УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
Київська православна богословська академія,

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського

Під патронатом Національної комісії України у справах ЮНЕСКО

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції, присвяченої 400-літтю Київської Академії (1615–2015)

17 – 18 листопада 2015 р.

Частина 1

КИЇВ – 2015

УДК 2 (271)
ББК 86.372
П – 68

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

Під редакцією
митрополита Переяслав-Хмельницького
і Білоцерківського ЕПІФАНІЯ (Думенка)
та протоієрея Віталія КЛОСА

П – 68 ***Православ'я в Україні*** : Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2015. – Ч. 1. – 623, [1] с.

Статті подано із збереженням авторської редакції, правопису й форматування тексту.

ISBN 978-966-2779-56-1

© Київська православна богословська академія, 2015
©Автори статей, 2015

ЗМІСТ

Патріарх ФІЛАРЕТ (Денисенко)
Слово до учасників IV Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» *18 – 19 листопада 2014 року* 9

Патріарх ФІЛАРЕТ (Денисенко)
Слово до учасників міжнародної наукової конференції «Святий Рівноапостольний Володимир – творець української держави» *13 – 14 травня 2015 року* 11

митрополит ЕПІФАНІЙ (Думенко)
Роль Київської академії в історії та сьогоденні 14

БОГОСЛІВ'Я

протоієрей Олег МАЛАНЯК
Життя та богослів'я Григорія Сковороди 22

протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО
Актуальні проблеми українського православного богослів'я в контексті наукової діяльності архієпископа Василія (Богдашевського), ректора КДА 43

священик Артем БАБЛЕНЮК
Досконалість та унікальність створення Богом людини – Образа Божого 54

священик Андрій ГРИГОРАШ
Дітонародження: Боже благословення чи продукування біологічного ресурсу 64

диякон Іван СОПРОНЮК
Порівняльний аналіз вчення про Шлюб у Православній та Католицькій Церкві 70

С. М. БОЙКО
Християнська філософія Т. Шевченка 76

Н. В. ВЕРЕЩАГІНА
Проблема святості мощей у культурно-релігійній парадигмі сучасності 83

А. М. ГРЕНИШЕН
Православ'я очима Івана Вишенського 95

П. В. КРЕТОВ
Символ та екзистенціал віри
і світоглядне знання в науці й релігії 105

В. В. ЛАППО
Діалектика ставлення сучасних Церков
до ідейних джерел християнства 116

О. О. СМОЛЬНИЦЬКА
Релігійне підґрунтя міфологем у сучасній українській
літературі (на матеріалі ліричної драми
Віри Вовк «Ораторія хвали») 122

М. І. АЛЬМЕС
Вчення про богодухновенність Священного Писання
у блаженного Ієроніма Стридонського 130

Л. В. ДВОРНІЦЬКА
Концепція Бога у творчості Шевченка періоду заслання 136

А. М. КОНОНЕНКО
Погляд на Шевченка як на духовного батька нації 146

Т. І. КОТЕНКО
Невідомий перший переклад "Послань святих
апостолів" Пилипа Морачевського 1864 р. 155

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

П. Ю. ПАВЛЕНКО
«Українська Православна Церква» Московського
Патріархату – епіцентр російського неоімперіалізму
в Україні (погляд через призму війни на Донбасі) 162

М. І. ПІРЕН
Роль духовних цінностей у формуванні громадянської
позиції особистості в сучасному проблемному
українському суспільстві 172

О. Н. САГАН
Суспільний запит на Помісну Церкву:
проблеми, перспективи реалізації 181

диякон Іван СИДОР
Вплив теорії «Москва – Третій Рим» на політичне і церковне життя Росії в умовах російсько-українського конфлікту (2014 – 2015 рр.) 190

А. А. БОЙКО
«Православні медіа» і проблема інформаційного захисту українського суспільства 207

О. С. ЄРЄМЄЄВ
Проблеми та перспективи становлення Української Помісної Православної Церкви на сучасному етапі розвитку українського суспільства 215

Ю. Г. БОРЕЙКО
Ментальні структури повсякденності 226

О. О. ГАЗІЗОВА
Роль українознавства у формуванні патріотизму сучасної молоді 234

О. І. МАЦАП`ЯК
Духовність як чинник самовизначення людини в українському суспільстві 242

Д. Р. БАЖАНСЬКИЙ
Трансформаційні процеси в українському суспільстві та пошуки нової духовно-моральної парадигми управлінської діяльності 247

А. І. ПЕТРАШ
Езотеричні вчення як проблема сучасної духовності 254

ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ

митрополит МІШЕЛЬ (Лярош)
Перша Українська Автокефалія. Геополітична й історична історія автокефалії Польської Православної Церкви (1918 – 1926 рр.) 262

протоієрей Микола СИМЧИЧ
Політика імператора Юстиніана по відношенню до християнства (*До 1450-ліття з дня упокоєння імператора Юстиніана Великого*) 307

протоієрей Михаїл ЛЕСЮК
Церковна політика імператора Костянтина Пагоната
та історія VI-го Вселенського Собору 322

протоієрей Юрій МИЦИК, І. Ю. ТАРАСЕНКО
З листів митрополита Іларіона (Огієнка)
до Н. Полонської-Василенко 356

Р. П. ІВАНЧЕНКО
Хрещення Київської Руси за князя Володимира:
міжнародний аспект 378

В. С. КРИСАЧЕНКО
Церковні першоієрархи і християнізація
давньої України (джерельний аналіз) 388

В. В. ЛАСТОВСЬКИЙ
Церква та духовенство на сторінках «Історії русів»:
деякі попередні роздуми 407

В. І. ЛЮБАЩЕНКО
Єфрем Сирин. Традиції східного аскетизму
у києво-руському православ'ї 411

М. П. МІРЕЦЬКИЙ
Видавнича діяльність Почаївського Успенського
монастиря в XVII — XVIII століттях 423

Ю.В. ХИТРОВСЬКА
Еволюція взаємин масонства .з Російською
Православною Церквою (XIX – поч. XX ст.) 428

М. В. ШКРІБЛЯК
Нівеляція духовної влади Київського митрополита
та основні чинники українсько-московського
зближення за гетьманства Богдана Хмельницького 449

П. М. ЯМЧУК
Світоглядні домінанти у посланнях Івана Вишенського
та в епістолярії Івана IV (Грозного)
(дослід компаративно-аналітичного розрізнення
інтерпретації Христових істин в православ'ї доби
Пізнього Середньовіччя та Бароко) 464

О. В. БРЕЯК
Межигір'я. Історія пам'ятки в XX – на початку XXI ст. 480

О. І. ВИСОВЕНЬ
Історіографія становища та діяльності Православної церкви та євангельських християн-баптистів на теренах України в 50-ті – 80-ті рр. XX ст. 493

А. А. ВІНІЧЕНКО
До питання правового становища військового духовенства Російської імперії у другій половині XIX ст. 501

Т. С. ВОРОПАЄВА
Значення християнізації Київської Русі для цивілізаційного поступу українства 506

А. М. ГАВРИЛЮК, М. С. ГАВРИЛЮК
Архистратиг Михаїл – духовний покровитель міста Києва 513

О. С. ГРИГОРЕВСЬКА
Меценацтво та благодійність: український історичний досвід 528

О. М. ЖАМ
Борошномельні млини священнослужителів і членів їх родин у приватному та орендному володінні на Правобережжі України у XIX ст. постановка проблеми 538

І. О. ІВАНОВ
Свідчення джерел про перебування преподобного Антонія Печерського на Святій Горі Афон 542

В. П. КОВАЛЕНКО
Державницькі реформи Володимира Великого (*до 1000-річчя кончини*) 546

О. С. КУЧЕРУК
До історії пошуків могили Великого Київського князя Володимира Святославича 558

Г. П. ВИШНЕВСЬКА
Владика Іларіон (Іван Огієнко) – архієпископ Холмський і Підляський 570

Р. Б. МОБІЛІ
Удінський феномен в історії християнства 577

А. А. ПОНАГАЙБА
Постать митрополита Іларіона (в миру професора Івана Огієнка) у документах Волинської ДОУНБ імені Олени Пчілки 584

О. В. РУСИНА
Московська держава й Велике князівство Литовське: спільне й відмінне 591

Ю. М. СИТИЙ
Церква і влада у X – XVII ст. (за матеріалами Чернігова) 602

І. А. МАЦЕЛЮХ
Державно-церковні відносини у практиці міжнародного права за доби Української гетьманської держави (сер. XVII ст.) 609

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 619

Патріарх ФІЛАРЕТ (Денисенко)

Слово до учасників IV Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» *18 – 19 листопада 2014 року*

Ваші Преосвященства,
шановні учасники науково-практичної конференції!

Я дуже радий, що наша Академія набирає силу, і ці міжнародні конференції свідчать про те, що богословська думка в її стінах зростає. Я також радий, що кожного року виходить збірка доповідей представників не тільки нашої Академії, а й інших навчальних закладів України і закордону. Тема цієї конференції – «Православ'я в Україні». Якщо коротко говорити про те, чим займається Православ'я в Україні, можемо ствердити – боротьбою! Йде боротьба і це одна із властивостей Церкви, бо без боротьби християнства не існує. Якщо ми відкриємо книги Нового Завіту і вдумаємось, про що там пишеться, то зрозуміємо, що мова йде про боротьбу. Перша – з юдейством, бо воно не сприймало Ісуса Христа як Сина Божого. Христос воскрес, вознісся на Небо, послав апостолів проповідувати вчення, яке Він заснував. І знову боротьба: з тими ж юдеями, які не приймали Його як Спасителя світу, так і з язичниками. Християнство перемогло і юдейство, бо Єрусалим був знищений і храм зруйновано, припинились жертви, знищено і язичництво, тому що християнство стало державною релігією Римської імперії. Але боротьба не припинилась. Почалась боротьба з єресями і розколами, яких виникало дуже багато. Йшла боротьба за істину з неправдою, в якій перша здобула перемогу. Це було І тисячоліття. Почалось ІІ тисячоліття і боротьба продовжилась не на ґрунті догматичної іс-

тини чи моралі, а за владу. Вдумайтесь, через що розділилася Єдина Церква Христова на Західну і Східну, на Православну і Католицьку? Через владу! Почалась боротьба між Римом та Константинополем за володіння Болгарією. Ця боротьба вилилась у Великий розкол. Все II та на початку III тисячоліття продовжується боротьба за владу. Подивіться на події цих часів. На якому ґрунті в Україні виникла унія? Що лежить в її основі? В основі – боротьба за владу. Київський митрополит та єпископи хотіли мати таку ж владу, яку мали католицькі єпископи в польському Сеймі. Але католики сказали: будете в сенаті, якщо визнаєте владу Папи. Наші архієреї піддалися спокусі, вони зрадили віру заради влади. Тепер що відбувається в Православ'ї? Теж боротьба, між Константинополем та Москвою: хто перший, хто впливовіший. Йде боротьба не за істину, а за вплив. Так і в Україні йде боротьба в Українському Православ'ї та в Православ'ї на території колишньої Російської імперії та Радянського Союзу. Москва не хоче поступитись владою. Вона хоче володіти Україною. І все це призвело до розділення Українського Православ'я та до війни, до агресії. Але Христос сказав апостолам, коли вони сперечались між собою про першість: «хто хоче бути перший, нехай буде останнім». Лиш подумайте, невелика група, всього 12 чоловік, а вже сперечаються, хто із них більший та перший! Якщо у цьому святому товаристві гріх владолюбства існував, то він існує і в Церкві, існуватиме до Другого Пришестя. Це не припиниться ніколи, тому що йде боротьба між добром і злом, між правдою та неправдою, між Богом та дияволом. Тому не треба дивуватись, що ми живемо в часи розділеного християнства. Нічого тут незвичайного немає. Боротьба була, є і буде, але Свята Церква повинна стояти на боці правди. Якщо вона стоїть на боці правди, то вона – Свята, а якщо на боці зла, - не може називати себе Святою. Яка вона Свята, якщо в ній панує неправда? Тому ми, дорогі друзі, в цій боротьбі завжди повинні стояти на боці добра та правди, бо там, де правда, там Бог, а ми повинні єднатись з Богом, бо з Ним ми блаженні, а без Нього – ніщо. Скільки дає нам Бог розуму, волі, почуттів, треба йти цією прямою дорогою і не боятись цієї боротьби, бо вона природна. Поки ми на землі, поки носимо гріховне тіло та маємо затьмарений розум, боротьба буде, але прийде час і добро остаточно переможе зло. Це станеться у Друге Пришестя Господа нашого Ісуса Христа, Якому слава на віки віків.

Слава Україні!

Патріарх ФІЛАРЕТ (Денисенко)

Слово до учасників міжнародної наукової конференції «Святий Рівноапостольний Володимир – творець української держави» *13 – 14 травня 2015 року*

Ваші преосвященства, шановні професори, викладачі, наукові діячі, студенти!

Вітаю Вас всіх, хто зібралися на цю важливу для нас конференцію, присвячену тисячоліттю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Володимира, тисячоліття мученицької кончини святих страстотерпців благовірних князів Бориса і Гліба та 900-ліття перенесення їхніх мощей.

У своєму привітанні хочу показати вам те, що не видно для багатьох і заради чого святкуються різні ювілеї.

Для чого ми святкували 1020-ліття Хрещення Русі, і через п'ять років знову 1025-ліття? Тепер новий ювілей – 1000-ліття упокоєння князів Володимира, Бориса і Гліба. Для чого все це робиться, який за цим стоїть сенс?

Для того щоб зрозуміти те, що робиться невидимого у видимому. Наведу вам приклад - 1000-ліття Хрещення Русі. Ви знаєте, що цей ювілей відзначався фактично всім християнським світом. Чому? Ідея відзначити 1000-ліття Русі зародилася у нас в Синоді Російської Православної Церкви, бо тоді була одна Церква. І коли ми вийшли з цією пропозицією до уряду, то була якась пауза, нам відповіді спочатку не дали. Чому не дали відповідь? Тому що проаналізували, що стоїть за цим ювілеєм і чи варто давати згоду на святкування 1000-ліття Хрещення Русі, чи ні.

А стояло за цим наступне: якщо ми будемо святкувати 1000-ліття Хрещення Русі, то ми будемо обов'язково говорити про те, що дало християнство нашому народу впродовж тисячоліття, було воно темрявою чи воно принесло нашому народу світло? Що воно дало в моральному відношенні, духовному, як християнство вплинуло на сім'ю, на архітектуру, на живопис, взагалі на культуру, навіть на мову. І коли ми все це показали б, а це був великий прогрес в просвітництві і в духовності, великий в порівнянні з язичництвом, – то тоді атеїзм не мав уже б права говорити, що християнство, тобто релігія, це є темрява, тому що воно принесло світло.

Тоді йшла боротьба між християнством і атеїзмом та комунізмом. Тобто зіткнулись ці дві сили. Атеїзм змушений був дати відповідь, готовий він на цю боротьбу, чи не готовий? Якби він сказав ні, не дозволяємо вам проводити цей ювілей, то уже б весь світ піднявся проти Радянського Союзу, що немає свободи в цій державі. А Радянський Союз боявся звинувачення, що свободи немає і тому під тиском європейських країн, взагалі європейської цивілізації змушений був піти на поступку.

І що в результаті вийшло? В результаті сталося так, що після відзначення 1000-ліття Хрещення Русі не тільки в Радянському Союзі, а в Європі і в Америці, комунізм пішов на дно, був переможений, як і атеїзм. І це є результатом в тому числі цього святкування. Не всі це бачать, чому атеїзм переможений, чому комунізм знищений назавжди. Сталось це в тому числі як наслідок цього святкування, – не самого святкування, а свідчення про роль християнства в історії цивілізації.

Тепер якщо від того ювілею перенестися до нинішніх ювілеїв, то 1020-ліття, 1025-ліття, тепер до 1000-ліття упокоєння князя Володимира і мученицької кончини Бориса і Гліба. Що за цим ховається? Тут йде вже змагання між Росією і Україною. Де бути Україні - в європейській цивілізації чи повернути в євро-азійський простір? Ось через це зараз йде боротьба: де буде Україна – в Європі, чи в Азії. Йде боротьба за Україну за її історію, за її культуру, за її витоки.

Яка різниця, де народився князь Володимир – на Волині чи під Псковом? Яка різниця? Він був великим Київським князем – це аксіома. А для чого йде ця боротьба навколо питання, де він народився чи де він хрестився? А для того, щоб показати, що якщо він народився під Псковом, а хрестився в Херсонесі, а Херсонес тепер окупований Росією, то Москва й каже: «князь Володимир наш, бо він народився під Псковом, а хрестився в Херсонесі, а Херсонес наш і Псков наш, то й Володимир наш.

А якщо Володимир наш, то і все, що пов'язане з Володимиром є наше насліддя і тому і Софія Київська наша – російська, і Десятинна церква наша, бо її побудував наш князь Володимир, бо він народився під Псковом і хрестився в Херсонесі». І таким чином враховуючи засоби масової інформації йде підготовка не тільки населення Росії, а й України і всієї Європи, європейської цивілізації, що це є нібито насліддя московське, що це не є українське насліддя, що князь Володимир належить не Києву, а належить Москві. І тому проводиться фальсифікація історії в ім'я цієї ідеї – підпорядкувати Україну Росії.

Сенс цих наших ювілеїв полягає в тому, що на подібних конференціях ми повинні сказати правду і викрити цю брехню, яку розповсюджують російські вчені, які слухняні щодо свого керівництва, які служать не науці, а служать владі.

Ми повинні на нашій конференції розкривати правду. Фактично ми вже зробили, бо в цьому збірнику вже все написано, написана правда. І я впевнений в тому, що такі наукові конференції розкриють очі не тільки вченим, не тільки молоді, а й широкому загалу – де є правда, а правда в тому, що Київ належить Україні, а не Росії. Коли хрестилась Русь, то Москви ще в зародку не було. І тому яке насліддя Москви в часи Володимира може бути в Україні?

Цю неправду нам треба викрити, викривати фактами, літописами, дослідженнями, бо правда є світло, а неправда – темрява. І світло, коли потрапляє в темряву, знищує темряву. Потрапило світло християнства в атеїстичну темряву - і знищило цю темряву: і атеїзм, і комунізм. Так і тут історична правда як світло повинна знищити цю темряву неправди. В цьому і полягає сенс всіх цих ювілеїв – і 1000-ліття князя Володимира, і ці ювілеї Хрещення Русі та 400-ліття заснування Києво-Могилянської Академії. Треба показати, що тут була наука, в Києві, а в Москві в цей час не було жодного вищого навчального закладу, а тут був єдиний вищий навчальний заклад на весь Православний Схід. Бо в греків в той час нічого не було, бо вони знаходилися в Оттоманській імперії, де все християнство було обмежене. А в Києві було навчання і тому ми й показуємо, що у вас навіть не було шкіл нормальних, в Росії, в Москві, а тут була Києво-Могилянська Академія, яка готувала не тільки церковні кадри, а й державні, бо наші гетьмани вчилися в Києво-Могилянській Академії.

Тому цю правду ми й показуємо на святкуванні ювілеїв, в цьому і є сенс цих святкувань. Ми використовуємо ці ювілеї для того, щоб показати правду. Тому я вас всіх вітаю і бажаю успіху в нашій конференції, щоб ті результати, які тут вже фактично досягнуті, стали відомими широкому загалу і несли світло у світ. Слава Україні! Христос Воскрес!

митрополит ЕПІФАНІЙ (Думенко)

Роль Київської академії в історії та сьогоденні

Стаття присвячена чотирьохсотлітньому ювілею Київської православної богословської академії створеної на основі Київської Братської школи в 1615 році; в ній подано відомості про заснування та визначних постатей вищого духовного навчального закладу, проаналізовано вплив Київської академії на розвиток різних аспектів державного та культурного життя України та інших народів.

Ключові слова: *Київська Братська школа, колегія, академія, Київська православна богословська академія, визначні постаті, освіта, наука, культура.*

Київська православна богословська академія – вищий навчальний заклад, який впродовж чотирьох століть звершує своє служіння у справі навчання і виховання молоді, майбутніх архіпастирів та пастирів, еліти українського суспільства, яка сьогодні для багатьох є чудовим прикладом для наслідування у своїх кращих випускниках, багато з яких Православною Церквою причислені до лику святих і моляться перед престолом небесним за всіх нас.

Звертаючись до історії Київської православної богословської академії, заснованої на базі Київської Братської школи у 1615 році, треба пам'ятати про те, що освітні процеси в нашій державі стали незворотними вже з того часу, коли на Київських горах відбулося офіційне хрещення Руси-України. Із Києва по всій Русі розійшлася євангельська проповідь. Саме Київ як другий Єрусалим був і є центром християнської культури та освіти.

Варто наголосити на тому, що в той час і впродовж багатьох віків школи не поділялися на «світські» та «духовні». У всіх цих навчальних закладах викладачами були архіпастирі та пастирі або ж ченці як найосвіченіші представники тогочасного суспільства. Навчання базувалося на вивченні богослужбової та богословської літератури, церковного співу та уставу. Першими «букварями» досить довгий час були такі книги, як «Псалтир» і «Апостол». Вогнище освіти підтримували в нас найбільше монастирські та єпархіальні осередки. Завдяки їхній діяльності в Україні формувався розвиток письменства, богословської думки, мистецтва, архітектури тощо. При чоловічих монастирях були школи для хлопців, а при жіночих – для дівчат[1].

Наприкінці XVI – на початку XVII ст. в багатьох містах України жваво закладаються і розвиваються церковні братства. Більшість із них, маючи грамоти від Східних патріархів, були важливими осередками, які захищали православну віру від польсько-католицьких і протестантських впливів просвітницькими методами через школу й книгу. На противагу католицьким та протестантським «місіонерам» братства почали закладати свої школи та типографії.

Про заснування Київської братської школи дізнаємося із фундації «про початок монастиря і школи при ньому у дворі пані Гальшки Гулевичівни». Тут обґрунтовується це великою потребою в час наступу католицизму та поширення латинських навчальних закладів при відсутності значних українських православних шкіл і друкарень у місті Києві: «Бажаючи народові своєму пожиточною бути і душею страждаючи за нього, пані Гальшка Гулевичівна, не про славу свою власну дбаючи чи нагороди, рішення мала двір свій власний з плацом і всім до того двору належним, що неподалік ринку між вулицями, що ведуть до Дніпра, подарувати для фундації монастиря і школи при ньому, попередньо дозволом чоловіка свого пана Стефана Лозки заручившись та підтримкою і обіцянкою отця Ісаї Копинського, устроїнням монастиря і школи піклування мати неодмінне… Фундуш, як він є, вписаний до книг київських міських, літа Божого тисяча шістсот п'ятнадцятого, місяця жовтня, п'ятнадцятого дня…»[2]. Варто зазначити, що у своєму фундуші, записаному в актах київського земського суду 15 жовтня 1615 року, благодійниця наголошує, що володіти цим повинні тільки православні зі застереженнями та прокляттями на віки вічні в протилежному випадку[3]. Першим ректором Братської школи був священик Іван Борецький, майбутній митрополит Київський і всієї Русі, святитель, канонізація якого відбулася вже в час незалежності України, коли проходили святкування 900-ліття з часу закладення кам'яного храму Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря (у 2008 р.)[4]. Адже саме тут, в цій Золотоверхій обителі, знаходилася першосвятительська кафедра святителя Іова Борецького.

Визначною постаттю, яка мала колосальне значення для зміцнення Київського братства та школи при ньому в час переслідувань з боку уніатів та католиків став гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний, який з усім військом Запорозьким (бл. 1620 р.) записався до списку братчиків. Саме через наполягання гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного Єрусалимський Патріарх Феофан відновив православну ієрархію в Київ-

ській митрополії та своєю грамотою від 26 травня 1620 р. надав Києво-Братському монастирю ставропігійний статус[5].

Як відомо, організація Києво-Могилянської академії тісно пов'язана зі святителем Петром Могилою та двома культурно-освітніми осередками, що почали діяти до заснування академії. Це Київське братство й Києво-Печерська лавра зі своїми школами, які, об'єднавшись у 1631 році, стали основою для створення в майбутньому Києво-Могилянської академії. За рівнем навчання академія не поступалась Західноєвропейським університетам, була довгий час першим і єдиним вищим навчальним закладом України, Росії, Білорусі й південних слов'янських країн[6]. Завдяки старанням святителя Петра Київська школа за рівнем викладання та за наповненням навчальними предметами де-факто з самих початків свого існування була академією.

Знаковими для всіх нас і сьогодні є слова засновника й опікуна новоствореного навчального закладу святителя Петра Могили, який стверджував: «З Божією поміччю, постаравшись, в міру слабих моїх сил, на кошт мого родинного майна, відновити гімназіум […], щоб у школах не тільки викладались зовнішні науки, а насамперед подавалось благочестя, яке повинне вкоренитися і посіятися у ваших молодих серцях, бо без цього всяка мудрість є глупотою перед Богом, як справедливо вона і називається...»[7].

Могилянська академія була всестановою школою, де здобувала освіту переважна більшість української еліти. Майже всі українські гетьмани навчалися в її стінах. Такі українські гетьмани, як Іван Петрижицький, Богдан Хмельницький, Іван Брюховецький, Іван Самойлович, Іван Мазепа ввійшли в історію академії як великі жертводавці та фундатори навчального закладу. В останнє десятиліття XVII століття остаточно була встановлена традиція підпорядкування Київської академії митрополитам Київським, які водночас виступали її покровителями та опікунами.

Просвітницька діяльність Київської академії впродовж багатьох років мала велике культурне значення і для сусідніх країн та народів. Сюди належать такі факти, як визнання «Православного ісповідання віри» святителя Петра Могили символічною книгою для багатьох православних народів; визнання використання церковно-богослужбових та інших видань, друкованих в українських друкарнях, багатьма слов'янськими народами; освіта й виховання в Київській академії студентів із-за кордону; допомога представників Київської наукової еліти в організації шкільництва в інших краях. Так, наприклад, ще перед 1640 роком св. Петро Могила на звернення Волоського воєводи Василя

послав до нього «благочестивих ченців» і добре вчених учителів для заведення шкіл на своїй батьківщині[8].

Однак найбільші культурні впливи Київської академії відчула на собі Московія. «Кожний знає, як українські та білоруські впливи були багаті й сильні для Великоросії й особливо Москви. Пришельці зайняли тут найбільш вигідні та впливові становища, від ієрархів до управлінь духовних консисторій, ними влаштованих, від вихователів царської родини до настоятелів монастирських, до ректорів, префектів і вчителів ними ж запроектованих шкіл, до кабінетних і друкарських учених, діловодів, приказних дяків і секретарів... і т. д. і т. д.»[9].

Багато потрудилися могилянці в місіонерській та освітній царині. З найвідоміших серед них є такі архіпастирі – архієпископ Новгородський, віце-президент Св. Синоду Феофан Прокопович, митрополит Тобольський і всього Сибіру Арсеній Мацієвич (1697 – 1772), архієпископ Іларіон Горленко, архієпископ Білгородський і Курський Досифей Богданович-Любинський († 1736), митрополит Ростовський і Ярославський святитель Димитрій Туптало (1651 – 1709), митрополит Білгородський та Обоянський Іустин Базилевич († 1709), митрополит Тобольський і всього Сибіру Філофей Лещинський (1650 – 1727), єпископ Тверський і Кашинський Афанасій Волховський (1712 – 1776), архієпископ Московський і Володимирський Йосиф Волчанський († 1745), святитель Іоасаф Білгородський (1705 – 1754), митрополит Тобольський і всього Сибіру Павло Конюшкевич (1705 – 1770), святителі Софроній Кришталевський, Інокентій Кульчицький (1680 – 1731), митрополит Тобольський і всього Сибіру Іоан Максимович (1661 – 1715). Серед випускників академії почесне місце займають архіпастирі Помісних Церков – митрополит Загребський Досифей (Васич), митрополит Белградський Михаїл (Йованович), митрополит Тирновський Климент (Друмєв), єпископ Ставропольський Філарет (Скрибан-Попеску), єпископ Далматинський Никодим (Мілаш). Цей список можна продовжити багатьма іменами, але якщо згадати всіх достойних значних особистостей, то, напевне, не вистачить і декількох годин для простого їх перелічення, адже сотні випускників академії досягли єпископського сану, тисячі з них стали визначними архімандритами та ігуменами, ректорами та префектами, богословами та філософами, письменниками та поетами, музикантами та композиторами тощо.

Багато з названих вище святителів сьогодні канонізовані Православною Церквою за їх жертовну просвітницьку й місі-

онерську працю на ниві Христовій. Трудячись в різних місцях Російської імперії, вони створювали різного рівня навчальні заклади, беручи за зразок свою духовну школу. Багато зі створених ними навчальних закладів мали велику й славну історію, а деякі з них, інколи досить престижних, діють і до наших днів. Всюди українці були активними засновниками низки шкіл та семінарій, училищ та колегій, монастирів та скитів у Російській імперії, що зі свого боку негативно відбивалося на становищі їх рідного краю. Найкращі сини України змушені були їхати на північ та в далекі східні простори імперії[10].

Тож беззаперечним є те, що богословська чи духовна освіта стала тією основою, на базі якої були створені всі навчальні заклади в Україні та в інших християнських державах. Оксфордський, Болонський, Паризький та багато інших відомих університетів Європи та Америки як всестанові навчальні заклади починали свою історію як школи, училища, колегії чи академії з підготовки пастирів, де викладання здійснювали винятково ченці або ж освічене духовенство. Яскравим прикладом цього є і слов'яно-греко-латинська академія – перший вищий навчальний заклад Росії, заснований у 1687 році випускником нашої богословської школи преподобним Симеоном Полоцьким, і Київський університет святого Володимира (заснований у 1834 році), професорсько-викладацький колектив якого в переважній більшості складався, знову ж таки, з випускників або ж викладачів Київської духовної академії. І це цілком закономірно, бо, як відомо, до початку XIX ст. освіта була винятково духовно-релігійна, тобто викладацькі функції освітніх закладів усіх рівнів виконувалися, здебільшого, православним кліром або ж чернецтвом. У XX ст., у зв'язку з приходом до влади більшовиків, українська духовна спадщина – богословська наука, освіта, християнська культура – зазнали безпрецедентного нищення[11]. У час атеїстичної радянської влади все це було призабуто, й тільки окремі професори, які цікавляться справжньою історією свого навчального закладу, про це можуть багато розповісти.

Випускники Київської академії стояли біля витоків тогочасної науки і мистецтва. Богословська й філософська, історична й філологічна, технічна й медична, юридична й педагогічна та багато інших наук беруть свій початок саме в стінах могиляки. Варто лише згадати уславленого богослова, філософа, поета, композитора і педагога Григорія Сковороду (1722 – 1794), на честь якого названо багато наукових та навчальних інституцій. З 1727 по 1730 рік в академії навчався канонізований Вселенським Патріархатом святий мученик Костянтин Полі-

танський († 1742); у 1783 – 1788 рр. – майбутній Константинопольський Патріарх Константин I (1830 – 1834, † 1839).

Театр і перші театральні вистави були теж створені визначними випускниками духовної школи, такими як чернець Симеон Полоцький, святитель Димитрій Ростовський, святитель Філофей Лещинський, архієпископ Феофан Прокопович, святитель Георгій Кониський, архімандрит Сильвестр Ляскоронський, ієромонах Митрофан Довгалевський та ін. Тут отримали освіту видатні композитори XVIII – початку XIX ст. М. Березовський, А. Ведель і Д. Бортнянский.

Київська православна богословська академія відроджена завдяки старанням Екзарха України митрополита Київського і Галицького Філарета (Денисенка) у 1989 році на території Свято-Успенської Києво-Печерської лаври, а з 1992 року почала діяти у стилобаті Андріївської церкви й на території Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря (1999 р.). Вона – правонаступниця давньої Київської Братської школи, колегії, семінарії й академії, що були знищені атеїстичною більшовицькою владою. Впродовж декількох десятиліть відбувається процес становлення та реформування освітнього та науково-богословського закладу. Багато потрудилися для блага академії попередні ректори – митрополит Даниїл (Чокалюк) (1991 – 2000) та митрополит Димитрій (Рудюк) (2000 – 2010).

