Уперше окремі із цих правил згадуються на першому Вселенському Соборі. Так в 1-му правилі Собору сказано: «Якщо у когось через хворобу відняті лікарями члени, або хто варварами оскоплений, такий нехай перебуває у клірі». Порівняймо із 21-м правилом Апостольським: «Скопець, якщо таким став через людське насильство, або у гонінні позбавлений чоловічих членів, або від народження такий, якщо достойний бути єпископом, нехай буде». В 2-му правилі того ж Собору сказано: «Оскільки через потребу, чи за іншими намірами людей, багато що сталося не за правилом церковним, так що людей, які ще недавно від язичницького життя до віри навернулися і короткий час були оголошеними, дуже швидко до духовної купелі приводять, і одразу після хрещення зводять на єпископство чи пресвітерство, тому визнано за благо, аби надалі нічого подібного не було». Порівняймо із 80-м Апостольським: «Того, хто від язичницького життя прийшов і охрестився, чи від пороч-

ного способу життя навернувся, неправильно одразу поставляти у єпископи. Бо несправедливо невипробуваному ще одразу бути учителем інших, хіба що тільки з благодаті Божої це влаштується». Ми бачимо повний збіг, тільки правила Вселенського Собору більш детальні, що свідчить про їх пізніше походження. Також в інших правилах того ж Собору згадуються правила Апостольські, тільки називаються там «Древнім звичаєм»: «Нехай зберігаються стародавні звичаї», - (правило 6); «Оскільки утвердився звичай, і давнє передання», - (правило 7).

Інші собори також посилаються на Правила Святих Апостолів. Антиохійський Собор 341 року в більшості своїх правилах буквально повторює Апостольські правила, чим навів деяких дослідників на думку, що вони відображають законодавство Церкви Антиохійської. Але правила Антиохійського Собору більш детальні і відображають церковний устрій саме IV століття. Наприклад 34-те правило Апостольське говорить про церковний устрій за націоналим принципом: «Єпископам усякого народу слід знати першого у них», а в 9-му правилі Антиохійського собору про митрополичий устрій: «У кожній області єпископам слід знати єпископа, який керує у митрополії» [27, т. I, с. 11]. Про Апостольські правила згадує в листі єпископу Євсевію й імператор Костянтин, що також вказує на їх древність. Тому ми можна зробити висновок, що складені вони були на межі III – IV століть [30, т. I, с. 12], але, складені пізніше «Апостольських настанов», оскільки останні згадуються в 85 правилі Апостольському: «І постанови вам, єпископам, мною, Климентом, написані у восьми книгах (*які не личить обнародувати перед усіма заради того, що є у них таємничого*)»

Сам же збірник «Правил Святих Апостолів» в тому вигляді, який дійшов до нас, був представлений на Константинопольському Соборі 394 року. Як відомо, головував на цьому Соборі архієпископ Нектарій з Тарса, який входив до Антиохійської церковної області. А те, що в 37-му правилі згадується сирійська назва місяця жовтня і вказує на Сирію як місце походження «Правил Святих Апостолів» [31, с. 146].

Єпископ Нікодим (Мілаш), розглядаючи питання про авторство цих правил говорить, що зробити висновок на користь якоїсь конкретної особи, ми не можемо: «ці правила були укладені в єдиний збірник в кінці III або, найпізніше – початку IV століття невідомою благочестивою особою, яка, даючи їх назву «Апостольські», мала намір показати їхнє правдиве походження [32, с. 14].

А те, що «Правила Святих Апостолів» мають важливе значення та є обов'язковими для Вселенської Церкви, затвердив Трульський Собор у своєму 2-му правилі: «Прекрасним і найбільшої старанности достойним визнав цей святий Собор і те, щоб віднині для зцілення душ і вилікування пристрастей твердими і непорушними перебували прийняті і затверджені святими і блаженними отцями, які були раніше нас, а також і нам передані, іменем святих і славних апостолів, вісімдесят п'ять правил». Тут, як бачимо, отці Трульського Собору не говорять про них як такі, що самими апостолами складені, а що затверджені і передані нам «святими і блаженними отцями», «іменем святих і славних апостолів». І саме тому, ще задовго до Трульського Собору Іоан Схоластик, в кількості 85-ти помістив ці правила до свого канонічного збірника.

Важливість «Правил Святих Апостолів» для Церкви визначається тим, що вони відповідають духу і букві вчення Божественного Одкровення. А дослідники цих правил говорять про те, що вони відображають те усне передання, яке різні церкви прийняли від апостолів, яке було зібрано та, через практичне застосування їх до різних сторін життя Церкви, і була доведена їхня правильність [33, с. 84].

Крім вищезгаданих збірників до цього періоду церковної історії належать також правила трьох отців Церкви, які відносяться до приватного законодавства, але отримали з часом характер норм загальнообов'язкових для всіх помісних церков. На відміну від вищезгаданих пам'яток, апокрифічних за походженням, то авторство цих правил беззаперечне і належить саме тим особам, яким і приписується. Це правила святих отців: Діонісія Олександрійського, Григорія Неокесарійського та Петра Олександрійського. Також, як і «Правила Святих Апостолів», правила цих отців згодом ввійшли до всіх канонічних збірок.

Всі три святі отці були вихідцями із знаменитої Олександрійської школи. А святі Діонісій, - у середині ІІІ століття - та святий Петро - з 295 року - навіть очолювали цю школу. Вони вирізняються глибокою вченістю та святістю життя. Правила цих отців спочатку не були виданими в вигляді канонічних постанов а були у вигляд канонічних послань або відповідей клірикам на ті чи інші запитання. І тільки пізніше, ці твори, для зручності в користуванні, були розділені тематично на окремі правила. Звісно, що спочатку вони були в користуванні в якійсь окремій області, але згодом, як виразники правильного церковного вчення та древнього передання, стали використовуватися і в інших церковних областях.

Так, правила святого Діонісія Олександрійського – це відповідь єпископу Василію з Лівії на його запитання, яка пізніше була розділена на чотири правила.

Правила святого Григорія Неокесарійського – це його окружне послання до християн Понтійської області. Під час нападу варварів, деякі із них поводились недостойно християнина, а потім розкаювалися у своїх вчинках. Святий Григорій визначає кожному, по мірі відступлення, відповідне покарання. Це послання було розділене на 12 правил.

Святий Петро Олександрійський у 306 році написав «Слово про покаяння», направлено до християнам, які під час гоніння за імператора Діоклетіана відпали, а потім розкаювалися. В цьому «Слові», визначаючи міру відступлення кожного, святий отець визначає кожному і міру покарання. Пізніше це слово було розділено на 14 правил.

Правила цих святих отців є відображення духу церковного життя III – початку IV століть, морального стану християнських громад. А також тих механізмів, якими відновлювався в Церкві порушений мир та порядок. А через відповідність їх постанов за духом вченню Церкви Вселенської, вони поступово й отримали засвоєння та визнання всіма.

Чому Церква не обмежилася в своєму житті соборними постановами а залучає норми приватні – правила отців? Православні каноністи твердять про те, що на соборах торкалися питань устрою та ієрархії, «визначаючи порядок та закони самого управління, виражали свій верховний суд навіть над предстоятелями; а отці... торкалися справ більш моральних аніж урядових» [34, с. 33]. І до нашого часу правила отців залишаються незмінним практичним посібником для духівників. А їх авторитет ґрунтується не на особах, а на тому Богоодкровенному вченню, яке в них розкривається.

І наостанок хочеться знову повернутися до особи, якою ми визначаємо цей період, – особи святого Костянтина та його едикта (закону), яким християнство визнається дозволеною в державі релігією. Адже дехто може закинути, що нічого особливого зроблено святим Костянтином і не було. Християн і так було вже досить багато, вони проникли у всі сфери державного життя, були і в оточені самого імператора, тому і так могли вже впливати на ситуацію в державі. Імператор установлює неділю вихідним днем, так, але і в цьому нічого важливого нема. І якщо і було щось справді важливе зроблено в цьому напрямі, то це закон імператора Юстиніана, яким він визнає християнство державною

релігією та проголошує принципи взаємовідносин між Церквою та державою. Так, це правда. Але без едикту Костянтина зроблене Юстиніаном було б просто неможливе, як і неможливим було б хрещення Руси-України без святого Володимира. Тому для нас і мають важливе значення ті джерела, які сформувалися в цей період, бо вони підтверджують, що Церква, її вчення, устрій, завжди залишалися незмінними в своїй основі в усі часи, не зважаючи на історичні обставини Свого буття.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К., 2004.
2. Книга правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних соборів і святих отців. – К., 2008.
3. Генрі Г. Гелей. Біблійний довідник. – Торонто, Канада, 1985.
4. Джеймс Норт. История Церкви. – М., 1993.
5. Генрі Г. Гелей. Біблійний довідник. – Торонто, Канада, 1985.
6. Асмус В. Писания мужей апостольських. – Рига, 1992.
7. Киприан (Керн), архим. Патрология. – Париж-Москва, 1996.
8. Думенко Сергій. Формування Церковно-канонічних збірників в Донікейський період та їх характеристика. – К., 2003.
9. Киприан (Керн) архим. Патрологія. – Париж-Москва, 1996.
10. Думенко Сергій. Формування Церковно-канонічних збірників в Донікейський період та їх характеристика. – К., 2003.
11. Думенко Сергій. Формування Церковно-канонічних збірників в Донікейський період та їх характеристика. – К., 2003.
12. Киприан (Керн) архим. Патрология. – Париж-Москва, 1996.
13. Сидоров А. Курс патрологии. – М., 1996.
14. Лебедев А. Так называемые церковные каноны и их значение в вопросе о церковных должностях в древности. – М., 1887.
15. Цыпин В. Церковное право. – М., 1994.
16. Сидоров А. Курс патрологии. – М., 1996.
17. Одигитриевский В. Конспет лекций по церковному праву. – К., 1912.
18. Толковая Библия: У 3 т. – Петербург, 1911-1912. – Т. 3.
19. Лебедев А. Так называемые церковные каноны и их значение в вопросе о церковных должностях в древности. – М., 1887.
20. Лебедев А. Духовенство Древней Вселенской Церкви от времен апостольських до Х века. – СПб., 1997.
21. Лебедев А. Так называемые церковные каноны и их значение в вопросе о церковных должностях в древности. – М., 1887.
22. Суворов Н. Учебник церковного права. – М., 1913.
23. Цыпин В. Церковное право. – М., 1994.
24. Апостольські Постанови. – К., 2011.
25. Апостольські Постанови. – К., 2011.
26. Апостольські Постанови. – К., 2011.
27. Цыпин В. Церковное право. – М., 1994.
28. Цыпин В. Церковное право. – М., 1994.
29. Милаш Никодим, еп. Правила Православной Церкви с толкованием: В 2 т. – Троице-Сергиева Лавра, 1996. – Т. І.
30. Милаш Никодим, еп. Правила Православной Церкви с толкованием: В 2 т. – Троице-Сергиева Лавра, 1996. – Т. І.

31. Суворов Н. Учебник церковного права. – М., 1913.
32. Милаш Никодим, еп. Правила Православной Церкви с толкованием: В 2 т. – Троице-Сергиева Лавра, 1996. – Т. I.
33. Стратилатов Иван. Древность и важность Апостольських правил. – СПб., 1996.
34. Милаш Никодим, еп. Правила Православной Церкви с толкованием: В 2 т. – Троице-Сергиева Лавра, 1996. – Т. I.

протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО

Святитель з Ніжина, який просвітив Сибірські землі

В публікації розглянуто особистість святителя Іоанна (Максимовича), Тобольського чудотворця. Розглянуто його архіпастирське служіння на Чернігівській кафедрі, та у Тобольську. Проаналізовано головну тему його праці «Іліотропіон», та описоно всі видані ним труди. Підкреслено, що головною причиною переведення святителя в Сибір стали його зв`язки з гетьманом Іваном Мазепою, та прагнення царя Петра I християнізувати Сибір.

Ключові слова: *святитель, Іоанн Максимович, Ніжин, Іліотропіон, Тобольськ.*

Сучасний стан української богословської думки не може, нажаль, претендувати на роль першості у світовому православ'ї. Причина криється у тому, що на протязі довгого часу сама православна Церква не розвивалась самостійницьким шляхом, а була насильно приєднана до Церкви іншої держави. А всі ті духовні постаті, які трудились не на рідній землі тепер вважаються їхніми святими, а для нас просто земляками. Останні два десятиліття переконують нас у тому, що з розвитком Київського Патріархату як Помісної Української Православної Церкви відбувається активне відродження вітчизняної богословської думки [5, с. 21]. Зрозуміло, що цей процес не є простим, але осмислюючи все що було набуто в історії нашої Церкви, ми виявляємо безсмертний вклад у цей процес багатьох українських архієреїв, які хоч і упокоїлись на чужині, але залишилися для нас тими світильниками, що освітлюють шлях до Істини.

Вся історія Українського православ'я характеризується тією особливістю, що серед земної суєти і тління з'являються високодуховні особистості, які своїм життям переконливо свідчать про високе антропологічне призначення людини. Така «духоносна особистість прекрасна, – і прекрасна двічі. Вона прекрасна об'єктивно, як предмет споглядання для оточуючих; вона прекрасна і суб'єктивно, як зосередження нового, очищеного споглядання оточуючого. У святому відкрита нам для споглядання прекрасна первозданна твар…» [9, с. 135]. До таких духоносних постатей ми і відносимо святителя Іоанна (Максимовича) митрополита Тобольського і всього Сибіру.

Пам'ять його святкується два раза на рік – 23 червня, в день упокоєння, та 29 жовтня, на честь обретіння його нетлінних мощей. Зрозуміло, що найбільші торжества з цього привиду відбуваються у Тобольську (Російська Федерація), де і закінчив святитель своє земне життя. І хоча владика Іоанн керував Тобольською єпархією усього три роки (1712 – 1715 рр.), за цей час він здобув собі славу великого молитовника, утішителя страждених, як того, хто «всього Себе убогим віддав» [1].

Народися святитель Іоанн у грудні 1651 року у м. Ніжині, і належав до знатного роду, який характеризувався вірністю Православній Церкві, та відданістю своїй Батьківщині. Домашнє виховання люблячих батьків Максима та Єфросинії спрямувало молодого Іоанна до вивчення Святого Письма та творів Отців і вчителів Церкви. А щоб отримати повноцінну освіту, у 1661 році Іоанн вступає у Києво – Могилянську колегію, ректором якої на той час був відомий український проповідник і богослов Йоаникій (Ґалятовський) (бл. 1620 – 1688 рр.). Сама колегія характеризувалася тим, що вона була створена на зразок європейських навчальних закладів, і в ній окрім богослов'я викладались арифметика, поезія, філософія, стародавні мови. Після успішного закінчення закладу молодий випускник залишається тут викладати латинську мову. А у 1676 році Іоанн Максимович приймає монашеський постриг з ім'ям Іоанн на честь святителя Іоанна Златоустого (бл. 347 – 407 рр.). Сам постриг був звершений у Києво – Печерській Лаврі її архимандритом Інокентієм (Гізелем) (бл. 1600 – 1683 рр.), після чого молодий монах залишається насельником відомої на весь світ української святині.

Архієпископ Чернігівський і Новгород – Сіверський Лазар (Баранович) (1616 – 1693рр.) будучи на той час місцеблюстителем Київської кафедри рукополагає монаха Іоанна в ієродиякони, а потім і в ієромонахи. Згодом, завдяки своїм талантам красно-

мовства та вміло викладати свої думки, отець Іоанн Максимович стає Лаврським проповідником.

У 1681 році він стає намісником Свенського монастиря, а в 1695 році на запрошення Чернігівського святителя Феодосія (бл. 1630 – 1695 рр.) (Углицького) Іоанн Максимович стає архімандритом Єлецького монастиря в Чернігові.

Після смерті святителя Феодосія у 1696 році, з декількох претендентів на Чернігівську кафедру обирається архімандрит Іоанн. За поданням грамоти гетьмана Івана Мазепи, якому подобалась проукраїнська позиція майбутнього архієрея [7, с. 259], Московький патріарх Адріан рукополагає Іоанна Максимовича в архієпископа Чернігівського. Ця знаменна подія відбулась 10 січня 1697 року в Успенському соборі Московського Кремля.

Житіє святого Феодосія (Углицьго) розповідає, що на початку свого святительського служіння « преосвященний Іоанн тяжко захворів на лихоманку… а наступного дня, на подив усіх, преосвященний, зовсім здоровий, звершив Божественну літургію. Потім він розповів, що на передодні йому з`явився святитель Феодосій і сказав: « Служи завтра – і будеш здоровий » [8, с. 614 – 615]. Саме це чудо зцілення преосвященного Іоанна Максимоича і поклало початок молитовного шанування святителя Феодосія.

Найважливішою подією у житті архієпископа Іонна на Чернігівській кафедрі було заснування Колегіуму у 1700 році. Цей навчальний заклад за його задумом повинен був стати зразковою школою подібною до Києво – Могилянської Колегії, де могли навчатися як діти духовенства, так і дворян і козаків. Великим піклуванням святителя була і бібліотека, яка діяла при Колегіумі. Вона нараховувала сотні рідкісних і старовинних книг, в тому числі і на древніх, та європейських мовах. Не був обділений Богом святитель Іоан і талантом письменницької діяльності. В своїх книгах, виданих власним зусиллям, та сприянням гетьмана Івана Степановича Мазепи (бл. 1639 – 1709рр.), архіпастир показав себе талановитим проповідником, православним богословом та геніальним поетом. Його перу належать такі праці: «Феатрон, или позор нравоучительный » 1703 року видання, містить в собі настанови, повчання та поради для людей наділених великою владою; «Алфавит, рифмами сложеный от Священного Писания » був виданий у 1705 р. і складає короткі житія святих; « Богородице Дево » надрукована у 1707 році включає в себе багатотисячні віршовані рядки присвячені Пресвятій Діві Марії, і саме стосовно цієї книги, як вважають дослідники, писав святитель Димитрій Ростовський (Туптало) (1651 – 1709 рр.) митрополи-

ту Стефану (Яворському) (1658 – 1722 рр.) : «Бог дал тем виршеписцам типографии, и охоту, и деньги, и свободное житие. Мало кому потребные вещи на свет происходят» [6, с. 196]. Як бачимо, «малу значимість цих речей » і для тогочасного суспільства і для сучасного, але з впевненістю можемо побачити яка краса слова:

«Вся внутренняя моя зело возбуждаю,
Сердце купно и разум писаить принуждают.
В честь твою Марие пречистая Дево,
Подаждь ми грешну слово благоуветливо.
Но в сем православном деле ум изнемагает,
От устен скверных язык слов не простирает.
Родословия в себе отнюд не имею,
Ужасаюсь до зела, да неонемею» [3 с. 4].

Також нам відомі туди святителя видані в Чернігові: «Псалом пятидесятый» (1707 р. в.), «Отче наш» (1709 р. в.), «Осьм блаженств евангельских» (1709 р. в.), «Царский путь Креста Господня» (1709 р. в.), «Богомыслие в пользу правоверных» (1711 р. в.), « Илиотропион, сообразование человеческой воли с Божественной изобразующий» (1714 р. в.). Цю останню роботу, завдяки невтомній праці І. А. Максимовича почесного професора Ніжинського юридичного ліцею і нащадка самого святителя Іоанна, ми можемо читати в російськомовному варіанті, яка вийшла друком в другій половині XIX століття. Слід зазначити, що «Іліоторопіон» що в перекладі «Соняшник» є праця німецького богослова ієзуіта Єремії Дрекселя (1581 – 1638 рр.), якого переклав святитель Іоанн на слов`янську мову і за замислом архіпастиря ця книга повинна була мати духовну користь як викладачам та студентам, так і священнослужителям та пастві. Дивлячись на те, скільки видань витрамала ця книга, задум святителя Іоанна (Максимовича) вдався.

Загалом, головна тема «Іліотропіона» спрямована на те, як соняшник постійно рухається за сонцем з ранку до вечора, у будь-яку погоду, так і воля людини повинна уподібнюватися волі Божественній у будь-які моменти свого життя. Слід також зауважити, не дивлячись на те, що автором цієї роботи є ієзуїт, зміст є прийнятним і для православного християнина. Ця спряйнятливість полягає у тому, що антропологічні питання які тут порушуються, повністю відповідають вченню Православної Церкви про людину. Восновному, автор цитує Блаженного Августина (354 – 430 рр.), хоча і зустрічаються думки Фоми Аквінського (бл.1225 –

1274 рр.). Але сам «Іліотропіон» можна охарактеризувати як глибокоправославний трактат. На думку автора, для того, щоб пізнати Бога, треба пізнати самого себе. І хоча ця істина була відома ще античним філософам, зовсім по іншому вона втілюється в практиці християнської аскетики. Еллінські філософи направли свої зусилля до вивчення внутрішнього світу людини, наслідуючи, таким чином, дельфійській заповіт «пізнай самого себе». Як повідомляє Платон в своєму діалозі «Протагор», надпис «пізнай самого себе» знаходився на храмі Аполлона в Дельфах, і являв собою плід роздумів « семи великих мудреців» Древньої Греції (VI ст. до н. е.) як незаперечна істина, до якої повинен прагнути кожнин. А на думку святителя Іоанна: «єдим істинним засобом для досягнення нашого благополуччя в цьому житті і в майбутньому є постійне звернення нами своєї уваги в середину самих себе, на власну совість, на свої думки, слова і діла, щоб зважити їх безпристрасно: це відкриє нам наші помилки в житті і вкаже єдиний шлях до спасіння» [4, с. 99]. Цей шлях святитель вбачає у повному віддані своєї волі у волю Бога. Символом такого процесу і виступає соняшник, який за своєю природою постійно рухається за сонцем. Але одного бажання не достатньо щоб повністю відректися від власної волі, бо гріховна сутність людини буде постійно відволікати від головного. Щоб довести до мінімуму ці відволікання потрібна постійна молитва, яка промовляється не просто вустами, а твориться умом в серці. Про таку молитву святитель Іоанн пише: « А тому, улюблений брате во Христі, ти говори, але говори серцем, говори Богу: нехай язик твій мовчить, але молись умом! Заглибся в середину себе і благоговійно розмишляй про мовчання Ісуса Христа перед Пилатом...» [4, с. 171-172]. Саме такий спосіб молитви приводить людину до усвідомлення того, що власна людська воля спотворюється гріхом і унеможливлює процес її виправлення, і тоді прагнення віддати свою волю волі Божественій стає більшим і ефективним в процесі спасіння людини.