Священний Синод на своєму засіданні від 13 грудня 2014 року (журнал № 33) ухвалив: «Враховуючи, що Київська православна богословська академія Української Православної Церкви Київського Патріархату є спадкоємцем традицій богословської школи Києво-Могилянської академії та з нагоди ювілею, присвоїти КПБА ім'я святителя Петра Могили, митрополита Київського, Галицького і всієї Руси»[12].

Аналізуючи чотирьохсотлітнє минуле Київської православної богословської академії, яка була заснована на базі Київської братської школи (1615), плідно розвивалася в період Києво-Могилянської колегії та академії (1632), зазнавала імперського впливу північного сусіда як Київська духовна семінарія і академія (1817, 1819), була закрита в більшовицькій атеїстичній державі, називаючись вже Київською православною богословською академією (1920), відроджена завдяки старанням митрополита Київського і Галицького Філарета (1989), можемо стверджувати що Київська академія і сьогодні продовжує місію навчання та виховання майбутніх пастирів і архіпастирів, педагогів та працівників на ниві Христовій, а загалом – патріотів своєї держави, вірних синів України.

Особливою була роль Київської православної богословської академії, що знаходиться в самому серці Києва – на території Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря – в період трагічних, але водночас і славних подій революції гідності, коли сотні тисяч українського люду линули в центр столиці, відстоюючи свою свободу. Серед цієї спільноти в перші ж дні були й викладачі й студенти нашої академії, а спальні корпуси та студентська їдальня приймали всіх потребуючих. З вечора 18 лютого 2014 р., в час загострення протистояння, в академічному храмі св. апостола і євангелиста Іоана Богослова діяла операційна. Допомогу самовідданим медичним працівникам надавали студенти, які цілодобово виконували безліч різноманітних обов'язків як у храмі, так і на території монастиря й у всіх корпусах.

Як майже чотириста років тому головним опікуном і покровителем духовної школи був митрополит Київський і всієї Русі святитель Петро Могила, так і сьогодні саме Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет (Денисенко) є цією визначною постаттю сьогодення, яка постійно турбується про покращення у всіх напрямках Київської академії. Відчуваючи батьківську любов Святійшого владики, викладачі та студенти навчального закладу в його особі мають чудовий приклад жертовного служіння Українській Православній Церкві та всьому нашому народу, що проявляється у всіх аспектах життя духовної школи. Саме завдячуючи твердому переконанню Святійшого Патріарха Філарета в необхідності зростання наукового потенціалу Київської православної богословської академії та його особистому фінансуванню академія має змогу продукувати велику кількість наукових, науково-популярних та публіцистичних богословських і церковно-історичних видань.

Як у минулому в Києво-Могилянській академії та у всіх вищих навчальних закладах Європи вершиною всіх наук було богослів'я, яке вивчалося після всіх загальноосвітніх предметів, так і сьогодні, на наше переконання, цей аспект має надзвичайно важливе значення в системі вищої освіти України для належного духовно-морального виховання молодого покоління, нової генерації творчих та прогресивних людей, які здатні будуть творити чудове майбутнє, побудоване на християнських принципах і засадах для осягнення справжньої мудрості, яка не від світу цього.

Сьогодні, отримавши державну ліцензію та визнання держави відповідно до нового Закону «Про вищу освіту» і проходячи акредитацію, Київська православна богословська академія як один з найдавніших навчальних закладів України, подібно до

освітніх установ Європи з багатовіковою історією, впевнено дивиться у своє майбуття. Виховання молодої людини на духовних засадах – це опорні начала, на яких має будуватися держава, які вимагають остаточної визначеності і простого пояснення.

Упродовж багатьох років в Україні триває надзвичайно важкий і болісний процес становлення власної державності. Для того, щоб наблизитися до розуміння наших насущних потреб, треба звертатися до історії, яка є вчителькою життя, адже весь освітній процес в духовних школах побудований на багатовіковому досвіді Церкви. Саме тому треба виховувати у нових поколіннях Української держави любов до Бога, а через неї й до своїх ближніх, плекати національну свідомість та усвідомлення значущості єдності в боротьбі з внутрішніми та зовнішніми ворогами українського народу.

[1] Іларіон (Огієнко), митр. Українське монашество / упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та коментарів М. С. Тимошик. – К. : Наша культура і наука, 2002. – С. 175, 176.

[2] Цит. за: Кучерук О. «Хронічка мала або опис подій до шкіл Братських Київських». – К. : «Темпора», 2005. – С. 59.

[3] Аскончeнский В. Кіевъ съ древнейшимъ его училищемъ академіею : в 2 ч. – К. : Въ университетской типографіи, 1856. – Ч. 1. – С. 72.

[4] Діяння освяченого Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату «Про канонізацію святителя Іова Борецького, митрополита Київського, Галицького і всієї Руси (†1631 р.)» // Православний вісник. – К. : Вид. УПЦ Київського Патріархату, 2008. – № 7 / 8. – С. 24 – 27.

[5] Епіфаній (Думенко), митр.. Alma mater освіти і науки Східної Європи // Труди Київської Духовної Академії : богословсько-історичний щорічник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) – гол. ред. [та ін.]. – [К.] : Київська православна богословська академія, 2015. – № 15. – С. 11 – 15.

[6] Хижняк З. І. Києво-Могилянська академія. – вид. 2, перероблене і доповнене. – К. : Вища школа, 1981. – С. 33 – 34.

[7] Цит. за: Жуковський А. Петро Могила й питання єдности Церков. – К. : Мистецтво, 1997. – С. 75.

[8] Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви : в 4 т., 5 кн. – К. : Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 2. – С. 242.

[9] Харламповичъ К. Малороссійское вліяніе на Великорусскую церковную жизнь : в 3 т. – Казань : Изд. Книжнаго магазина М. А. Голубева, 1914. – Т. 1. – С. 243.

[10] Епіфаній (Думенко), архієп. Подвижники благочестя Українського Православ'я : доповідь на парламентських слуханнях «Українці в світі» 8 грудня 2010 року // На шляху до спасіння : [проповіді, слова, послання, промови, доповіді, інтерв'ю]. – К., 2012. – С. 657 – 667.

[11] Відтворення втрачених пам'яток : історичний та правовий аспекти // Пам'ятки України. – К., 1994. – Ч. 3 – 6. – С. 134 – 143.

[12] Журнали засідань Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 13 грудня 2014 року під головуванням Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.cerkva.info/uk/synod/5990-synod-13-12-14.html

протоієрей Олег МАЛАНЯК

Життя та богослів'я Григорія Сковороди

В пропонованій статті коротко вказано на основні приклади зі Священного Писання, що складають основу православного вчення про чернецтво. Звернено увагу на головні біблійні приклади аскетичного життя часів Старого і Нового Завітів. Вказано на біблійну основу чернечих обітниць.

Ключові слова: *Біблія, назореї, єсеї, обітниці, аскетизм, чернецтво, Предтеча, Ісус Христос, дівство, послух.*

Григорій Савич Сковорода – 22 листопада 1722 р. в містечку Чорнухи Лубенського полку, Полтавської області, тепер районний центр. Народився Григорій Сковорода в козацькій сім'ї Сави (пізніше він любив себе називати Григорієм Вар – Савою, тобто з євр. «Сином Спокою») З дитинства приліпився до Божого слова, не тільки думкою, але й способом життя був дуже набожним. З 8-ми років уже співав на кліросі в храмі і читав Богослужбові тексти. То була дитина вихована при храмі, крім того, мав величезний талант до музики і ревно полюбив науку. Від добропорядних батьків він унаслідував найкращі особистісні якості: козацьку вдачу, любов до свого роду, чесність, правдивість, богобоязність і миролюбність, відомий український, любомудр, православний мислитель, філософ, поет, учитель. У дитинстві малий Гриць дуже любив сидіти під вербою, спостерігати за навколишнім світом і грати на сопілці, подарованій старим кобзарем. У дяка-скрипаля Гриць був на привілейованому становищі, бо хлопець вражав своєю допитливістю, до того ж у нього виявився незвичайної краси голос. Дяк навчив Гриця нотної грамоти і поставив першим співаком у церковному хорі, давав читати книжки, підготував до вступу в академію.

За звичаєм свого часу, Григорій закінчив чотирирічну дяківську школу, а в 16 років розпочинає навчання у Києво – Могилянській академії.

Його перебування там тривало з перервами майже 20 років. Як казав Григорій Савич: «Довго сам учись, коли хочеш навчати інших». Крім обов'язкових дисциплін. Сковорода оволодів німецькою та польською мовами, досконало знав латину, грецьку та староєврейську. Він читав в оригіналі Святе Писання і добре знав праці святих отців Церкви прп. Євагрія, прп. Макарія Єгипетського, святих вчителів Церкви і Святителів: Василія Великого, Іоана Златоустого, Григорія Богослова, тощо. Залюбки цитував він і твори добре відомих йому Піфагора, Сократа, Платона, Арістотеля, Цицерона. «Культурне значення славетної Києво – Могилянської академії відлунювало в цей час по всій Європі. Цей, сучасною термінологією, престижний навчальний заклад був центром духовного життя України, що не поступався рівнем викладання вищим навчальним закладам світу того часу. її студентів можна було зустріти в найбільших університетських центрах – Сорбонні і Болонії, Кракові і Празі тощо.» Один з найкращих учнів Духовної школи, Сковорода всюди показував себе як людина виняткових здібностей і гострого розуму, щирої віри в Господа Бога. Ще з студентських років, будучи молодим юнаком, він разом із своїм другом і земляком Петром Величковським (в майбутньому преподобний старець Паісій) належав до студентського гуртка ідейних однодумців. В гуртку панувала особлива високочеснотна ідеологія.

«Юнаки присягнули жити монашим життям, але не в багатому монастирі, щоб не спокуситись славою і сріблолюбством, а подальше від великих міст»[1]. Пізніше Петру Величковському Господь благословив зустріти відомого досвідченого аскета ієросхимонаха Пахомія, який допоміг молитвою і порадою, зробити в душі перший крок до монастиря, а відтак до святості. А Григорій Савич за сродністю своєї душі, отримав благословення на монаше за суттю життя, але в миру. Через активну участь « хорі, відмінність у навчанні і прекрасний альтовий голос. Григорія Сковороду восени 1741 року, разом з іншими півчими відправляють з Академії до Петербурга у Придворну капелу цариці Єлизавети. Перебування в Петербурзі двадцятирічний юнак використовує для ознайомлення з російською культурою того часу, яка справила на світогляд великий вплив. Враження від життя в столицях Російської імперії не раз зринають і в його

[1] Коваль Р. Н. Г. С. Сковорода та сучасність. Нарис. – Донецьк. – 2009, – с. 238.

літературних творах. Так, у віршованій фабулі про Тантала є згадка про італійського композитора Доменіко даль Ольо – автора музики до прологу опери «La clemenza di Tito» («Титове милосердя» (ішач.), в якій Сковорода виступав близько десяти разів. Із цього ж таки прологу, чий текст написав Якоб Штелін, походить і сковородинський образ богині справедливості Астраї, змальований у притчі «Убогі й Жайворонок».

Там Сковорода створив кілька духовних піснеспівів: придворний наспів літургійної пісні «Иже херувимы», «Христос воскресе», та пасхальний канон «Воскресеныя день» і багато духовних «кантів», пісень тощо. Про популярність кантів Сковороди в народі згадує і Г. Данилевський: «їх співали мандрівні сліпі бандуристи на перехрестях шляхів. Деякі пісні увійшли до числа найулюбленіших простонародних творів, тобто до таких, які народ вважає своєю власністю, доповнює їх, переробляє згідно зі своїм поетичним почуттям і смаком». Пісні Григорія Сковороди часто виконувалися в Києві, а, можливо, й у Москві хором «малолітніх півчих», яким керував наприкінці XVIII ст. композитор А. Ведель. Загалом пісенна творчість Сковороди відіграла важливу роль у розвитку української пісні – романсу. Мелодії його пісень, виявлені за останні роки в рукописних збірках та відомі з усної народної традиції, свідчать, що Григорій Сковорода дав новий напрямок побутовій пісні. Він зумів розширити рамки світської любовної лірики і створив зразки громадянської, філософської, пейзажної лірики. Однак, є підстави вважати шо і інше знайомство, з тим, робилося при царському дворі (з паразитизмом і нікчемним життям, заповненим таємними і явними інтригами, любовними фліртами та неробством, великосвітськими балами та маскарадами.). Пізніше написаний Сковородою був твір, де, ніби описуючи сон, він викриває суєту і мерзоту, що вкорінилась серед як вищих, так і нищих станів людей[2].

Опівночі 24 листопада за старим стилем 1758 року Сковороді наснився і той дивний сон про гнану Правду та людське «різнопуття» (нібито якась невидима сила показала йому триб життя вельмож, священиків, простолюду), що змусив його відцуратися світової марноти. Потворні образи цього сну, закарбували позицію, коли сковородинська постава щодо світу набувала виразних аскетичних прикмет. Символічно Григорій Савич ніби бачив себе в храмі на колінах біля престолу з радістю і благоговінням співаючого Трисвяту пісню. Однак радість і

[2] Збірник творів Г. С. Сковороди. – Х.: Пролісок, – 1992. – С. 440.

спокій його порушила страшна картина. По – перше, із вівтаря одні двері вели прямо в трапезну, з якої доносився сморід від печеного м'яса і скажений сміх людей. А пекли вони на вогні і їли людину в монашому одязі.

В Росії в той Синодальний складний час Церква перебувала під державною владою. Відкрито викривати пороки можновладців і багатіїв було небезпечно тому волею Божою дуже поширеним було юродство ради Христа. Не всі юродиві підіймалися до святості, але всі або майже всі, були яскравим явищем російського релігійного життя. Юродиві зневажають всі земні зручності, поступають часто всупереч здоровому глузду – в ім'я вищої правди Божої. Юродиві приймають на себе подвиг вдаваного безумства, щоб досягти свободи від спокус світу – але в юродстві немає ні тіні презирства до світу, як Божого творіння, або відкидання його. Юродство, перш за все, низько цінує зовнішню метушливу сторону життя, зневажає дріб'язкове догоджання собі, боїться життєвих зручностей, багатства, але не зневажає людини, не відриває її від життя. У юродстві є спрямованість до вищої правди, зазвичай затертій житейською. Причиною цього було – рішуче і повис «омертвіння» державної влади, що знайшло снос завершення за Петра Церква, таким чином, не тільки втратила свій вплив, але сама підпала під владу царя, – і поступово впала в принизливу і небезпечну залежність від державної влади. Тому церковна свідомість, відходячи від церковно-політичної теми віддає свою творчу силу на те, щоб осмислити і життєво утвердити новий шлях церковної активності. Цей шлях веде всередину, до зосередження на містичній стороні Церкви, – і звідси народжується те, що дослідник прот. Зеньковський називає «секуляризацією усередині церковної свідомості», маючи на увазі той дух свободи, який віє в двох напрямах церковної думки: з одного боку, Церква починає по – новому, вільно відноситися до держави, – а, з іншої сторони, саме через це, вона відкриває простір для церковного мислення. Україна була трохи в іншому вимірі, тут бурлило церковне життя, а особливим подвижництвом було старчество. Якраз друг Григорія Паісій був великим його представником. Наприкінці літа 1744 року Сковорода у складі почту імператриці Єлизавети прибув до Києва. Тут він звільнився з капели в чині «придворного уставника», тобто регента, і відновив своє навчання в класі філософії Київської академії (курс «Арістотелівська філософія» Михайла Козачинського).

Релігійно – містичний світогляд Сковороди з дивовижною безпосередністю утілювався в його житті. Воно дійсно надзвичайно своєрідне, – його звуть іноді українським Сократом, бажаючи цим підкреслити його схожість з грецьким мудрецем. Втім, він і сам писав, що «замислив розумом і побажав волею бути Сократом на Русі». Як зазначають дослідники, саме він відкрив шлях студентам Могилянської академії в Угорщину. Зокрема дослідник П. Кудрявцев пише що: «Одним із центрів, що вабив до себе студентів київських, було в XVIII столітті місто в Угорщині – Токай. Гам була тоді комісія з купівлі для царського двору угорських вин, а при цій комісії похідна церква, а при церкві причт, що й давало змогу ипоияцм Київської академії, які прагнули удосконалити свою освіту за кордоном, використати для того токайську комісію. Рух на Захід у цім напрямку відкрив Сковорода. Восени 1745 р. він вирушив у Токай, як церковник (Сковорода був співак, як відомо і знавець мов) і пробув там 2, 5 роки»[3].

Учень і біограф Сковороди, Михайло Ковалинський зазначає, шо «упродовж наступних п'яти років йому вдалося побувати також з Австії Словаччині, Польщі, можливо, і в Італії (Венеція, Болонья, Флоренція, Рим». Чехії (Прага) та Німеччині (Дрезден, Ляйпціг, Галле). Ковалинський ще стверджував, що в Будапешті, Відні, Братиславі й деінде філософ продовжував своє навчання, приятелюючи з багатьма освіченими людьми, що були тоді дуже славні вченістю і знаннями. Він розмовляв досить добре і з особливою чистотою латинською й німецькою мовами, достатньо розумів грецьку, що й допомогло йому здобути знайомство й приязнь учених, а з ними і нові знання»[4]. Освіченість Сковороди була дуже широка, справедливо говорить про нього В.Ерн, автор найбільшої монографії про Сковороду, його знання античних авторів «було для Росії XVIII століття абсолютно винятковим. енциклопедичним»[5]. У жовтні 1750 року Сковорода повертається до Києва, якийсь час мешкає у своїх приятелів та знайомих, аж поки наприкінці 1750-го або на початку 1751 року переяславський єпископ Никодим Срібницький запросив його на посаду вчителя поетики до місцевого колегіуму. Сковорода підготував курс «Разсужденіе о поезій и руководство к искуству оной» і розпочав викладати. Однак його розуміння поетичного мистецтва суттєво відрізнялося

[3] Сковорода Г.С. Повне зібрання в 2–х томах – К.:Наук, думка, 1973, ТІ. – с. 440.
[4] Полонська–Василенко Н. Історія України: в 2–х т. Т.1, 2. – К.: Либідь, 1992. – С. 441.
[5] Козуля О.Я. «Києво–Могилянська академія». Київ, «Наукова думка», 1991. – с. 62.

від узвичаєних у старій українській школі засад поетики, тому єпископ через консисторський суд зажадав від учителя викладати так. як заведено, по старій системі, а коли він відмовився, пояснюючи професійно правоту своїх переконань і додав: «Alia res sceptrum. alia plectrum, – («одна оправа пастирський жечл, а інша – пастуша сопілка») у травні або на початку червня 1751 року звільнив його з роботи.

Восени цього ж року Сковорода знову повертається до Київської академії й починає слухати курс богослів'я (догматика, моральне богослів'я, історія Церкви, канонічне право. Святе Письмо, єврейська мова з додатком арабської та сирійської) у префекта академії ієромонаха Георгія Коннського (курс «Christiana orthodoxa theologia.Утім, навчання в класі богослів'я Сковорода так і не завершив: щонайпізніше восени 1753 року за рекомендацією київського митрополита Тимофія ІЩербацького він стан вихователем старшого сина бунчукового товариша Степана Томарн – Василя й вирушив до села Каврай, шо за 36 верст від Переяслава. Тут Сковорода мешкав близько шести років, виховуючи хлопця, що був украй розбалуваний матір'ю – донькою полтавського полковника Василя Васильовича Кочубея та Анастасії Данилівни Апостол Анною. Конфлікт із цією панею спричинився до того, що на кілька місяців Сковороду було звільнено з роботи.

У серпні 1759 року на запрошення Білгородського та Обоянського єпископа Йоасафа Миткевича Сковорода стає викладачем поетики в Харківському колегіумі. У цей час він пише «Carmen», «Басню Есопову», можливо, також «Фабулу», «Про свободу» (лат.). «Що таке чеснота?» (лат.). «Христове» (лат.). «Мелодія» (лат.), («Старичок нєкій Філарет в пустинні...»), «На день народження Василя Томари, хлопчика 12 років» (лат.). «До Петра Герардія» (лат.). «О ніжна, мила...» (лат.). «На Боже Різдво» (лат.). «На Різдво» та «Вышних наук саде святый...» («Пісня 27–я»). Після закінчення 1759–1760 навчального року Сковорода, відмовившись прийняти чернечий постриг, покинув колегіум і близько двох років мешкав у селі Стариця, що за 39 верст від Білгорода. Тут він створив поезію «Голова всяка свой иміет смысл...» («Пісня 9–я»), а можливо, ще й «Не пойду в город богатый...» («Пісня 12–я») та «Ах поля, поля зелены...» («Пісня 13–я»).

Навесні 1762 року Сковорода приходить до Харкова, де знайомиться зі студентом класу богослів'я Михайлом Ковалинським, читає тут курси синтаксими та грецької мови. Під цю пору він написав 5–у («Тайна странна и преславна!..»), («Видя

житія сего я горе...») пісні «Саду...», а також кілька деспсів латиномовиих листів до Ковали не ького. шо належать до ліпших зразків епістолярного жанру в українській літературі. Письменник зумів наповнити їх не лише численними барвистими образами, цитатами з греиьких та римських класиків, мудрими повчаннями, філософськими Роздумами* блискітками іронії, вишуканими віршами, але й справжнім, ухибим і трепетним, дружнім почуттям. Тим часом після смерті Йоасафа Митхевича Бєлгородським та Обоянським архиереем стає Порфирій Крайський. І сам він, і новий префект колегіуму Михайло Шванський, і новий ректор Иов Базилевич ставляться до Сковороди неприхильно. Тож після закінчення 1763 – 1764 навчального року він змушений був залишити заклад. Про життя Сковороди з осені 1764 до липня 1768 року відомо дуже мало. Його погляди знову викликали проти нього переслідування, і в 1765–му ропі Сковорода назавжди покидає службу. З цього часу починається період 'страяшщтва», – вже до кінця життя Сковорода не має постійного притулку. Що таке життя? – пише він в одному місці – це мандри: прокладаю собі дорогу, не знаючи, куди йти, навіщо йти». У цих мандрах Сковорода полорожуе з торбою на плечах (у торбі завжди була Біблія), по суті, як жебрак. Іноді він довго гостює у багатьох друзів і поклонників, а іноді покидає їх несподівано. Його аскетизм приймає суворі форми, але тим виразнішою в кім є духовна бадьорість. Дуже багато часу присвячував Сковорода молитві. У роки мандрів розцвіла філософська творчість Сковороди, саме у цей період написані всі його діалоги (всі його філософські твори є в діалогічній формі). В цей час він мешкав здебільшого в Харкові, написавши дрібку поезій: «О покою наш небесий», «Кто ли мене розлучит от любви твоей?..» («Певснь 7 – я») та «Нелзя бездны окіана...» («Певснь 11 – я»). Власне кажучи, у цей час поетична творчість Сковороди добігає кінця. Надалі він буде звертатися до поезії хіба що в ряди – годи, створивши трохи більше десятка віршів»[6].

Дивний і цікавий Сковорода так описаний у повісті Т. Г. Шевченка «близнецы»: «Мистик – философ, бывало, наденет на себя серою вситку, накроет голову соломенным брылем, флейту в руки и марш куда глаза глядят. Бывало пойдет в березань, в 30 верстах от Переяслава, по дороге зайдет на древнюю високою

[6] Григорій Сковорода. Твори в 2 т. Український науковий інститут Гарвардського університету. Інститут літератури ім. Шевченка НАНУ, м. Київ, Обереги, 1994. – С. 235.

могилу, называемую Выбла, и зайдёт на могилу единственно за вдохновением, и почерпнувши из недр ее малою толику сего, богам единым свойственного дара, спешит делится сиею благодатею с другом своим Якимом Лукашевичем в Березани. Проживая неделю у друга, идет навестить другого, а там третьего, а через месяц, смотриш, он уже в Киеве: сидит с другом своим Иваном Леваною на скамеечке у ворот и читает импровизированную диссертацию о связи души человеческой с светилами небеными, а вития наш знаменитый, независимо от дружней диссиртации, готовит к следующему воскресенью проповедь»[7]. Григорій Савич непересічна особистість вчив жити простим, беззайвих потреб життям, і сам жив так, що «свята твердість, і добра бідність, і спокій душі» були його єдиною розкішшю. «Я сміюся над божевіллям людей, – казав філософ – і оплакую їх». Багато часу він присвячував поясенню Євангелія. «Люби ближнього та люби самого себе» не протилежні, говорив він, а взаємо пов'язуючі. Любов до самого себе є протилежність егоїзму. Егоїзм – спрямованість людини на нехтування інтересів соціуму заради власних – присутні в тілесному світі. Егоїзм пригноблює людину залежністю від плоті, але не плоть є дюдиною»[8].

Пізнання себе за сковородою є оформлена любов людини до Бога. Сковорода завжди грунтується на особистому знанні роздумуючи «розжовуючи» із перших рук. « Мудрування мертвих сердець, із жалем лише він, – перешкоджає філософствувати у Христі. « Мудрування, яке не визнає за Джерело Премудрості Ісуса Христа називає на відміну від любомудрія, – дурномудрієм. В нього Самопізнання є як початок мудрості, не вимірявши себе на сам перед, яку користь і знання міри матиме людина в інших. «В мандрах «странником» Сковорода ходить з торбою за плечима (в ній завжди була Біблія) по суті, як бідний, з ним завжди незмінна флейта і посох; на базарах в убогих домах він співає свої пісні і розказує байки, дарує друзям трактати і діалоги. Що проявляється закликом жартівливою правдою для нас: «Кому менше в житті треба, той иайближче стоїть до неба».

Слідуючії своєму поклику, дуже багато часу Сковорода присвячує молінні. Він описував хвилини духовного підйому, коли відчував наповнення не зрозумілої сили: «Сльози полились з очей, тільки почуття любові, спокою, вічності і

[7] Іванова, І. Б. Українська література [Текст] : навч. посіб. для школярів, абітурієнтів та студ. / І. Б. Іванова, С. Б. Клімова. — Х. : Парус, 2007. — С. 138.

[8] Філософська думка в Україні [Текст] : біобібліогр. словник / ред.-упоряд. М. Л. Ткачук. — К. : ПУЛЬСАРИ, 2002. – С. 141.

умилительна гармонія від сліз у всьому складі»[9]. Не люблю я життя, відображеного смертю – вигукнув одного разу Сковорода і тут же додав; – вона сама (тобто життя емпіричне) є смерть. Біблія ж є шлях до Бога, – до життя, одночасно, вона є тяжка справа із смертними, вимагає бо життя праведного, з любовю Бога і здійснення Його волі. «Цей рід людей випитує в Бога: Чи живий в моїх руках горобець? – Живий, якщо не задавиш, – відповідає Бог» (Із Сковороди). На початку 1768 року при Харківському колегіумі було відкрито «додаткові класи», де готували інженерів, топографів, архітекторів тощо, а вже за кілька місяців харківський генерал – губернатор Євдоким Щербинін своїм наказом призначив Сковороду на посаду викладача катехізиса в цьому навчальному закладі. Однак новий білгородський та обоянський єпископ Самуїл Миславський, невдоволсний тим, що катехізис читає світська людина, й критично поцінувавши підготовлений Сковородою курс «Начальная дверь ко христианскому добронравію», навесні 1769 року звільнив його з роботи. Відтоді аж до кінця життя Сковорода перебуває в мандрах. Окрім Харкова, він часто відвідував Бабаї, Валки, Великий Бурлук, Гусинку, Іванівку, Ізюм, Кун'янськ, Липці, Маначинівку, Острогозьк, Охтирку. Здебільшого він «упинявся н мамках слобідсько – української шляхти: Донців-Захаржевських, Каразиних, Квіток. Ковалевських, Мечникових. Сошальс» Гев'яшових – або в келіях монастирів – Курязького, Охтирською, Сумською. Святогірського, Сіннянського та інших). Так, улітку 1769 року, мешкаючи в Гужвинському, що належало дідичам Земборським, Сковорода написав свій перший філософський діалог «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе». Трохи згодом там же він напише діалог «Симфоніа, нареченная Книга Асхань...». а також перші п'ятнадцять байок циклу «Басни Харьковскія». Наступного року Сковорода відвідав Київ, провівши близько трьох місяців у Китаївській пустині, де ігуменом був його родич (очевидно, двоюрідний брат) Юстин Звіряка. а в 1771 – 1772 роках на запрошення полковника Степана Тев'яшова мешкав у Острогозьку та в слободі Таволзькій. Тут, на берегах Тихої Сосни, пройшов, мабуть, найбільш плідний період його літературної творчості. За короткий час Сковороді вдалося написати одразу шість філософських ліалогів: «Бесіда 1–я, нареченная Observatorium (Сіон)», «Бесьда 2–я, наречен-

[9] Іванова, І. Б. Українська література [Текст] : навч. посіб. для школярів, абітурієнтів та студ. / І. Б. Іванова, С. Б. Клімова. — Х. : Парус, 2007. — С. 406.

ная Observatorium specula (еврейски – Сіон)», «Діалог, или Разглагол о древнем мирі», «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни», «Кольцо», «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира» – рівно четверть усього корпусу своїх творів. Персонажами цих діалогів виступають і сам Сковорода, і його тамтешні приятелі, зокрема Панас Панков та Яків Долганський. Трохи згодом, у першій половині 1774 року, мешкаючи в Бабаях, філософ напише ще п'ятнадцять езопівських байок й укладе збірку під назвою «Басни Харьковскія» (сама назва, можливо, і не належить Сковороді). Крім цих творів, за час своїх мандрів Сковорода написав цілу низку інших філософських трактатів та діалогів: «Книжечка, называемая Sitenus Alcibiadis, сиречь Икона Алківіадская» (1775 – 1776 рр.), «Книжечка о чтеніы Свяшеннаго Писанія, нареченна Жена Лотова» (1780 р.), «Беседа, Нареченная двое...» (1781 р.), «Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим» (1783 р.), «Пря бесу со Варсавою» (1783 р.), «Діалог. Имя ему – Потоп зміни» (1791 р.) – притчі «Благодарный Еродій» 7S7 р.) та «Убеи ій Жайворонок» (1787 р.), чимало перекладів і листів. Свою останню мандрівку, вже незадовго до смерті* Сковорода здійснив у село Хотетове. шо м 25 верст на південь від Орла, – у маєток Михайла Ковалинського. Пробувши там три тижні, філософ попросив свого друга «відпустити його в любу Україну, де він дотепер жив і хотів померти». Смерть настигла його 9 листопада (29 жовтня за ст. ст.) 1794 року у Вільшанській Іванівні (тепер село Сковоролинівка Харківської області). Він сам викопав собі яму постелив туди соломи, посповідався, прийняв Святе Причастя і уснув. Тут – таки він і схоронений. На своїй могилі Сковорода заповідав написати: «Світ ловив мене, та не спіймав»[10].

Творчість Григорія Сковороди посідає особливе місце в історії українського письменства. Його поезія та філософія – це найвищий злет українського літературного бароко. Його особливе містичне і наукове Богослівя є добрим плодом взятих із Святоотцівської скарбниці вічних зерен Божественної істини. Все ж життя мислителя це приклад практичної любові до Премудрості Божої – справжньої філософії. Здійснення цієї любові проходило в пізнанні свого внутрішнього духовного і душевного світу, очищенні його з Божою допомогою від роз-

[10] Давня українська література X–XVIII ст. [Текст] : твори / упоряд., передм., коментр., прим. та навч.–метод. матер. О. М. Сліпушко. — К. : Школа, 2005. — С. 126].

бійників – пристрастей «домашніх своїх», для зростання в силі християнських чеснот, для зростання внутрішньою істинною людиною – обожнення.

Все життя Григорія Савича – це в більшості мандри, все життя його – втеча від почестей, посад і слави. Навіщо запитаємо ми себе, і не отримаємо відповіді, бо відповідь на таке питання, можна тільки пережити. І якщо мандрувати все життя по Україні нам не кожному вдасться, то пізнання себе – Богом відкрите, та й втікати від захоплення матеріальним світом християнину цілком можливо. Бо цьому досвіду навчає нас Свята Церква у своїх Богослужіннях, через своїх святих і через побожне життя наших співвітчизників. Бо і ми подорожуючі на цій землі близько «70, а від сили 80 літ» (Пс. 89: 10), тому дослідження їх досвіду є приємною розмовою З НИМИ І допомогою і попередженням від багатьох падінь і помилок на шляху до щасливих осель Отця нашого Небесного.