Саме за таким кредом і жив святитель Іоанн перебуваючи на Чернігівській кафедрі, та невідходив від цього принципу і коли святий був переведений у далекий та холодний Сибір. Ті сумнозвісні і трагічні події, що відбулись з поразкою гетьмана Івана Мазепи і стали однією з причин такого « заслання ». Хоча святитель і був свідком накладення анафеми на гетьмана Мазепу, він не був автором такого прокляття. І взвгалі, як можна проклинати людину за політичні, а не церковні погляди? Український історик М. С. Грушевський з цього приводу пише: « Навіть після того як укра-

їнська церква, так щедро обдарована ним, повинна була, за наказом царя, проклясти його і відректися від нього, і всякі спогади про Мазепу були старанно загладженні і знищені, навіть і тепер ще уся Україна багата на різні пам`ятки небувалого гетьманського старання до церкви і до усього того, що в ті часи підходило до поняття національної української культури» [2, с. 374].

Як би там не було, великодержавницька політика царської Росії була спрямована на те, аби не за власний рахунок зробити реформаційні перетворення в сфері політики, військової справи, зрозуміло, і в церковній сфері. Що і відбулось не без участі величезного українського потенціалу.

В Москві, у 1711 році владика Іоанн (Максимович) був піднесений до митрополичого сану та направлений на Тобольську кафедру. Як було вже зазначено, однією з причин такого переведення були його тісні зв`язки з гетьманом Іваном Мазепою, та царськими планами християнізувати Сибір.

Проживши на рідній землі близько 60 років, дуже тяжко було полишати святителю і Чернігівську паству, і своїх рідних, і свою батьківщину. Але у будь-якому промислу Божому владика вбачав Його Всемогутню Волю, Якій повинен віддатися кожен православний християнин. Можна з впевненістю сказати, що Тобольська митрополича кафедра не була для святителя якоюсь нагородою, скоріше за все це була його жертва Богові, де « дух сокрушенний, і серце скорботне », і саме такої жертви Бог не відкине.

Поїздка в Тобольськ зайняла декілька місяців. На протязі цієї подорожі митрополит написав автобіографічний щоденник під назвою « Путнік », і на сьогоднішній день є не виданою його працею, що зберігається в архіві Росії. В супроводі декількох українських ієромонахів, ієродияконів та півчих 14 серпня 1712 року митрополит Іоанн прибув до Тобольського Знаменського монастиря, де був відслужений подячний молебень, на якому були присутні воєвода, старшина та козаки. На наступний день в свято Успіння Пресвятої Богородиці,владика Іоанн і місцеве духовенство з іконами і хоругвами вирушили із Знаменського монастиря хресним ходом у Софіївській кафедральний собор для звершення святкової літургії.

Так відбулось торжественне сходження святителя Іоанна на митрополичу кафедру Тобольська і усього Сибіру.

Недовгих три роки митрополит займав кафедру, але за цей короткий час він зробив для Церкви стільки, що на початку ХХ століття удостоївся бути причисленим до лику святих. Зрозуміло, що не за свої земні справи митрополит Іоанн був канонізований,

а за виялення чудес, біля його місця поховання, вже після упокоєння святителя. Хоча його і земні справи теж виявилися « нетлінними » і « святими », як образ вічного Божого Промислу, що звершується в людях та їх святих справах.

Труди святителя Іоанна на Тобольській кафедрі можна охарктеризуати в чотирьох напрямках. По-перше, це будівництво храмів і служіння в них Літургій, тобто розбудова Сибірської єпархії. По-друге, пікування свов`яно – латинською школою, що була заснована його попередником Філофеєм (Лещинським) (1650 – 1727 рр.), де могли начатися не тільки росіяни, а й місцеві жителі. По-третє, святитель займався справою євангелізації, поширення християнської віри серед язичницьких племен, та серед мусульман. Місіонерство проводилось в двох напрямках: місія в Пекіні (Китай), та охрещення язичників та іновірців. І останнє чим опікувався та чим жив святитель, це піклування за обездоленими та бідними. Навіть в останній день свого земного життя, відслуживши Божественну літургію, святитель Іоанн влаштував трапезу для духовенства та бідних, під час якої сам прислуговував.

Упокоєння митрополита Іоанна сталося 10 червня 1715 року. Його застали в келії зігнутим на колінах перед іконою Божої Матері. Тіло святителя певний час не хоронили, чекаючи прибуття святителя Філофея, і навіть незважаючи на це, його тіло не давало ніяких ознак тління. Слід відзначити і те, що цю кончину передбачив і сам митрополит Філофей, який на той час з місіонерською справою перебуав в Кондинському краї. « Тим, хто його супроводжував, він сказав 10 червня: « Брат наш Іоанн помер, вийдемо звідси », – і відразу поспішив у Тобольськ »[10, с. 48]. Поховали святителя Іоанна у Софіївському соборі у приділі в честь Антонія і Феодосія Києво-Печерських.

Офіційна канонізація святого відбулась 23 червня 1916 року у Тобольську, хоча шанування і звернення до нього як до заступника і молитовника за душі людські не припинялись з дня упокоєння.

---

1. Акафіст святителю Іоану Тобольському, Чудотворцю (Ікос 3).

2. Грушевский, Михаил. Иллюстрированная история Украины. – К.: МП «Левада», 1995. – 696 с.: ил.

3. Иоанн (Максимович), свт. Богородице Дево. Чернигов. Типография Св.- Троицкой Ильинской Черниговской Архиепископии. 1707.

4. Иоанн (Максимович), свт. Илиотропион, или сообразование воли человеческой с Божественной волей. –Почаев:Свято-Успенская Почаевская Лвра. – 2008. – 512 с.

5. « Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква ». Історико – канонічна декларація Архієрейського Собору Української 168 с.

6. О. Білецький. Хрестоматія давньої української літератури. К.–1949. – 556 с.
7. Павленко С. О. Оточення гетьмана Мазепи: соратники та прибічники. – К.: Вид. дім « КМ Академія », 2004. – 602 с.
8. Святитель Димитрій Ростовський. Житія святих. (Вибрані) в 7 т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату 2006. – Т. 1. – 711 с.
9. Флоренский П., свящ. София: (Из писем к Другу) // Богословский вестник 1911. Т. 2. №5. С. 136 – 161 (3–я пагин.). (Продолжение).
10. Фомин С.В. Последний Царский святой. Святитель Иоанн (Максимович) митрополит Тобольский, Сибирский чудотворец. Житие. Чудеса. Прославление. Служба. Акафист. – СПб.: Общество святителя Василия Великого. – 2003. – 702 с.

протоієрей Микола ЩЕРБАНЬ

Вилучення церковного майна і питання збереження історико-культурних цінностей у контексті антирелігійної боротьби в Україні у 20 роках ХХ століття: історіософський аспект

У статті автором здійснено комплексний аналіз основних заходів радянської влади спрямованих на вилучення церковних цінностей, що мали місце в Україні впродовж 20-х років ХХ століття. Особливу увагу приділено питанню неоднозначного ставлення тогочасної влади до принципів і ключових підходів у справі збереження історико-культурного середовища та матеріальної культурної спадщини.

Ключові слова: *Православна Церква, конфіскація, церковні цінності, спілка войовничих безбожників, обряд, ЦК КП(б)У.*

Історія Українського Православної Церкви, впродовж кожного з ключових етапів свого понад тисячолітнього існування, сповнена сумних і навіть трагічних періодів. Не стало виключенням і хронологічно близьке до нас ХХ століття. «Новий суспільний устрій» – радянський, який проголосив принципово «нову свободу» для но-

вої, вже «радянської», людини відразу знайшов свої ідейних «ворогів» – не лишень у середовищі інших суспільних прошарків (заможне міщанство, поміщики чи дворяни), але головним ворогом стала Церква. Саме Церква впродовж століть була непохитною суспільною інституцією, яка духовно супроводжувала людину впродовж усього її життя, наставляла, виховувала.

Хоча радянська влада широко використовувала, з пропагандистською метою, гасла ключовою тезою яких були звільнення і свобода, відсутність деспотизму і найширший плюралізм, сама вона не сприймала поруч із собою жодного іншого морального на ідейного авторитета, який би також міг претендувати якщо і не на ідеологічне то, принаймні, на ідейне керівництво широким загалом людей. Саме так Православна Церква у новоствореній радянській державі опинилась у якості «прямого конкурента» та «безпосереднього ідейного опонента» влади.

Проте не лишень «ідейні розбіжності» турбували нову атеїстичну владу. На цій «хвилі ідейної боротьби» за утвердження нового суспільного устрою, доволі швидко було віднайдено економічне підґрунтя: церковна власність не давала спокою «виключно ідейним» представникам нової влади, а тому банальний грабунок церковного майна належало якнайкраще «прикрасити» і наповнити «новим баченням».

У "Циркулярі з питання про відокремлення церкви від держави", виданому у грудні 1918 року VIII відділом Народного комісаріату юстиції (Наркомюсту), підкреслюється: "Після складання опису богослужбових предметів, предмети ці незалежно від матеріалу, з якого вони виготовлені, належить передати групам громадян, котрі вже уклали угоду з місцевою Радою депутатів про користування ними. При складанні описів і передачі на підставі інструкції богослужбового майна групам громадян, зовсім неприпустиме відбирання церковних облачань, мантій, хусток з престолів, орлеців, інших килимів та богослужбових предметів і використання їх для революційних цілей... неприпустиме також зняття срібних риз і прикрас із ікон, хрестів, євангелій та престолів". Недоцільність вилучення майна Наркомюст, зокрема, вбачав у тому, що воно ущемляє релігійні почуття віруючих[1].

Зрозуміло, що, приймаючи Декрет «Про вилучення церковних цінностей» і втілюючи його у життя, ніхто не запитував згоди віруючих. Зрозуміло, що в умовах досить високої релігійності населення країни цей насильницький акт неприхованого державного грабунку викликав у багатьох місцевостях цілком очікуваний і прогнозований опір.

Лише впродовж останніх років науковому загалу стали відомими документи, які підтверджують, що вилучення церковних коштовностей було однією з форм боротьби проти могутньої на той час Православної Церкви та інших релігійних об'єднань. Найголовнішим у цьому контексті є лист Леніна членам політбюро Центрального комітету робітничо-селянської партії (більшовиків) (ЦК РСП(б)) від 19 березня 1922 року, який було розіслано під грифом "Суворо таємно" і з резолюцією "Прохання ні в якому випадку копій не знімати, а кожному членові політбюро (тов. Калініну також) робити свої помітки на самому документі"[2] .

Цей факт дає право стерджувати, що вилучення церковних цінностей варто трактувати як одну із дій у плані загальної боротьби з Церквою. Посилаючись на нелегальну відозву патріарха Тихона, Ленін писав членам політбюро, що "для нас саме цей момент являє собою не тільки винятково сприятливий, але і загалом єдиний момент, коли ми маємо 99 із 100 шансів на повний успіх розбити противника і зберегти за собою необхідні для нас позиції на багато десятиліть. Саме тепер і тільки тепер величезна більшість селянської маси буде не в змозі підтримати хоч якнебудь рішуче ту жменьку чорносотенного духовенства і реакційного міщанства, які можуть і хочуть випробувати політику насильницького опору радянського декрету"[3] .

У листі Леніна йдеться ще про одну мету, яка ставилася при вилученні церковних коштовностей, – "забезпечити собі фонд на кілька сотень мільйонів золотих карбованців... Без цього фонду ніяка державна робота взагалі, ніяке господарське будівництво зокрема ніяке відстоювання своєї позиції у Генуї тим паче зовсім неможливі. Взяти в свої руки фонд у декілька мільйонів золотих карбованців (а може бути й кілька мільярдів) ми повинні як би там не було. А зробити це з успіхом можна тільки тепер. Усі міркування вказують на те, що пізніше зробити нам цього не пощастить, бо ніякий інший момент, крім відчайдушного голоду, не дасть нам такого настрою широких селянських мас, який би або забезпечував нам співчуття цих мас, або, у всякому випадку, забезпечив би нам нейтралізування цих мас у тому розумінні, що перемога у боротьбі з вилученням цінностей залишиться безумовною і повністю на нашім боці [4].

Поряд із цим, чимало дослідників цих неоднозначних та надзвичайно суперечливих подій ставлять перед науковою спільнотою чи не найголовніше питання, яке й окреслювало, сприяло й обумовлювало (принаймні офіційна версія подій звучала саме так) всю псевдо-обґрунтованість цих подій: «А як же бо-

ротьба з голодом і як використати вилучені цінності для закупівлі хліба, іншого продовольства?» Цих питань лист Леніна не порушував.

Тотальне вилучення церковних коштовностей, на наш погляд, мало на меті, по-перше, остаточно принизити церкву як духовну структуру, а по-друге, хоч це й не афішувалося, саме за рахунок церкви поліпшити економічне становище держави, що було особливо важливо напередодні Генуезькі конференції, в роботі якої мала брати участь і Радянська Росія. Визначеній стратеги відповідала політика втілення у життя декрету, основні положення якої були вироблені на засіданні політбюро за участю Каменєва, Сталіна, Троцького та Молотова. У затверджених директивах по вилученню церковних коштовностей вказувалось:

"1) В центрі і губерніях створити секретні керівні комісії по вилученню коштовностей... У всі ці комісії має обов'язково входити або секретар губкому, або завідуючий агітпропвідділом. Примітка: у найважливіших губерніях установити ближчі терміни вилучення, у менш важливих – більш пізні, після того, як відомості про вилучення у Петрограді та інших центральних губерніях поширяться по всій Росії...

3) У губернських містах до складу комісії залучається комісар дивізії, бригади чи начальник політвідділу.

4) Нарівні з цими секретними підготовчими комісіями є офіційні комісії чи столи при комісіях допомоги голодуючим для формального приймання коштовностей, переговорів з групами віруючих та ін...

5) У кожній губернії призначити неофіційний тиждень агітації та попередньої організації по вилученню коштовностей (звичайно, не оголошуючи такого тижня). Для цього підібрати кращих агітаторів і, зокрема, військових. Агітації надати характеру, далекого від всякої боротьби з релігією і церквою...

6) Одночасно з цим внести розкол у духовенство, проявляючи при цьому рішучу ініціативу і беручи під захист державної влади тих священиків, які відкрито виступають на користь вилучення...

9) На випадок виявлення в якості організаторів виступу буржуазних купецьких елементів, колишніх і т. д. арештувати їх організаторів. У разі потреби, особливо, коли чорносотенна агітація зайшла надто далеко, організувати маніфестацію за участю гарнізону при зброї з плакатами: "Церковні коштовності для врятування життя голодуючим" і т. п.

10) Попів, які користуються особливим авторитетом, по можливості не чіпати до кінця кампанії, але офіційно (під розписку

через губполітвідділи) попередити їх, що на випадок яких-небудь ексцесів вони відповідають першими.

11) Одночасно з агітаційною роботою має йти організаційна: підготувати відповідний апарат для самого обліку та вилучення з таким розрахунком, щоб ця робота була проведена У найкоротший термін. Вилучення краще всього починати з якої-небудь церкви, на чолі котрої стоїть лояльний піп. Якщо такої немає, починати з найвизначнішого храму, ретельно підготувавши всі деталі. (Комуністи мають бути на всіх сусідніх вулицях, не допускаючи нагромадження, надійна частина, краще всього частина особливого призначення, має бути поблизу і т. д.

12) Повсюди, де можливо, випускати у церквах, на зборах, у казармах представників голодуючих з вимогою якнайшвидшого вилучення коштовностей...".

Для проведення конкретної роботи на місцях партійні органи зобов'язували організувати у кожному повіті трійки – секретаря повітового комітету партії, голови повітвиконкому та авторитетного представника повітового комітету допомоги голодуючим. "Робота трійок, – говорилось у телеграмі Полтавського губкому від 4 квітня 1922 року, – має розподілятися на дві частини – секретну і публічну. Секретна частина – вилучення коштовностей із музеїв, закритих монастирів та інших молитовних будинків"[5].

Губком вимагав розгорнути широку кампанію за добровільну здачу церковних коштовностей з таким розрахунком, щоб жодне виробниче підприємство, жодна військова частина не залишились осторонь обговорення цього питання та прийняття позитивного рішення.

У цій акції рекомендувалося всебічно використати суперечності, які мали між прихильниками патріарха (Тихона (Бєлавіна)) та «автокефалістами» (віруючі УАПЦ), а також прихильниками та противниками вилучення церковних коштовностей.

Слід зазначити, що окремо була дана вказівка стосовно конфіскації церковного майна, а також і був даний перелік предметів, що зовсім не підлягали вилученню. Таку інформацію ми знаходимо у Постанові Всеукраїнського Центрального Виконавчого комітету (ВУЦВК) від 19 квітня 1922 року. Зазначалося, що неприпустимим є вилучення церковних цінностей, походження котрих є давнішим 1725 року. Коштовності, походження котрих датувалось періодом 1725-1835 років, підлягали вилученню лише виключних випадках, а цінності, датовані періодом після 1835

року підлягали повному вилученню «за виключенням предметів, що мають високохудожню цінність»[6].

Останнім часом з'являються публікації, які по-новому розглядають кампанію по вилученню цінностей. Використовуючи приховані десятиліттями архівні матеріали, дослідники все більше й більше схиляються до думки, що не турбота про голодуючих мала вирішальне значення при проведенні кампанії. Свідчення цьому – повільність у прийнятті постанови ВЦВК. А в Україні аналогічна постанова ВУЦВК була прийнята аж 8 березня 1922 року, коли голод уже охопив переважну більшість губерній і люди гинули тисячами.

До речі, постанова ВУЦВК слово у слово повторила постанову ВЦВК, змінено було хіба що сполучення "у Поволжі". Впроваджування постанови ВУЦВК почалося ще пізніше. У Миколаєві до вилучення цінностей приступили, наприклад, 25 квітня, у Херсоні – 20 квітня, у Полтаві – 23 квітня, у Ромнах – 16 травня, у Зінькові – 1 червня, у Гадячі – 7 червня. Загалом кампанія в Україні пройшла без особливого ентузіазму, мляво, про що з жалем писав у своєму листі 8 листопада 1922 року секретар ЦК КП(б)У Д. Мануїльський.

На засіданні Центральної комісії по вилученню церковних коштовностей при ВУЦВК 31 травня відзначалось, що, незважаючи на крайній термін завершення кампанії – 25 травня, – у Катеринославській та Миколаївській губерніях робота ця ще не завершилась. Як підкреслював у виступі голова комісії М. Скрипник, "що вилучення пройшло незграбно, тобто у тому значенні, що вилучено не все". Постанова Центральної комісії була досить суворою: "Зажадати від голів Катеринославської та Миколаївської губерній пояснення про невиконання завдань Республіки, яке виявилось у незавершенні у термін вилучення церковних коштовностей, з метою передачі винних суду Ревтрибуналу, запропонувати всім губвилучкомам негайно та ретельно перевірити у церквах губерній інвентарні книги та списки 1917 року, за якими перевіряти чи все вилучено. При відсутності книг та списків 1917 року, а також і цінностей, згідно списків, складати точні акти, які передавати судово-каральним органам, і лише через останні установлюється міра злочину... . Наркомюсту запропонувати дати вказівку всім нарсудам та... Трибуналам звернути серйозну увагу на справи, що виникли у зв'язку із вилученням церковних коштовностей. Зажадати від усіх голів губвилучкомів (дані) про число осіб, відданих під суд за злочини, пов'язані із вилученням церковних коштовностей. Комісія відзначає, що Хар-

ківський, Миколаївський, Чернігівській , Волинський, Полтавський, Катеринославський губвилучкоми при перевірці втрат інвентарних книг 1917 року виявили бездіяльність та недостатню увагу у справі боротьби із голодом, чим не дотримані директиви Центру, і тому (наполягає) зажадати перепровірки роботи всіх губвилучкомів.

Запропонувати всім губвилучкомам у тижневий термін замінити всі залишені цінності предметами, які не є цінними. Запропонувати всім губвилучкомам провести додаткову кампанію по вилученню, не залишаючи абсолютно нічого, що тільки о коштовним" [7].

На місцях, очевидно, було чимало людей, які розуміли справжній характер кампанії, тому й не поспішали із виконанням цих розпоряджень. В архівах знаходяться матеріали, які свідчать про те, що контроль із центру заперебігом кампанії по вилученню церковних цінностей був постійним. Голова ЦК вилучкому при ВУЦВК М. Скрипник, виконавець волі ЦК РКП(б), 28 квітня направив у ЦК КП(б)У телеграму такого змісту: "Житомир фактично саботує у справі вилучення, незважаючи на догану, оголошену президією ВУЦВКа. Прошу по партійній лінії примусити Житомирський губком працювати по вилученню з необхідною відповідальністю".

2 червня М. Скрипник направив ще одну телеграму у ЦК партії про зволікання кампанії на Полтавщині: "Постановою пленуму Полтавського губвиконкому вилучення коштовностей продовжено до 5 червня. ЦК вилучкому крайній термін встановив 25 травня. Прошу терміново дати вказівку про негайне завершення кампанії". Коштовне майно у кращому випадку передбачалося вилучити протягом місяця. Якщо взяти до уваги необхідність його доставки у центр, закупівлю та транспортування хліба, іншого продовольства за умов ущент зруйнованого залізничного транспорту, то стає очевидним, що золото і срібло для врятування голодуючих Поволжя навряд чи були потрібні, у всякому разі їх тотальне вилучення з церков та монастирів.

Думка про те, що допомога голодуючим не є головною у кампанії, підтверджується і пунктом затверджених 20 березня політбюро директив, у якому практично заборонялося замість коштовностей вносити їх вартість грошима чи продовольством. Рішення центрального партійного органу негайно продублювали на місцях. У листі ЦК КП(б)У губкомам партії від 4 квітня 1922 року наголошувалось: "Досить гостро при вилученні коштовностей місцеве населення висловлює наполегливі тенденції до не-

гайного обміну вилученого там же, на місцях, на хліб. Тут, на місцях, необхідно широко інформувати населення про сувору централізацію майна, що приймається у фонд ЦК Допголу та про єдину можливість реалізації його на хліб тільки за кордоном".

Ця директива політбюро ще раз підтверджує справжню мету вилучення золотих і срібних церковних речей – нанести удар так званому політичному противнику, принизити його в очах мас особливо сільського населення. Водночас ця акція відволікала народ, зокрема рядових партійців, від невдач внутрішньої та зовнішньої політики[8].