Приємність підтверджує і автор: «Нема приємнішого для мандрівника як говорити з ним про місто, яке всі труди його спокоєм вінчає. Ми народились для істинного щастя і мандруємо до нього, а життя наше є суть як ріка текуча»[11]. Щоб досвідом дати відповідь Сковорода теоретично і практично, або вірою і ділами досліджує питання мети життя земного, про яку мріють всі, хто може мріяти. Висловлюючись на це каже, що саме щастя – мета від найменшого до найдосконалішого створіння на цій землі. Він відразу повідомляє не головне і істинне, а подає як стратегічну мету, яка має спонукати до благородних зусиль на протязі всього життя повернення до Бога Отця Небесного Творця і будівника нашого спасіння, рівнославимого з Богом Сином і Богом Духом Святим.

Істинне щастя і є той «дім Отчий», який шукав Сковорода у своєму умоспогляданні. Щастя природне людині, тому, навіть, якщо люди дому Отчого не знають і знати не хочуть, усі засліплені та самообмануті суєтою, то щастя спраглі усі. Незважаючи на те, що таких воля темна сліпа, несвідома, але все ж хоче істинного блага свого. Тому всім зрозуміло звернення Сковороди: «Розв'яжіть мені це питання: що таке є для людини найкраще за все? Цього і вели мудреці не могли розгледіти і порізнились у своїх думках так, як подорожні в дорогах.» Вони назвали вище благо «закінченням всіх добр і верховнішим добром, але хто може розв'язати, таке є край і пристанище всіх

[11] Шевчук В. Григорій Сковорода – людина, мислитель, поет // Шевчук В. Дорога в тисячу років: Роздуми. – К., 1990.– С. 82.

наших бажань?» Сковорода починає з критики звичних уявлень про щастя, як приклад можна послухати уривок з «Розмови дружньої про душевний мир», Яків: Ти ніби мурашник палицею покопав, так раптом цим питанням захвилювались наші бажання сонцем і місяцем». Сковорода викриває безглуздий набір різноманітних, інколи і суперечливих бажань, що рояться в головах людей, вказуючи, що за життєвим прикладом є щасливі і без матеріального достатку: «Сумнительно, чтобы могли войтить во уши Божій столь безтолковные желаніи. Ты с твоими затЕями похож на то древо, которое желает в одно время быть и дубом, и кленом, и липою, и березою, и смоквою, и маслиною, и явором, и фиником, и розою, и рутою... солнцем и луною... хвостом и головою...».

Людину у цьому світі мислитель порівнює з немовлям, яку Бог, наче мати груддю, живить Любов'ю і Милістю Своєю, що проявляється в благому Промислі – піклуванні про кожного:»Младенец, на руках матерних сидящій, часто за нож, за огонь хватается, но премилосердная Мать наша Природа лучше знает о том, что нам полезно. Хотя плачем и рвемся, Она сосцами своими всЕх нас по благопристойности питает и одевает, и сим добрый младенец доволен, а злородное семя безпокоится и других безпокоит. Сколько ж милліонов сих нещастных детей день и ночь воплют, нічим не доволны: одно дадут в руки, за новым чем плачут. Нелзя нам быть не нешастливыми». В цьому вихідна позиція для критики звичних уявлень про щастя. Безтолкові бажання, взаємо суперечливі, знищують самі себе і роблять неможливим досягнення щастя. «Почему знаєш, что полученіе твоего желанія тебя ощастливыт? Справся, сколко тысяч людей онное погубило? До коих пороков не приводит здравіе с изобиліем? Целыя республики чрез оное пропали. Как же ты изобилія желаеш, как щасті я? Щастіе нещастливыми не делает. Не видиш ли и теперь, сколь многих изобиліе, как наводненіе всемирнаго потопа, пожерло, а души их чрезмерными затеями, как мелничныя камни, сами себя снедая, без зерна крутятся? Божіе милосердіе, конечно бы, осыпало тебя изобиліем, естли б оно было тебе надобное; а теперь выброси из души сіє желаніе, оно совсем смердит родным световым квасом»[12]. Ми приходимо до висновку, що «не можемо відшукати щастя тому, що не бажаємо його як належить і побажати так не вміємо». «То біда, що не шукаємо

[12] Барабаш Ю.Я. «Знаю человека...»: Григорій Сковорода. Поезия. Философия. Жизнь.–М.: Худож. лит. 1989. – С.122.

знати точно в чім воно моє свою оселю. Хапаємося і боремося за те, як за тверду нашу основу, що лишень хорошим видом покрилось. Джерелом нещастя є наша безсовісність, вона то нас і полонить, показуючи гірке солодким, а солодке гірким. Але цього не було б, якби ми самі з собою порадили. Порозмірковуємо, друзі мої, і про те, що до доброго діла братись ніколи не пізно. Пошукаємо, в чому твердість наша. Пороздумуємо. Яка дума є найсолодша Богу молитва».

Як аксіоми Сковородою встановлюються два положення: всі ми нещасні, однак нікому шлях до щастя не заборонений. Ми шукаємо живої води щастя, але в окремих посудах легко випиваємо і незадоволені – а треба Джерело. Перше положення є емпірична істина, для всіх очевидна. Друге є метафізичне переконання Сковороди про вищі благосні тієї Натури, серед якої ми живемо. Блаженна Натура, Сонечко тощо, так Григорій Савич часто називав Бога.

Всі ми нещасливі, але щастя для всіх можливе, всім близьке. Звідки ж таке безглуздя? Чому при повній та абсолютній можливості щастя для всіх, тільки одиниці задоволені? Сковорода відповідає – це тому, що ми своєвольні. Ми не хочемо того реального і безкінечного щастя, яке пропонує нам Мати наша Природа та своєвільно шукаємо ілюзорного щастя в тім, що не має в собі буття і є лише оманливий привид, нам дарується вічне, а ми хапаємося за тимчасове. «Ми шукаємо здоров'я, багатства і слави. Але не прогнівайся, друже мій, – говорить Сковорода, – на чистосердечність мою. Уяви собі безмірне число тих, яким ніколи не бачити достатку, уяви хворих і престарілих, приведи на пам'ять всіх з нескладним тілом народжених. Невже ти думаєш, що премилосердна піклувальниця Мати наша Натура затворила всім двері до щастя, зробилася для них мачухою? Ах, пожалій, не стискай премудрого її помисла у вузькі рамки, не обмовляй всемогутнього її милосердя: вона для «всякого дихання» (до всього, що дихає) добра, не для декотрих вибраних із одного лише людського роду; вона «рачительнейшим» своїм промислом все те виготовила, без чого не може здійснитись останнього черв'яка щастя, а якщо чого не достає, то звичайно зайвого. Очей немає кріт – ну і що? Птахи не знають корабельного будівництва, не потрібно; а кому потрібно, той знає. Лілія не знає фарб, вона і без них красива»[13].

Крім того, мабуть і в час Сковороди була приказка, що «добре є там де нас нема», іншими словами Царство Боже десь поза

[13] Сковорода Г.С. –український мислитель. – К., 1992 – С. 215.

нами. І вже ніби і Христос не посеред нас? Такі нещасні шукачі щастя чекали його від безтурботного життя. Вони бігали за чудесами по знаменитих історичних місцях євангельських подій, забуваючи про духовний начало справжньої радості. Так бісівська спокуса – мисль, як завіса постає в людськім розумі, якщо нема там самопізнання при світлі істини із Святого Письма. Не буде щаслива квітка розповіддю про воду, не оживлена нею.

Сковорода ретельно досліджує святе Письмо, тому добре знає, що Щастя не за морями і океанами, де нас нема, а в середині людини. Воно є і Царство Небесне і Воскреслий Христос. Григорій Савич називає людей сплячими і каже, що для пробудження духовного серце має бажати Христа, а Він як колись апостолів розбудить нас. Люди знову йдуть на пошуки, шукаючи Бога в чудесах, історично – святих місцях. Однак зараз збудити їх може Біблія, «лев і діва, місто премудрості, ліхтар Божого світла». Він промовляє подібно до слів із великопосного канону Святого Андрія Критського: «Эй, душо моя! Бегай суда наглаго, опасно суди суд Божій. Знаешь ли, Бібліа есть что ли? Видь она – то есть древняя оная (Сфінкс), лев–дева, или льводева. Купно лев и дева. Се стретает тебе, обходяй вселенную ищущій, аки лев, дабы кого поглотить, а кто–то стретает? Давидов оный проказник, срящ и бес полуденный. Вот тебе сфынкс! А ты дремаеш и играеш! Неслышиш ли Соломона: «Любяй беду достоин ея». Разумееши ли, яко ныне стретает и ожидает тебе – или преблаженна победа, или совершенная беда? Аще решиш гаданіе ся, аще достанеш острогорній оный град, град Давір, град премудрости и граммоты ея премудрыя, град оный апокалипсный, град драгоценнокаменный, единый, возлюбленный Давиду град оный – «Кто воведет мя во град утвержден?» – Се мир тебе и милость во вся дни живота твоего! И дева и жена твоя се, яко лоза виноградная, в боках телеснаго дому твоего родит тебе сыны сіонскія и дщери іерусалимскія (чесноти), не от крове, но от Бога раждаемыя, яко же пишется: «Блажен, иже имать сродники своя в Сюне и племя свое во 1ерусалиме». Сему–то победителю вышняго града муж Божій Халеб дает в супружество краснейшую всех плотских мыра сего невест, безневестную дщерь свою Асхань оную (Біблію): «Сію возлюбих от юности моея и взысках Йевесту привести себе, яко не увядает красота ея»[14]. Сковорода, згадуючи слова ангела до мироносиць, констатує, що люди метушаться, шукають Його по печерах, за морями, в чужих краях «тиняють-

[14] Радич В. «Вічний мандрівник.» – К., 1992 – С 121..

ся Єрусалимами», а ангел Господній повторює: «нема Його тут», «не шукайте Живого між мертвими», не шукайте Бога у матеріальному, приземленому своєму мертвому гріхом розумі. «Помріть» для гріха, а «народжуйтесь» для життя праведного і нехай воскресне у вас Христос у праведності вашій, тоді знайдете Його в серці своїм у пізнанні Істини. Особливими були стосунки філософа та церкви. Сковорода був вільним церковним філософом, членом Церкви, який твердо зберігав свободу думки, — всяке ж утруднення шукаючої думки здавалося йому відпаданням від церковної правди. Філософ з гіркотою констатував, що церква перетворюється на театральні підмостки, а учасники обрядів і церемоній забувають сенс того, що грають.

«О Господь мій! Як же вони не знають? Вони з малих років почали базікати Біблію твою, на ній постаріли, не залишили ні вірша, ні слівця, не оспоривши його; ім'я твоє, хрест твій завжди у них на грудях, на губах, на одязі, на стінах, на блюдах, в церемоніях... Задивилися на церемонії, засіли в м'ясних бенкетах, не узяли в розум свій шукати істини божої, до якої вела їх церемонія»[15]. На думку Сковороди, церковні церемонії — це «компліменти і манірні зовнішності, обіцяючи старанність до Бога і дружбу». Обіцянка, але ще не виконання! Обрядові дії, як і біблейські символи, підказують, як жити.

Любов — це живий і вічний зв'язок людини з Богом, а церемонії — її зовнішні прояви, не більш того.

І хіба необхідно, щоб релігійні обряди були однаковими для всіх народів і всіх часів? Хіба має значення, яким ім'ям називають Бога: природою або вічністю, долею, буттям, необхідністю, або царем небесним, або істиною?.. Невже Господь доступний тільки жменьці вибраних? Хіба його нескінченна влада повинна виявлятися в тому, щоб пожвавити мертвих або зупиняти сонце, як би в насмішку над встановленими їм самим законами природи? «Навіть дар воскрешати з мертвих нічим не корисний душі–неробі — що ні воскрешає, ні воскрешається»[16]. Люди шукають істини «по всім світам», роздають майно, мучать своє тіло аскетизмом в надії дістати безсмертя, чекають особливого божого благословення й дива, прагнуть розкрити «останні» таємниці. А розгадка життя поряд, тільки треба розгледіти її в своєму серці.

[15] Сковорода Г. Листи. / Твори: У 2 т. Т. 2. – К.: Обереги, 1994. – С. – С. 56.

[16] Ушкалов Л. Українське барокове богомислення: Сім етюдів про Григорія Сковороду. – Харків: „Акта", 2001. – С. 204.

Теоцентризм є безумовним вихідним пунктом думки Г.Сковороди, який, врешті решт, завершується в христології, оскільки саме у Христі у всій своїй повноті відкривається таємниця поєднання двох природ – божественної та створеної, вічної та тлінної. Христологізм є другою суттєвою рисою сковородинівської релігійності. У таємниці боголюдської єдності у Христі український мислитель вбачає ключ до розуміння таємниць малого та великого світу – людини та універсуму. Існування світів, на думку Сковороди, є явленням у часі – вічного, у тлінному – нетлінного, а у створінні – Бога. Саме тому для Сковороди є така важлива Біблія – книга, що від початку до кінця говорить про «істинну людину» – Боголюдину Христа. Явлення вічного у часовому не є випадковим, воно має чітку внутрішню логіку, яку Сковорода називає промислом. Віра в Божий промисел є ще однією суттєвою рисою сковородинівської релігійності – провіденціалізму. Віра в Божественний промисел, яка знайшла підтвердження у безпосередньому містичному досвіді, дає Сковороді можливість авторитетно стверджувати певну раціональність, телеологічну спрямованість часового існування світу. Саме тому часове існування світу український філософ уподібнює театру, на риштованнях якого розгортається п'єса життя, виводяться різноманітні персонажі, відбуваються події, що зміняють одна одну – «автором» же й «постановником» цієї п'єси є Бог. Отже, таким чином доходимо до висновку, що в силу свого стрижневого характеру релігійність була потужним чинником у формуванні свідомості, а через те й філософії Г. Сковороди, який ні в якому разі не може бути ігнорований в ході досліджень його творчості. Інакше це може призвести до суттєвих помилок, викривлення результатів, а отже й до спотворення справжнього історичного образу Г.Сковороди.

І не дивним є таке розуміння життєвих талантів нашим філософом, кожен бо, за його словами, має знайти себе в житті, своє покликання Господом дароване, намагатись реалізувати його. Така споріднена праця для людини найприємніша і приносить радість. Це Сковорода довів життям.

У час, знищення Запорізької Січі, зради російськими військами і придушення Гайдамацького повстання, майже повної руїни колишньої величі козацької України, коли втрачались вольності, а козаки і селяни ставали підневільними кріпаками, настала моральна «ніч». Дух нації, надії на справедливість з'їдав страх, відчай і спокуси, а негідне лицемірство заради матеріальних благ ставало «нормою» життя. Григорій Савич обирає

особливу боротьбу щоб працювати на духовне просвітлення єдиновірців і стає постаттю , яка голосила, в дусі Іоана Хрестителя, що видимі матеріальні скарби перед Богом є ніщо, а справжню цінність мають чесноти Божі, вічні і життєдайні, які ні міль не точить... ні загарбник не забере, і нерозумний той, хто за «гній» матеріального збагачення душу свою продає. Він закликав берегти і збирати «вічне майно», прозрівати вірою у глибині серця свого духовну безодню і, нарешті, зрозуміти, що духовне матеріальним не заповниться ніколи.

Безодню серця може заповнити тільки безодня Милосердя і Благодаті Господньої – тільки Бог. Без Нього неможливе щастя ні людини, ні народу. Наш славетний земляк казав, що суть усьому є мати в серці Христа Бога і Йому єдиному служити, бо Він є Істина, Добрий Порадник, Бог, а «без Бога багатство і бідність – прокляті».

Він взивав до українців, що не можна бути «християнином з поганським серцем», не можна служити двом панам. Бо той, хто клявся в відданості і любові жертовній Богові, у таїнстві Хрещення, але захопився розвагами, багатствами, догоджаннями плоті і славою світу цього, – є зрадник і перелюбник. Філософ постійно повторює, що світ спить гріховним сном і закликає словами покаянного постового канону до своїх земляків «встань, сплячий», скажи: «душе моя, пробудись, чого спиш, ось вже скоро прийде Господь і Суд прийде, спіши, щоб не залишитись тобі за Дверима Царства Божого, входь поки вони відкриті». Творчістю своєю застерігає нас Григорій Савич, не звинувачувати Бога в своїх скорботах, бо то Його мале Батьківське покарання для вашого врозумлення і навернення, і спасіння. Згідно слів філософа, двері до щастя Господом відкриті, а «відкриті двері до Раю, не є причиною малої кількості спасенних». [...] Учіться і спішіть каятись, заклинає він змінюватись на краще в розумінні і ставленні до Бога, ближнього і себе. Ставайте воїнами Христовими, воюючи відважно зброєю миру Хрестом, зі словами на устах «Христос Моя сила Бог і Господь».

«Наше християнське життя – це військова служба – говорив Григорій Варсава – якщо я сам не Геркулес, то Христос є для нас зразком багатьох героїв. Під його знаменами ми боремося»[17]. Мислитель наголошував підтекстом, що духовні скарби чистої совісті з душі не можна забрати, тільки сама людина, нехтуючи порадами Божими, уподібнюючись неуважному воїну Хрис-

[17] Ушкалов Л. Українське барокове богомислення: Сім етюдів про Григорія Сковороду. – Харків: „Акта", 2001. – С. 332]

товому, може їх втратити, загубити. Тому нам, християнам, треба знайти в собі навчитись володіти духовною зброєю, яку дає Господь: чеснотами, Божественними знаннями і благою силою віри. Всі вони через «найдорожчу Родительську Церкву», у Св.Таїнствах щедро виливаються. Ця зброя є сильніша за фізичну, вона непереможна.

На думку нашого «любомудра» треба мужньо протистояти трьом головним ворогам: світу з його гріховними захопленнями, пристрастями тілесними і дияволом. А найбільше викорінювати з власного серця невдячність свою перед Господом, вона бо протилежна Вдячності (Євхаристії) і є причиною, коренем самоз'їдання людини. Багатство є бути вдячним Богові і задоволеним наявним достатком, довіряючи Творцеві, бо «ті ж, що хочуть збагачуватися, впадають у спокуси, і в сітки, і в численні нерозумні та шкідливі хтивості, які приводять людей до знищення і погибелі» (1 Тим. 6: 9). «Всяк жребіем своим да будет доволен! Царь – владычеством, богослов – зреніем воскресенія, мудрец – обретеніем истины, благочестивый – житіем добродетельным, богатый – богатством. Всяк имеет свое зло и добро, и каждому свое дано. А ныні все–на–все рвемся для одних нас заграбить и, будто гроздіе от тернія, обирать пялимся, возненавидев чрез неблагодарность собственну жизнь нашу, аки бідну и недостаточну. Не сіяет ли сія истина и во всемирной зкономіи? Посмотри на безсловесныя животины. Иная кормится зерном, иная – кровію, иная – кореніем. По сему ж образцу иная пища пастуху, иная земледелу; иная мореходцу и птицелову. Скуделник скуделнику в ремесле завидит, но в житейских статях ревновать не подобает. Бог каждое состояніе ограничил с достаточным довольством, по мере его. Срамно слышать, что самые благородные люде, не только ученым, богатым, юристам, но и придворным комедіянтам ревнуя и ублажая жизнь их, наводят сердцу своему сильну мятежность. Впротчем, разныя пристрастности людскія дают знать, что в сердці нашем два живут источники приснотекущіи: из сего течет безпокойство, а из втораго – спокойство.

Не удивляйся только, но купно и подражай. Отнят ли чин? Скажи так: «Я на то брал, чтоб возвратно отдать». Лишен ли богатства? Скажи: «Знаю, что оно протекающее». Не вірна ли жена? Скажи: «Она добра, однако же жена». Изменил ли друг. Скажи: «Человік яко трава: днесь цветет, утром схнет». Не говори: «Не ожидал я сего, не чаял, что последует». От не-

чаянія всі страшныя удары выриваются»[18]. Не спати духовно, закликає філософ, щоб не застав нас несподівано гріх, а з вірою уповати на Господа.

Багато життєвого часу, перебуваючи в мандрах, він проживав в монастирях, де в той час керівні посади займали його друзі і знайомі з Академії. Так певний час, Григорій Савич перебував в Тройці–Сергієвій лаврі в Москві, Святогорській лаврі на Донеччині, Козелецькому монастирі на Полтавщині, у київських: Братському монастирі і Китаївській пустині, де зустрічався з прп Досифеєм, та ін.

Ще одною особливою рисою творчості «шукача Бога в собі» було піднесення та оспівування істинної дружби. За ідеал він показував приклад Дружби нашого Істинного Друга і Спасителя роду людського Господа Ісуса Христа, Який віддав за наше спасіння Своє життя, і до сьогодні звертається до нас: «Немає більше від тієї Лобови, як, хто душу свою покладе за друзів своїх. Ви – друзі Мої, якщо виконуєте те, що Я заповідаю вам» (Ін. 15: 13 – 14).

«Люди – це друзі Божі, – продовжує богослов Сковорода, – для мене нема нічого приємнішого, ніж вести розмови з другом... Я ж, якщо я маю друзів, відчуваю себе не лише щасливим, але й найщасливішим».

«Український Сократ» дав приклад доброї християнської педагогіки, зокрема він вмовляв батьків любити своїх діток, досліджувати, виявляти і виховувати їхнім природнім талантам, щоб спрямувати своїх чад до «сродної їм праці»: «Є два головні батьківські обов'язки : «На добро народжувати й добра навчати. І коли хтось не зберіг жодної із цих двох заповідей: не на добро народив і не добра навчив, такий не є батько дитині, а винуватець його вічної погибелі... Коли ж народив на добро, а не вивчив, такий є наполовину батько, так само як наполовину матір'ю є та, що породила, але не годувала молоком, – вона віддарувала половину материнства годувальниці і від того загубила половину свого дітолюбства. Коли ж батько вимовляється нестачею часу – це вибачається тільки тоді, коли віднайде справу кращу. Але немає нічого кращого за добре виховання: ні чин, ні багатство, ні рід, ні милість вельмож, хіба що добре народження. Воно – над усе, воно – сім'я щастя і зерно виховання[19].

[18] Бонлар С. Езотерична нумерологія й есхатології Григорія Сковороди и Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / Відп рел. І. О. Стогній, проф. – К., 2003. – С. 211]

[19] Історія релігій в Україні. Праці 12–ї наукової конференції (Львів, 20–24 травня 2002). – Львів: „Логос". – 2002. – с. 105 – 106]

Отже, Григорій Савич, на перше місце у вихованні дитини ставить не те, щоб вона побільше всього за короткий час взнала. Головним акцентом його моральних учительських настанов є заклик батькам, власним прикладом благочестя будувати добрий фундамент дитячої особистості – духовне укріплення в любові і повазі до Бога, батьків, і всіх людей, так зване «спасительне виховання». «Народженого до добра неважко навчити добру – навчити чи принатурити, чи призвичаїти. Усяка справа має успіх, коли природа сприяє. Не заважай лише природі, коли хочеш, знищуй перепони, ніби очищаючи їй шлях Не вчи яблуню родити яблука: вже сама природа її навчила. Загороди її лише від свиней, зріж будяки, прочисти від гусені, стеж аби до коріння не потрапляла сеча і таке ін. Учитель чи лікар, не є вчитель та лікар, вони лише служники природи, єдиної справдешньої лакувальниці й на вчительки. Буде так: хто захоче чогось навчитися, повинен до того зродитися. Не від людини, а від природи суть усього. А хто зважиться без природи навчати чи навчитися, хай затямить приказку: «Вовка в плуг, а він в луг».

Таким народними простими прикладами монах в миру Сковорода тлумачить слова із Святого Писання: «служіть одне одному – кожен тим даром, який одержав, наче добрі домоврядники всілякої Божої ласки» (1 Пет. 4:10). Сам він вибрав девіз: не жити краще, а бути кращим. У власному житті Варсава сповідував виразні і тверді принципи – прагнення до самопізнання і внутрішня згода з волею Бога. Слідував настановам давніх подвижників зокрема преподобному Макарію Єгипетському в кордоцентричності (в зосередженні уваги на чистоті духовного серця), прп. Ісидору Пелусіоту, який закликає: «О, чоловіче! Чому дивуєшся зірчатим висотам і морським глибинам? Увійди у прірву серця твого. Отут подивуй, коли маєш очі... О, глибоке серце в людині, і хто пізнає його?» Пізнання себе, за Сковородою, є оформлена любов людини до Бога. Відтак очищення і любов відкриває наше серце для сприйняття Господнього дару пізнання в собі безцінного скарбу – Образу Божого. Господь показав нам якою має бути людина насправді по Образу Його, істинною, такою як Ісус Христос. Це відкриває сердечні і розумові очі про важку місію любові людини в цьому світі. Місія явлення своїм життям Христа, тому бо і християни.

Григорій Сковорода хотів пізнавати це через слово Боже в собі – Істинну Людину і прагнув всіма силами уподібнюватись Йому, як і перші християни.

Сковорода з українською унікальністю пояснив моральну сутність православного християнства. Він повчав, якщо Господь Бог наш Ісус

Христос е Істинною Людиною, то йти до Христа, в правдивому житті та правильному засвоєнні Святого Причастя, означає наближатись до справжньої Людини. Таким чином Християнство є справжньою Людяністю для людини, Про це і зараз належить голосити і батькам і дітям їхнім в нашій рідній розслабленій і приспаній небезпечними чужовірцями Україні. Григорій Савич також не проводив грані між любов'ю до людини і любов'ю Бога, бо Бог для нього був у людині. Людину визначає не «матерія її соціального становища», а духовне єство. Пізнання в собі Божого образу, засвоєння освяченої людської природи, дарованої Сином Божим, – є необхідним для людини. Це пізнання лікує розпач і розгубленість в цьому суворому світі, дає радість, і впевненість в тому, що «з нами Бог!», Який «переміг світ» і «ніхто проти нас!..» Одною з характерних ознак нашого мандруючого богослова була здатність всьому прочитаному з античної філософії, простій легенді чи прислів'ю, надавати новий християнський зміст і моральний висновок. Відома нам легенда про вродливого юнака Нарциса, чи Наркіса, про якого ми знали, що він, дивлячись на своє відображення в воді, залюбився в себе, що так там і помер. А у Сковороди воно зовсім по – іншому, по – християнськи, по-людськи, він слідує словам Ісуса Христа: «Бо коли хто хоче спасти свою душу, той погубить її, а хто погубить свою душу заради Мене, той знайде її» (Мф. 16:25). Тому, Наркіс уособлює блаженну зрячу людину, яка поминувши тілесне побачила і пізнала в чистій воді Божого слова свою суть – внутрішню істинну людину серця, яку нам явив, освятивши, Спаситель.

протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО

Актуальні проблеми українського православного богослів'я в контексті наукової діяльності архієпископа Василія (Богдашевського), ректора КДА

Публікація присвячена богословським поглядам архієпископа Канівського Василія (Богдашевського), останнього дореволюційного ректора КДА. Розкрито його глибоке знання Святого Писання та творів святих отців.Показано проповідницький, письменницький та інші таланти архієпископа Василія у становленні православного богослів'я в Україні. Підкреслено значення праць преосвященного архіпастиря для розвитку саме українського православного богослів'я.

Ключові слова: *Архієпископ Василій, українське богослів'я, православ'я.*

The publication is devoted bogolowski the views of the Archbishop of Kaniv Vasilii (Bogdachevskogo), the last pre-revolutionary rector KDA. Revealed his deep knowledge of Scripture and writings of the Holy fathers. Shown preaching, writing and other talents Archbishop Vasilii in the development of Orthodox theology in Ukraine. Stressed the importance of works of the most Reverend Archbishop for the development of the Ukrainian Orthodox theology.

Актуальні проблеми українського православного богослів'я як у сучасному, так і в історичному вимірі потребують особливої інтерпретації. Це пов'язано з церковною ситуацією в Україні загалом. Через розділення українського православ'я, де одна з її гілок УПЦ МП за своєю структурою та світоглядними позиціями українською є тільки за назвою, також через помітну присутність УГКЦ, яка теж претендує на власне місце в інтерпретації вітчизняного богослів'я, завданням Української Православної Церкви Київського Патріархату є відродження українського православного богослів'я. З одного боку, ми чуємо від РПЦ, що богослів'я в Україні не було і поки що немає, і, з іншого боку, ми говоримо, що іде процес становлення богослів'я в Україні як науки. Та Україна має власне богослів'я. І задля більшого прогресу формування вітчизняного право-

славного богослів'я ми зобов'язані не тільки "повернутися до отців"[1], а й до отців вітчизняних. Як зазначає патріарх Філарет, "богослів'я – це вчення про Бога, про Його ставлення до світу, до космосу, до людини, і про ставлення людини до Бога"[2], а своєрідність українського богослів'я полягає у тому, "що воно відображує православне богослів'я в історичних умовах українців та їхньої Церкви. Той спосіб, як втілює Українська Церква православне богослів'я у життя, і є характерною особливістю нашого богослів'я"[3].

У цьому сенсі нашу увагу привертає постать ієрарха початку XX століття архієпископа Канівського Василія (Богдашевського), останнього дореволюційного ректора КДА (1861–1933). В колі його наукових інтересів були екзегетика, філософія, історія філософії, пастирське богослів'я також залишились проповіді владики, в яких розкривається його талант проповідника. На сьогодні постать архієпископа мало вивчена, а його богословські погляди недостатньо досліджені. Частково богослів'я владики Василія Богдашевського досліджували протоієрей Василій Заєв, Л. Пастушенко, Н. Сухова. Відтак метою цього дослідження є з'ясування стану богословської науки на початку XX століття в стінах КДА, вплив на розвиток цієї науки професора і ректора КДА архієпископа Василія (Богдашевського), актуалізувати богословські погляди владики для сучасного становлення українського православного богослів'я.

Все власне повсякденне життя Богдашевський закликає направити на "євангельський курс"[4], тому що основи євангельського життя незмінні, богооткровенні, стійкі. Євангеліє неможливо замінити ні наукою, ні філософією, яка постійно змінюється в своїх настроях. Якщо поглянути на християнство, воно дійсно має багато ворогів, а от ворогів євангельської моралі є небагато. Богдашевський приводить приклади західних раціоналістів, які християнську етику ставлять на високий рівень. Підміною євангельської моралі є її трактування суто земних проблем людини і її благополуччя. І Богдашевський говорить, що Євангеліє насамперед звертає нашу думку до духовного, до

[1] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. – К.: "Путь к истине", 1991. – С. XVI.

[2] *Філарет (Денисенко), Патріарх.* Інтерв'ю. Т.6. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2003. – С. 343.

[3] Там само. – С. 344.

[4] *Богдашевский Д.* Евангелие, как основа жизни (по поводу современных социально-экономических вопросов) // ТКДА. – 1906. – Т.1. – С. 547.

внутрішньої людини[5], і життя по Євангелію звільняє людину від суєти земного життя. Так, земне життя продовжується, здобуття хліба насущного, але все це перестає бути сенсом існування, бо воно другорядне. Євангеліє не відкидає земного життя, і цінить його потребу, але духовному віддає перевагу тілесному, тому заради земного благополуччя не можна жертвувати безсмертною душею.

Трактуючи слова з молитви Отче наш, де закликається, щоб прийшло царство Бога: *"Нехай прийде Царство Твоє"* (Мф. 6:10), Богдашевський зауважує, що це Царство є відображенням неба, де панує любов і правда. Тому, якщо людина буде жити по Євангелію, то будь-яка вища потреба нашої душі буде задоволеною.

Важливість думок Богдашевського у значенні Євангелія в житті людини полягає також у тому, що Євангеліє, впливаючи на особистість людини, разом з тим впливає і на суспільство загалом. Бо особистість не просто пов'язана з суспільством, вона не відділима від нього. Та у питанні патріотизму Богдашевський протиставляє це поняття національному егоїзму. Богдашевський пише, що ні Христос Спаситель, ні Його учні не були космополітами, а сам Христос плакав за долею свого народу. Коли говориться, що у Христі немає ні юдея, ні елліна, то цим не стирається національність, а цими словами народи рівняються в однакових правах віри перед язичниками. Взагалі, Богдашевський відкидає космополітичну ідею, бо людині для вираження діяльної любові потрібні близькі об'єкти – сім'я, народ, батьківщина. Тому Богдашевський закликає в ім'я Євангелія відкинути вузький націоналізм і кріпко триматися патріотизму, яке готове все віддати ради спасіння свого народу і батьківщини[6].

Зміст екзегетичних досліджень Богдашевського засвідчує, що він орієнтується не тільки на наукові джерела, що друкувались тоді в Європі іноземними мовами, він також був у курсі політичних, соціальних, економічних, культурних, течій, які намагались вплинути на християнство. На прикладі "Блаженств", які описані в Євангеліях Богдашевський пояснює, що до соціальних перетворень ці "Блаженства" не мають жодного відношення. І взагалі, християнство, як релігія, не висуває жодної соціальної концепції.

---

[5] Там само. – С. 549.

[6] *Богдашевский Д.* Евангелие, как основа жизни (по поводу современных социально-экономических вопросов) // ТКДА. – 1906. – Т. 1. – С. 565.

Євангеліє, на думку Богдашевського, не заключає в собі ніякої соціальної програми, воно дає те, що набагато вище будь-якої програми. Євангеліє не ставить собі ціль дати якусь соціальну концепцію. А заповіддю *"люби ближнього, як самого себе"* Євангеліє розкриває "імманетний закон любові"[7], де відсутній егоїзм і присутня християнська єдність. І з другого боку, християнство не відкидає покращення соціального життя, чи поліпшення соціального законодавства. Все, що робить людину щасливішою, християнство підтримує. У цьому сенсі завданням Євангелія є освітлювати все те земне, що належить людині, незгасаючим євангельським світлом.

За євангельським словом кожен, хто пізнає істину, стає вільним: *"Пізнайте істину, і істина визволить вас"* (Іоан. 8:32). Тому, Богдашевський шанує свободу, як щось важливе, яке напряму пов'язане з істиною. Але досить часто цим поняттям маніпулюють, наділяють його іншим смислом, або свободу пропонує той, хто сам є рабом (2 Петр. 2:19). Тому, Богдашевський у "Слові про істину і свободу", яке було промовлене в березні 1900 року під час великого Посту говорить, що свобода і істина – не роздільні поняття, бо свобода, яка опирається не на правду, є несправжньою. Так як повна і досконала істина є істина Христова, то відповідно досконалою свобода є свобода християнська. Богдашевський називає цю свободу внутрішньою, а не зовнішньою, вона пов'язана не з тілом, а з духом. І така свобода не дається ззовні, а передбачає постійну роботу над самим собою відповідно до істин Христових. Розвиток справжньої свободи пов'язаний з підкоренням людини зовнішньої, себе люблячої людині внутрішній, духовній, яка консолідується законом Божим[8]. Тому християнин, який підкоряється Богу, стає по справжньому вільним, бо він вільний від зла, від гріха.

Під кінець свого Слова Богдашевський робить висновок, якщо ми зрозуміємо істину, а наша думка справді є християнською відповідно до людини внутрішньої, то і зовнішні наші діла будуть відповідати вимогам духу. Процес звільнення від гріха супроводжується постійним зусиллям і боротьбою. Тому неодноразово владика Василій, будучи ще не в сані, звертається до проблематики духовної війни. У своєму Слові "Про духовну християнську боротьбу", яке було виголошене в п'ятницю другої неділі великого Посту в храмі Києво-Братського монастиря у 1904 році, автор зазначає, що духовна війна християнина ле-

[7] Там само. – С. 567.

[8] *Богдашевский Д.* Истина и свобода // ТКДА. – 1900. – Т. 1. – С. 536.

жить у двох площинах. Перша – це боротьба людини у самій собі, друга – це війна людини з сатаною. На прикладі апостолів і з самих слів Ісуса Христа Богдашевський показує, на скільки людські дух бадьорий, а плоть немічна. Без сумніву і вагань учні Христа готові були слідувати за Ним до смерті, але, коли такий відповідальний момент наступав, плоть брала верх і апостоли відступали. Так апостол Петро через страх перед юдеями тричі відрікається від Христа, хоча перед цим рішучо виражає свою любов до Господа: *"Якщо і всі спокусяться Тобою, то я ніколи не спокушусь"* (Мф. 26:33). Щось подібне було і з іншими учнями. Богдашевський аргументує це тим, що така є природа людини, коли дух бадьорий, а плоть немічна. Бо дух є божественним началом, який постійно прагне до свого джерела – Бога, а плоть притягує нас до земного, зовнішнього, і вона намагається подавити всі потуги духа[9]. Такий розлад пронизує все життя людини, коли в один момент ми прагнемо прекрасного, неземного, вічного життя, а в інший момент ці пориви заглушаються і людина стає рабом життєвої суєти. Словами апостола Павла Церква закликає своїх вірних до подвигу і постійної духовної боротьби. Такий подвиг повинен нести кожен, тому аскетичне життя – це не тільки для монахів, а й для мирян, бо спокуси одні і ті ж. У такому разі християнин повинен одягнутися у повну Божу зброю (Єфес. 6:13–17). Для того, щоб перемагати ворога внутрішнього і зовнішнього християнин, приймає зброю, щоб вистояти і перемогти. Віра для християнина є щитом, що захищає від нападів, і віра також дає готовність на боротьбу з ворогом. Слово Боже є меч духовний, який також захищає від нападів, але одночасно і сам нападає. Броня праведності, шолом спасіння, взуття готовності благовіствувати мир – це все те, без чого не можливо отримати перемогу.

В іншому слові "Про духовну християнську боротьбу", виголошеному в 1911 році теж під час великого Посту, Богдашевський приводить слова Ісуса Христа з Євангелії від Луки (22 глава, 31–32 вірші), де розкривається небезпека учням Господа від сатани. Сатана бажав різними способами відхилити учнів Христа від віри. Він хотів образом Христа побитого, розп'ятого, мертвого, збурити в душах людей розчарування і цим відхилити від віри. Але Христос молився, щоб не ослабла віра, особливо апостола Петра, який повинен був утвердити братію у вірі. Для учнів Христа великим випробуванням у вірі був момент у Гетсиманії, на Голгофі, але по молитвах Учителя їхня віра не ослабла.

[9] *Богдашевский Д.* О духовной христианской борьбе // ТКДА. – 1904. – Т. 1. – С. 361.

Богдашевський випробування у вірі символічно переносить і на сучасні дні, коли глумиться свята істина і правда, а торжествує заздалегідь відома брехня. І у цьому стані автор Слова закликає не полишати Голгофу, а навпаки молитися і брати приклад з апостола Петра, який хоча й відрікся, але покаявся, і знову поновлений у апостольському достоїнстві. У цьому сенсі християнин постає воїном Христовим, а його життя стає постійною духовною боротьбою.

Тут також Богдашевський говорить, що існує два види боротьби: зовнішня і внутрішня. Більше людей займаються зовнішньою війною, цінністю якої є влада, гроші, матеріальні блага. Але душа важливіша за все це, бо коли людина помирає, то всього цього не бере з собою. І Христос Спаситель наказав апостолу Петру повернути меч на його місце (Мф. 26: 52), бо для християнина існує тільки одна боротьба – духовна, де мечем є Слово Боже.

У такій духовній війні Богдашевський виділяє два моменти: це християнське слово, яке впливає на ум, і християнське діло, воно впливає на волю. Ці дві категорії повинні існувати рівномірно – і слово, і діло. Бо дехто багато говорить, та мало робить. А життя християнина занурюється в печаль через те, що світильники наші гаснуть, – зменшується в них єлей християнських чеснот. Описавши складові духовної зброї, про яку пише апостол Павло, Богдашевський закінчує своє Слово важливістю єдності серед воїнів, тобто християни повинні бути єдиними, а не роз'єднаними, розколотими. І також важливим у духовній війні є наявність воєначальників, на яких лежить і відповідальність, і влада. Саме у такій ролі і був апостол Петро, який повинен був утверджувати у вірі братів своїх.

Таким чином, однією з цілей християнського життя, до якої люди повинні рухатись, є єдність: *"Щоб усі були єдине"* (Іоан. 17:21). Це підтверджується Єдиним для всіх Богом, для всіх одне Хрещення, однакова для всіх Жертва, воскресіння і т. д. Така єдність досягається любов'ю, бо тільки любов об'єднує нас з Богом і з нашим ближнім. Християни, на думку Богдашевського, до кінця не усвідомлюють значимість християнської єдності, вважаючи, що це призводить до подавлення свободи і такого іншого. А ті, хто підміняють християнську єдність на якусь іншу, отримують ще більше злоби і розділення, при цьому звинувачуючи не себе, а іншого. А для того, щоб щось змінити у суспільстві, треба починати з себе, з виправлення себе.

Таке виправлення зрозуміло неможливе без церкви, тому архієпископ багато публікацій присвятив саме еклезіології. За

філологічною відзнакою церква означає "зібрання" (гр. "еклесія", євр. kahal). Але Богдашевський мислить філософськи, тому він стверджує, що не усяке зібрання є церквою, тому що поняття "зібрання" можна застосувати до різних категорій. Відповідно церковне зібрання включає в себе два обов'язкові моменти: упорядкованість і єдність. Ця упорядкованість і єдність підкреслюються тим, що члени церкви є членами одного міста; і хоча ми знаємо, що храмів багато, і називаємо багато помісних церков, але всі вони функціонально єдині, бо там єдина віра, і одні закони. Призвання виявляється у тому, що члени церковного зібрання не є випадковими людьми, а їх привів Бог Своєю силою. З іншого боку, церква не є простим зібранням віруючих, а, як стверджує Богдашевський, вона має божественну організацію. Вона створена Богом для людей, які усвідомлюють власну гріховність, безпорадність перед гріхом, і хочуть мати звільнення від нього, тобто спасіння. Воно здійснюється за допомогою Таїнств, в Яких Бог діє безпосередньо.

Богдашевский приводить багато прикладів апостола Павла, де той вказує, що Церква є тіло Христове[10]. Таке найменування розкриває в церкві невичерпні смисли. Церква, як і тіло, живе, росте, збільшується, "не всі члени тіла мають однакове значення, але всі однаково необхідні, бо служать життю цілого"[11]. Ісус Христос у цій ієрархії членів церкви є її Главою, відповідно, як найтісніше наближений до інших членів. Христос, будучи Боголюдиною, об'єднує в собі не тільки земну церкву, а і церкву небесну. З цього стає зрозумілим важливість молитовного звернення до святих угодників, і молитви за померлих.

Таким чином, церкву, яка умовно ділиться на земну і небесну, земна ділиться на помісні, ті в свою чергу на єпархії, парафії, об'єднує Єдиний Глава Ісус Христос. Виражаючись філософськи, Богдашевський називає церкву єдністю в множинності, або єдністю в багатоманітності, де поєднуються дві важкопримиримі причини: свобода і необхідність.

Характеризуючи католицьку і протестантські церкви, Богдашевський відкидає ту думку, яка виражає можливість отримати спасіння в цих церквах. Так, у католицизмі Таїнства благодатні, але ця церква благодатна не повністю, через єретичні елементи віровчення. Протестантизм Богдашевський взагалі називає анархією у поглядах, тому вона і роздроблена на різці церковні угрупування.

[10] *Богдашевский Д.* О Церкви // ТКДА. – 1904. – Т. 1. – С. 169.
[11] Там само. – С. 170.

Богдашевський вказує, що існують напади на церкву в Російській імперії. Перше, на що вказують нападники, це те, що церква залежна від держави, не має жодної самостійності, ніякої сили і влади. Вдаючись до історії встановлення самодержавства, Богдашевський вказує, народ, обираючи собі царя, надав йому повноту влади управління. Стосунки між церквою і царем характеризувалися таким чином, що народ дав право царю захищати їхню віру, або вмішуватися у справи єпископату, які повинні виконувати рішення соборів. Але народ не мав ніякої влади в питаннях догматики, совісті і т. д., тому такої влади народ передати не міг царю. Якщо, наприклад, знімали патріарха, то це відбувалось не з волі царя, а рішенням східних патріархів. Тут можна довго сперечатися в істинності таких тез, але висновок, який робить Богдашевський, є глибоко православним: Православна Російська церква не знає видимої глави церкви ні духовної, ні світської, бо її Єдиний Глава – Ісус Христос.

Друге, на що вказують церковні опоненти, є те, що церква виконує тільки свої обрядові функції і цим відхиляє від себе інтелігенцію. На той час, мабуть, існувало протиставлення церкви і інтелігенції, як певна конкуренція в соціальних сферах, хто що робить для суспільства. Богдашевський підкреслює, що не можна протиставляти такі категорії, бо діяльність церкви може виражатися незримо для людського ока, наприклад, вплив на душу чи совість людини. Але одночасно не відкидає важливості інтелігенції як такої, що складає те саме суспільство. Православна церква, за словом Богдашевського, не буде як католицька церква вмішуватися в політичне життя, або різні соціальні доктрини, бо функції церкви набагато вищі. Але щодо стосунків церкви з інтелігенцією, то остання повинна наблизитися до церкви, стати віруючою і церковною.

У протиставленні віри і науки теж є намагання подолати конфліктність ситуації. І церква не забороняє розвиток науки, а навпаки якнайбільше сприяє її розвитку. При цьому віра не є якимось науковим експериментом, вона намагається привести наш дух до живої істини. І сама наука неповинна приводити християнина до безвір'я.

Останнє, на що автор твору "Про церкву" звертає увагу читача, є завдання церкви перед людиною. Віровчення церкви не змінюється протягом століть існування церкви, але може змінюватися методика її взаємодії з людиною. Бо кожна епоха має свої духовні потреби, і завдання церкви полягає, щоб задовольнити ці потреби, але не шляхом якихось компромісів, а на

основі апостольського вчення[12]. Тому християни повинні знову і знову актуалізувати вчення апостолів у своєму житті. Дуже багато владика Василій у своїх трудах приділяє уваги трактуванню апостольських послань. Святого Павла владика Василій називає апостолом віри, святого Петра апостолом надії, святого Іоана апостолом любові, а святого Якова апостолом правди[13]. Також, говорячи про особистість апостола Павла на зібранні Київського Релігійно-Просвітницького товариства, Богдашевський у своїй доповіді, яку дуже наситив прикладами з Діянь святих апостолів, спрямовує на те, що християнам початку XX століття треба повністю брати приклад з такого святого: *"Благаю вас: ставайте подібні мені, як я Христу"* (1 Кор.4:16). Приклад для уподібнення найідеальніший, бо в працях апостола ми знаходимо поради для багатих і для рабів, для чоловіків і жінок, для батьків і дітей і т. д. Крім того, всі ті чесноти і риси, які має апостол Павло, не просто корисні для людини будь-якого часу, а вони реально допомагають людині жити з Богом у серці. Якщо людину хвилюють економічні питання, то на ці питання святий Павло, слідуючи вченню Христа, дає одну відповідь: будьте милосердні, бо *"блаженніше давати, ніж приймати"* (Діян. 20:35). Якщо людину хвилюють політичні питання чи партійні баталії, то відповідь і на ці питання теж дає апостол Павло. Богдашевський говорить, що апостол не був прихильником якоїсь партії, але жити і діяти треба відповідно до істини і власної совісті.

Серед людей досить часто присутня злоба, ненависть, насилля, і апостольське настановлення святого Павла, в якому завжди був присутній дух любові і смирення, дарує нам його силу і натхнення. Подібні чесноти ми можемо брати і від Пресвятої Діви Марії. В день Успіння Пресвятої Богородиці, виголошуючи проповідь у серпні 1913 року, священик Дмитро Богдашевський показав приклад смирення Богородиці, а все земне життя Ісуса Христа, Який спасає людство, також нам засвідчує глибокий приклад смиренності. Все земне життя Ісуса Христа від Віфлеємських ясел до Голгофи є подвигом великого смирення, самоумаління. Тому смирення отець Дмитро називає основною християнською чеснотою. Язичницьку релігію він називає релігією гордості, де людина бажає бути богом. Християнство є релігією смирення, бо тут Бог стає людиною і з людиною живе. Саме смирення називає Богдашевський джерелом духовної сили, і саме воно є джерелом

[12] *Богдашевский Д.* О Церкви // ТКДА. – 1904. – Т. 1. – С. 195.

[13] *Богдашевский Д.* Послание святого апостола Якова // ТКДА. – №10. – С. 207.

моральної енергії. Протилежністю смирення є гордість, тому останнє веде до смерті, а перше є необхідною умовою християнської досконалості людини.

Християнство є релігією любові, але в той же час, воно є релігією обов'язку в ім'я любові. Цей обов'язок проявляється в багатьох аспектах, і по відношенню людини до Бога, і до дітей, до батьків і т. д. Але не кожен виконує заповіді Божі з любов'ю, та любов до Христа розкриває нашу можливість сприймати любов Бога, яка і преображає саму людину.

Життя християнина не може зводитися до закону свободи, тому на суді християнин потребує милосердя. А милосердя отримають тільки милосердні.

Стосовно співвідношення віри і діла, то виправдання людина отримує через прощення гріховності на основі віри і її плодів – діла, як фактичного свідчення віри, а не як засобу самовиправдання[14]. А через те, що життя християнина не тільки соціальне, але й індивідуальне, тому потрібно поєднувати соціальне служіння (відвідувати сиріт, вдів і полегшувати їх життя) з індивідуальним спасінням своєї душі.

У колі інтересів Богдашевського була і філософія. Окрім його досліджень з філософії Канта, в працях ми також знаходимо співвідношення Євангелія і філософії. Так, пояснюючи деякі місця з 1-го Послання до Коринтян, протоієрей Дмитро Богдашевський зазначає, що Євангеліє заключає в собі божественну премудрість, і не носить у собі мудрості людської. Коринтяни вважали християнство якоюсь філософською системою, що допомагає вияснити релігійні умовиводи. Прикладом Послання апостола Павла Богдашевський показує співвідношення християнства і філософії, де перед мудрістю Христа, людська мудрість постає як ніщо. Божественну премудрість природнім шляхом пізнати не можна: ні зовнішнім досвідом – через очі і слух, ні досвідом внутрішнім – через сердечне переживання. Джерелом пізнання такої премудрості є Дух Божий, по слову апостола Павла. Тому святий Павло пояснює різницю між "людиною духовною" і "людиною душевною". Це дві протилежності, але не два класи людей. Богдашевський говорить, що душевна людина – це не віруюча людина, вона має "дух", але дух не просвічений божественним Духом: "В ньому духовна потенція життя є мертвою, не діяльною"[15]. А людина духовна має

[14] *Богдашевский Д.* Послание святого апостола Якова // ТКДА. – № 11. – С. 449.

[15] *Богдашевский Д., прот.* К изъяснению первого послания св. Апостола Павла к Коринфянам (1, 18 – 6, 20) // ТКДА. – 1911. – Т. 1. – С. 470.

ум Христовий, тобто ум Божий, який і сповіщає людині знання духовне, божественне, надприроднє.

Особливої уваги у богослів'ї архієпископа Василія (Богдашевського) посідає проблема пастирства. Ще на початку своєї наукової діяльності він робить дуже важливе для вітчизняного богослів'я дослідження цього питання. Проблема пастирства не менш важлива від богословської освіти, а, навпаки, ці поняття дуже тісно пов'язані. І ті перетворення, які відбуваються в навчальних закладах, якраз і спрямовані на те, щоб сформувати не тільки високоосвіченого священика, а і справжнього пастиря. Для цього Богдашевський звертається до послань і повчань руських митрополитів і єпископів XIII–XV століття. Він це робить не випадково, бо цей період характеризується особливо тяжким у житті людей і духовенства, тому і запити тогочасного життя щодо до духовенства були особливо сильними[16]. Богдашевський, розбираючи послання і повчання цього періоду, характеризує священнослужителів з дуже низьким моральним станом частковою, або абсолютною безграмотністю[17]. На що і звертають увагу сам зміст послань і повчань. Але "наші руські архіпастирі XIII–XVстоліття були глибоко просякнуті ідеалом пастиря, зображено в Євангелії, писаннях апостольських і святоотцівських. І сучасний пастир в їх ученнях може знайти для себе багато прекрасних настанов і порад"[18].

Таким чином, наукова робота архієпископа Василія (Богдашевського) в галузі богослів'я, яке так би мовити завершувало період свого розвитку на початку XX століття, пов'язаного з політичним становищем у державі, що, в свою чергу, відбилось на функціонуванні Київської богословської школи (КДА), стала ключовим моментом у галузі вітчизняного богослів'я. Охоплюючи майже всі сфери розвитку богослів'я, труди владики Василія, є не просто безцінним скарбом у цій сфері, а також вони слугують для відродження і формування українського православного богослів'я як окремого явища цієї галузі.

---

[16] *Богдашевский Д.* Учение о пастырстве в поучениях и посланиях русских митрополитов и епископов XIII–XV вв. // Волынские епархиальные ведомости. – 1985. – № 34. – С. 1092.

[17] *Богдашевский Д.* Учение о пастырстве в поучениях и посланиях русских митрополитов и епископов XIII–XV вв. // Волынские епархиальные ведомости. – 1985. – № 35. – С. 1134.

[18] *Богдашевский Д.* Учение о пастырстве в поучениях и посланиях русских митрополитов и епископов XIII–XV вв. // Волынские епархиальные ведомости. – 1985. – № 36. – С. 1191.

священик Артем БАБЛЕНЮК

Досконалість та унікальність створення Богом людини – Образа Божого

Дана стаття присвячена розгляду основній темі для кожної людини у житті – це її створення Богом за Образом Божим. Автор підкреслює значущість людського життя для Бога-Творця. Для всіх святих Отців Церкви тема Образу і Подоби Божої в людині являється основоположною. Людина являється творінням найдосконалішим і доказом є, що вона твориться в кінці всього, як вершина.

Ця досконалість, яка дарувалася людині після створення повинна була постійно зміцнюватися через виконання заповіді, дарованої у раю. Але людина віддала перевагу не Божественній заповіді, а диявольському обману. І таким чином гріх входить в життя людини і змінює все людське існування. Тому, біблійна розповідь про гріхопадіння допомагає нам зрозуміти всю трагічну історію людства і його теперішній стан, оскільки показує, ким ми були і чим стали. Вона відкриває нам, що зло увійшло в світ не з волі Божої, а з вини людини.

Головною тезою даного дослідження хочеться навести слова святителя Григорія Ниського, який пише: «...людина – це велике і достошановане творіння... і введена останньою в творіння, не тому, що вона нічого не варта, відкинута на самий кінець, але тому, що разом з початком буття [вона] повинна була стати царем підлеглих»[1].

Ключові слова: *Бог, Творець, Господь, людина, Образ Божий, подоба Божа, творіння, Спаситель, гріхопадіння, рай.*

«І сказав Бог: створімо людину за образом Нашим [і] за подобою Нашою, і нехай володарює вона над рибами морськими, і над птахами небесними, [і над звірами,] і над худобою, і над усією землею, і над усіма плазунами, що повзають по землі» (Бут. 1: 26). Людина, Вершина творчого процесу трьох Осіб Божественної Тройці і вона дійсно являється вінцем Божого творіння.

Як пише В. М. Лоський, у своїй праці з Догматичного богослів'я: «І враз тон оповіді про створення світу змінюється: з'являється новий образ творіння. «Створімо» (Бут. 1: 26) – говорить Господь. Що це означає? Як говорить святий Ісаак Сирін створення ангельського світу відбувалося «в мовчанні». Пер-

[1] Григорій Ниський, свт. Творіння. / святитель Григорій Ниський; під ред. святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. – Т. 2. – С. 81

шим словом було «світло». Пізніше Бог повеліває, благословляє («і побачив Бог що це добре»). Але на шостий день після створення тварин, коли Бог говорить «Створімо людину за образом Нашим і за подобою Нашою», – здається, що Він зупиняється, і що Іпостасі Пресвятої Тройці «проводять Раду»[2]

Слово «Створімо» стоїть у множині, що й вказує на Троїчність Божества і далі Мойсей пише: «І створив Бог людину» – де Бог (Елогім) – деяка множинність, а «створив» – в однині – показує єдність Іпостасей. Це вказує, що Бог не є одинокий, і створення світу не є необхідністю: це вільний і обдуманий акт. Але чому, для створення людини – як творіння особистісного – потрібне утвердження Трьох? Тому, що людина – як творіння особистісного – потрібне утвердження особистого Бога, образом Якого вона буде ставати [3].

Також слід зазначити, що «Предвічна рада» Трьох була необхідна не тільки тому, що людина народжується як істота вища, наділена розумом і волею, але й тому, що вона, будучи абсолютно вільною і незалежною від Бога, порушить заповідь, відпаде від райського блаженства, і знадобиться хресна жертва Сина Божого, щоб відкрити їй шлях назад до Бога, маючи намір створити людину, Бог бачить її подальшу долю, бо від погляду Божого ніщо не приховане: Він бачить майбутнє, як сьогодення.

Чи не означає це, що Адам не винен у вчиненому гріху? На це запитання, дуже прекрасно відповідає преподобний Іоан Дамаскін, говорячи про відмінність між «передбаченням» Божим і «перед визначенням»: «Бог усе знає, але не все визначає. Тому що Він заздалегідь знає те, що в нашій владі, але не визначає цього. Він бо не бажає, щоб відбулося зло, але й до добра насильно не примушує»[4]. Таким чином передбачення Боже не є жеребом, що визначає долю людини. Адамові не було написано на роду согрішити – останнє залежало тільки від його вільної волі[5].

---

[2] Лосский В. Н. Богословие. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. – М.: Общество любителей православной литературы. Издатетельство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. – С. 415 – 416.

[3] Лосский В. Н. Богословие. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. – М.: Общество любителей православной литературы. Издатетельство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. – С. 416.

[4] Іоан Дамаскин, преподобний. Точний виклад Православної віри. К. – Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – С. 147 – 150.

[5] Іларіон (Алфєєв), архієп. Таїнство Віри. Вступ в Православне Догматичне Богослів'я. – 1-е видання – Київ: АДЕФ-Україна, 2009. – С. 83 – 84.

І сказав Бог: створімо людину (Бут. 1: 26) – цими словами користується святитель Василій Великий для подолання неправильного розуміння (в буквальному смислі) Філоном Олександрійським, який, втім, висловлював у своїх працях загальну юдейську традицію тлумачення цього місця. Святий Каппадокієць пише: «Де той юдей, який, коли, мов крізь вікно, сяяло світло Богослів'я , і друга Особа, хоча показувалася таємниче, але не являлась ясно, поставив проти істини і стверджував, що Бог розмовляє Сам із Собою? Він говорить: Бог Сам сказав Сам і створив. Нехай буде світло і стало світло. І тоді в словах юдея легко було знайти невідповідність. Бо який коваль, або теслер… скаже сам до себе: зробимо ніж, або змайструємо плуг? Навпаки, чи не мовчки він закінчить необхідну від нього роботу? Справді, дивне пустослів'я – стверджувати, що хтось сидить і сам собі наказує... Але ті, що не побоялися обмовляти самого Господа, чого не можуть сказати, маючи язик, навчений до брехні? Однак даний вислів повністю затуляє їм уста. І сказав Бог: створімо людину…Чуєш христоборче, слово звернене до Того, що Ним і віки створив. Який носить все словом сили Своєї (Євр. 1: 2 – 3).

Але юдей не мовчки приймає слово благочестя. А як звірі, що найдужче не люблять людей, коли замкненні в клітці… так і рід, який ворогує проти істини, – юдеї, будучи посоромленні, кажуть: багато осіб, до яких було Боже слово. Бо до Ангелів, що стоять перед Ним, каже: створимо людину! Юдейська вигадка, лише юдейській легковажності властиве байкарство. Щоб не прийняти одного, вводять тисячі і, відкидаючи Сина, достоїнство радників віддають служителям, подібних до нас рабів роблять володарями нашого створення. Досконала людина підноситься до ангельської гідності. Але як Творіння може бути рівним Творцеві?»[6]. І, дійсно, не можна не погодитися із словами святителя Василія Великого. Адже, лише в Старому Завіті смисл цих слів не мав великого значення, а головне було, що Господь створив людину (оскільки не було ще Втілення Бога Слова – Другої Іпостасі Пресвятої Тройці).

Чому ж людина створюється останньою серед усіх творінь? На це запитання відповідає нам святитель Григорій Ниський: «…людина – це велике і достошановане творіння… і введена

[6] Василій Великий, свт. Творіння. Том І. Книга 1. Догматико-полемічні твори. Екзегетичні твори. / переклад українською мовою Патріарха Філарета (Денисенка) – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – С. 428 – 429.

останньою в творіння, не тому, що вона нічого не варта, відкинута на самий кінець, але тому, що разом з початком буття [вона] повинна була стати царем підлеглих»[7].

Біблія говорить: «Створімо людину за образом Нашим і за подобою Нашою» (Бут. 1: 26). Для всіх святих Отців Церкви тема Образу і Подоби Божої в людині являється основоположною. У святоотцівському Переданні існували різні розуміння образу Божого в людині. Більшість Отців, особливо з Олександрівської богословської традиції, бачили образ Божий в людській душі (ψυχί) (святитель Григорій Богослов, святий Максим Сповідник, святитель Іоан Золотоустий), або точніше в її вищій області – умі (νους)[8]. Деякі бачать образ Божий у свобідній волі людини (святий Максим Сповідник). Багато Отців робили відмінність між «образом» і «подобою»: «образ» – це те, що було дано людині в самий момент її створення; «подоба», тобто – людина повинна уподібнюватися Богу, в результаті моральної досконалості і добрих діл (про це говорив святий Іриней Ліонський, Оріген, Діадох, Максим Сповідник)[9].

Але найкраще систематизував святий Іоан Дамаскін: «…Бог з видимої і невидимої природи Своїми руками творить людину за Своїм образом і подобою. Із землі Він творить тіло людини, душу ж розумну і мислячу дав їй Своїм вдиханням. Це ми і називаємо образом Божим, бо вираз «за образом» указує на здатність розуму і свободи; тоді як вираз, «за подобою» – означає уподібнення Богу в чесноті (добродійності), наскільки воно можливе для людини»[10].

У святителя Григорія Богослова, а зокрема в 38-му Слові ми знаходимо його думку, щодо образу Божого в людині: «Художнє Слово творить живу істоту, в якій приведені в єдність те й інше, тобто невидима і видима природа; творить, кажу, людину, і вже зі створеної матерії взявши тіло, а від Себе вклавши життя (що в слові Божому відомо під іменем розумної душі

[7] Григорій Ниський, свт. Творіння. / святитель Григорій Ниський; під ред. святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. – Т. 2. – С. 81.

[8] Іоан Дамаскин, преподобний. Точний виклад Православної віри. К. – Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – С. 205 – 206.

[9] Иларион (Алфеев), архиеп. Волокаламский., Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. – Изд. 4-е, испр. – СПб.: 2010. – С. 250.

[10] Іоан Дамаскин, преподобний. Точний виклад Православної віри. К. – Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – С. 115.

й образу Божого), творить якийсь ніби другий світ – у малому великий; ставить на землі іншого ангела, з різних природ складеного поклонника, глядача видимого творіння, таїнника творіння умоспоглядального, царя над тим, що на землі, підпорядкованого небесному царству, земного і небесного, тимчасового й безсмертного, видимого й умоспоглядального, ангела, який займає середину між величчю і низькістю, один і той же є дух і плоть – дух заради благодаті, плоть заради звеличування; дух, щоб перебувати й прославляти Благодійника; плоть, щоб страждати й, страждаючи, пригадувати й вчитися, наскільки він обдарований величчю; творить живу істоту тут приготовлену і переселену в інший світ, і (що становить кінець таємниці) яка через прагнення до Бога досягає обоження»[11].

В античній філософії жило знання про центральне місце людини, яке вона виражала поняттям «мікрокосмос». Особливо у вченні стоїків першість людини над космосом пояснюється тим, що людина обіймає космос і надає йому значення, бо космос – це велика людина, а людина – малий космос.

Ідея мікрокосмосу знову з'являється у Отців Церкви, але у них вона значно перевищує всяку іманентність. «Немає нічого дивовижного в тому, – говорить святий Григорій Ниський, – що людина є образ і подоба вселенної, бо земля переходить, небеса змінюються». І ось – перед космічною магією заходу античності з усмішкою стверджується свобода: «ті хто думав піднести людську природу цією величавою назвою, – добавляє святий Григорій, – не замітили, що одночасно нагородили людину якостями, які притаманні комарам і мишам»[12]. Головна її велич не в безумовному єднанні із вселенною, а в її причасності до Божественної благодаті, у прихованій в ній тайні «образа» і «подоби». «Я – земля, і тому прив'язаний доземного життя, – пише святитель Григорій Богослов, – але я також і Божественна частинка, і тому ношу в серці бажання вічного життя»[13].