Ще одну причину розправи з церквою московський автор В. Алексєєв убачає в засиллі тодішніх лівацьких настроїв у партійних і радянських органах. "Ліваки у надії на швидку світову революцію, – пише автор, – намагались швидше зруйнувати "бастіони реакції" у післяжовтневій Росії, що стала, за словами Троцького, "плацдармом прийдешньої світової пожежі". Одним із таких "бастіонів" ліваки вважали релігію"[9]. Вилучення із церков та монастирів виробів із золота, срібла, коштовного каміння мотивувалося в першу чергу політичними потребами. У бажанні встановити монополію на безмежну владу, а відтак право панувати в усіх сферах життя суспільства і кожної людини, зокрема і в її духовному світі, об'єдналися інтереси тодішніх партійних і державних чиновників та лівацьких ультрареволюціонерів. їх жертвою стала церква. Секретар ЦК КП(б)У Д. Мануїльський у листі губкомам партії відверто писав, що вилучення коштовностей було підходом до "розкладання церкви".

Архівні матеріали не засвідчують факту повсюдного у масштабах республік опору духовенства вилученню коштовностей, активної відкритої боротьби віруючих проти цієї кампанії. В атеїстичній літературі, як правило, наводять одні і ті ж факти про контрреволюційну позицію церковників. На нашу думку, треба говорити про те, що духовенство без ентузіазму зустріло постанову, але більшість з них не виявляла відвертої ворожості діям органів влади. Хоча ще у 1927 році журнал "Антирелигиозник" повідомляв, що внаслідок дії провокаційного секретного послання патріарха Тихона у різних місцях країни відбулось 1414 кривавих зіткнень76. Й справді, уникнути ексцесів У ряді районів не вдалося. Було б дивно, якби мільйони віруючих змирилися з насильницьким вилученням церковних речей про що свідчить факт з Лубенського повіту на Полтавщині, Де віруючі і духовенство вважали їх своєю власністю, а не наданням республіки77. Але у більшості випадків до конфлікту властей з духовенством, віруючими

справа не доходила. Тому кількість кривавих зіткнень, названа «Антирелигиозником», на наш погляд, дещо перебільшена.

Навряд чи були вагомими аргументи для притягнення до кримінальної відповідальності селян за агітацію проти вилучення цінностей чи арешт шести священиків за приховування або втрату інвентарних книг, що, як і самі коштовності, могли зникнути у вихорі буремних років громадянської війни.

Як стверджує В. Пащенко, православне духовенство Полтави загалом підтримало декрет про вилучення церковних коштовностей, не пов'язаних із безпосередньою культовою відправою, хоча частина священиків та віруючих пропонувала взамін цінностей пожертвування грошима та продовольством. Так, збори Троїцької громади запропонували проект резолюції загальним зборам парафій міста, в якій зазначалось, що централізована закупівля хліба за вилучені коштовності за кордоном надто довга справа. Тому для допомоги голодуючим необхідний інший шлях. Віруючі вважали, що церковні реліквії замість відправки за кордон можуть бути запропоновані для викупу віруючим за хліб або інші цінності: "Якщо уряд погодиться на таку продажу православних релігійних цінностей місцевому православному населенню, – підкреслювалось у резолюції, – то уряд отримає хліб для голодуючих значно швидше, ніж при продажі цінностей за кордоном, а з іншого боку, зникне привід для непорозумінь між урядом і православним населенням, яке, викупивши власні святині, поступить з ними згідно з своєю вірою".

Тому загальні збори представників парафіяльних громад м. Полтави ухвалюють: звернутись до радянського уряду із проханням, щоб реквізовані для допомоги голодуючим Поволжя релігійні цінності православних храмів були повернуті для продажі на місцях православному населенню за хліб та цінності домашнього вжитку". Наступного дня збори парафіяльних громад Полтави прийняли цю резолюцію. Але уряд залишався байдужим до подібних звернень віруючих.

Деякі священики стримували прихожан, які бажали відстояти цінності у храмах. Більше того, в окремих місцях ініціаторами інцидентів виступали не віруючі, а швидше члени комісій по вилученню церковних та монастирських коштовностей. Звичайно, дрібні сутички траплялися нерідко і їхню кількість, природно, достеменно не відомо, однак про них слід згадати у контексті огляду кампанії по вилученню церковних цінностей. Будучи організованими, в своїй переважній більшості, із членів місцевих громад, вони, звичайно не могли реально вплинути на хід само-

го вилучення, однак хвилі громадянської непокори, спровоковані ними, були доволі значними.

Хочеться звернутися до ще одного доволі суперечливого моменту, пов'язаного із вилученням коштовних речей. Мова йде про те, що частина духовенства, з метою перешкодити радянській владі організувати допомогу голодуючим, приховувала церковно-монастирські цінності або таємно переправляла їх за кордон. Так, М. Корзун, Р. Плаксін приводять факт, коли 8 березня 1922 року на станції Ізна співробітники НК затримали священиків Рибакова, Смирнова та члена громадської ради Горбунова. Вони везли із Самарської голодуючої губернії у Мінськ 6 пудів золотих та срібних речей, чимало монет, щоб згодом переправити їх за кордон. У 1925 році у Києві було знайдено скарб, схований у 1922 році ченцями Києво-Печерської лаври. Подібне траплялося і в інших регіонах][10]. Як ми можемо відноситись до таких фактів? Дійсно, поодинокі факти мали місце, але вони не визначають позиції духовенства взагалі. Хоча, зваживши на реалії того часу, такого роду дії з боку духовенства стають цілком зрозумілими.

Останнє слово залишалося за центральною владою, яка проявляла себе повсюди – у постійному незадоволенні темпами здійснення кампанії на місцях, ігноруванням інтелігенції, яка хотіла зберегти культурно-історичні цінності, забороною заміняти вартість коштовних релігійних речей грошима чи продовольством. Л. Троцький у листі до М. Калініна від 26 березня обурювався: "За телеграмами, які друкуються у газетах, цілком очевидно, що у багатьох місцях вилучення коштовностей здійснюється фіктивно, тобто вилучається частина коштовностей, а не всі. Потрібно направити інструкцію на місця про те, Що за неповне, тобто не узгоджене з декретом вилучення відповідають місцеві органи, як за злочинне недбальство. У всіх місцях, де перше поверхове вилучення проведено, слід вимагати повторною вилучення, повного і рішучого..."[11].

Прояви насильства відчувалися навіть в агітаційній кампанії, Що супроводжувала вилучення церковних коштовностей. Політвідділ 7 дивізії, розташованої на Полтавщині, провів, наприклад, агіткампанію у три етапи з відповідними гаслами: "необхідність вилучення", "не дасте – відберемо", "вимагаємо суворого суду над противниками вилучення".

"Известия ВЦИК" опублікували матеріал під заголовком "Святійша контрреволюція", де серед ворогів радянської влади першим значився патріарх Тихон, у вину якому ставилося благословення "сільським попам бити на сполох, розсилати по селах гінців, влаштовувати біля кожної церкви погроми та повстання". Колегія Агітпро-

пу ЦК КП(б)У 28 березня запропонувала центральним газетам "відкрити широку кампанію з фактичними матеріалами" [12] .

"Почин" центру підхопили на місцях. Ураховуючи перегини, ЦК РКП(б) на початку квітня 1922 року направив губкомам листа, в якому вказувалось, що газетна кампанія з приводу вилучення церковних коштовностей ведеться неправильно, оскільки спрямована проти духовенства взагалі. У газетах друкувались переважно сатиричні вірші, що били по нижчому духовенству "Політичне завдання даного моменту зовсім не це, – підкреслювалось у листі ЦК, – а прямо протилежне. Слід розколоти попів, або, правильніше, поглибити і загострити існуючий розкол. І у Пітері, і у Москві, і у провінції є чимало попів, які згодні на вилучення коштовностей, але бояться верхів... Ще раз, політичне завдання полягає в тому, щоб ізолювати верхи церкви, скомпрометувати на конкретному питанні допомоги голодуючим і далі показати їм сувору руку робітничої держави, оскільки ці верхи наважуються повстати проти неї".

Подібні, досить сумнівні методи агітаційної роботи всіляко заохочувала і центральна комісія по вилученню церковних коштовностей при ВУЦВК. На засіданні 21 квітня 1922 року було прийнято рішення, в якому вказувалось на доцільність постійного розширення агітаційної кампанії, проведення різноманітних зборів, індивідуальної агітації. "При влаштуванні зборів – вимагалось у листі ЦК КП(б)У, – уникати такого підбору учасників, при якому збори заздалегідь мали б негативний характер; з цією метою переходити від верств більш свідомих. Вважати доцільним влаштування зборів червоноармійців із запрошенням на них трудящих. Вважати недоцільним влаштування зборів просто віруючих, або "всіх бажаючих", проводячи замість цього планомірну роботу по врятуванню менш свідомих верств за наміченим планом".

Подібна практика проведення агітаційної роботи швидше відштовхувала населення, ніж робила його союзником у справі допомоги голодуючим. Вилучення коштовностей з церков та монастирів завершилось улітку 1922 року. Чи виправдались надії, які покладалися на цю кампанію? Які її економічні, політичні, моральні наслідки? У пошуках відповіді на поставлене питання звернемось до фактів.

За попередніми підрахунками за рахунок вилучення церковних коштовностей можна було придбати 525 млн. пудів хліба [13].

В одній із популярних брошур того часу повідомлялося; "..Якщо всі цінності обміняти на хліб для голодуючих Поволжя та інших регіонів, де панує голод, то вони могли б харчуватися протягом

2-х років. Крім того, на ці ж цінності можна було б відкрити 1500 агрохімічних шкіл, купити 1000 тракторів й інших сільськогосподарських машин або стільки посухостійкого насіння, що ним можна було б засівати всю Росію протягом 10-ти посушливих років... Виходить, що кожний фунт церковного срібла рятує від смерті, годуючи до нового врожаю, сім'ю із 5-ти осіб"91. Станом на 1 квітня 1923 року по країні було вилучено: золота – 26 пудів 8 фунтів 36 золотників; срібла – 24 565 пудів 9 фунтів 51 золотник; золотої монети – 6185 крб., срібної монети – 229 пудів 34 фунти 66 золотників; діамантів та іншого коштовного каміння – 1 пуд 34 фунти 18 золотників тощо.

В Україні станом на 24 червня 1922 року вилучено; золота – 3 пуди 2 фунти 28 золотників; срібла – 2850 пудів 30 фунтів 5 золотників, чималу кількість коштовного каміння, інші" ; цінних речей. Найбільший "ужинок" було взято у Харківській, Донецькій, Київській та Полтавській губерніях. На виручені кошти за кордоном закупили для голодуючих районів близько 3 мли. пудів хліба, чималу кількість інших продуктів харчування. Значні суми пішли на придбання робочої худоби, сільськогосподарських знарядь, на підтримку кустарної промисловості у голодуючих районах, на громадські роботи, на допомогу дітям, інвалідам тощо. Звертає увагу невідповідність між попередніми оцінками розмірів церковних багатств і тими, що були вилучені, між тією метою, яка офіційно ставилась при прийнятті декрету, і тим, куди направили вилучені цінності[14].

Підсумовуючи все вищевикладене, варто задатися питанням: що власне було основною «рушійною силою» цього процесу державного грабунку Церкви? Що було основним: ідея («нова атеїстична держава») чи все ж таки бажання наживи? Суперечливість й об'єктивні труднощі у процесі оцінки цих явищ, принаймні поки що не дають нам можливості однозначно відповісти на це питання. Адже сам факт голоду в багатьох регіонах на фоні розрухи й громадянської війни (які самі по собі є значними соціальними катаклізмами) не викликає сумнівів у науковому середовищі. Проте нас цікавить інше: чи варта була та велетенська плата, яку було заплачено ціною пограбованих (чи зруйнованих) храмів та монастирів, що обернулось безповоротною втратою безцінних витворів мистецтва та пам'яток історії? Вважаємо, що відповідь на це питання ми отримали.