Людина, як Бог, – істота особистісна, а не сліпа природа. В цьому є і характер Божественного образа в ній. Уже не людина

[11] Григорій Богослов, свт. Творіння. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – Т.1. Кн.1. – С. 551.

[12] Григорій Ниський, свт. Творіння. / святитель Григорій Ниський; під ред. святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. – Т. 2. – с. 113

[13] Лосский В. Н. Богословие. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. – М.: Общество любителей православной литературы. Издатетельство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. – С. 421 – 422.

спасається вселенною, а вселенна людиною, тому що людина є іпостась всього космосу, який причасний її природі. І земля отримує свій особистий, іпостасний смисл в людині. Людина для вселенної є уповання благодаті і єднання з Богом; але в ній також можливі поразки і втрати[14].

Як стверджують святі Отці, щоб бути по образу Божому, – це означає бути істотою особистісною, тобто вільною і відповідальною. Можна було б, запитати, чому Бог створив людей вільних і відповідальних? Саме тому, що Він хотів покликати її до великого дару – обоження, тобто до того, щоб людина в безкінечному стремлінні, як безмежний Сам Бог, ставала по благодаті, тим Ким Бог є по Своїй природі. Але цей поклик повинен бути вільним. Бог бажає, щоб людина піднеслась через любов до Нього. А з'єднання без любові було б механічне, а любов поєднана із свободою, можливістю вибору і відмови. Господь бажає, щоб ця любов була не фізичне намагнічування, але жива взаємна напруга протилежностей, Ця свобода – від Бога: свобода є печаттю (доказом – А. Б.) нашої причасності Божеству, досконале Творіння Бога, шедевр Творця.

Істота, яка є особистістю, може любити когось більше своєї власної природи, більше свого власного життя. таким чином особистість, – цей образ Божий в людині – є свобода людини по відношенню до своєї природи. Святий Григорій Ниський вчить, що особистість є звільнення від законів необхідності, непідкорення начальству природи, можливість вільно себе визначити[15].

У творіннях святителя Григорія Ниського знаходимо його толкування на слова Біблії про образ і подобу Божу в людині: «…не в частині природи образ, і не в кому-небудь одному з тих, хто вбачається таким же, є благодать, але на весь рід однаково простягається така сила; а ознака цього є те, що всім однаково дарований розум, всі мають здатність розмірковувати, наперед обдумувати і все інше, чим зображається Божественна природа у створеному за образом Його»[16].

---

[14] Лосский В. Н. Богословие. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. – М.: Общество любителей православной литературы. Издатетельство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. – С. 422 – 423

[15] Лосский В. Н. Богословие. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. – М.: Общество любителей православной литературы. Издатетельство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. – С. 424 – 425.

[16] Григорій Ниський, свт. Творіння. / святитель Григорій Ниський; під ред. святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. – Т. 2. – С. 118.

Особистість – це апогей творіння, тому що вона може по своєму свобідному виборі і по благодаті стати Богом. І вона (особистість) є величне творіння Боже саме тому, що Бог вкладає в неї можливість любити, – і як наслідок, відмова від любові. Бог піддає ризику вічної загибелі досконаліше творіння саме для того, щоб воно стало досконалим. Цей парадокс неминучий: в самій своїй величності – в можливості стати Богом – людина можлива і до падіння; але без цієї можливості впасти немає і величності (піднесення – А. Б.). Тому, як стверджують святі отці, людина повинна пройти через випробування, πειρά, щоб здобути пізнання своєї свободи, пізнання тієї вільної любові, якої чекає від нас Бог[17].

Людина, як образ Божий – господар творіння і в той же час «мікрокосмос». «Мікрокосмос» часто вживалося платонізмом і стоїцизмом, а в IV столітті засвоєно кападокійськими отцями і надано йому християнське розуміння: людина є «мікрокосмос», тому , що є: 1) Вона з'єднує у своєму іпостасному бутті розумні і чуттєві (тілесні) аспекти творіння; 2) Вона наділена Богом завданням і функцією робити назване єдинство все більше досконалим, особливо після гріхопадіння, коли сили розпаду і розділення також працюють в творінні.

Центральна роль людини в космосі відображається також, а можливо і найбільше – в Літургії з акцентом на союз неба і землі, з її сакраментальним реалізмом, з її обрядами освячення їжі, природи, людського життя, а також своїм ствердженням віри в те, що по природі людина ближче до Бога ніж самі ангели. Ця думка випливає із послання апостола Павла до Євреїв: «Чи не всі вони духи служіння, що їх посилають служити тим, які мають успадкувати спасіння?» (Євр. 1: 14). А святий Григорій Палама розвивав її в контексті богослів'я Втілення: «Слово стало плоттю, щоб вшанувати плоть (навіть цю смертну плоть), щоб високомірні духи не думали, що вони більш достойні честі, ніж людина, і робили себе богами, по причинні своєї безтілесності і уявного безсмертя»[18].

Дуже цікавим є той факт, що до творення людини Господь приступає по іншому ніж до інших творінь. Найперше є «Божественна Рада», яка вказує на Троїчність Бога, про що говорилося вище. І цим показується відмінність від інших творінь,

[17] Лосский В. Н. Богословие. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. – М.: Общество любителей православной литературы. Издатетельство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. – С. 426 – 427.

[18] Мейендорф Иоанн, прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. / Пер. с англ. В. Марутика. – Мн.: Лучи Софии, 2001. – С. 205.

як Свій образ у світі – тобто Своє явлення, Своє безпосереднє відображення. І як наслідок людині дана влада над світом не як «керівнику» чи поставленому «наглядачу», але як царю і правителю, який покликаний привести все творіння до його кінцевої мети (логосу).

Іншою характерною ознакою є наступне: Господь творить людину «власноручно» – «І створив Господь Бог людину з пороху земного, і вдихнув у лице її дихання життя» (Бут. 2: 7). Матеріалом для людського тіла послужив «земний прах» звідки й ім'я першої людини: Адам («створений із землі»). Але ця земна глина була сформована руками Самого Господа. Який вдихнув у неї дихання і тим самим возвів людину на ранг «душі живої».

Слід також зазначити таку досить цікаву деталь, що в даний час для всіх семітських народів подих у лице іншої людини має глибоке символічне значення. Це означає, що я передаю іншій людині щось своє внутрішнє, інтимне – моє самопізнання, мій дух. Тому, коли в Біблії говориться, що Бог «вдихнув» виліплений із глини людині Своє особисте дихання, таким чином передається людині визначенні властивості, які притаманні лише Самому Божественному буттю[19].

І на завершення, хочеться згадати про 44 гімн преподобного Симеона Нового Богослова, який присвячений темі образу Божого в людині. Він виділяє чотири ідеї, щодо визначення «образу». 1) ум є образ Божий; 2) душа всякої людини є образ Божий; 3) душа є образ Святої Трійці; 4) подоба Божа досягається людиною через добрі справи[20].

Як уже було сказано вище, що із самого початку Біблійної розповіді про створення людини читаємо: «Створімо людину за образом Нашим і за подобою Нашою» (Бут. 1: 26). Але коли розповідь дійшла вже до самої дії, – створення людини, то пишеться: «…І створив Бог Людину за образом Своїм, за образом Божим створив її» (Бут. 1: 26). З цього видно, що образ Божий дійсно закладений в людині, а от, щодо подоби, то це повинна людина набути.

Святий Іоан Дамаскін у «Точному викладі Православної віри» пише: «Таким чином, Бог з видимої і невидимої природи Своїми руками творить людину за Своїм образом і подобою. Із

[19] Яннарас Христос. Вера Церкви. Введение в православное богословие. / перевод с новогреческого Г. В. Вдовиной под. редакцией А. И. Кырлежева. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – С. 95 – 97.

[20] Симеон Новый Богослов, преп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. Книга третья. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – С. 618 – 623.

землі Він творить тіло людини, душу ж розумну і мислячу дав їй Своїм вдиханням. Це ми і називаємо образом Божим, бо вираз «за образом» указує на здатність розуму і свободи; тоді як вираз, «за подобою» – означає уподібнення Богу в чесноті (добродійності), наскільки воно можливе для людини. Душа була створена разом з тілом, а не так, як пустомовствував Оріген, ніби спочатку була створена душа, а потім тіло»[21].

Всі свої здібності людина повинна реалізовувати в «оброблянні» світу, у творчості, в добродіянні, в любові, щоб через це уподібнитися Богові, оскільки «межею добродіяльного життя є уподібнення Богу», як говорить святитель Григорій Ниський[22].

Отже, створивши людину, Бог вводить її до раю – саду який Він «насадив в Едемі на сході» (Бут. 2: 8). Рай було віддано у володіння людині, яка жила в повній гармонії з природою: вона розуміла мову звірів, і вони слухалися її; всі стихії корилися їй як цареві. От, що ж таке справжній образ Божий, але ми побачимо пізніше, що сталося, після того, як людина затьмарила цей образ – впала у гріх. Як пише преподобний Макарій Єгипетський про велич людини у створеному світі: «Господь поставив людину князем віку цього і владикою видимого. Ні вогонь її не долав, ні вода не топила, ані звір їй не шкодив». Адам мав на лиці «сяючу славу», він був другом Божим, перебував у чистоті, царював над своїми помислами і блаженствував[23].

Першим людям Господь дав одну заповідь: «Від дерева пізнання добра і зла не їж від нього, бо в той день, коли ти з'їси від нього, смертю помреш» (Бут. 2: 17) і вони, дотримуючись її, повинні були удосконалюватися і ставати подібними Творцю. Не має в жодній релігії подібного догмату, як те, що творіння покликане, щоб стати богом. І щодо подоби Божої в людині, то святитель Василій Великий пише: «Бог створив людину твариною, яка отримала повеління стати Богом», і це ж слово підтримує святитель Григорій Богослов. Щоб виконати це повеління, потрібно бути в змозі від нього відмовитися, Бог стає безсилим перед людською свободою, Він не може її насильно підкорити, тому, що вона виходить від Його всемогутності.

Людина була створена однією Божественною волею, але цією волею не може бути обоженна, спасенна. Бог спасає лю-

[21] Іоан Дамаскин, преподобний. Точний виклад Православної віри. К. – Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – С. 115.

[22] Іларіон (Алфєєв), архієп. Таїнство Віри. Вступ в Православне Догматичне Богослів'я. – 1-е видання – Київ: АДЕФ-Україна, 2009. – С. 87.

[23] Іларіон (Алфєєв), архієп. Таїнство Віри. Вступ в Православне Догматичне Богослів'я. – 1-е видання – Київ: АДЕФ-Україна, 2009. – С. 93.

дину, лише коли воля людини йде в синергії із Божественною. Бог спасає нас, не без нас. Одна воля в створенні людини, але дві – в обоженні. Одна воля для створення образу, але дві – щоб образ став подобою. Любов Божа до людини така велика, що вона не може заставляти, бо немає насильної любові. Божественна воля буде завжди підкорятися блуканням, відхиленням, навіть бунтам людській волі, щоб привести її до свобідної згоди. Такий Божий Промисел про спасіння людей[24].

Згідно із святим Максимом Сповідником людина із самого початку свого створення мала одну єдину мету «стати богом». Іншими словами, обоження було метою створення людини: «Для того створив нас Бог, щоб ми стали причасниками Божого єства (2 Пет. 1: 4) і причасниками його вічності і були подібними до Нього (1 Ін. 3: 2) в благодатному обоженні заради якого все влаштоване і перебуває»[25].

Ціль, мета та сенс життя людини, як вчать Отці Східної (Православної) Церкви – «обоження». Уподібнення Богові і обоження – це одне і те ж саме: «Наше спасіння можливе тільки через обоження. А обоження – це уподібнення Богові наскільки можливо і єднання з Ним» – зазначає святий Діонісій Ареопагіт. Апостол Павло називає це єднання з Богом «усиновленням» Богові (Рим. 8: 15), апостол Петро – «причастям Божого єства» (2 Пет. 1: 4), Оріген – «переміною (перетворенням) у бога».

Єднання із Богом, що є кінцевою метою існування людини, не є злиттям із божественною сутністю і розчиненням у Божестві (як у неоплатоніків), не є, тим паче, зануренням у небуття – нірвану (як у буддистів), а є життям з Богом і в Богові, коли особистість людини не зникає, а залишається сама собою, долучаючись до повноти любові Божественної[26].

---

[24] Лосский В. Н. Богословие. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. – М.: Общество любителей православной литературы. Издатетельство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. – С. 427 – 428.

[25] Добротолюбіє. / пер. українською мовою святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 3. – С. 266.

[26] Іларіон (Алфєєв), архієп. Таїнство Віри. Вступ в Православне Догматичне Богослів'я. – 1-е видання – Київ: АДЕФ-Україна, 2009. – С. 95.

священик Андрій ГРИГОРАШ

Дітонародження: Боже благословення чи продукування біологічного ресурсу

В цій статті автор робить спробу інтерпретації розуміння Шлюбу, в першу чергу, як Таїнства Церкви, яке надає йому істинного, таємничого виміру, де співіснування людей перетворюється на «життя однієї особи в двох лицях», а народження нової людської особи передбачає творчий акт взаємодії Бога і людини, що долає секулярне зведення мети і ролі шлюбу виключно до соціальних функцій.

Ключові слова: *людина, особистість, іпостась, життя, природа, дітонародження, прокреація, дар, любов, біологія, сім'я, шлюб, подружжя.*

An attempt of marriage interpretation as a Church sacrament that provides true dimension is made in the article. The author describes coexistence of people as «life of one person in two hypostases». It is proved that birth of an individuality supposes a creative act between God and a human who overcomes the secular understanding of marriage aim only in terms of social functions.

Key words: *human, individuality, hypostasis, life, nature, baby-birth, procreation, gift, love, marriage, conjoints.*

"Хто подружжя шукає для наповнення
нащадками землі, той від землі буває у володінні
і тварині подібний, а хто нащадками небо наповнює,
той правдиво землею володіє"
Святитель Петро Могила

Для обивателя-індивідуаліста життєвий цикл людини представляє собою чергування послідовностей: народження – виживання – смерть. Якщо допустити, що людське буття обмежується рамками біологічного існування, то саме за таким сценарієм воно й відбувається. Грубий матеріалізм є його супровідною лінією, а будь-які прояви сентименталізму на цьому шляху сприймаються як вища форма "духовності". Духовність тут, у свою чергу, означає ніщо інше, як найвищий (у кращому випадку) рівень психічної діяльності.

То що ж тоді таке "людина"? Яке її призначення? У чому полягає мета її існування? Що, власне, складає саме життя?

Ці питання, хоч і відносяться до людини як біологічного виду, все ж виходять за рамки біології, яка, за словами класика польської літератури Чеслава Мілоша, є "найбільш демонічною з наук, бо підриває нашу віру у вище покликання людини"[1]. Отже, вони є найперше проблемою філософською і духовною.

Свої уявлення про сенс власного існування людина отримує у процесі життєдіяльності. Визначаються вони під впливом найрізноманітніших факторів: соціального становища, виховання, способу життя, релігії, світоглядних засад, системи моральних принципів і цінностей, конкретної історичної ситуації, місця і часу тощо. Разом з тим, усі вищенаведені аспекти потрібно розглядати виключно як інструменти пізнання сенсу існування та життя особистості.

Розмірковувати про сенс життя часто-густо буває справою як вдячною, так і не зовсім. Частково вдячною, бо весь нагромаджений пласт знання і поглядів дає можливість обрати, прийняти чи витворити свою світоглядну модель і жити за її стандартами. Невдячною, – бо жодна людська ціннісна система, якою б досконалою вона не була, не може абсолютно задовільнити єдинонеобхідну потребу у досягненні щастя, до чого зрештою вони всі підводять. Важливішим тут постає сама властивість жити, причому жити правильно.

Ми не будемо розпорошуватися на всякого роду "рекомендації" для досягнення бажаного блаженства. Оскільки ця стаття своєю темою ставить перед собою дещо інші цілі, тому ми навіть не ставитимемо за мету наводити їх, лише окреслимо основні положення на підтвердження цінності самого життя як Божественного дару.

На цьому етапі проблема найчастіше виникає, коли людина неправильно сприймає і приймає цей дар або чи приймає взагалі, і може відповісти на нього взаємністю. Власне, ці засади вдячності закладаються спершу в сімейному середовищі, оскільки тільки батьки долучаються до божественної дії – творення нового життя.

Уже прозвучала одна засаднича теза про те, що народження людини – це, в першу чергу, дар. Проте часто людина не до кінця усвідомлює причетність Бога у справі зачаття її "власної" дитини. Це пов'язано з тим, що хоч більшість людей і сприймає церковний шлюб як традиційний спосіб одруження, але все частіше він, на жаль, набуває форми "легалізації" стосунків перед Богом. Звідси і сприйняття Бога і Божого благословення як гаранта щасливого подружнього життя[2].

---

[1] Мілош Чеслав. Абетка. – Харків: Треант, 2010. – С. 77.

[2] Ксаверій Кноц. Секс, якого не знаєте / пер. з пол. О. Мандрики. – Львів: Свічадо, 2010. – С. 11.

Особиста номінальність сучасних християн екстраполює на участь Бога у житті сім'ї і кожної людини зокрема таку ж номінальну участь. Бога і Божественну дію локалізують у конкретних місцях (храмах, молитовних зібраннях), окремих священнодіях, молитвах тощо. Решта сфер людської життєдіяльності є виключно справою, так би мовити, приватної власності кожного окремого індивіда.

Шлюб і сім'я – це найперше Божественне встановлення і Таїнство[3] (Ін. 2: 1–11; Еф. 5: 31–32). Ця "інституція" є матрицею внутрішньотроїчних стосунків, в якій так само перебувають три суб'єкти цих відносин – у першу чергу Бог, чоловік і жінка – і які поміж собою з'єднані любов'ю.

У світі людей через відкидання першої, причому основної, складової шлюбних взаємовідносин ця зв'язкова ланка – любов – набуває викривлених форм. Звідси, розмаїття сексуальних девіації, розлучення, аборти, відсутність належного виховання дитини тощо.

Варто взяти до уваги той факт, що саме творення цілого світу і його існування є реалізацією Божого плану любові. Людина не може знаходитися поза межами цієї участі співпраці з Богом, а батьківство якраз найбільш співпричасне до того творчого акту Божої волі, як створення нової людської істоти[4].

Кожне зачаття нового людського життя є актом співпраці таємничої Божественної дії і глибоко інтимного духовно-тілесного взаємопроникнення чоловіка та жінки, що мовою біблійних текстів звучить як "пізнання" одне одного. На підтвердження цих слів наведемо ряд уривків зі Священного Писання:

"Адам пізнав Єву, дружину свою; і вона зачала, і народила Каїна, і сказала: придбала я людину від Господа" (Бут. 4: 1);

"І глянув [Ісав] і побачив дружин і дітей і сказав: хто це у тебе? Яків сказав: діти, яких Бог дарував рабу твоєму" (Бут. 33: 5);

"Ось і діти – наслідця від Господа; нагорода від Нього – плід утроби" (Пс. 126: 3);

"І вигукнула гучним голосом і сказала: благословенна Ти в жонах, і благословенний плід утроби Твоєї!" (Лк. 1: 42).

Як бачимо з наведених текстів, Священне Писання натякає у "пізнанні" на майбутнє потенційне батьківство. Такий зв'язок не є випадковістю, а демонстративним матеріалом прообразу

[3] (Дроздов) Филарет, митр. Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной церкви. – Москва: Образ, 2005. – С. 71–72.

[4] Пултавська Ванда. Приготування до подружнього життя / пер. з пол. З. Городенчук. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 72.

Пресвятої Тройці, коли двоє (чоловік і жінка) суб'єктів любові зверненні до третього (дитини). Подружній союз покликаний бути площиною, де перетинається людська горизонталь (подружня любов) і Божа вертикаль (божественна творча сила)[5].

Християнський персоналізм вимагає від батьків свідомої співучасті людини з Богом і людини з людиною. В розрізі цих взаємовідносин червоною ниткою повинно проходити визнання за людиною, її життя і відповідно богоподібного батьківства (Ос. 11: 1; Мф. 6: 9) абсолютної цінності. Звідси, необхідною умовою для правильної реалізації батьківства є повна зрілість осіб, що перебувають у шлюбному зв'язку. Сюди відносяться хороші "показники" фізичного здоров'я, душевно-емоційного фону, духовного стану і відповідні матеріальні умови сім'ї. Без знання вікової психології зрозуміло, що виключно такі умови зможуть забезпечити дитині здорову атмосферу для приходу у цей світ і її подальшого всебічного розвитку.

Разом з тим, потрібно чітко усвідомлювати, що народження дитини не є ціллю шлюбу. Безперечно, дітонародження є невід'ємною його складовою, але основною метою подружжя для православної людини завжди буде єдинство шлюбу через подолання індивідуалістичної розірваності людських іпостасей[6]. Тобто, перспективою шлюбного союзу є відновлення тієї єдності, яка була дана Богом в Едемському саду і подальший розвиток особистості.

Такої думки на противагу офіційній католицькій доктрині, яка в основному мету християнського подружжя бачить у народженні і вихованні потомства[7], притримуються більшість православних богословів, серед яких: митрополит Антоній Сурожський, Христос Яннарас, архим. Яннуарій (Івлієв), Андрій Лоргус, Андрій Десницький, Владислав Ципін, Петро Добросельський та ін.

Новий Завіт відходить від старозавітного мислення, яке передбачало релігійною підставою шлюбу шанування заповіді: "Плодіться і розмножуйтеся, і наповнюйте землю…" (Бут. 1: 28). Відтепер шлюб покликаний бути залишком небесного раю на землі, а не "простим задоволенням тимчасових природних потреб і гарантією ілюзорного виживання через потомство"[8].

---

[5] Гілі Мері. Чоловік та жінка з Едему: Готуємося до подружнього життя / пер. з анг. Х. Кунець. – Львів: Свічадо, 2015. – С. 89.

[6] (Блум) Антоний, митр. Брак и семья. – К.: Пролог, 2005. – С. 48.

[7] Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення / пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашенний. – Львів: Свічадо, 2002. – С. 97–100.

[8] Добросельский П. О целях брака. [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.bogoslov.ru/text/1188437.html#_ftn1

Коли питання шлюбу напряму зіставляється з питанням малодітності, багатодітності чи бездітності, то в такому випадку він сприймається не в есхатологічній перспективі, а найперше в його функціональному аспекті. Кінцева і основна мета – повнота подружнього союзу у Бозі – виводиться із внутрішнього духовного досвіду особистості на зовнішню площину соціології[9]. Тут відкидається церковний вимір любові, а беруться до уваги соціологічні, демографічні, громадські плани. Свого роду прокреаційні державні замовлення.

У випадку такого розвитку сценарію буття, яке відривається від Джерела власного існування, стає тимчасовим і "витягується в хронологічний ряд, в якому постійна зміна народжень і смертей, погана безкінечність"[10]. Бог щодо сім'ї стає чимось зовнішнім, а любов підкоряться фізіології і об'єктивується тиранією природи. Через це любов стає заручницею родової стихії, а народження дитини не долає індивідуалістичні рамки "егоїзму на двох", а ще більше дробить її, тим самим "підмінюючи досягнення одного успіху у вічності множинністю успіхів у часі"[11].

Зачаття нового людського життя лише зовні видається наслідком людської діяльності. Батьківство часто розглядається як виключно людська прерогатива. Тож, щоб попередити батьківську спокусу визнавати за дитиною абсолютне право на її власність, відкриємо ще одну припорошену істину: попри те, що дітонародження є синергічною співпрацею людини і Бога, батьки не дарують життя, а лише передають його, опинившись у сприятливих для цього просторо-часових умовах. Не просто людина стає батьком чи матір'ю, а Бог виводить їхню подружню участь на новий рівень – батьківство, роблячи їх спільниками в акті творення.

У справі подружньої любові дітонародження – це ще один етап їхнього духовного зростання і на різних рівнях поступового "зросту" сім'я вправі сама приймати відповідні рішення, які не потребують нічиїх рецептів чи рекомендацій загального характеру, тим більше продиктовані принципом "загального блага". Найперше це відноситься до питання прокреації.

Ця сфера сімейного життя навіть від Церкви отримує лише підґрунтя для певних суджень, а не чіткі інструкції, бо в іншому

[9] Евдокимов П. Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания. – Москва: Лепта, 2008. – С. 290–291.

[10] Бердяев Н. Эрос и личность: Философия пола и любви. – Санкт-Петербург: Издательский Дом "Азбука-классика", 2007. – С. 34.

[11] Там само. – С. 35.

випадку вона б перетворилася на примусовий орган управління демографічного стану своїх членів. Завдання ж Церкви полягає у звільненні людини від всякої форми рабства, роблячи її вільним громадянином Царства Божого[12].

Через це сім'я і держава є конкурентами, оскільки сім'я є свого роду автономна самодостатня соціальна одиниця. Як зауважує російський педагог і мислитель Федір Козирєв, про цю сімейну феодальність свідчить навіть сам обряд вінчання, на якому на молодят покладають вінці[13]. З цим також пов'язана і древня заборона рабам вступати у шлюб[14]. Тому Шлюб і сім'я "завжди залишатиметься останньою цитаделлю свободи і гідності особи в суспільстві всепроникного ідеологічного контролю"[15].

Отже, беззаперечним імперативом є означення дітонародження як творчого, обдуманого акту свобідних особистостей, підготовлених для цього молитвою та аскезою. Для тих, хто сумнівається у правильному виборі перед народженням дитини, відомий православний богослов Павло Євдокимов рекомендує скористатися таким правилом: "Для того, щоб можна було свобідно бажати мати дитину, потрібно, щоб була можливість її не мати"[16].

Для вирішення таких питань подружжю необхідно навчитися уникати двох крайностей – бездушного розмноження, з одного боку, і насильницької, нав'язаної ззовні стриманості, з другого, – і знайти власне рішення, яке не повинно порушувати подружнього спілкування.

---

[12] Евдокимов П. Н. Вк. праця. – С. 297.

[13] Требник / у двох частинах. Ч. 1. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2000. – С. 128–129.

[14] Козырев Ф. Н. Брак и семья в православной традиции. Как на самом деле относится Церковь к плотской любви. – Москва: Эксмо, 2008. – С. 26–27.

[15] Там само. – С. 27.

[16] Евдокимов П. Н. Вк. праця. – С. 301.

диякон Іван СОПРОНЮК

Порівняльний аналіз вчення про Шлюб у Православній та Католицькій Церкві

У запропонованій статті розглядається вчення Православної та Римо-Католицької Церкви про Таїнство Шлюбу. Акцент зроблено на питанні відхилення латинян від вчення та практики Древньої Церкви у вищезгаданій священнодії.

Ключові слова. *Церква, Православна, Римо-Католицька, Таїнство, Шлюб, богослів'я, католицизм, православ'я.*

In the proposed article considered the doctrine of the Orthodox and Roman Catholic Church about mystery of marriage. The main attention was done on the question of the Latin's deviation from the teachings and practices of Early Church in the sacrament of marriage.

Keywords. *Church, Orthodox, Roman Catholic, sacrament, marriage theology, Catholicism, Orthodoxy.*

Як нам відомо, у православному богослів'ї є підрозділ, який називається сакраментологією. Цей підрозділ розглядає вчення про священнодії, які таємничим чином надають людині благодатні сили для спасіння. А якщо сказати мовою схоластичного богослів'я, цей розділ вивчає Церковну доктрину про Святі Таїнства. Під таїнствами у православному богослів'ї розуміють священнодії, в яких відбувається зустріч Бога з людиною і найбільш повно, наскільки можливо в земному житті, звершується єднання з Ним. У таїнствах благодать Бога сходить на нас і освячує все наше єство – і душу, і плоть – залучаючи його до Божественного єства, животворячи, обожнюючи і відтворюючи його в житті вічному. У таїнствах ми отримуємо досвід неба і передчуваємо Царство Боже, до якого повинні долучитися, тобто увійти до нього і жити в ньому[1].

Подібне до православного розуміння Святих Таїнств виражає і Католицька Церква, проте у цьому питанні є певні відмінності, на які ми звернемо увагу в даному дослідженні. Розбіжності вчення про таїнства досліджували багато православних богословів. Зокрема, можна виділити кількох сучас-

[1] 1Біблія книги священного писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. К:. Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату 2004. – 1408 с.

Алфєєв І., архиєп. Таїнство віри. Вступ до православного богослов'я. К., 2009. – С. 160.

них дослідників, серед яких митрополит Діоклійский Каліст (Уер)[2], який розглядає це питання у своїй праці «Православна Церква». Важливу увагу згаданому питанню приділяється в богословських навчальних посібниках з «Порівняльного богослів'я»[3], що можна прослідкувати і в книзі протоієрея Костянтина Лозінського, викладача Київської православної богословської академії. Чимало інших богословів приділяють увагу даному питанню у своїх дослідженнях.

Завданням статті є окреслення вчення про Таїнство Шлюбу у розумінні Православної та Католицької Церкви.

Актуальність теми, насамперед, полягає в тому, що сучасний світ ставить перед Церквою нові завдання, в яких ми повинні правильно зорієнтуватись і вирішити їх православним шляхом. Одне з таких завдань сучасного світу – проблема єдності Церков. Є чимало речей у вченні церков, з якими не погоджується та чи інша сторона. Тому ця стаття має вказати спільні моменти у вченні про таїнство Шлюбу в двох Церквах, які ведуть до єдності, а також і те, що нас розділяє.

Зокрема, у католицькому катахизисі сказано, що слово «таїнство» (грецькою містеріон) у Святому Письмі та вченні отців Церкви має широке значення, що також сходиться з вчення православ'я. Далі викладається значення цього слова у Священному Писання на прикладі послань апостола Павла. Катахизис зауважує, що «таїнством Божої волі» святий апостол називає «той задум доброзичливий і ухвалений у ньому (Христі), щоб, коли настане повнота часів, здійснити його – об'єднати все у Христі: небесне й земне» (Еф. 1: 9–10). Таїнство для християн – це Христос між нами. Можна помітити, що УГКЦ вказує на те, що головним діячем цих священнодій є Христос. Більше того, можна помітити, що Його називають основоположником Таїнств, а також усі події, пов'язані з життям Спасителя, теж іменуються цим словом[4]. Таку ж тенденцію можна помітити і в православ'ї, адже Православна Церква у своїх богослужіннях часто називає події, пов'язані з земним життям Господа, Таїнствами, прикладом цьому слугує дев'ята пісня канону Різдва Христового, де ця подія називається дивним таїнством: «Таїнство бачу я дивне і прекрасне: небом – вертеп, престіл херувимський – Діву, ясла вмістилище, в них бо лежить неосяжний Христос Бог, Його ж,

[2] Уер К. митр. Діоклійський. Православна церква./ Пер. – К., 2009. – 384 с.

[3] Лозінський К. прот. Порівняльне богослів'я. – К., 2013. – 270 с.

[4] Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. – Львів, 2011. – С. 134–135.

оспівуючи, величаємо»[5]. У підтвердження цих слів можна навести вислів Святителя Льва Великого, папи римського: «Усе, що Христос робив упродовж свого земного життя, не перервалося, а перейшло до таїнств церковних»[6]. З усього вищесказаного, можна зробити висновок, що римо-католики та православні визнають Боговстановленість таїнств. Католицька Церква також визнає, подібно до православних, число Таїнств та має в певній мірі схожий обряд виконання цих священнодій, серед яких є Шлюб.

Вчення про таїнство Шлюбу в РКЦ дещо суперечить вищезгаданому. Таїнство Шлюбу, стверджує Іоанн Павло II, «виділяється серед інших таїнств тим, що це є таїнство реальності, яка вже існує в порядку творіння і є тим же самим шлюбним союзом»[7]. Згідно католицької традиції взяти шлюб можуть тільки чоловік і жінка охрещені, які не перебувають в іншому шлюбі, які добровільним чином виражають свою згоду, а також не мають перешкод, які виникають з природного чи церковного права. Без добровільної згоди одного з учасників подружжя Таїнство не може відбутися. Тому Церква, після вивчення ситуації через компетентний церковний трибунал, може визнати «недійсність шлюбу», тобто визнати, що шлюб ніколи не існував[8].