---

[1] Центральний Державний Архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО), Фонд 1, опис 2, справа 370, (1921г.) О неправильном истолковании декрета СНК РСФСР "Об

отделении церкви от государства" выразившихся в распродаже церковных ценностей, находящихся на государственном учёте. Циркуляр ВУЦВК всем губисполкомам, акр. 1-2.

[2] Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917-1941 г. Документы и фотоматериалы. – М.: Изд-во Библейского Богословского Института св. апостола Андрея, 1996, – С. 199.

[3] Пащенко В. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. – К., 1993, – С.40.

[4] Пащенко В. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. – К., 1993, – С.41.

[5] Пащенко В. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. – К., 1993, С.45.

[6] Центральний Державний Архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО), Фонд 1, опис 2, Спр. 522 (19.04.1922г.) Постановление ВУЦИКа о дополнении к инструкции по изъятию церковных ценностей для помощи голодающим, арк.15.

[7] Пащенко В. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. – К., 1993, С.44.

[8] Пащенко В. Свобода совісті в Україні: міфи і факти 20-30-х років. – К., 1994. – С. 94.

[9] Алексеев В. Иллюзии и догмы. – М.: Политиздат, 1991. – С. 65.

[10] Пащенко В. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. – К., 1993, – С.44.

[11] Луначарский А. Кому принадлежит церковное имущество? – М.: Главполитпросвет, 1922. –С. 4.

[12] Лукин Н. (Антонов И.) Революция и церковь. – М.: Коммунист, 1918. – С. 9.

[13] Пащенко В. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. – К., 1993, – С.50.

[14] Пащенко В. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. – К., 1993, – С.51.

П. М. ЯМЧУК

Трансцендентальність феномену Православ'я в Україні: від Івана Вишенського до духовного подвижництва ІІ Собору УАПЦ

В пропонованій статті розглядається визначальна роль православ'я в українському духовно-інтелектуальному бутті й окреслюються аксіологічні парадигми розгортання української православної ідентичності від часів гонінь XVI ст. до переслідувань української православної ідентичності доби панування войовничо-безбожницької ідеології у XX ст.

Вітчизняне православ'я становить собою ще й досі малодосліджений універсум розуміння української духовно-інтелектуальної семіосфери, яка, без сумнівів, визначає сенс не лише високих ідей національного світорозуміння, а й окреслює повсякденність українських соціально-етичних практик, які й структурують, зрештою, національну ідентичність як таку. Кожному, хто бодай дещицею є обізнаним з філософією українського буття, з еволюцією його ідейного світу є не менш очевидним: наше православ'я витримало важкі випробування саме тому, що, по-перше відповідало й відповідає ключовим засадам світового православ'я (христоцентричності й христонаслідувальності зосібна). По-друге: вітчизняне православ'я є тотожним до самої сутності українського розуміння дійсності, що в ній живемо. Почавшись від святокиївських джерел, воно витримало багато випробувань, але за всю тисячолітню історію ніколи не зазнало поразки.

Для додатково-наукового доведення цієї, цілком аксіоматичної для віруючого християнина, диспозиції слід здійснити компаративний аналіз ідейних позицій тих мислителів, що обстоювали вітчизняний дискурс православ'я у найнесприятливіші для нього часи. Йдеться про духовні концепти Івана Вишенського та благовісника УАПЦ В.М.Чехівського. Є вагомим, що в концепції В.М.Чехівського УАПЦ повинна дотримуватись ідеалів та ідей одвічного й національного розуміння християнства. В.М.Чехівський цілком логічно наголошує на тому, що «християнський світогляд дає відповідь на сучасні напади й піднімає вище розуміння життя й віри». Це концептуальне міркування базується, своєю чер-

гою, на релігійно-філософському універсальному досвіді українських духовних мислителів доби Середньовіччя та Бароко. Так, Іван Вишенський, зокрема стверджував, застерігаючи християн-українців від лиха: «Спасайтеся, братія моя возлюблена, вірне Христове стадо, роде вибраний, мово свята…люди оновлення, руський благочестивий народе, самі. Спасайтеся Вірою, спасайтеся Заповідями Євангельськими, спасайтеся законом отецьким, спасайтеся чистим і неблазенним життям! Пробудьте в Церкві, пробудьте в огорожі, пробудьте в Законі пробудьте в згоді, єдності та любові!»(1, С.84)

Іван Вишенський, так само, втім, як і його духовний спадкоємець В.Чехівський наголошує на наріжних концептах самого буття українців у світі. Спасіння і за І.Вишенським і за В.Чехівським для України й українців може прийти лише через віру в Бога, через прагнення «звершення християнського світогляду» для кожної національно свідомої особистості. Саме тому, задля оборони власної самодостатності й духовно-інтелектуальної ідентичності українець *повинен* залишатись в усі часи християнином. Сказані І.Вишенським слова про «мову святу» є невід'ємними від його ж міркувань стосовно спасіння «Заповідями Євангельськими», «Законом отецьким», «чистим і неблазенним життям». Мова тут, як і завжди похідна, а не головна в цій взаємоєдності, але без неї, за словом благовісників як XVI, так і XX століть український вимір служіння Господові є неповномірним, сутнісно незваженим. Настанова як І.Вишенського і В.Чехвіського – представників різних століть, але одного національного християнського світогляду берегти, заради духовного й буттєвого спасіння, одночасно святоотецькі духовні закони, традиції й мову, що виражає їх сприймаються нині як якщо не пророцтво, то, принаймні, як пряма вказівка на сутнісні пріоритети українців-християн.

Крім сказаного, й І.Вишенський і В.Чехівський зовсім невипадково, хоча й у різний спосіб, наголошують на *благочестивості* українського народу. Концептуально близьким до їх ідей є й визначення ролі та глибоко національної сутності відродження українського православ'я й митрополитом В.Липківським: «Український народ історично, долею свого життя застережений був від виховання в собі шовіністичних настроїв, національної величності та пихи нею, бо *завжди він лише життя своє спасав від тих, що намагались його денаціоналізувати,* мріяв лише про власну волю, а не про поневолення інших народів. І Українська Церква цю властивість душі народної ще освітила і піднесла наукою про всесвітнє братерство, по братському ставилась і

до російської Церкви, наділила її найкращими освітніми силами й засобами, і сама вживала для себе, що бачила кращого в інших народів…й тепер наша Українська Церква ніяких шовіністичних настроїв в собі не має …а навпаки , одним із головних своїх завдань визнає братерське єднання церков всіх народів»(курсив наш П.Я)(2, С.174)

Як бачимо, в міркуваннях мислителів немає національної погорди, а є лише знання національної природи, традицій звичаєвості й історії. Благочестивість – не декларативна, а справжня – і справді є однією з провідних рис національного характеру й буття. Така благочестивість може не виявлятися публічно й повсякденно, але в екзистенційні моменти історії вона завжди бринітиме зі справжньою чистотою й силою, визначаючи саму сутність приналежності національного буття чи до Бога чи, як в сучасній Європі, до інших сил, які й Саме Ім'я Господа бояться публічно називати, не те що славити. Спрямовуючи свої слова не лише до сучасників, а й крізь століття, український релігійний філософ В. Чехівський невипадково наголошував на благочестивості свого християнського народу, адже саме ця його риса подавала надію на національне *незникання* у часі і просторові. Незникання попри бажання багатьох знищити цей народ.

Саме тому, як Іван Вишенський, так і Володимир Чехівський та митрополит В.Липківський вказували українцям на потребу слідувати в усі часи «звершеному християнському світоглядові» або (що сутнісно те ж саме) просили свій народ: «пробудьте в Церкві, пробудьте в огорожі, пробудьте в Законі, пробудьте у згоді, єдності та любові!». В усіх випадках вони спрямовували людей на ранньохристиянський, святоєвангельський ідеал, який, за словом благовісника УАПЦ: «дає відповідь на сучасні напади й піднімає вище розуміння життя і віри».

Вищесказане дає можливість усвідомити ще одне важливе трактування наступних тез даного пункту доповіді В. М. Чехівського. Йдеться про таке, за духом прямо співвідносне із українськими релігійними філософами середньовічно-барокових часів та вже цитованим нами вище Ф.Достоєвським, твердження благовісника УАПЦ: «віра в Бога в боротьбі з атеїзмом не ослабне. Атеїзм не подолає її». Пророчий дух цієї концептуальної ідеї знаходиться не лише у яскраво виявленій суперечності з добою, а й одверто відповідає не лише самому стилю, а й духовному мисленню вітчизняних релігійних мислителів-митців, яким, щоправда, було цю тезу, внаслідок неатеїзованості сучасної їм громадської думки та держави висловити набагато легше, ніж Володимирові

Чехівському. Мужність благовісника УАПЦ та його тверда переконаність у неподоланності віри в Бога темрявою епохи може бути схожою за своїм наповненням із світоглядною опорою на віру в Бога найбільшого з наших поетів. З його релігійно-філософською поезією, яка іманентно, в духовно-смисловому вимірові відповідає ідеї В.Чехівського, пояснює її, але так само відповідає самому духові, самій трансцеденції українського християнства. У переспівах із «Псалмів Давидових», в Псалмі 53, Тарас Шевченко пише:

Боже спаси, суди мене
Ти по своїй волі.
Молюсь: Господи, внуши їм
Уст моїх глаголи,
Бо на душу мою встали
Сильнії, чужії,
Не зрять Бога над собою,
Не знають, що діють.
А Бог мені помагає,
Мене заступає
І їм правдою своєю
Вертає їх злая.
Помолюся Господові
Серцем одиноким
І на злих моїх погляну
Незлим моїм оком (3, С.131)

В міркуваннях В. Чехівського духовно-інтелектуальний, релігійно-філософський універсум Т. Шевченка виявляється у прямо окресленому співвіднесенні з думками з «Кобзаря». Слід зауважити, що смирення найбільшого українського поета перед молитвою до Бога як єдиною благодатною, животворящою силою й впевненість благовісника УАПЦ у тому, що «атеїзм не подолає» віру в Бога навіть у часи огульної безбожницької темряви має знов-таки спільну основу. Нею є висловлене Шевченком в поезії, але вперше заявлене в Біблії щиросерде прагнення:

І злих моїх погляну
Незлим моїм оком.