Документи Соборів не обумовлюють хто саме є служителем Таїнства Шлюбу, хоча це неодмінно уточнюється, коли йдеться про інші таїнства. Яка ж причина цього? Звичайно ж, у більшості випадків це робиться для того, щоб не підкреслювати розбіжностей з Православною Церквою, яка, на відміну від католицької традиції, вважає істотним і необхідним для законності таїнства Шлюбу, щоб його виконавцем був священик, щоб саме він благословляв тих, що одружуються. Позиція Православної Церкви може бути визначена таким чином: «Священик освячує природний зв'язок в шлюбі, саме він сполучає руки наречених і, здійснюючи над ними молитви, передає їм невидиму благодать, освячуючи шлюб і зводячи його в гідність таїнства»[9]. Проте обережність латинських теологів у висловлюваннях з цього приводу, поза сумнівом, викликана тим, що вчення про служителя таїнства Шлюбу суперечить вченню РКЦ про дійсність Таїнств. На відміну від соборних документів, вчення в звичай-

[5] Мінея святкова у двох частинах, ч. – 1. К., 2002. – С. 612.

[6] Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. – Львів, 2011. – С. 135.

[7] Документи Католицької Церкви про Шлюб та сім'ю від Лева XIII до Венедикта XVI. Колесо 2008. – С. 491.

[8] Малий катехизис Католицької Церкви. – К.: 2003. – С. 60.

[9] Уер К. митр. Діоклійський. Православна церква./ Пер. – К., 2009. – С. 239.

ному порядку представляє в якості служителів таїнства самого подружжя. Після Другого Ватиканського Собору документи Вчення обмежуються тим, що відмічають здійснення Шлюбу нареченими, і називають їх співробітниками благодаті.

Папа Іоанн Павло II, беручи до уваги, як збагатилося уявлення про Шлюб за останні роки, стверджує, що подружня любов, що творить, виявляє себе в усій своїй повноті та істині саме в шлюбі, тобто в «подружньому союзі, в цьому свідомому і вільному виборі, коли чоловік і жінка досягають сокровенної спільністю в житті і любові, яка угодна Самому Богові». Він говорить про подружню любов в самому Таїнстві Шлюбу. Таким чином, момент, який можна назвати юридичним, включає і виражає ipso facto також подружню любов[10].

У свою чергу, Православна Церква чітко стоїть у вченні про Таїнство Шлюбу на свідченні Священного Писання та апостолів. Церква вчить нас, що Шлюб є Таїнством, в якому при свобідній перед священиком і Церквою обіцянці нареченим і нареченою взаємної супружої вірності, благословляється їх подружній союз, в зразок духовного союзу Христа з Церквою і випрошується їм благодать чистої єдинодушності для благословенного народження і християнського виховання дітей[11].

Шлюб є союз чоловіка і жінки, згода на все життя, спілкування в Божому і людському праві. Християнське вчення шлюб визнає союзом, в якому наречений і наречена приймають на себе обов'язок нерозривно жити разом усе життя як чоловік і жінка, взаємно доповнюючи себе при вирішенні релігійно-моральних запитів і допомагаючи одне одному в життєвих потребах. Подібний взаємозв'язок створює ті сприятливі умови, в яких народжуються і виховуються діти. Православна Церква вбачає в Таїнстві Шлюбу духовну «таємницю», яка стає доступною свідомості подружжя як тайна єднання Господа Ісуса Христа з Церквою. Тому Шлюб розглядається нею як особливе Таїнство, з'єднане з благодаттю Божою. Особливе значення в християнському Шлюбі надається духовно-моральному елементу, який базується на принципі свобідної згоди наречених, за яким чоловік є головою цього союзу, а жінка - його товаришем, помічницею і учасником у всіх обставинах спільного життя[12].

---

[10] Документи Католицької Церкви про Шлюб та сім`ю від Лева XIII до Венедикта XVI. Колесо 2008. – С. 608.

[11] Святитель Филарет митр. Московский и Коломенский. Пространный христианский катихизис Кафолической Восточной Церкви. – М., 2009 – С. 92.

[12] Алфеєв І., архиєп. Таїнство віри. Вступ до православного богослов'я. – К., 2009. – С. 191.

Свій погляд на сутність і значення шлюбу в житті віруючих людей Церква базує на свідченні Святого Писання. «Недобре бути чоловікові одному, створімо йому помічницю, подібну до нього», - сказав Господь, створюючи із ребра Адама його жінку – Єву (Бут. 2, 18). Отже, шлюбний союз чоловіка і жінки встановлений Самим Творцем в Раю, після створення перших людей, яких Господь благословив словами: «Плодіться і розмножуйтесь, і наповнюйте землю, і володійте нею» (Бут. 1, 28). Прийшовши на землю, Господь наш Ісус Христос не тільки підтвердив недоторканість Шлюбу, про яку говориться в Законі (Лев. 20,10), але і возвів його у ранг Таїнства: «Покине тому чоловік свого батька і матір свою, та й пристане до жінки своєї, – і стануть вони одним тілом. І кого Бог з'єднав, людина нехай не розлучає» (Мф. 19, 6). Вийшовши у світ на Своє відкрите служіння роду людському, Він прийшов зі Своєю Матір'ю і учнями на весілля в Кані Галілейській та створив там перше чудо, перетворивши воду на вино, і присутністю Своєю освятив цей і всі шлюбні союзи, які звершуються вірними і люблячими Бога і одне одного нареченими (Ін. 2,1 - 11)[13].

Для кращого пояснення життя Царства Божого Христос часто використовував порівняння, які відображають картини шлюбного свята. Вони були близькі і зрозумілі людям. У притчах про званих на весілля (Мф. 22, 2 - 14), про прихід нареченого в дім нареченої і про зустріч його із каганцями (світильниками) (Мф. 25,1-12), про нареченого і товариша нареченого (Ін. 3,29) Господь переводить щиру увагу людей від знайомих картин побуту до благодатного бачення життя, де Він як Наречений присутній серед Своїх учнів – «весільних гостей молодого» (Мф. 9, 15). Це життя є «пізнанням Христової любові, яка перевищує знання, щоб були ви наповнені всякою повнотою Божою» (Єф. 3, 19). А вступ у шлюб, як і участь в ньому, означає бажання бути «утвердженими в спільній любові» (Єф. 3, 18) через розуміння любові Христової[14].

Таким чином, ми бачимо, що вчення про вищезгадане Таїнство у Східній та Західній Церкві дещо відрізняється. Зокрема, ми бачимо, що в Католицькій Церкві завершувачами Шлюбу вважаються наречені, а не священнослужитель. Ця позиція суперечить вченню про те, що всі священнодії звершує Хрис-

[13] Настольная книга священнослужителя, в 8-ми томах, т. IV, Свято-Успенская Почаевская Лавра., 2006. – С.58.

[14] Василий (Кривошеий), архиепископ. Некоторые богослужебные особенности у греков и русских и их значение. Вестник Зап. Европ. Экзархата – К., 1975. – С. 49.

тос. Більш того, згідно вчення РКЦ, Таїнство є дійсне лише тоді, коли звершене правильно поставленим священнослужителем, тоді як тут ми бачимо, священик є лише свідком, або стороннім спостерігачем. Адже формулою Шлюбу латиняни визнають суто присяги, які виголошують молодята. Натомість в Православній Церкві звершувачем Таїнства є сам Господь Ісус Христос, про що свідчить все чинопослідування і момент, коли священнослужитель говорить: «Господи Боже наш, славою і честю вінчай їх»[15]. Але є і певні спільні моменти, зокрема до Шлюбу допускаються лише чоловік і жінка, охрещені і які не перебувають у іншому Шлюбі. Окрім того, як у православ'ї, так і в католицизмі Шлюб є святим таїнством, у якому благодаттю Святого Духа чоловік і жінка в любові єднаються в «одне тіло» і творять «домашню Церкву». Отже, варто зауважити, що Католицька Церква відійшла від вчення Древньої Церкви, яке зберігається уже дві тисячі років у православ'ї. Але є у нас і певні спільні моменти, на яких нам варто будувати діалог та намагатись іти до заповіданої Спасителем єдності, який сказав: «і буде одне стадо і один пастир» (Ін. 10: 16). Проте, Православна Церква на шляху до тієї заповітної єдності повинна виступити, за словами ап. Павла, «стовпом і утвердженням істини» (1 Тим. 3, 15) і не відступити від істин Христової віри. Наша Українська Православна Церква зберігаючи православну віру, традиції та історію свого народу відіграє не останню роль в пошуках правдивої єдності між християнами Сходу та Заходу, в чому нехай допомагає нам Господь.

[15] Требник у двох частинах, ч – 1. – К., 2006. – С. 129.

С. М. БОЙКО

Християнська філософія Т. Шевченка

У статті звертається увага на те, що християнська філософія Шевченка була і залишається однією з найменш досліджених тем у шевченкознавстві. Показано, що Шевченкова християнсько-філософська думка базується передусім на вірі, надії й любові, на слові правди і мудрості, на святій і справедливій боротьбі українського народу за волю, за свої людські й національні права.

The attention in the article is given to the fact that the Christian philosophy of Shevchenko was and remains one of the least studied topics in the works of T. Shevchenko. It is shown that Shevchenko Christian-philosophical thought is based first of all on the faith, hope and love, the word of truth and wisdom, holy and just struggle of the Ukrainian people for freedom, for their human and national rights.

Як зазначає відомий літературознавець Л. Плющ, жодна проблема шевченкознавства не викликає стільки дискусій, як питання Шевченкової віри[1]. Генератор і транслятор національного і духовного життя, Шевченко сфокусував у собі всі протиріччя нації й тому сам став жертвою напружених ідеологічних битв, що ведуться навколо цього вже два сторіччя. Відповідно діапазон тверджень про віру Шевченка – від войовничого атеїзму до беззастережного церковного православ'я.

Український мистецтвознавець Д. Степовик зауважує: «християнський світогляд Шевченка був і залишається однією з найбільших контраверсій у шевченкознавстві. Словесна й образотворчо-мистецька творчість його не дає однозначної відповіді, як Шевченко ставиться до Бога, до Церкви, до релігії й віровизнання. І це не тому, що в нього на ці проблеми були суперечливі, непослідовні чи плутані погляди. Навпаки, вони у нього системні, ясні й визначені. Проблема полягає у підході до цих поглядів тих, хто в них намагався розібратися[2].

Протоєрей УПЦ, секретар Всеукраїнського Православного педагогічного товариства, автор підручників з «Християнської етики в українській культурі», редактор сайту «Українська християнська культура» Б. Огульчанський висловлює думку

[1] Плющ І. Християнська філософія Шевченка / І. Плющ // Сучасність. – 1997. – № 3. – С. 96.

[2] Степовик Д. Християнство і Шевченко / Д. Степовик // Київська старовина. – 1994. – № 2. – С. 27.

про те, що нині в суспільній свідомості ще панують стереотипні уявлення про Шевченка. За радянських часів із нього робили революційного демократа. Критики Шевченка не було, але християнські сторони його світогляду замовчувалися. Шевченків осуд соціальної дійсності, християнський за власною суттю, перетлумачувався як лише соціальний протест. З настанням незалежності багато хто воліє бачити в Шевченкові лише борця за українську націю, борця проти імперії. При цьому не звертають увагу на те, що така боротьба у Шевченка обґрунтовується з точки зору християнської моралі. Сьогодні бачимо і третю тенденцію: шукати у Шевченка неортодоксальні релігійні мотиви, вирячувати їх. Але забувають важливий принцип: те, що є неортодоксальним для звичайного віруючого, є виявом ортодоксальної релігійності для людини із особливим Божим покликанням[3].

Християнсько-філософські думки Т. Шевченка досліджували у своїх працях Ю. Барабаш[4], Л. Білецький[5], Т. Бовсунівська[6], Д. Бучинський[7], І. Власовський[8], В. Гордійченко, Я. Грицковян[9], І. Даниленко, Д. Донцов, М. Євшан, Л. Коломієць, М. Кудрявцев, М. Ласло-Куцюк, Л. Луців, І. Малюта, В. Назаренко, В. Пахаренко, Н. Петренко, Л. Плющ, О. Пріцак, Л. Рудницький, Є. Сверстюк, О. Сліпушко, М. Сорока, Л. Стадна, Д. Степовик, Л. Ушкалов, М. Шевченків, І. Шевців, В. Яременко та ін.

Розглянемо деякі з них більш детальніше. Так, віце-ректор та викладач філософських дисциплін Тернопільської Вищої духовної Семінарії ім. патр. Йосифа Сліпого, член УБНТ М. Шевченків у статті «Ким був Тарас Шевченко: відступником від Христової віри – єретиком чи правдиво віруючим – православним християнином?» пише, що Шевченко справді був щирим

[3] Важливим аспектом релігійності Шевченка є сприйняття ним України як сакральної реальності. – [Електонний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/34809/

[4] Барабаш Ю. «...Людей і Господа любить» (любов як ментальна й поетична константа творчості Тараса Шевченка) / Ю. Барабаш // Слово і час. – 2007. – № 3. – С. 3–19.

[5] Білецький Л. Віруючий Шевченко / Л. Білецький // Хроніка-2000. – 2000. – Т. 2, Вип. 39/40. – С. 545–551.

[6] Бовсунівська Т. Біблійний паралелізм у «Кобзарі» Тараса Шевченка / Т. Бовсунівська // Дивослово. – 2008. – № 3. – С. 36–40.

[7] Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Тараса Шевченка / Д. Бучинський // Хроніка-2000. – 2000. – Т. 2, Вип. 39/40. – С. 551–563.

[8] Власовський І. Тарас Шевченко і традиційні християнські вірування українського народу / І. Власовський // Народна творчість та етнографія. – 1997. – № 2/3. – С. 67–70.

[9] Грицковян Я. Шевченко і Біблія / Я. Грицковян // Світи Тараса Шевченка. – Нью-Йорк, 1991. – С. 23–30.

християнином і сповідував євангельсько-християнську віру, що не двозначно випливає із свідчень сучасників та його художніх творів, зокрема поезій, листів, присвячених друзям, «Щоденника» і «Букваря».

М. Сорока в праці «До питання про релігійні погляди Тараса Шевченка» з'ясовує, як могло статися, що Шевченко, традиційно потрактований як глибоко релігійний поет, раптом для радянських шевченкознавців зробився атеїстом[10]. Стоячи на тому, що оцінка Шевченка з позиції атеїзму неможлива, М. Сорока здійснює інше завдання: реалізує спробу явити в Шевченкові синтез язичництва і християнства, покладаючись в основному на тексти його творів та на офіційні документи християнської доктрини.

Заслуговує на увагу й праця молодого науковця, асистента кафедри філософії, магістра історії Запорізького національного технічного університету В. Гордійченка, який досліджував християнську філософію Т. Шевченка на основі аналізу образотворчо-мистецької творчості Великого Кобзаря. У своїй статті «Християнська символіка та алегорія в образотворчому мистецтві Т. Г. Шевченка» В. Гордійченко, досліджуючи малюнки Т. Шевченка на релігійні теми, що були пов'язані з Біблією та життями святих, починаючи із серії робіт Старого Завіту, Євангелія, іконопису, скульптурних робіт, копій робіт К. Брюллова, Рембрандта та Мурільо, доводить, що Шевченко-художник був глибоко віруючим не тільки як християнин, а як людина, яка вірила в світле майбутнє України й мріяла про свободу багатостраждального українського народу[11].

Метою нашої статті є висвітлення християнсько-філософських міркувань у творчості Тараса Шевченка з точки зору сучасного українознавства. У статті визначено значущість поетичного доробку Великого Кобзаря для всього українства.

На початку дослідження зазначимо, що творчий доробок Тараса Григоровича Шевченка традиційно перебуває в центрі уваги української науки, насамперед, літературознавства та мовознавства, а також інших соціогуманітарних наук, зокрема, філософії, культурології та психології. Однак, дослідження поезії Великого Кобзаря варто проводити також і в межах українoз-

[10] Сорока М. До питання про релігійні погляди Тараса Шевченка / М. Сорока // Шевченкознавчі студії. Збірник наукових праць, присвячений 185-річчю від дня народження Т.Г. Шевченка. – К., 1999. – С. 91–104.

[11] Гордійченко В.В. Християнська символіка та алегорія в образотворчому мистецтві Т.Г. Шевченка / В.В. Гордійченко // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2013. – № 55. – С.119–130.

навства. Тому досить нагальним є дослідження християнської філософії в поетичній творчості Тараса Шевченка як складової не лише сучасного шевченкознавства, але й українознавства.

Українознавство – порівняно молода наука, хоча вона, як сукупність знань про Україну та її народ, має давню історію. Як будь-яка наука, українознавство ґрунтується не лише на аналізі – розкладенні розглядуваного предмета на складові, але і синтезі, тобто з'ясуванні внутрішніх взаємозв'язків досліджуваного предмета, обґрунтуванні синтетичних категорій і здійсненні узагальнень. Українознавство як самостійна наука починає формуватися у другій половині XIX – початку XX ст. Біля її витоків стояли такі відомі представники українства як М. Максимович, П. Куліш, М. Костомаров, О. Потебня, М. Драгоманов, П. Юркевич, В. Антонович, П. Чубинський, П. Житецький, І. Франко, Леся Українка та ін[12].

Зокрема, М. Драгоманов у своїй праці «Чумацькі думки про українську національну справу» (1891) уперше використовує термін «україновидець» – семантичний аналог пізнішого «українознавця». Сам же термін «українознавство» запровадив М. Грушевський, який у 1902 р. започаткував у Львові курси українознавства. М. Грушевський ставив розвиток українознавства у залежність від процесу формування української нації та здійснив його перший наукознавчий аналіз.

Накопичені знання про український народ і територію його залюднення, що були одержані у 20-ті рр. XX ст., сприяли формуванню потреби в поєднанні знань із різних дисциплін. Вони почали впроваджуватися на перших курсах, у підручниках та енциклопедіях українознавства. Із того часу в українознавстві починає домінувати міждисциплінарний підхід, який охоплює широке коло проблем етнонаціонального, релігійного, культурно-освітнього, соціально-економічного й державно-політичного життя українства, а також передбачає використання географічних вимірів, пов'язаних із територією України.

Розпочинаючи досліджувати християнську філософію Т. Шевченка, слід також згадати, що філософія, як і українознавство, теж постала як сума або синтез багатьох різних наук. В цілому відомі два засадничі напрямки філософії – ідеалістичний та матеріалістичний. Християнська філософія належить до ідеалістичного напрямку. На Заході головною її школою є томізм, тобто зхристиянізований Томою з Аквіну реалізм Арис-

[12] Українознавство: навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / за ред. М. І. Обушного. – К.: Видавничо-поліграфічний центр»Київський університет», 2008. – С. 7–8.

тотеля[13]. Філософія ж, як допоміжна наука теології – богословія допомогає нам легше збагнути правду віри.

Г. Сиваченко зазначає, що християнська філософія притаманна українським мислителям (від Г. Сковороди, Т. Шевченка до І. Франка, Д. Чижевського, В. Винниченка та ін.) виражалася в першу чергу в тому, що українських мислителів не вельми цікавили абстрактні питання теорії пізнання, натомість вони зосереджувалися на людині «в безпосередньому життєвому контексті», на людині, «яка стоїть перед одвічними проблемами життя, смерті, зла, взаємин із оточуючими тощо»[14].

Відомий есеїст, літературознавець, поет, громадський діяч Є Сверстюк у праці «Шевченко понад часом» стверджує: «народний поет Шевченко, народний філософ Сковорода – це постаті передовсім духовного профілю, в тому розумінні, що план побутовий чи соціально-політичний у них не на першому місці. Основною точкою відліку всього у них є Бог і єдина на землі служба – Йому. Сковорода писав не просто пісні, а «Сад божественних пісень». Шевченко у своїх поемах не зводив політичних рахунків, а ставив царів неначе на сповідь перед лицем Бога і розвінчував імперську комедію ідолів та «дядьків отечества чужого»[15].

Протоєрей УПЦ, секретар Всеукраїнського Православного педагогічного товариства, автор підручників з «Християнської етики в українській культурі», редактор сайту «Українська християнська культура» Б. Огульчанський зауважує, що важливим аспектом релігійності Шевченка є сприйняття ним України як сакральної реальності[16].

Філософія Т. Шевченка глибоко індивідуальна, особиста і, разом з тим, групувалась на національній ідеї українського народу, його ментальності. У цій філософії відображення щирої і беззахисної у своїй відкритості душі мислителя, розвитку відтвореного розуму, інтелекту, що простежує людське життя у всеоб'ємності: і в конкретній долі сестри-кріпачки, і в історичній долі цілих народів.

---

[13] Шевців І. Християнська філософія у творах Т.Шевченка / І. Шевців // Українське релігієзнавство. – 2009. – № 51. – С. 110–116.

[14] Сиваченко Г. Пророк не своєї вітчизни. Експатріантський «метароман» В. Винниченка: текст і контекст / Г. Сиваченко. – К.¨Альтернативи, 2003. – С. 165.

[15] Сверстюк Є.О. Шевченко понад часом. Есеї. Видання третє, випр. та доп. / Упоряд. О. Сінченко. – К.: ТОВ «Видавництво «КЛІО», 2015. – С. 57–58.

[16] Важливим аспектом релігійності Шевченка є сприйняття ним України як сакральної реальності. – [Електонний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/34809/

Філософія Т. Шевченка виростає насамперед з конкретно-узагальненого ставлення до любові, віри і надії. Саме з любові до України виникає шевченківська філософія пробудження людської гідності, смутку жалю знівеченого життя, сили протесту і бунтарства. Улюблений герой Шевченкових поезій і картин лицар народний, повстанець-гайдамака, козак-запорожець, що виступає оборонцем рідного краю, носієм народної правди і честі. Гнів мислителя спрямований передовсім проти різних утискувачів, прийшлих і доморощених. Шевченківська творчість пронизана вірою в незнищенність людини, вірою в те, що людина ніколи не змириться з безправством, рабство ніколи не визнає за норму існування.

Тарас Шевченко залишив велику духовну спадщину. Цей факт висвітлюється на сторінках чималої кількості друкованих праць. Так, І. Белебеха у книзі «Українська еліта» наголошує на тому, що Шевченко збагатив Україну високим пафосом українськості. Сотворив слово гніву («за що ми билися з ляхами»), слово ненависті до ворогів («ворогам проклятим»), слово правди («нема зерна неправди за собою»), слово мудрості {«мудрість була б своя»), слово любові до України («любіть її во врем'я люте»), революційне слово («кайдани порвіте»), слово жалю («плачте, діти козацькії»), слово патріотизму («свого не цурайтесь»), слово дружби («укупі жити»)... Він навчав нас поетичним словом. Поставив на сторожі біля нас своє слово[17].

А понад усе – Шевченко остерігав проти розбрату, проти розбиття сил народу, що постає, коли персональні чи групові міркування, або згубні орієнтації беруть верх над національними інтересами. Поет бачить шлях подолання всіх бід, і зовнішніх, і внутрішніх, у взаємній любові та єднанні. Своєрідною настановою заблудним синам України є «дружнєє посланіє» «І мертвим, і живим, і ненарожденним землякам моїм в Украйні і не в Украйні» Шевченка. «Нема на світі України, немає другого Дніпра» – ось засадничий мотив твору. А тому – «схаменіться», «подивіться на рай тихий», «полюбіте», «розкуйтеся, братайтеся». І пророче закликає:

«Схаменіться! будьте люди,
Бо лихо вам буде.
Розкуються незабаром
Заковані люде,

[17] Белебеха І.О. Українська еліта. – Х.: Видавництво журналу «Березіль», 1999. – С. 137.

Настане суд, заговорять
І Дніпро, і гори!
І потече сторіками
Кров у синє море
Дітей ваших…»[18].

Вся творчість Тараса Шевченка пронизана болем за Україну та гордістю за Україну. Пророк постійно промовляє до людей: боріться за Україну, любіть Україну, дбайте про неї.

Навіть в казематі, в ув'язненні, поет своєю думою весь із земляками; з Батьківщиною:

«Свою Україну любіть,
Любіть її… Во время люте,
В останню тяжкую минуту
За неї господа моліть»[19].

Господь-Бог і сам незламний дух національного Пророка всім нам, сущим, дають велику надію:

«І на оновленій землі
Врага не буде, супостата,
А буде син, і буде мати,
І будуть люде на землі»[20].

Кожна нова українська генерація шукає і знаходить у Великого Кобзаря відповіді на нагальні виклики часу і черпає натхнення в його творчості та життєвому шляху.

[18] Шевченко Т. Г. І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнєє посланіє / Т. Г. Шевченко // Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т.1: Поезія 1837–1847. – С. 348–354.

[19] Шевченко Т. Г. В казематі / Т. Г. Шевченко // Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т.2: Поезія 1847–1861. – С. 11–20.

[20] Шевченко Т. Г. І Архімед, і Галілей / Т. Г. Шевченко // Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т.2: Поезія 1847–1861. – С. 353.

Н. В. ВЕРЕЩАГІНА

Проблема святості мощей у культурно-релігійній парадигмі сучасності

У статті розглядаються три тісно пов'язані між собою аспекти теми:

– корельованість поняття «мощі» з проблемою тління/нетління;

– співвідношення факту тління / нетління мощей з критеріями святості;

– співвіднесеність святості «цілокупних» останків з частками мощей.

Узагальнюючи викладений матеріал, зазначимо:

– для християнської, в т. ч. візантійської і давньоруської, літургійної практики характерно шанування як тлінних (кісткових), так і нетлінних (які зберегли м'язову і шкірну тканину) останків святих. Афонська традиція становить виняток тільки по відношенню до власне афонських подвижників;

– загалом, у Візантії та давній Русі «незруйнованість» тіла розглядалася як ознака гріховності, а нетління, як правило, виступало знаком святості;

– за вченням східнохристиянської Церкви, кожна окрема частина священних останків прирівнюється до цілокупних мощей, оскільки несе в собі всю благодатну силу святого, що і пояснює практику «розділення» мощей.

The article outlines three aspects of the topic closely connected with each other:

– correlation of the notion "relics" with the problem of corruption/ incorruption;

– correlation of the fact of corruption/incorruption of relics with the criterion of holiness;

– correlation of holiness of the whole relics with the parts of relics.

Summarizing the investigated material it should be noted that

– it is characteristic for the Christian liturgy including Byzantine and ancient Rus' to worship corruptible (bone) as well as incorruptible (having preserved muscle and skin tissues) relics of saints. Athos tradition of the negative perception of incorruptible relics is an exception to their own Athos ascetics;

– in general, in Byzantine and ancient Rus' the non-destruction of body was treated as a feature of sin; incorruption, as a rule, was a sign of holiness;

– according to the doctrine of the eastern Christian church each separate part of the sacred relics is equated the whole relics, as it carries in itself all the gracious power of the saint which explains the practice of separation of relics.

У ранньохристиянській Церкві шанувалися як тлінні (кісткові, скелетні), так і нетлінні (які зберегли м'язову і шкірну тканину) останки святих. Ті й інші, як сакральний об'єкт шанування, згадуються у церковних документах, латинських паломницьких рукописах і давньоруських «ходіннях».

Паломники, які відвідали Константинополь та інші східнохристиянської центри, серед шанованих святинь згадують як «цілі» голови, так і черепи, як цілі тіла, так і «голі кістки» святих угодників.

Відомо, що мощі апостолів Андрія, Луки та Тимофія, перенесені у візантійську столицю імператором Констанцієм у 356-357 рр., представляли собою кістки і поміщалися в невеликому ковчежці, який патріарх, воссідаючи на колісниці під час урочистих церемоній, тримав у себе на колінах. Автор латинського рукопису другої половини XI ст., описуючи реліквії церков і монастирів Константинополя, вказує на шанування як голів і мощей, так і черепів і кісток святих[1]. Ігумен Данило (поч. XII ст.), розповідаючи про палестинську лавру св. Сави, зазначає: ««Ту же лежат мнози святии отци, телесо яко живи»[2]. Паломник кін. XIII – поч. XIV ст. повідомляє про кам'яну скриньку, що стоїть на «стовпці» у святій Софії, в якій «40 мучеників і 11 немовлят вбитих»[3]. Зрозуміло, що в скриньці знаходилися кісткові останки.

При цьому візантійські церковні автори строго розрізняли власне нетлінні тіла і, так звані, «незруйновані», які належали людям, відлученим від Церкви: «Перші – благопристойні, благовонні і висохлі, <…> другі – потворні, смердючі і роздуті, як барабан»[4]. Так, в похвалі константинопольському патріарху Арсенію (пом. 1273), написаній в кінці XIV ст., говориться про його непошкоджене тлінням тіло, що приносить зцілення. Не-

[1] Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII века // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 440–454.

[2] Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 61.

[3] Анонимное хожение в Царьград // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 256-257.

Численні приклади вшанування як тлінних, так і нетлінних останків святих у візантійській Церкві див.: Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 34-36.

[4] Голубинский Е. История канонизации… С. 36

тлінні мощі патріарха свідчать про його святість. А ось «незруйнований» роздутий труп його ворога – Михайла VIII Палеолога є результатом відлучення, якому Арсеній піддав імператора[5].

Чи враховувалася тлінність/нетлінність мощей в якості підстави для причислення до лику святих? Такими критеріями в стародавній Церкві були, насамперед, святість життя і дар чудотворіння. Саме дар чудотворіння фактично слугував найважливішою ознакою святості у всі часи[6], бо з його допомогою «демони відгоняються, хвороби тікають, немічні лікуються, сліпі прозрівають, прокажені очищаються, спокуси і скорботи припиняються»[7]. Нетління не розглядається як обов'язкова умова причислення до лику святих, воно могло лише підтверджувати цей факт. Тим не менш, нетлінням, пахощам і мироточенню приділяється особлива увага в агіографічній і гимнографічній літературі.

У пізніх грецьких творах нетління фігурує як один з можливих критеріїв святості. Єрусалимський патріарх Нектарій (пом 1674), посилаючись на практику фальсифікації чудес, що отримала широке поширення, називає як «вельми необхідну» умову прояв Богом надприродних знамень – «нетління тіла або ж благовонний запах від кісток»[8]. Таким чином, нетлінність поряд з пахощами і мироточенням продовжує залишатися бажаним, але необов'язковим свідченням святості померлого.

Для розуміння ставлення до тління/нетління як свідчення сакрального статусу покійного в візантійської Церкві особливе значення має афонська монастирська практика. Відповідно до неї нетління мощей афонського інока розглядалося як ознака його гріховності. Похоронний обряд афонських ченців добре відомий за описами очевидців XIX – поч. XX ст. Святогорця ховали без труни, огортаючи тіло мантією. При цьому особливо дбали про збереження голови, обкладаючи її камінням і накриваючи зверху плитою. Через три роки могилу розкопували. Якщо тіло ще не згнило, то його знову закопували і гаряче молилися за брата. Якщо ж тіло зотліло, а кістки були чистими, просвічувалися і мали особливий «медвяно-жовтий колір», – це розглядалося як свідчення високої духовності по-

[5] Живов В. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 55.

[6] Темниковский Е. Н. Канонизация // Христианство. Энциклопедический словарь в 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 677; Попов И. О почитании святых мощей // Журнал Московской патриархии. 1997. № 1. С. 78.

[7] Иоанн Дамаскин. Точное изложение.православной веры. СПб., 1894. С. 234.

[8] Голубинский Е. История канонизации… С. 28; Темниковский Е. Н. Канонизация…С. 677.

кійного. Кістки виймали, омивали водою з вином і складали в окремому приміщенні – кістниці. Уздовж стін правильними рядами розміщували дрібні кістки. Череп надписували, цілували і клали на полицю поруч з іншими черепами[9]. Кістниці-гробниці, що служили похоронними спорудами, виконували і своєрідну дидактичну функцію, про що свідчив «плакат», який висів на стіні Андріївського скиту: «Пам'ятай всякий брат, що ми були як ви, а ви будете як ми»[10].