Здатність прощати, «поглянути на злих незлим своїм оком» - це ще одна концептуальна, провідна для буття й духовного перебування людини й народу в світі ідея, дарована Господом україн-

цям і остаточно підтверджена устами генія. Саме ця духовна універсалія давала право і впевненість благовісникові УАПЦ стверджувати, що в Україні «Віра в Бога в боротьбі не ослабне. Атеїзм не подолає її.» Така відверто декларована переконаність передбачає, зокрема, не лише відсилання до одвічних джерел православ'я, а й звільнення від диктату силоміць нав'язаного українцям безбожництва, від поневолення тією облудою та породженим нею диктатом, що їх Тарас Шевченко визначив так: «сильнії, чужії, Не зрять Бога над собою, не знають, що діють». Щира віра в Бога тут так само визначає сам тип національної присутності в світі, її братолюбність й миролюбність, на відміну від антилюдських історичних практик ворожих Богові сил. Їх цих, «сильних, чужих», що «не зрять Бога над собою» в історичній перспективі, і це було очевидно і Тарасові Шевченку та його попередникам й духовним спадкоємцям, чекає сумний фінал, адже світло Спасіння через віру в Бога недоступне їм. Воно доступне лише тим, хто перебуває у протилежному від «сильних, чужих, що не зрять Бога над собою» духовно-інтелектуальному вимірові. Міркуючи в листі до В.Жуковського про таїнство звільнення душі людської в час святого Воскресіння Микола Гоголь, зокрема зауважує: «Я думаю, що замість мене будь-яка звичайна людина…якщо тільки вона з благоговінням віруючого серця поклониться, обливаючись сльозами, може розповісти тобі навіть більше всього з того, що тобі потрібно»(4, С.418). Такий особливий тип духовної свободи може дати лише віра в Бога, а отже атеїзм, який не здатен на таке дійсно немає з релігійно-філософського, морально-етичного та будь-якого іншого погляду жодного шансу подолати її.

Впевненість В.Чехівського в тому, що ідеологія безбожництва не подолає іманентного українського християнського світоосмислення й етики буття в світі крім вказаних вище історичних підвалин, крім явленої зокрема у писаннях Т.Шевченка й М.Гоголя особливої етики, особливого розуміння необхідності українській душі віри в Бога і всього, що пов'язано з нею, її життєдайної в прямому розумінні сили для людини, ґрунтується й на вірі благовісника УАПЦ в тимчасовість атеїстичних випробувань. Тимчасовість проте, ніяк не могла означати їх безкровності, тож для виголошення цієї тези потрібна була відзначена вже нами вище неабияка мужність, але мужність особливого ґатунку – не заради себе самого, а заради того , щоб підтримати вогонь віри в душах тих, хто міг би втратити орієнтири, зневіритись і цим самим безповоротно знищити, знецінити саме своє єство. Такий тип жертовності теж вписувався в трансцендентний національ-

ний християнський мисленнєво-буттєвий контекст. Враховуючи це В.Чехівський не міг не виголосити публічно цієї тези.

Парадоксальним чином підтверджують цю аналізовану релігійно-філософську тезу про неослабність віри в Бога, її нездоланність та, як це не парадоксально на перший погляд, аксіоматичну істинність навіть для тих, хто присвятив себе служінню безбожництву та радянській владі такі два страшні приклади, що їх наводить у «Щоденниках» академік Єфремов. В записові від 13 травня 1924 року він фіксує таку розповідь старого священика: «Од одного старого священика знаю, що на сповідь приходять комуністи і страшні розповідають речі. Про одного невмирущого комуніста він розказував, що нічого страшнішого не чув на сповіді. Цей сповідник довів до розстрілу свою матір і сестру і взагалі крові на руках мав стільки, що вона його заливала. Перед смертю божевільний жах прокинувся. «Як він каявся! Дві годині я його заспокоював і якщо є прощення й милосердя, то він його дістане» - так закінчив священик. Другий комуніст прийшов до його в церкву й каявся, що примушує себе лаяти Бога і робити, чого від його вимагають, але «совість мучить» ...це мабуть, тільки початок того процесу реакції, що владно опановує спустошені душі. Думаю, що багато ще побачимо прояві тієї Немезиди , що мусить же бути за потоптання людського в людині»(5,С.122)

Як випливає із наведеної цитати, навіть у душах деяких (й можливо непоодиноких) адептів боротьби з вірою в Бога саме Бог, а не атеїстичні симулякри поставав в моменти екзистенційного вибору втіленням сакрального Абсолюту, а осміюване на людях таїнство сповіді перед Ним було чи не єдиною можливістю врятувати не тіло, а душу, саме існування якої з сарказмом заперечувалось цими ж самими адептами на численних богоборчих диспутах. Лицемірство атеїстичних ілюзій крушилось навіть в душах його найвідданіших прихильників, що іманентно є ще одним вельми переконливим доказом правильності тези благовісника УАПЦ. Не можна не звернути увагу й на те, що до сповіді приходили не рядові комуністи, а саме ті, хто мав перед Богом найстрашніші гріхи, а отже чинячи їх, як випливає із самого факту каяття, завжди мав у підсвідомості відчуття гріховності своїх дій, відчував їхню протилежність Істині. В романі «Брати Карамазови» Ф.Достоєвський таким чином візійно передбачив вказану ситуацію: «Навіть і в порухах душ тих самих атеїстів, які все зруйнували живе воно(християнське начало П.Я), як і колись непохитно!»(6,т.1, С.214) Наведені С. Єфремовим приклади звісно нагадують сюжети написаної того ж 1924 року «Я(Романтики)»

М.Хвильового чи епізод зі знятого Т.Абуладзе через 60 років, у 1984-му, знакового «Покаяння», але справа тут не в очевидних більш чи менш глибоких аналогіях. Йдеться про те, що навіть у, за точним висловом С.Єфремова, «спустошених душах» незбагненним жодній ідеологічній системі, що «не потребує Бога», як стверджував один із мешканців доби французького Просвітительства, способом Бог так чи інакше може бути присутнім. Відтак, Його присутність навіть у найменшій ступені дає навіть найстрашнішому злочинцеві можливість покаяння і порятунку власної душі. Ця присутність на глибокому рівні відчувається будь-якою людиною, і лише від вибору цієї людини залежить обрання шляху до Бога через каяття чи втечі від Нього неправедними шляхами.

Як і його попередники, благовісник УАПЦ був переконаний, що навіть серед найневиправніших комуністів знаходитимуться ті, що їм віра відкриватиме шлях до очищення й покаяння. Те, що описані факти та висловлені М.Гоголем, В.Чехівським та С.Єфремовим ідеї є невипадковими для українського, навіть понівеченого безбожництвом світосприймання додатково засвідчує й така поезія маловідомого, на жаль, нині поета Михайла Ситника, який народившись у 1920-му році на Київщині «емігрував за кордон у роки німецької окупації…а 1959 року загинув у США на вулиці як безпритульний»(7, С.767) В поезії «Ох посвятіть же пасочку й мою» митець подає таку важливу картину покаяння кривдників віри та віруючих, яка, проте, належить вже зовсім іншій, ніж Гоголеві роздуми про Великоднє очищення, ніж запис С.Єфремова й міркування В.Чехівського епосі, що нею, ймовірно, є доба великого терору 1930-40-х років:

Я знаю, там також печуть паски,
Нехай із проса, висівок чи дерти,
І сторожі – колгоспівські дяки
Відкопують десь ризу передерту…

І на руїнах храму уночі
Всенічна буде правитись по-Божому,
При саморобній восковій свічі
Герой-дячок посвятить паску кожному

І знаю я: маскуючись, туди
Прийдуть і вояки і з командирами,
І крапельки свяченої води
Їм серце оживлять палкою вірою

Та й ті, що на піджак утнули КІМ,
І дехто з них, що ходять з партквитками, -
В цей день відчують у єстві своїм,
Як із душі спадає дикий камінь.

І як тепло по тілі розлилось…
Усі повірять і усі радітимуть,
Що «заборонений» воскрес Христос
Й між нами ходить з радістю й привітами (8, С.464-465)

З огляду на вже сказане вище, не будемо подавати розлогого релігійно-філософського коментарю цієї поезії, хоча вона, поза всяким сумнівом, заслуговує не лише на такий коментар, а й на ґрунтовний літературознавчий аналіз. Зосередимо увагу, у даному разі, лиш на тій очевидній обставині, що вказує на констатовану маловідомим, але надзвичайно талановитим поетом й відзначену неодноразово на І й ІІ Соборах УАПЦ рису національного світогляду й буття, що нею є соборність українського народу в Христовій вірі, незалежно від місця служіння й духовного або світського чину тих, хто в громаді присягає Господові. Присягають, як випливає з художнього універсуму поезії, й «вояки із командирами»(в них, цілком очевидно, вгадуються звитяжці українського антитоталітарного, антифашистського й антибольшевицького Опору) й ті, хто під тиском антилюдської влади змушений був служити ворогові Бога й «ходити з партквитками». Те, що така присяга в освіченому ХХ столітті відбувається, так само, в тих самих умовах, як і за неофітських, ранньохристиянських часів, а святить паски, як і у фашистських та радянських концтаборах, соборнообраний священик, що має духовний досвід (у даному разі – колгоспний сторож), не лише показує боговідданість, й, хотілося б вірити у це, богообраність українського народу, а й доводить ще раз прямий зв'язок й орієнтацію українців на ранньохристиянські ідеали, здатність жертвувати заради Христа, як і в ті, апостольські часи, всім без винятку.

Сучасний англійський православний єпископ Калліст (Уер) міркуючи над духовно-філософським досвідом ХХ століття зазначає, цитуючи «лист з радянського концтабору»:«Тільки ув'язненому за релігійні переконання в радянському таборі можна по-справжньому зрозуміти таємницю гріхопадіння першої людини, містичне значення спокути всього творіння і велику перемогу Христа над силами зла. Тільки тоді, коли терпимо за ідеали Святого Євангелія...ми починаємо розрізняти ми-

нущий образ видимого й вічного життя Невидимого. На Великдень усі ми, хто був ув'язнений за релігійні переконання, були об'єднані в єдиній Радості Христа. Усі ми були захоплені одним почуттям, духовним тріумфом, прославленням єдиного вічного Бога.»(9,с.93-94). Зазначимо, що наведене міркування з великою долею вірогідності можна віднести до всього досвіду, що його набув український народ у минулому столітті. Адже як дещо метафорично вказує владика Калліст: «особливе значення мучеництва у православному досвіді – під владою турків з 1453 року і комуністів з 1917 року.» (9, с. 9).

Образно-світоглядна єдність ранньохристиянської світової та постпросвітницької української реальностей констатується М. Ситником з духовною чистотою й художньою правдою водночас. Так само важливим є й останній із процитованих катренів. Саме в ньому життєдайна сила Христового Воскресіння прямо проголошується як соборний, трансцендентний й універсалізуючий громаду в усі часи чинник. Радість від того, що й у часи найбільш кривавого й найбільш антихристиянського за весь час людського буття на Землі періоду, «Христос між нами ходить з радістю й привітами» є визначально важливою і для «мертвих і живих і ненароджених» в українському світі. за суттю це та сама радість, що про неї міркує владика Калліст. Поет-візіонер, поет-аскет, поет-мандрівник відчув це силою своєї іманентної духовної й інтелектуальної причетності до віри Христової. Можливо, так само, як відчували це чернець-аскет Іван Вишенський, чернець-митрополит Петро Могила, чернець-мандрівник за суттю Григорій Сковорода.