В одному з архівних документів Свято-Пантелеімонівського монастиря[11] розповідається про ієромонаха, який прибув на Афон з Троїце-Сергієвої лаври в 1894 р. Після двадцяти років подвижницького життя він помер і був похований на братському кладовищі. Через три роки, за афонським звичаєм, могила була розкопана, останки виявилися нетлінними і були знову поховані. Однак через наступних три роки повторилося те ж саме. І тільки після дозвільної молитви, прочитаної архієреєм, тіло почало розкладатися.

Померлі афонські чорноризці шанувалися як святі, насамперед, за фактом пахощів від їхніх кісток. У Афонському патерику розповідається, що в Ватопедському монастирі в 1841 р. були знайдені кістки невідомого подвижника, від яких виходили райські пахощі. Ватопедці нарікли подвижника Євдокимом і встановили святкування на честь отримання його мощей[12].

Негативне ставлення до незотлілих останків братії святогорці пояснювали тим, «що Бог там проявляє свої чудеса, де це потрібно, тобто в миру для підтримки благочестя, на Афоні ж у цьому немає потреби. Тут Промисел Божий залишає незмінними закони природи і не проявляє нетлінних мощей»[13].

Але це стосувалося виключно афонських подвижників. У цілому ж до питання тління/нетління на Афоні підходили в контексті грецької церковної традиції, чому є достатньо свідчень: «Не треба думати, що афонці заперечують мощі і поклоніння мощам. Але вони розрізняють нетління, так би мовити, благодатне, що супроводжується чудесами, іноді мироточен-

[9] Зайцев Б. Афон // Литературная учеба. 1990. Июль-август. С. 41, 65, 68; Сергий (Симеон Веснин), иеросхимомонах. Письма святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. СПб., 1850. Ч. 1. С. 105-107.

[10] Зайцев Б. Афон…С. 41.

[11] Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Опись 15. Дело 47. Док. А0040065. 3 л. Сообщение о нерастлении тела иеросхидиакона Лазаря (Деминского), составленное в Руссике в 1910-х гг.

[12] Голубинский Е. История канонизации… С. 28-29.

[13] Зайцев Б. Афон… С. 68.

ням і т. п., від неповного, уповільненого прийняття тіла землею. При цьому на самому Афоні дуже багато мощей не афонських, святителів ж афонських, дійсно немає»[14]. «Свята Гора не тільки не відкидає, але і з особливим благоговінням шанує нетління тіл абсолютно-праведничеськіх, чому разючим доказом служить безліч нетлінних мощей, що є не в монастирях тільки, але навіть і в самих скитах її» – писав святогорець ієромонах Сергій (Веснін)[15].

Тому невірним видається твердження сучасного російського дослідника Федора Успенського, яке отримало останнім часом поширення в науковій літературі, про те, що в грецькій релігійної традиції «вельми сильна була тенденція розглядати нетлінність як ознаку гріховності»[16]. Говорити про це можна тільки в рамках власне афонської практики.

Генетично пов'язані з візантійською культурно-релігійною традицією молоді християнські держави ареалу Slavia Orthodoxa успадкували і практику вшанування святих реліквій. Про наявність розвиненого культу мощей у південних слов'ян свідчать пам'ятки старослов'янської писемності, що датуються X-XI ст.[17]. Термін «мощі» зафіксований у кількох текстах цього періоду, серед яких два пов'язані з реліквіями священномученика Климента Римського: Корсунська легенда про перенесення останків папи Климента (Слово на пренесение мощем преславнаго Климента) і житіє Кирила-Константина[18].

У слов'янський лексикон термін «мощі», що позначає обожену плоть і семантично сходить до іменника «мощь» – «сила» і до дієслів «мочь», «мога», «можещи», що означає «можу», «маю силу», «могутність», ввів творець слов'янської мови Константин Філософ. Він брав безпосередню участь 30-31 січня 861 р. у херсонеській церемонії «adventus», тобто в процедурі знайдення, перенесення і покладення мощей четвертого папи римського Климента, який мученицьки загинув у херсонеському засланні в I ст. н. е. Ця подія мала особливе значення для слов'янського світу, тому що згодом саме священномученик Климент став шанувати-

[14] Зайцев Б. Афон… С. 68.

[15] Сергий (Симеон Веснин)… С. 107.

[16] Успенский Ф. Б. Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 152.

[17] Бакалова Е. Реликвии у истоков культа святых // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 23-24.

[18] Шевченко И. И. О западных истоках старославянских понятий мощи и причащение // Византийский временник. 2007. Т. 66. С. 223-224.

ся як небесний покровитель слов'янських народів, оскільки просвітництво слов'ян, за словами папи римського Адріана II, було розпочато «Божою Благодаттю і молитвою святого Климента»[19].

На думку більшості сучасних дослідників, саме Кириломм-Константином була написана грецькою мовою, а потім ним же переведена на слов'янську, так звана Brevis Historia (коротка історія), присвячена знайденню мощей священномученика. Текст перекладу під назвою «Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историчьскую имуще беседу» зберігся в кількох давньоруських списках і в контексті даної теми є особливо значущим: це перший слов'янський літературний твір, де використано слово «мощі». Воно зустрічається тут одинадцять разів і є єдиним терміном, що позначає «останки»[20]. З цього й інших текстів, присвячених «adventus» мощей святого Климента, випливає, що його останки не були нетлінними і цілокупними, а являли собою окремі кістки: спочатку було знайдено одне з ребер, потім «блаженна голова, немов сонце світле з глибини пекла засяяла», і, нарешті, «засяяли зірками й інші вцілілі частини тіла: руки святого, блаженні стегна та інше»[21]. «Раптово засяяла, подібно якійсь променистій зірці одна з кісток»[22].

Хрістиянізатор Русі князь Володимир Святославич на завершення корсунського походу переніс мощі священномученика до Києва. Урочиста церемонія перенесення святині з Херсонеса знаменувала народження давньокиївської Церкви, а сам Климент Римський став небесним патроном новонаверненої столиці. Пізніше його мощі були покладені Володимиром у зведений ним собор Пресвятої Богородиці (Десятинну церкву). Київськими книжниками були складені власні твори, що прославляли святителя, в яких говориться, зокрема, про шанування його «христоносних кісток»[23]. Автор давньорусь-

[19] Див.: Верещагина Н. В. Климент Римский – небесный покровитель Киевской Руси. Одесса, 2011. С. 34-57.

[20] Шевченко И. И. О западных истоках… С. 223.

[21] Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историчьскую имуще беседу [Сказание об обретении мощей]: Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды славянской комиссии. Л., 1930. Т. 1. С. 150-155.

[22] Житие и перенесение мощей св. Климента. (Vita cum Translation s. Clementis. Итальянская легенда в русском переводе из рукописей Румянцевского музея) // Кирилло-Мефодиевский сборник <…> / Изд. М. Погодиным. М., 1865. С. 313-314.

[23] Мучение святаго священномученика епископа Климента: Карпов А. Ю. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. М., 1992. № 1. С. 109.

кого тексту Служби свята знайдення мощей, звертаючись до священномученика, каже: «Кістки твої пророческі явилися хлібом [духовним]»[24].

Князем Володимиром було ініційовано і перше adventus мощей власної київської святої – його баби, княгині Ольги (пом 969), останки якої були урочисто винесені з могили, перенесені і покладені до Десятинної церкви. За повідомленням джерел, мощі княгині виявилися нетлінними.

Таким чином, древньою київською Церквою була засвоєна візантійська літургійна модель шанування як тлінних (мощі Климента Римського), так і нетлінних (мощі княгині Ольги) святих останків.

Це стосувалося і монастирської практики. І хоча дослідники відзначають вплив афонського поховального обряду на києво-печерський, святогірське негативне ставлення до незотлілих останків братії тут не було сприйнято. Так, корпус святих мошей печерських угодників представлений обома групами останків – нетлінними і скелетними. За даними анатомо-антропологічної експертизи, проведеної спеціальною комісією в 1939 р, (інших матеріалів не маю – Н. В.) з 60 святих останків києво-печерських подвижників 33 виявилися «муміями», тобто, нетлінними, решта – частково або значно скелетизованими[25]. У Києво-Печерському патерику говориться про нетлінні мощі прп. Феодосія Печерського: «Побачили, що лежать його мощі гідно його святості, і всі частини тіла цілі, тління не торкнулося їх, волосся присохло до голови його, а лик преподобного світлий»[26]. У тому ж пам'ятнику зустрічаємо розповідь про зцілення інока обителі мощами св. Мойсея Угрина, що представляли собою кісткові останки: «І взявши одну кістку від мощей його, Іоанн подав її братові і сказав:» Доклади її до тіла свого»»[27].

Однак пізніше, вже в XIV ст., під час канонізації в Москві митрополита Петра (пом. 1326), чудотворіння при гробі якого отримали широку популярність, його останки не були пред'явлені публічно, тобто, «не були ізнесені з гробу», мабуть, з причини їх поганого збереження. Очевидно, вже в цей період

[24] Служба празднику обретения в Херсонесе мощей Климента папы Римского, творение Кирилла (Константина) Солунского // Мурьянов М. Гимнография Киевской Руси. М., 2003. С. 318].

[25] Дива печер лаврських: колективна монографія / Відп. ред. В. М. Колпакова. К., 2011. С. 203.

[26] Киево-Печерский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская, Л. А. Дмитриев // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 327.

[27] Киево-Печерский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская… С. 417.

у масовій релігійній свідомості святість покійного асоціювалася виключно з нетлінням його мощей. Мабуть, у зв'язку з цим прецедентом у канцелярії київського митрополита грека Феогноста (1328-1353), наступника митрополита Петра, з'явився документ, написаний грецькою мовою. У записі читаємо: «Тіла відлучених не розкладаються, так відлучаються від Бога ієреєм і стихії не сміють прийняти його [відлученого]. Тіла ж святих [розкладаються], так як світ спочатку був зіпсований і в такому вигляді буде відновлений. І вони приймають як би якусь запоруку слави, що їх очікує»[28]. Тобто, в документі виправдовується факт відсутності «нетлінності» тіл святих. Їх зотлілі останки, в якості сакрального об'єкта шанування, протиставляються «незруйнованим» тілам осіб, які перебувають під прокляттям, тобто відлучених. Проявилася в цьому афонська традиція, чи спрацювали інші чинники, сказати складно.

Відомий церковний діяч Феофан Прокопович (1681-1736) присвятив проблемі святості мощей, у контексті тління/нетління, об'ємну працю, в якій наводить випадок з життя київського митрополита Петра Могили (1632-1647). Під час перебування Могили у м. Вільно якийсь священик (очевидно не православного віросповідання) передав йому передсмертне прохання диякона, підданого анафемі константинопольським патріархом. Вмираючи, диякон просив, щоб прибулий в місто православний священик не відмовив йому у звільненні від анафеми. Митрополит «відслужив урочисту церемонію. <…> Труп, який був неушкодженим і роздутим, негайно розклався». На закінчення Ф. Прокопович пише: «Слід зауважити, що, можливо, не всі тіла засуджених (відлучених – Н. В.) не розкладаються, а, принаймні, деякі, оскільки, не всі тіла святих обдаровуваються нетлінням, а коли йдеться про всіх, то Богу видніше. Нехай цього буде достатньо для викладеного аргументу»[29].

Разом з тим в російській богословській літературі XIX-XX ст. відсутнє нормативно розроблене вчення про зв'язок терміна «мощі» зі станом (тлінність/нетлінність) останків святого. У довідковій літературі, яка видається московським патріархатом, і в працях учених богословів представлені різні точки зору з цього питання. Наприклад, історик Церкви академік Є. Голубинський, професор Московської духовної академії І. Попов та ін.

[28] Приселков М., Фасмер М. Отрывки В. Н. Бенешевича по истории русской церкви XIV века // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1916. Т. 21. Кн. 1. С. 53, 68.

[29] Прокопович Ф. Філософські твори: В 3 т. / За перекл. В. Яніша, В. Кошуби та ін. К., 1980. Т. 2.

вважали, що термін «мощі» відноситься до будь-яких останків святого, незалежно від ступеня їх збереження. Так, в репринтному виданні «Повного церковно-слов'янської словника» говориться: «Мощі – останки тіл святих, або взагалі кістки, тверді частини тіла»[30]. Є. Голубинський: «Мовою давньої церковної літератури нетлінні мощі – це не нетлінні тіла, а збережені і незотліли кістки. <···> Мощі святих іноді суть більш-менш цілі тіла, іноді ж одні кістки»[31]. І. Попов: «Мощами завжди іменувалися і благоговійно шанувалися всякі останки святих, що збереглися хоча б у вигляді кісток і навіть просто праху і попелу»[32]. Дійсно, відомо, що Церква шанує в якості святих мощей попіл і прах спалених християнських мучеників.

Але, на думку інших, не менш авторитетних учених, під «мощами» повинні матися на увазі тільки нетлінні останки. Так, професор Петербурзької духовної академії М. Барсов писав: «Мощі – тіла святих християнської церкви, що залишилися після їх смерті нетлінними»[33]. Академік І. Срезневський стверджував: «Мощі – тіло померлого, прославлене нетлінням і чудесами»[34]. У зв'язку з цими різночитаннями Г. Федотов (1886-1951) роз'яснював: «Тільки в синодальну епоху (але, як випливає з вищенаведеного документа з канцелярії митрополита Феогноста, значно раніше – Н. В.) вкоренилося неправильне уявлення про те, що всі мощі угодників є нетлінними тілами. <···> Давня Русь тверезіше і розумніше дивилася на цю справу, ніж нові «освічені» сторіччя, коли і просвітництво і церковна традиція страждали від взаємного роз'єднання»[35]. О. Мень зазначав: «Мощі святих мають різну ступінь збереження (так, наприклад, останки подвижників Києво-Печерської лаври нетлінні (насправді не всі – Н. В.), а в гробниці Серафима Саровського знайшли в 1903 році лише кісткові останки). Однак, в народі широко була поширена впевненість, ніби всі мощі – нетлінні. Всупереч заклику богословів (Е. Голубинського, митроп. Антонія Вадковського та ін.) з цим не тільки не боролися, але йшли на поступки марновірству. Результатом було неминуча відплата» [36].

---

[30] Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993 [репринт]. С. 318

[31] Голубинский Е. История канонизации… С. 298.

[32] Попов И. О почитании... С. 74.

[33] Барсов Н. И. Мощи // Христианство… С. 183.

[34] Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. 2. С. 180.

[35] Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 38.

[36] Мень А., протоиерей. Таинство, слово и образ. Л., 1991. С. 164.

На жаль, треба зазначити, що і сьогодні в цьому питанні немає ясності. Так, у доповіді митрополита Ювеналія на Помісному Соборі 1988 р., присвяченому 1000-річчю хрещення Русі, говориться, що мощами святих є повністю збереженні нетлінні останки[37]. Таке ж визначення терміна «мощі» можна зустріти в різній довідковій літературі, представленій в ресурсах мережі Інтернет.

Шанування святинь зумовило потребу у величезній кількості реліквій для церковних і світських потреб. У ранньохристиянський період формується культова традиція «розділення» мощей, якій прагнув протистояти римський престол. Коли в 519 р. константинопольський царедворець Юстиніан попросив для збудованої ним базиліки мощі апостолів Петра і Павла, папські легати «за римським звичаєм» послали замість мощей частини оков св. Петра і решітки св. Лаврентія. Папа Григорій Великий (590-604) в різкій формі відхиляє «нездійсненне» прохання імператриці Константини, яка бажала отримати голову апостола Павла: «У Римі і взагалі на Заході вважають неприпустимим святотатством непокоїти тіла святих». Папа знаходить дивним грецький звичай і вказує на те, що в Римі бажаючі отримати реліквію задовольняються тим, що кладуть на гробницю хустку, яка потім творить такі ж дива, як і труна, на якій вона лежала[38]. У цьому плані показова ситуація, що описана в житії Константина-Кирила. Коли раку з його тілом збиралися покласти в гробницю, що була встановлена в римській церкві св. Климента, єпископи зажадали розкрити раку, щоб переконатися, «чи цілий він і чи не взята якась частина його». Однак старання відкрити раку виявилися марними[39].

На відміну від римської, грецька Церква спиралася на розроблене видними богословами вчення про те, що окремі частини священних останків несуть у собі всю благодатну силу святого, а це дозволяє прирівнювати їх до цілокупних мощей. І хоча законодавство імператора Феодосія Великого (379-395) прямо забороняло «розтягувати» на частини тіло святого[40], вже в Бесіді про мучеників архієпископа константинопольського Іоанна

[37] Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева лавра, 1988. С. 26.

[38] Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества в средние века. СПб., 1924. С. 26.

[39] Житие Константина // Б. Н. Флоря. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2009. С. 177-178.

[40] Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества... С. 26.

Златоуста (398-404) знаходимо богословське обгрунтування такої практики: «На противагу чуттєвим скарбам <···> розділення не означає зменшення. <···> Коли [тіла] будуть розділені між багатьма, тоді ще більш показують своє багатство. Таке єство предметів духовних. Вони від роздроблення збільшуються, а від поділу множаться»[41]. Єпископ кирський Феодорит (423-457) пояснює: «Після розділення тіла благодать перебуває нероздільна. І оці тонкі і найменші останки мають ту ж силу, як і весь мученик, не поділений на частини, бо, благодать, що мешкає в ньому розділяє дари оці і обдаровує тих, що приходять по мірі віри»[42]. Через п'ять століть після Феодорита константинопольський єпарх і письменник Феодор Дафнопат в Слові на перенесення руки Іоанна Предтечі скаже: «Якщо вона і відокремлена від решти тіла, то все ж збагачена не меншою і не нижчою благодаттю, <···> оскільки ми віруємо, що благодать святих не розділяється разом з роздробленням тіла, <···> але в кожній частині та члені святих і непорочних тіл дія Духа приходить і є присутньою цілою, не убавленою і не зменшеною»[43].

Значною частиною мощей святого володіли одноіменні монастирі і храми. Так, у Синайському монастирі св. Катерини в мармуровій раці, встановленій на мармуровому п'єдесталі, зберігалися дорогоцінні святині – голова великомучениці і кисть її правої руки, яка «вціліла в природному вигляді»[44].

Разом з тим, як зазначено вище, паломники свідчили про наявність серед шанованих святинь східної Церкви «цілих» тіл святих. Давньоруський автор описує мощі св. Іоанна Златоуста, що знаходилися в Софії Константинопольській: «лежить як живий, весь цілий, нічого не убуло ні від риз, ні від волосся»[45]. Про «цілокупність нетлінних» мощей св. Спиридона Тримифунтського (пом. 348) та ін. писав Амвросій Оптинський[46]. Однак відомо, наприклад, що частина ліктя Іоанна Златоус-

[41] Иоанн Златоуст. Творения: в 12 т. СПБ., 1896. Т. 2. Кн. 2. С. 694.

[42] Цит.: Остров П. О почитании святых мощей // Журнал Московской патриархии. 1997. № 1. С. 72.

[43] Памятное слово Феодора Дафнопата на перенесение из Антиохии досточтимой и честной руки святого славного пророка и крестителя Иоанна: В. В. Латышев. Две речи Феодора Дафнопата // Православный палестинский сборник. СПб., 1910. Вып. 59. С. 71.

[44] Порфирий (Успенский). Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 г. СПб., 1856. С. 173.

[45] Анонимное хожение... С. 256-2

[46] Собрание писем блаженныя памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1. С. 81.

та перебувала в афонській грецькій лаврі[47], а часточки мощей св. Спиридона Триміфунтського – в персональних релікваріях, що належать Троїце-Сергієвій лаврі: в золотому ковчезі XVI ст. і в срібному ковчезі-мощевику XV ст.[48].

Якщо об'єктивно підходити до розуміння «цілокупності» як повністю збережених нетлінних святих останків, від яких не була «вилучена» і найменша частинка, то навряд чи цей термін можна застосовувати до їх абсолютної більшості. Так, на думку Є. Голубинського, у Візантії практично не залишилося цілокупних мощей[49]. Те ж характерно і для київської Церкви. Серед прославлених християнських святинь – києво-печерські безіменні мироточиві глави, кожна з яких є частиною священних останків.

Мироточення мощей – вкрай рідкісне явище. Цим даром прославилися небагато святих, серед яких найшановніші – архієпископ Мир Лікійських Миколай і великомученик Дмитро Солунський. Тому протягом століть київські чудотворні глави шанувалися як найважливіша святиня православного світу. Феофан Прокопович писав: «Святі голови в чашах або черепа, які, щоправда, не наділені нетлінністю, <…> але обдаровані іншим не менш чудодійним привілеєм, бо постійно вони виділяють краплями якесь масло, яке є засобом проти різних хвороб. <…> Те, що вони належать святим, доводить це чудо, бо вони не покриті ні шкірою, ні тілом, а зовсім сухі кістки виділяють з себе дивну мазь»[50].

Очевидно і про мощі києво-печерських святих навряд чи можна говорити як про «цілокупні». Так, експертною комісією 1939 р. при огляді останків були виявлені випадки посмертного вилучення часток мощей (пальців рук і ніг, іноді цілих кистей та ін.)[51]. Це підтверджує і факт наявності у XIX – початку XX ст. у релікварії Успенського собору лаври часток мощей «всіх печерських святих»[52], в релікварії київського Софійського собору – п'ятдесяти двох[53], в релікварії Десятинної церкви – двадцяти[54].

[47] Давыдов В. Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, в Греции, Малой Азии и Турции в 1835 г. – СПб., 1840. – Ч. 2. С. 144.

[48] Пуцко В. Г. Кресты-мощевики и кочеги-мощевики XIV – XVI в. в Троице-Сергиевой Лавре // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2006. № 2. С. 88-89.

[49] Голубинский Е. История канонизации… С. 36-37.

[50] Прокопович Ф. Філософські твори…

[51] Дива печер… С. 204.

[52] Шероцкий К. В. Киев. Путеводитель. К., 1917. С. 296.

[53] Болховітінов Є., митрополит. Вибрані праці з історії Києва. К., 1995. С. 70; Захарченко М. М. Киев теперь и прежде. К., 1888. С. 187-188.

[54] Описание Десятинной церкви в Киеве. К., 1872. Приложение.

Узагальнюючи викладений матеріал, зазначимо:

– для християнської, в т. ч. візантійської і давньоруської, літургійної практики характерно шанування як тлінних (кісткових), так і нетлінних (які зберегли м'язову і шкірну тканину) останків святих. Афонська традиція становить виняток тільки по відношенню до власне афонських подвижників;

– загалом, у Візантії та давній Русі «незруйнованість» тіла розглядалася як ознака гріховності, а нетління, як правило, виступало знаком святості;

– за вченням східнохристиянської Церкви, кожна окрема частина священних останків прирівнюється до цілокупних мощей, оскільки несе в собі всю благодатну силу святого, що і пояснює практику «розділення» мощей.

А. М. ГРЕНИШЕН

Православ'я очима Івана Вишенського

Досліджується бачення І. Вишенським православного християнства у вимірі віровчення, церковної організації і взаємин з оточуючим світом, а також української дійсності через призму православного світогляду. Світоглядна концепція Вишенського ґрунтується на православній ідентичності українського народу, який названий мислителем Руссю.

Ключові слова: *І. Вишенський, православ'я, церква, католицизм, Русь православна.*

This study is focused on I. Vyshensky's vision of the Orthodox Christianity in the context of dogma, church organization and its relationship with the outside world, as well as Ukrainian reality through the prism of the Orthodox world. Vyshensky vision is based on the Orthodox identity of Ukrainian people, which is named by the thinker as Rus.

Keywords: *I. Vyshensky, Orthodoxy, the Church, Catholicism, Orthodox Rus.*

Повернення до витоків української духовної культури може стати одним із найбільш продуктивних шляхів ідейно-морального розвитку українського народу. Традиційно українське сус-

пільство вважається православним, а тому у першу чергу звертається до своїх релігійних звичаїв, у яких шукає відповіді на найскладніші запитання і вирішення найгостріших проблем. Одним із основоположників української духовно-релігійної думки був І. Вишенський саме з цієї причини, на моє переконання, цілком доцільно розглянути його погляди на православну віру і церкву. Вивченню цього питання приділяли увагу такі дослідники, як М. Грушевський, А. Пашук, С. Савченко, В. Литвинов.

І. Вишенський чернець Афонського монастиря переконаний у правовірності лише православної церкви, через це послідовний противник церковної унії, тобто відновлення єдності католицької і православної церкви під головуванням Папи Римського. Присвятив полеміці з прихильниками відновлення єдності традиційних церков усю свою творчість – сімнадцять трактатів і послань, десять з яких об'єднав у рукописну «Книжку», написану у схоластичному стилі. У ній І. Вишенський відстоював ідею відновлення первісного християнства, яка розглядалася мислителем в якості найкращого способу подолання соціальної несправедливості, національного та релігійного гноблення, якого зазнавали його співвітчизники[1].

Варто розглянути також альтернативну точку зору на роль І. Вишенського в історії української суспільної думки. Наприклад, С. Савченко висловив оцінку мислителя, як ординарного для свого часу, позбавленого яскраво виражених особистісних рис, пасивного книжка, що сховався від світу і у схоластичний спосіб обстоював ідеї раннього християнства на межі XVI – XVII ст. У такий спосіб С. Савченко намагався зняти нашарування кліше і стереотипів, якими оточений образ Івана з Вишні. Чернець особливо легко вписувався у будь-яку політичну концепцію, в якій присутнє протиставлення протилежностей таких як експлуататори – експлуатовані, імперія – пригноблена нація, православ'я – католицизм[2].

У зв'язку з відстоюванням радикально консервативної позиції мислитель ототожнював православну Русь з Ізраїлем, а поширення католицизму, зокрема концепцію уніатства, з ассірійською навалою, тобто реакцією сатани на святкування Пасхи Божої іудеями за часів правління царя Єзекії в Єрусалимі. Реакцією Господа на облогу ассірійцями Єрусалиму стало чудесне розгромлення ассірійського війська. Чернець Іван з Вишні пророкував окатоличенню Русі-України і церковній унії долю ассірійської навали, тому, що переконаний у тому, що тільки православна церква є Тілом Христа і справжнім Ізраїлем Божим,

а всі інші християнські утворення покликані у цей світ сатаною для того, щоб розділяти і руйнувати Дім Божий[3].

Уявлення про Завіт Бога з людьми значно трансформувалися протягом шістнадцяти століть історії християнства, а тому сприйняття ставлення сатани до поновлення цього Завіту ізраїльтянами за шістсот років до Різдва Христового також оцінювався І. Вишенським не з позиції аналізу самої події, а можливості її використання у полеміці з опонентами. У Біблії дійсно записана історія відновлення виконання заповідей Господніх, як ілюстрація сили Завіту Божого у житті Його народу, проте дія Завіту у виконанні його пунктів обома сторонами, бо Завіт (Договір) явище двохстороннє і для своєї ефективності повинно виконуватися двома сторонами в однаковій мірі, тобто кожний суб'єкт, який Уклав Угоду має виконувати свої зобов'язання, що демонструє зазначена біблійна історія[4].

І. Вишенський закликав зберігати поклоніння іконам. Це відрізняло царя Єзекію від інока Івана, також іудеїв від православних, і призвело до того, що ассірійська навала на Єрусалим була зупинена чудесним чином, а католицька навала на Русь-Україну пройшла без Божого втручання. Річ у тім, що іудеї у той проміжок часу займалися винищенням усіх ідолів, а українські православні в аналогічній ситуації продовжували зберігати ідолопоклонство. Цей феномен мало цікавить учених із атеїстичним світоглядом, оскільки для них Біблія не відіграє роль, у повній мірі, достовірного історичного джерела, а причиною цього джерелознавчого колапсу, не в останню чергу, слугує не повна довіра до Священного Писання православних філософів таких як І. Вишенський[5].

Релігійна ідентичність притаманна людям XVI ст. у випадку Івана з Вишні набувала значно більш сакрального змісту. Вона поєднувала у собі складові частини світоглядного і національного самовизначення через те, що переважна більшість національних традицій носила релігійний характер і у той самий час освіта і культура також були забарвлені у релігійні відтінки. Питання церковної унії на той час здавалися найважливішими. Деякі мислителі і релігійні діячі бачили у ній можливість усунення чи хоч би ослаблення католицького тиску на українську соціальну й інтелектуальну еліту, а інші, серед них І. Вишенський, сприймали угоду з Римом як зраду православної християнської віри, а від так і свого народу[6].

Сенсом людського життя чернець Іван вважав спасіння людської душі, яке відбувалося шляхом прилучення людини до

православної церкви. Завдяки цьому, на його глибоке переконання, світська влада була підпорядкована церковній, а її політична діяльність повинна була ґрунтуватися на євангельських принципах і включати у себе наступні пункти: смирення, милість, щедрість, обачливість, доброчинність і чесність. Підпорядкованість світської влади церковній виражалася також у спілкуванні правителя з духовними людьми, яке виражається у тому, що б дослухатися до їхніх порад, отримуючи благословення на правління загалом і навіть на окремі справи державного значення[7].

Русь, так би мовити, перебувала у релігійно-культурному просторі між Сходом і Заходом, а тому поєднання східних і західних впливів було цілком природним явищем, а створення греко-католицької церкви, на перший погляд, логічним виявом симбіозу східного обряду з західним централізмом. Однак обрядові питання у цій ситуації прямо кажучи третьорядні, бо на перший план вийшли проблеми віровчення, а на другому виявилися моменти морально-етичного змісту. Як виявилося для І. Вишенського релігія і церква були продуктами не людського розуму, а Божого провидіння, що позбавляло людей права відходити від Божої волі щодо Церкви Ісуса Христа, маніпулюючи питаннями структури, влади і зверхності у Тілі Христовому[8].

І. Вишенський, полемізуючи з прихильниками церковної унії, наводив аргументи проти римо-католицького церковного устрою теологічного, морально-етичного та історичного характеру. Його теологічні аргументи дуже подібні до протестантських, а тому чернець Іван означувався українським реформатором, незважаючи на те, що піддав критиці протестантські вчення, назвавши їх єретичними. Морально-етична складова аргументації полеміста вибудувана на викритті аморальної поведінки своїх опонентів, історичні факти проявів братерської «любові» католиків до православних доповнені висвітленням відмінностей у віросповіданні, розкрили перед нами глибину і широту суперечливості національно-релігійної ідентичності українського народу XVI ст.[9].

Важливою складовою життєвого укладу православної церкви було чернецтво, головними завданнями якого можна вважати пости, молитви за тих людей, які не залишали світу цього, і вивчення Священного Писання для того, щоб проповідувати благу звістку. Для виконання цих завдань іноки вели аскетичний спосіб життя, зачиняючись у монастирях, а коли виходили за стіни обителей демонстрували зневагу до цього світу навіть своїм зо-

внішнім виглядом і манерами. Цей стиль поводження ченців у людській спільноті варто тлумачити у контексті морального ідеалу православного аскетизму притаманного для людей, які проживали на українських землях протягом XVI – XVII ст.[10].

Поведінка і вигляд іноків часто викликали відразу у світських людей, які намагалися виправдати своє негативне ставлення до монахів констатацією недоліків їх зовнішнього вигляду, манер, або браком освіти людей чернечого стану. За критичним поглядом на православне чернецтво приховувалося прагнення шляхти виправдати свої гріхи і не бажання змінювати свій спосіб життя. Віру в Бога представників озброєного прошарку українського суспільства XVI ст. не можна назвати повністю номінальною, проте вона ґрунтувалася на приналежності до християнської конфесії, ритуально-обрядовій складовій релігії і визнанні другорядності способу життя віруючої людини[11].

Православну церкву в Україні XVI ст. навряд чи можна вважати єдиним повноцінним рушієм освіти науки і культури, проте не слід забувати і про її ідентифікуючу і консолідуючу роль. Людям просто необхідні взірці для наслідування, а також об'єкти для критики, а на цю роль дуже добре підходили діячі церкви, зокрема монахи. Часто не сприйняття чернечого образу було викликано нерозумінням його значення, проте у багатьох випадках іноки поводили себе неадекватно своєму соціальному статусу і виконанню суспільно значущих функцій покладених на представників соціального прошарку православного духовенства. Головна з зазначених функцій зводилася до того, щоб бути прикладом для наслідування віруючих, які належали до інших соціальних прошарків[12].