Суголосною зі щойно проаналізованою концептуальною диспозицією про неподоланність віри в Бога й філософсько-буттєву безперспективність атеїзму є й наступна теза В. Чехівського: «Св. Письмо й його богонадхненність мають і матимуть і силу, і значіння творче. Протихристиянська пропаганда й інші заходи не подолає сили Св. Письма, Св. Відкриття». Святе Письмо, відтак, не лише відверто визнавалось благовісником УАПЦ єдиним істинним джерелом духовно-інтелектуального вдосконалення людини й світу, а й таким, що попри диктатуру й прагнення минущої влади заборонити й знищити його та його вплив на людську свідомість, лишиться нездоланним. Міркуючи про богонатхненність Святого Письма благовісник УАПЦ невипадково наголошує саме на його творчому значенні та силі для сучасності й майбутнього. Силі, яка має духовно-перетворюючий характер, і яка завдяки цьому здатна звільнити, певне, навіть таку людину, про

яку йшлося в наведеній вище цитаті зі «Щоденників» С.Єфремова. Цей постулат видається наріжним, адже не лише вписується в історико-духовний контекст українського релігійного мислення, а й так само як попередня теза про неослабність віри в Бога в боротьбі з атеїзмом за людські душі, вказує закріпаченій постпросвітницькими ідеологічними системами шлях порятунку. В добу, коли Святе Письмо намагались штучно підмінити працями «класиків марксизму-ленінізму», сакралізувавши їх і вивівши на провідне місце в світогляді особистості теза В.Чехівського набуває додаткової ваги й сили, адже, так само як проаналізована вище теза, дозволяє людині не схибити під тиском ідеологічних стереотипів й спокусливих ідейних химер.

На те, що саме така підміна сакрального Святого Письма профанними ідеологічними симулякрами набувала вже і той час загрозливих масштабів вказував у «Щоденниках» академік Єфремов, іронічно коментуючи дискусію на одному зі з'їздів ВКП(б): «Останні відомості з комуністичного з'їзду. Полеміка. Обкладають одне одного компліментами, та присмачують промови текстами з святого писанія – творів Леніна» (5, С.316) Як випливає з цієї іронічної констатації твори Леніна використовувались комуністами за формальними ознаками чи не так само як сакральні тексти середньовічними полемістами. Лише мета й сам сенс такого використання були прямо протилежними середньовічній та бароковій полеміці. Подібне міркування також дещо опосередковано, але ясно підтверджується мемуарними свідченнями одного із найбільш совісних «свідків епохи»(термін Г. Снегірьова) Г. Костюком.

У своїй книзі спогадів «Зустрічі і прощання» вчений зауважує, що йому, так само як, втім й іншим українським інтелігентам комуністи та енкаведисти неодноразово пропонували *покаятися* перед ними у не скоєних злочинах. І головне тут навіть не те, що злочини ніколи ними не коїлись, а саме те, що за них слід було *каятись*. Термін «покаяння» перед антисакральною, безбожницькою організацією не був якимось випадковим, вжитим зненацька певною особою, а віддзеркалював, так само як і підриви тисячолітніх храмів, глобальну стратегію. Прикладів цьому можна було б навести безліч, але ми процитуємо міркування одного з радянських лідерів про одного з чільних українських комуністів – Миколу Скрипника: «Многие думают, что *грехопадение* Скрыпника есть единичный случай…*Грехопадение* Скрыпника и его группы на Украине не есть исключение»(курсив наш П.Я)(10,С.120) Сказані ці слова були Сталіним, а подвійне вживання ним у партій-

ній доповіді як смислової домінанти суто релігійного, церковного терміну «гріхопадіння» наводить на сумний висновок стосовно того, що в інтерпретації тогочасної влади не стільки Скрипник був грішником, скільки була такою без вини виною грішницею сама Україна та її християнський народ.

1. Вишенський І. Твори. – К., 1986. – 247 с.
2. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ. Документи і матеріали – К., 2007.- 700 с.
3. Шевченко Т. Псалми Давидові.//Слово Благовісту. Антологія української релігійної поезії. Львів.,1999.- С. 129-141.
4. Гоголь Н. Духовная проза. – М., 2003. – 476 с.
5. Єфремов С. Щоденники .- К., 1997.- 834 с.
6. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. - в 2-х томах, – Тула, Приокское книжное издательство.- 1994
7. Салига Т. Примітки. //Слово Благовісту. Антологія української релігійної поезії. Львів.,1999.- С. 749-775.
8. Ситник М. Христос воскрес! //Слово Благовісту. Антологія української релігійної поезії. Львів.,1999.- С. 464-465.
9. Єпископ Калліст (Уер) Православний шлях. – К., Дух і літера. – 2003 .- 176 с.
10. Солдатов А. Был пророк в своем Отечестве //Огонек.- №33.- 2008 – С.22-23.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК, кандидат богословських наук, доцент, проректор з навчально-виховної роботи, завідувач кафедри літургіки та церковного співу Київської православної богословської академії, голова Видавничого відділу Київської Патріархії, старший священик академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

протоієрей Віталій КЛОС, кандидат богословських наук, доцент, проректор з наукової роботи, завідувач кафедри церковної історії Київської православної богословської академії, штатний священик академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

протоієрей Іван ДЗЮБА, аспірант Київської православної богословської академії.

протоієрей Михаїл ЛЕСЮК, кандидат богословських наук, доцент, викладач Київської православної богословської академії, настоятель Свято-Покровського храму м. Броварів.

протоієрей Констянтин ЛОЗІНСЬКИЙ, кандидат богословських наук, доцент, викладач Київської православної богословської академії, благочинний академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

протоієрей Сергій ЛУЧАНІН, кандидат богословських наук, завідувач кафедрою богослів'я Рівненської Духовної семінарії, член Національної спілки журналістів України, постійник представник Рівненсько-Острозької єпархії в Рівненській Міжцерковній Раді.

протоієрей Павло МЕЛЬНИК, кандидат богословських наук, помічник бібліотекаря, викладач Київської православної богословської академії, другий священик парафії святих жінок мироносиць м. Києва.

протоієрей Юрій МИЦИК, доктор історичних наук, професор, викладач Київської православної богословської академії.

протоієрей Володимир СМІХ, кандидат богословських наук, доцент, завідувач заочним сектором, викладач Київської православної богословської академії, настоятель парафії святих Жінок-мироносиць м. Києва.

протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО.

протоієрей Микола ЩЕРБАНЬ, кандидат богословських наук, доцент, завідувач Богословського відділення Київської православної богословської академії при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича, настоятель Трьохсвятительського храму при ЧНУ ім. Ю. Федьковича.

священик Володимир ВАКІН, кандидат богословських наук, проректор з науково-дослідницької роботи Волинської православної богословської академії.

священик Іван ГУНЬКО, викладач Львівської православної богословської академії.

протодиякон Василь ДІДОРА, аспірант Київської православної богословської академії.

диякон Сергій БАШИНСЬКИЙ, аспірант Київської православної богословської академії.

диякон Олексій ГОНЧАРЕНКО, аспірант Київської православної богословської академії

диякон Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ, аспірант Київської православної богословської академії.

диякон Ігор ЛУЦАН, аспірант кафедри релігієзнавства та теології філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету ім. Ю.Федьковича.

Василь Михайлович БАБІЙ, аспірант Київської православної богословської академії.

Світлана Ярославівна БІЛА, кандидат історичних наук, доцент, заступник декана історичного факультету Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Ганна Іванівна БІЛАН, кандидат історичних наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Інституту безперервної фахової освіти Придніпровської державної академії будівництва та архітектури.

Юрій Олександрович БОРАТИНЕЦЬ, аспірант Київської православної богословської академії.

Олена Петрівна БУНЯК, старший науковий співробітник, Національний музей історії України.

Василь Михайлович БУРКА, аспірант Київської православної богословської академії.

Тетяна Сергіївна ВОРОПАЄВА, кандидат психологічних наук, доцент, старший науковий співробітник, зав. відділом етнології Центру українознавства філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка.

Алла Михайлівна ГАВРИЛЮК, кандидат наук з державного управління, старший викладач кафедри міжнародного туризму Київського національного університету культури і мистецтв.

Наталія Зигмундівна ГАНУСЕВИЧ, молодший науковий співробітник науково-дослідницького відділу Національний заповідник "Замки Тернопілля".

Микола ГЕРГЕЛЮК, аспірант кафедри релігієзнавства та теології філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

Іван Васильович ГИЩУК, аспірант Київської православної богословської академії.

Володимир Зиновійович ДЕНИС, аспірант Київської православної богословської академії.

Сергій Святославович ДОМБИК, аспірант Київської православної богословської академії.

Тетяна Миколаївна ЄВСЄЄВА, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу Історії України 20 – 30 -их рр. ХХ ст. Інституту історії України НАН України.

Світлана Романівна КАГАМЛИК, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кирило Яремович КАЛЬНИЦЬКИЙ, аспірант Київської православної богословської академії.

Святослав Романович КИЯК, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника;

Ігор Михайлович КОВАЛЬ, кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

Леонід КОЛОДНИЦЬКИЙ, художник-реставратор, Національний заповідник «Софія Київська».

Лілія Вікторівна КОМПАНІЄЦЬ, кандидат філософських наук доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Вячеслав Васильович КОРНІЄНКО, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

Тетяна Іванівна КОТЕНКО, аспірантка Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського.

Олександр Сергійович КУЧЕРУК, завідувач музею української революції, директор бібліотеки ім. О. О. Ольжича.

Галина Петрівна ЛЕВЧУК-ВИШНЕВСЬКА, кандидат філологічних наук, доцент.

Констянтин Олександрович ЛИПКІВСЬКИЙ.

Андрій ЛІТВІНЦОВ, студент Київської православної богословської академії.

Вікторія Іванівна ЛЮБАЩЕНКО, доктор філософських наук, професор кафедри церковної історії Українського католицького університету.

Василь Ігорович МЕНЬКО, викладач, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка.

Юрій Ігорович МИГАЛЬ, аспірант Київської православної богословської академії.

Андрій Васильович МИРОНЮК, аспірант Київської православної богословської академії.

Марія Іванівна ПІРЕН, доктор соціологічних наук, професор кафедри державної політики та управління політичними процесами Національної академії державного управління при Президентові України, заслужений діяч науки і техніки України.

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.

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 Вікторович САВЧУК, магістр інженерної механіки, магістр економіки.

Микола СВІТУХА (Канада).

Федір Олександрович СИВОЛОБ, аспірант Київської православної богословської академії.

Іван Андрійович СИДОР, аспірант Київської православної богословської академії.

Юрій Миколайович СИТИЙ, старший науковий співробітник Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Наталія Гаврилівна СОЛОНСЬКА, кандидат історичних наук, керівник культурно-просвітницького центру Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського.

Інна Юріївна ТАРАСЕНКО, кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

Микола Степанович ТИМОШИК, доктор філологічних наук, професор Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Голова Фундації ім. митрополита Іларіона (Огієнка).

Тетяна Миколаївна ТРЕГУБЕНКО, завідувачка сектору Молодіжного центру культурно-естетичного виховання Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Тетяна Ігорівна ФЕДОРІВ, молодший науковий співробітник Національного заповідника “Замки Тернопілля”.

Святослав Михайлович ЧОКАЛЮК, кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри церковного права, викладач Київської православної богословської академії.

Павло Миколойович ЯМЧУК, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціальних дисциплін Одеського державного університету внутрішніх справ, професор кафедри соціально-гуманітарних і правових дисциплін Уманського національного університету садівництва.

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

Збірник матеріалів
II Всеукраїнської наукової конференції
20 листопада 2012 р.

Під редакцією
архієпископа Переяслав-Хмельницького
і Бориспільського
ЕПІФАНІЯ (Думенка)
та протоієрея Віталія КЛОСА

Православ'я в Україні : Збірник матеріалів II Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. архієп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2012. – 581, [3] с.

Верстальник:
Микола ЯРМУСЬ

Київська православна богословська академія
2012

ДЛЯ НОТАТОК

ДЛЯ НОТАТОК