Ось з якої причини, поруч із частково надуманими звинуваченнями на адресу православного чернецтва звучало викриття негідної поведінки іноків, зокрема пияцтва, блуду і злодійства. Якщо з першою групою критичних суджень І. Вишенський розібрався просто, висвітливши православне бачення вираження «нелюбові до світу цього», то з другою було значно складніше. Теологу довелося апелювати до гріховної природи людини, пояснюючи, що монах спокутуватиме свій гріх, смиряючи свою плоть постами та молитвами. Про тих іноків, які не здатні принести достойного плоду покаяння, тобто не повторювати своїх гріхів, змушений говорити, що у родині не без виродка і акцентувати увагу на гріхах критиків[13].

Українське консервативне православ'я межі XVI – XVII ст. старанно намагалося зберегти традиції раннього християнства

і відкидало католицькі догмати, які з'явилися після семи перших вселенських соборів і не відповідали постулатам Священного Писання. Полеміка щодо догматики завжди заходили у морально-етичну площину та до питання спасіння людської душі і чистоти церкви. Без цього полеміка і православний консерватизм позбавлені сенсу і це призводило до перетворення цих явищ на звичайну складову інтелектуального плюралізму досліджуваної доби. Незважаючи на такі судження дослідників початку XXI ст. полемісти були борцями за пізнання істини і шукачами справжнього блага свого народу[14].

Поруч із цим І. Вишенський констатував необхідність очищення православної віри від елементів язичництва давніх слов'ян. Головний акцент Іван з Вишні зробив на вилучення з християнських свят язичницьких обрядів, зокрема коляди з святкування Різдва Христового, великодня з святкування святого Христового воскресіння, купала з відзначення дня пам'яті Івана Хрестителя та багатьох інших явищ, які не сумісні з християнською вірою тому, що бісівські по своїй суті. Саме тому він закликав очистити православну церкву від обрядів язичницького походження, проте у цьому процесі також присутній і полемічний елемент, тобто прагнення не бути викритим у тих самих недоліках, у яких православними християнами викрито латинян[15].

Щоправда православна церква досліджуваного періоду дуже страждала від аналогічних із католицькою хвороб і викриття цих відверто гріховних явищ було частиною духовної діяльності Івана з Вишні. Він піддавав жорсткій критиці наділення єпископським і митрополичим саном людей, які не мали монастирської підготовки до служіння і часто навіть не належали до соціального прошарку православного духовенства. Мислитель апріорі відносив їх до числа прихильників унії, оскільки відновлення єдності католицької і православної церков, а особливо створення нової деномінації відповідало матеріально-соціальним інтересам цих людей, узаконюючи їх соціально-релігійний статус[16].

Православний консерватизм українських противників унії з римо-католицькою церквою до певної міри був оснований на прагненні збереження релігійно-культурної самобутності українського суспільства, а з іншого боку принциповими невідповідностями Священному писанню деяких основоположних постулатів католицького віровчення. Завдяки цьому захист від окатоличення і збереження своєї душі від вічних пекельних

мук у значній мірі сприймався в якості захисту від ополячення. Очевидність зв'язку між цими суспільними процесами не викликало сумнівів і заперечень у людей межі XVI – XVII ст., а тому може слугувати у якості слушного пояснення гостроти суперечностей між східною і західною християнськими церквами на українських землях[17].

І. Вишенський, зокрема відстоював щиру переконаність у тому, що Україна-Русь не відійде від своєї православної віри, незважаючи на те, що знаходилися деякі зрадники батьківської віри і свого народу. Його впевненість основувалася на щирій вірі у вічне життя, в якому одні люди мають вічне блаженство у Царстві Небесному, а інші – вічні муки у пеклі. Від пекла людина рятується вірою в Ісуса Христа і приналежністю до Його Церкви. З цієї точки зору зрада уніатів і перебіжчиків у латинську віру полягала у прийнятті католицизму чи схилянні православних християн до згоди з Римом і прийняття зверхності над Україною-Руссю спокусника і антихриста у людській подобі – Папи Римського[18].

Згідно з ученням Біблії прощення гріхів є компетенцією виключно Церкви Ісуса Христа, а втрата людиною приналежності до церкви означає повернення її у становище грішника, який позбавлений можливості війти до Царства Небесного. Це подібно до ситуацією вівці, яка відбилася від отари і не може самостійно, тобто без пастуха, повернутися додому, так і людина, яка відбилася від церкви не може повернутися до Царства Божого. Щоправда реакція пастора на те, що блукає людина аналогічна реакції чабана на втрату вівці підчас випасу і радість обох – аналогічна, тобто шукати овець, а відповідальність людей це покаятися, тобто за будь-яку ціну ставати, бути і залишатися частиною церкви[19].

Гострота поставки полемістом питання відповідності вчення церкви Біблійному вченню викликана важливістю для монаха Івана з Вишні входження до Царства Небесного і реальністю невідворотності останнього суду, який почнеться з дому Божого і стосуватиметься всіх без винятку людей не залежно від того, що вони про себе думають і як сприймають реальність. Основа бачення перспективи вічності полягає у розділенні віруючих людей на овець і козлів, перші з яких ідуть у життя вічне, а другі у вічну муку. І. Вишенський, ясна річ, прагнув унаслідувати вічне життя, а не страждання, тому серйозно ставився до дослідження всіх нюансів християнського віровчення і приведення свого життя у відповідність слову Божому написаному[20].

Головний акцент у полеміці між прихильниками і противниками церковної унії робився на перевірку достовірності релігійних догматів, основою якої була і залишається відповідність цих постулатів тим, які записані у Біблії. Питання правильності церкви полягає у збереженні життя у середині себе, щоб Ісус не сказав про церкву і пастора, що він мертвий, а лише носить ім'я ніби живий. І. Вишенський переконував своїх читачів у тому, що саме католицька церква є мертвою, а православна живою, тому закликає католиків до покаяння і збереження прийнятого у далекому минулому Євангелія Господа і Спасителя нашого Ісуса Христа, а православних до піклування про збереження свого живого становища[21].

Саме з цієї причини у завершальній частині своєї праці чернець Іван з Вишні дійшов висновку про те, що краще вдома у благочесті жити, не бігаючи за латинською мудрістю, хоч і не багато знаючи, зате з Отцем і Сином, і з Духом Святим нероздільно перебувати для спасіння душ, ніж ганяючись за знаннями світу цього душу свою занапастити і приректи на вічні пекельні муки. У цьому він бачив сенс людського життя, тому всі національні, культурні, політичні, соціальні та економічні процеси повинні були цьому підпорядковуватися. У свою чергу історична пам'ять І. Вишенського ґрунтувалася на тезі про те, що Русь православна і це необхідно зберегти і передати нащадкам[22].

Ці погляди йшли у розріз із ідеями гуманізму, тобто людино центризму, а тому піддавалися жорсткій критиці. Найбільш особливий акцент робився на питання богослужбової мови та поширення освіти, зокрема М. Грушевський вважав, що І. Вишенський виступав проти здобуття освіти, хоч аналізована видатним істориком цитата відверто свідчить про духовні питання у яких не можна допускати не християнських учінь. У свою чергу закиди щодо збереження використання старослов'янської мови на богослужіннях, то це позиція тогочасної православної церкви, а не ченця Івана особисто, що робить цей закид дуже сумнівним і тенденційним, а також позбавленим іманентного погляду на світогляд полеміста[23].

Фактично монах Іван, будучи захисником традиційного православ'я не спирався на теологічно-філософську думку XVI – XVII ст., а орієнтувався на принципи побудови і функціонування першої християнської церкви, що викликало його відверто негативне ставлення до античної філософії, зокрема вчень Аристотеля і Платона. Поруч із цим у поглядах І. Ви-

шенського домінувало виправдання жалюгідного становища Константинопольського патріархату під владою турок, яке прямо суперечило доктринам апостолів. Аскет пояснював означений стан речей гоніннями на християн, які були пророковані самим Ісусом Христом, а не недоліками способу життя православних Малої Азії[24].

Знавець книг Старого та Нового Завіту сповнений довіри до слова Божого записаного інок Іван обґрунтовував свої погляди на різні аспекти життя християнської церкви, наводячи фрагменти саме Священного Писання, приділяючи дещо менше уваги творам отців церкви і постановам церковних соборів. Незважаючи на те, що трактати І. Вишенського наповнені посиланнями на Біблію, а також аналізом цитованих чи переказаних місць Священного Писання, філософ не зважив на повідомлення апостола Павла своєму учневі Тимофію про те, що усі азійські залишили його (Павла). Це призвело до досить однобокого тлумачення, м'яко кажучи, скрутного становища Константинопольського патріарха під владою турок у XVI ст.[25]

Отже для І. Вишенського православне християнство було уособленням християнства як такого. Він усвідомлював роль духовної підпорядкованості у спасінні душі, що вважав сенсом людського життя, а тому протидіяв укладанню церковної унії під зверхністю Папи Римського. Захищав самобутність українського православ'я як виразника національно-релігійної ідентичності українців, незважаючи на деякі навіть значні невідповідності православних догматів учінню апостолів, яке сприймав як основоположне для християнського життя. Виступав за очищення християнства від язичницьких обрядів і ритуалів, але пропагував пошанування ікон, закликав до вивчення Біблії і у той самий час відстоював використання старослов'янської мови підчас богослужінь. Неоднозначність і подекуди суперечливість релігійних поглядів І. Вишенського спричинила розмаїття оцінок і суджень про нього, проте православ'я його очима це християнство збудоване на Євангелії Ісуса Христа і вченні святих апостолів, яке просто необхідно очистити від поганських домішок і дотримуючись його мати гарантію входження у Царство Небесне.

---

[1] Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис / В. Д. Литвинов. – К.: Наукова думка, 2008 – С 45

[2] Савченко С. В. Іван Вишенський поза контекстом «Православної Реформації» і «Українського Ренесансу» / С. В. Савченко. –Дніпропетровськ: ТОВ «Інновація», 2007 – С 3 – 4

[3] Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. З кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 29

[4] Друга Книга Царів 18: 1 – 7, 17 – 37; 19: 35 – 37 // Біблія в перекладі Івана Огієнка. – К.: Українське біблійне товариство, 2002

[5] Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. З кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 34

[6] Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис / В. Д. Литвинов. – К.: Наукова думка, 2008 – С 8 – 9

[7] Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. З кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 40 – 41, 44 – 45

[8] Захара І. С. Академічна філософія України (XVII – І полов. XVIII ст.)/ І. С. Захара. – Львів: Видавництво Львівського національного університету ім. І. Франка, 2000. – С 10

[9] Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. З кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С

[10] Волга О. Проблема людини в українській філософській думці XVII ст. / О. Волга // Человек. Время. Гуманизм. – сб. науч. и публицист. Статтей – Луганск: «Світлиця», 1998. – С 120 – 121

[11] Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. З кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 36 – 41

[12] Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис / В. Д. Литвинов. – К.: Наукова думка, 2008 – С 43

[13] Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. З кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 44

[14] Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис / В. Д. Литвинов. – К.: Наукова думка, 2008 – С 44 – 45

[15] Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. З кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 56 – 57

[16] Грушевський М. С. Історія України-Руси в 11 томах 12 книгах. – Т V. – К.: Наукова думка, 1998 – С 497 – 499

[17] Волга О. Проблема людини в українській філософській думці XVII ст. / О. Волга // Человек. Время. Гуманизм. – сб. науч. и публицист. Статтей – Луганск: «Світлиця», 1998. – С 118 – 119

[18] Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. З кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 107 – 108

[19] Євангеліє від св.. Луки 15:1 – 7 // Біблія в перекладі Івана Огієнка. – К.: Українське біблійне товариство, 2002

[20] Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. З кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 125

[21] Книга Об'явлення св. Івана Богослова 3: 1 – 3 // Біблія в перекладі Івана Огієнка. – К.: Українське біблійне товариство, 2002

[22] Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. З кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 138

[23] Грушевський М. З історії релігійних вчень на Україні – К.: Освіта, 1992 – С 88 – 89

[24] Пашук А. В. Іван Вишенський – мислитель і борець/ А. В. Пашук – Львів: Видавництво «Світ», 1990 – С 10 – 14

[25] Друге послання св. Апостола Павла до Тимофія 1: 15 // Біблія в перекладі Івана Огієнка. – К.: Українське біблійне товариство, 2002

П. В. КРЕТОВ

Символ та екзистенціал віри і світоглядне знання в науці й релігії

Статтю присвячено розгляду цілісного характеру світоглядного знання людини, що забезпечується на рівнях наукової картини світу та екзистенційного переживання людиною присутності в ньому. З'ясовано символічний характер як смисложиттєвого знання, так і вербального опису реальності. Розгляд здійснено на прикладі сучасної рецепції філософських поглядів Г.С. Сковороди.

The article is devoted to consideration of the integral nature of philosophical knowledge of man, which is provided at levels scientific world and the existential experience of human presence in it. It is shown as symbolic of philosophical knowledge and scientific verbal description of reality. Review made on the example of modern interpretations of the philosophical views of G.S. Skovoroda's.

"Отже, що ж таке час?
Коли ніхто не питає мене про це,
я знаю, але як тільки йдеться
про пояснення, я вже не знаю"
(Аврелій Августин, "Сповідь", Кн. 11, XIV)

Сучасна епоха у філософії може бути без перебільшення охарактеризована як епоха кризи світоглядного знання. Істотними причинами цього стали, з одного боку, трансформації масової свідомості, пов'язані, наприклад, з деідеологізацією або, точніше, атомізацією, розпорошенням ідеологічної компоненти світогляду на пострадянському просторі, загальносвітові тенденції цивілізаційного розвитку (зміна геополітичних векторів, зміни у світовій економіці та соціокультурній сфері, криза загальногуманітарного знання), з другого боку, – деякий ескапізм філософії перед глобальними викликами Zeitgeist, духу часу, обумовлений найрізноманітнішими фобіями щодо онтології, метафізики, більш-менш характерними для традиційної науки, що спирається на фізікалізм (укупі з редукціоністською установкою), і, відповідно, філософії науки. Згадаємо також і специфічний "післясмак" (якщо дозволено використовувати подібну метафоричну конструкцію) проекту філософії постмодернізму, обумовлений або прямим, або імпліцитним запереченням самої можливості отримання знання про світ і про себе

інакше, як шляхом постулювання принципу рекурсивності у відношенні до буття, або негації (в онтологічному сенсі), сумніву у підставах трансцендентального запитування (І. Кант) про світ. Розглянемо питання щодо зближення опису реальності наукою та релігією, точніше, раціональним богослів'ям (інтерпретованим холістично, у повноті форм, методів та поняттєвого апарату апофотичної та катафатичної традицій, як тип універсального дискурсу, що функціонує як тяглий у часі людської цивілізації нарратив). Нашою метою є з'ясування символічної структури мовного опису світу наукою та релігією, що охоплює як психосоматичний, соціокультурний, так і духовний, трансцендентальний виміри людини та світу, доступного її сприйняттю, пізнанню та осмисленню.

Пошуки фізиками-теоретиками принципів, за якими функціонує універсум (С. Вайнберг), при всій їхній укоріненості у міфі, релігії (що, загалом, може бути віднесено до платонівської традиції постулювання існування світу інтеллігібельних сутностей) і філософії, завжди припускали або навіть упиралися в необхідність математичного обґрунтування спостережуваних і описуваних феноменів, що тільки й дозволяло уникнути стохастичності як ознаки нічим не впорядкованого хаосу. Тобто математична база як доказова, внутрішньо несуперечлива і верифікована (що стосується вже теорії пропозицій) безпосередньо ставала основою наукової картини світу. Згадаймо в цьому контексті, що етимологічно грецька лексема θεωρία – теорія може означати, крім усього іншого, і Боже бачення, мати додаткове містеріальне значення, тобто сприйняття, пізнання і розуміння, що не обмежене досвідом, апріорними формами – цілісне, панорамне (пригадаймо, що деякі уявлення щодо богів олімпійської релігії лягли в основу західної пізнавальної моделі (Б. Рассел) – зокрема, їх уміння знати і бачити все у всіх точках простору міфологічного "хронотопу" (Р. Грейвс, М. Бахтін), з висоти "пташиного польоту", з Олімпу. Усезнання та усюдисущість Бога монотеїстичної моделі в християнстві укорінене не лише в юдейській традиції, але і античній міфографії (дослідження О. Лосєва, Я. Голосовкера, А. Тахо-Годі, М. Еліаде) та в ранніх християнських філософських системах (Оріген) – звідси можемо вивести і пізнішу теологічну дистинкцію іманентності-трансцендентності Бога світові), при цьому симптоматично, що таке розуміння концепту "теорія" цілком укладається в голографічну метафору реальності в сучасній фізиці (Д. Бом). Математика завжди структурувала фізику, але лише

до певних меж, кордонів, за якими у сфері теоретичної фізики починалася і починається боротьба гіпотез, причому чим вони більш божевільні, тим евристичніші (Н. Бор). Власне, і математика, за великим рахунком, прямо не пов'язана з тим, що іменується об'єктивною дійсністю. Тому створити математичну модель також, як і кібернетичну, можна безвідносно до фундаментальних законів нашого просторово-часового континууму. Тим більше це стосується таких пізнаваних об'єктів, як метагалактика, великий аттрактор в астрофізиці, та й загалом усі теорії, які претендують на холістичність, теорії походження й існування універсуму від теорії великого вибуху до М-теорії. Тобто людина явно виходить за межі власного досвіду, в наявності парадоксальний інтелігібельний (а не екстатичний, містичний, як у релігійно-філософської традиції від Плотіна до Кароля Войтили) транцензус. Можливо, феноменологічний підхід не в змозі подолати межі картезіанської моделі раціональності, так само як беркліанського esse-esse percipi й інтенціональність свідомості, як і структурування змісту свідомості "ноезіс-ноема" не вирішують проблему реальності. Стан справ ускладнюється ще й глухим кутом у пізнанні, описуваним Вітгенштайном за допомогою відомої метафори про муху в пляшці – мова науки недосконала не тільки на рівні опису і трансляції, а й на рівні власне кореляції з реальністю. Саме тут, на межі істини віри та істини емпіричного факту чи математичного доведення розгортається, так би мовити, екзистенціальна драма людини. Задамося питанням, що ж міг мати на увазі Ю. Вігнер у своїй класичній статті[1] під "незбагненною ефективністю математики" в природничих науках? Припустимо, що вказівка на природничі науки повинна чітко обмежити сферу вживання математичних методів сферою природи, що розуміється як об'єктивна реальність, яка має внутрішню організацію і структуру, симетрію й асиметрію, закони та закономірності, що потребують опису та формалізації. Очевидно, що сфера релігійного досвіду, екзистенціальних і феноменологічних переживань, сфера етичного, аксіологічного, в цілому – світоглядного знання елімінується. Питання з онтологічним знанням складніше. По-перше, його неможливо уникнути, бо інакше картину світу неможливо побудувати, і будь-яке знання буде мати принципово фрагментарний, дискретний характер; по-друге, вирішити його доведеться до тієї межі, за якою буде

[1] Вигнер Ю. Непостижимая эффективность математики в естественных науках / Этюды о симметрии. – Москва: Изд-во "Мир", 1971. – С. 182–199.

можливим застосувати математичні методи, на рівні аксіоматики. Тут математика й онтологія перетинаються у сфері мови, отже – в символічному просторі свідомості. Не торкаючись детально об'ємної традиції філософії мови після лінгвістичного повороту 20-го ст., зауважимо тільки, що теореми Геделя, коректно екстрапольовані на філософську проблематику, і концепції пізнього Л. Вітгенштайна дають можливість по-новому проблематизувати пізнання як створення системи відкритого знання, динаміку мовної діяльності людини як смислогенеративної (концепція мовних ігор Л. Вітгенштайна), що дозволяє по-новому підійти і до психофізичної проблеми (прикладом чого є сучасна філософія свідомості (В. Васильєв)). Уточнюючи вищесказане, можна припустити, що філософема символу може служити сполучною ланкою між світоглядним знанням, екзистенційним переживанням світу (що охоплює феномен віри) і науковою картиною світу. Розгортання символу в просторі мови та культури як моделі смислоутворення якраз і дозволяє говорити про онтологізацію математики та математизованого (формалізованого), наскільки це можливо, знання. Це означає, на нашу думку, інтеграцію наукового знання до сфери смисложиттєвого, позаяк досягається через екзистенціал віри. (Причому людська природа вимагає не філософського бога Піфагора-Платона-Арістотеля (Посл. Ап. Павла Кол., 2.8) а особистого Христа – Сотера) (Згадаймо, наприклад, апеляції до математики й онтології в інтерпретації символу о. П. Флоренським або "ментальну онтологію" (С. Кримський[2]) символу, яка дозволяє цій конструкції поєднувати позапокладені сфери знання – смисложиттєву та природничу. Слід підкреслити, що концепт символу, за визначенням, важко надається до чіткої вербальної фіксації, оскільки має величезну смислову перспективу, "дальнодію" (Ґ. Ґадамер). Тому в якомусь сенсі будь-яка дефініція символу є умовною, можна навіть сказати – детермінованою чи то аксіоматикою дискурсу, чи то метою кожної конкретної інтерпретації. У контексті теми нашої розвідки нас найбільше цікавить якраз ця "мерехтливість" символу, яка робить його універсальним джерелом для входження в культуру нової інформації та збагачення наявних горизонтів смислів пізнаючої свідомості. Особливо важливим є те, що "символ світить власним світлом"[3] у контексті теми статті, яка

[2] Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. – К.: Видавничий дім КМА, 2008. – 367 с.

[3] Флоренский П. А. О символах бесконечности / Соч.: В 4 тт. Т.1. – Москва: Мысль, 1994. – С. 79–129.

передбачає розгляд екзистенціалу віри тобто неінтелегібельної, процесуальної сутності. Як зазначає у вище цитованій статті о. П. Флоренський, апелюючи до Кантора, символ може бути пізнаний в in concreto, у створеному світі, natura naturata, і в цьому випадку він виступає як трансфінітний, а також може бути пізнаний in abstracto, в духові. В останньому випадку він причетний до вічного natura naturans і виступає як певною мірою абсолют, символ безкінечного, насамкінець – Бога[4]. Таким чином, символізація переживань і сприйнять може бути трансформована і пізнана й усвідомлена як богопізнання. Саме в цій традиції (її можна започаткувати, скажімо, орфіками, через німецьку середньовічну та ренесансну містику, російську релігійну філософію 20-го століття аж до сучасних пошуків Е. Блоха, Е. Канетті, Г. Марселя, неотомістів, філософії діалогу та ін.) ми інтерпретуємо свідомість як сутнісно символічну. Пригадаймо, наприклад, оригенівську символіку (часу як холоду, людини як "янгола, що замерз"), або зближення у Ангелічного доктора мудрості та святості, що пов'язують переживання та розуміння творіння[5].

У своїй класичній роботі "Символи і тлумачення сновидінь" К. Ґ. Юнг прямо стверджує: "Призначення релігійних символів – надавати сенс людському життю… Відчуття сенсу існування, що поширюється, виводить людину за межі звичайного набування та споживання. Якщо вона втрачає цей сенс, то негайно робиться жалюгідною і розгубленою. Якби святий Павло був переконаний, що він всього-на-всього мандрівний штукар, то він, без сумніву, не став би тим, ким став"[6]. Звернемося до концепту ранньої гайдеггерівської творчості – екзистенціалу. Екзистенціали надії, провини, страху, любові та ін., визначаються як специфічні ментально-соматичні стани, інтенціональні стани (акти) свідомості. У християнській традиції, оскільки вона багато в чому обумовила всю західну парадигму філософствування, цікавою у контексті нашої теми є спроба інтерпретацій теологами та біблеїстами[7] значення одного загадкового речення з першого послання коринтянам апостола Павла (1 Кор. 13, 10), де він говорить про те, що духовні дари (charismata) при-

[4] Там само. – С. 86.

[5] Стефан Свежавски. Святой Фома, прочитанный заново / Символ. –1995. – №33 // Swiezawski S. Swiety Tomasz. Na nowo odczytany. – Krakow: Znak, 1983. Електронний ресурс. Реж. доступу: http://svitk.ru/004_book_book/3b/650_svejavski-foma.php.

[6] Юнг Г.К. Символическая жизнь / Пер. с англ. – Москва: Когито-Центр, 2003. – С. 276.

[7] Макрей Дж. Жизнь и учение апостола Павла / Пер. с англ. А. Гейченка. – Черкассы: Коллоквиум, 2009. – 532 с.

пиняться, коли прийде досконале (to teleion). Інтерпретацій досконалого безліч, проте нас цікавить одна з них, яка досконале тлумачить як agape, досконала любов, найвища чеснота, те, що класична античність визначала як Афродіта Уранія – небесна любов. Згадаймо принагідно знамениту промову Діотіми у "Симпосії" Платона – крім поняття калокагатії, Діотіма говорить про те, що найвищою таємницею людської любові є воля до вічності в часі, потяг до укоріненості, до протягненості кінечної в часі людини (Симпосій, 207с – 209а).

Повернімося до предикації ефективності в математиці як "незбагненної" у назві статті Вігнера. Що ж означає бути незбагненним щодо математичних методів опису і постулювання реальності та математичної (структурної) картини світу загалом? Чи означає це, що ефективність, тобто значимість, практична результативність, прагматична обумовленість такого знання виходить за межі внутрішньо властивих самій математиці засобів опису, що примушує апелювати до сенсів, вкорінених у сфері естетичного (краса математичних теорій, витонченість алгоритмів вирішення математичних завдань тощо), аксіологічного, що визначається розумінням людиною власної ідентичності як істоти, яка пізнає і відчуває, переживає, говорячи загалом – апелювати до трансцендентального. Предикат "незбагненності" знання конотативно може вказувати як на захоплення, так і на жах (згадаймо жах нескінченних просторів у рецепції далеко не останнього математика свого часу, християнина-неофіта Паскаля), але поза горизонтом оцінювання головним видається значення трансфінітності, трансцендування (у первинному значенні латинського дієслова transcendere – виходити за межі), розривання окресленого кола знання, картини світу. Дійсно, якщо довести до кінця знамените лемівське (С. Лем, "футурологічний конгрес") порівняння математика з божевільним кравцем, який безупинно кроїть всілякий одяг й іноді ненароком може створити і щось придатне для носіння людиною, то все знову впирається в сутнісно людський вимір смислу (Д. Леонтьєв) науки і наукової картини світу. Відомо, що А. Ейнштейн все життя прагнув створити єдину теорію поля. Спроби більш-менш несуперечливо поєднати спеціальну теорію відносності і квантову механіку успіхом не увінчалися. Але, можливо, це прагнення у своїй парадоксальності (суто людській), прагнення до завершення споруди прекрасного замку наукового знання якраз вказує на його антропологічний, екзистенційний вимір, на пошук можливості віри.

Розгорнемо цю тезу на прикладі українського "першорозуму" (М. Вінграновський), якого "світ ловив, та не спіймав".

Г. С. Сковорода був добре обізнаний зі східною святоотецькою традицією, зокрема з ареопагітиками та "Філокалією" – "Добротолюбієм" у перекладі Паїсія Величковського. Припустимо, що філософські погляди Григорія Савовича можуть інтерпретуватися як унаочнення релевантної полеміки між Варлаамом Калабрійським, його прихильниками й послідовниками та Григорієм Паламою, що стосувалася насамперед концепції нетварних енергій, їх природи та значення. Підхід Сковороди до створення цілісної картини світу, який отець Г. Флоровський визначив як "платонізуючий символізм"[8], на нашу думку, не в останню чергу визначався тим, що символ як мовний знак (назагал) водночас використовувався ним у писаннях як така конструкція, що мала енергейний характер. Світ, явлений символом, згорнутий у ньому, водночас є і його власною, символа, сутністю, тобто символ виступає і як здійснена ентелехія речі (в традиції аристотелівської логіки – як предмета думки), і як смислова перспектива багатоманітності речей світу, що, за "пірамідою форм" Стагірита, вказує на першодвигун, на "філософського бога" античної класики. Наразі нас цікавить не те, чи був Сковорода пантеїстом і чи був правий Варлаам Калабрієць, звинувачуючи ісіхастів в ускладненні (та перекрученні) тринітарного догмату та й всієї теологічної системи дескрипцій реальністю Божих нетварних енергій[9]. Ми наголошуємо на тому, що ісіхазм (як у формі духовних та психосоматичних практик та технік ченців, так і у вигляді концептуально-теоретичного, світоглядного бекграунду, "фону" картини світу), інтегрований у тіло культури слов'янського світу, та творчість Сковороди як християнського містика не можуть сприйматися моноаспектно, під кутом зору лише метафізики, лише логіки чи лише культури й міфології культури, тим більше в сучасній рецепції. Тому енергейність символу у Сковороди ми розуміємо як розгортання життєвого служіння та створення екзистенційно-вербального, складно структурованого наративу, спробу "старчиком" (М. Попович) Григорієм "розізначити знак", "втікаючи від світу", який "ловив" філософа, насправді наздоганяти його, щоб узя-

[8] Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. – К.: Дух і літера, 2010. – С. 120–121. [Серія "Діалог традицій"].

[9] Сковорода Г. С. Листи до Я. Правицького; лист 81 // Сковорода Г. С. Тв. у 2-х тт. – К.: Обереги, 1994. – Т.2.

ти в обійми, досягти істинного, справжнього буття (М. Гайдеггер), вийти за межі раціональності і мови, задля досягнення повноти, "досконалої радості" ("Квіточки" Франциска з Ассізо, 8) водночас без використання радикальних форм такого виходу. Властиво, це царина філософської антропології. Недарма центральним і фундаментальним для Сковороди є філософема і символ любові (О. Лосєв прямо виводить такий стан речей з платонівського еросу в "Симпосії") – "все минає, і нічого не зостається… Все минає, але не Бог і не любов"[10] – згадаймо знамениту поезію Сковороди. Загалом, якщо сутність Божа не пізнавана, згідно з апофатичною традицією, а тварний світ пізнаваний, оскільки даний людині, то нетварні енергії, що їх постулює ісіхазм та Григорій Палама, як видається, обумовлюють символічний характер створення людиною форм власної культури, оскільки останні вказують на причетність енергій до сутності, а отже, на проблематику теофанії та, частково, теоандрії, тобто, гранично схематизуючи, символ виступає як межа раціонального мислення-пізнання, чуттєвого сприйняття-пізнання та форма містичного досвіду (яка, можливо, поєднує перші дві форми досвіду. Через символ нетварна енергія творіння реалізує себе в людині, здійснюючи її причетність до Бога і до Творіння, і людина відбувається в символі через генерування смислів, діяльність, що о-світлює (якщо дозволено буде використати гайдеггерівську стилістику та неоплатонічний символ світла-Єдиного) світ людини, уможливлюючи розуміння та власне продукування смислу. (До речі таке енергейне тлумачення символу суголосне і водночас чи не протилежне концепції signature rerum, знаковості речей, що виникла в західній теологічній та містичній традиції (Аврелій Августин, Парацельс, Я. Бьоме). Коли в третій частині другої "Тріади на захист священнонімотних" ("Про божественне світло"[11]. Г. Палама говорить про енергії, спільні для духу і тіла людини, а також про те, що слова, не причетні до енергії, не є цільними, істинними, звертається також до поняття смислу, можемо припустити, що символічне, символіка і символ можуть розумітися ні в якому разі не як просто знаки, але як така форма представленості Божої енергії у тварному світі, що є сутнісною, через яку людина в своєму існуванні долучається до буття. Показово, що на початку дру-

[10] Там само. – С. 321.

[11] Палама Григорий. Св. Триады в защиту священнобезмолвствующих. – Москва: Канон, 1995. – С. 5–344.

гої тріади Палама говорить про відмінність "зовнішніх" наук від "істинного знання", яка полягає якраз у тому, що останнє скероване на пізнання нетварних енергій, світла Фавору, а перші лише на каталогізацію і систематизацію створеного. Найбільш ілюстративними для наведених міркувань є тексти Г. С. Сковороди "Суперечка біса з Варсавою" та "Боротьба архистратига Михаїла з сатаною про це: легко бути добрим". У них традиційний алегоризм Сковороди переходить у глибоку християнську символіку: "… Демон. Що таке закон розуму? / Варсава. Тихе світло святої слави безсмертного отця небесного… Образ постаті його, йому слава навіки. Амінь"[12].

Г. Палама писав: "Войовничі проти подібного просвітлення та світла кажуть, що всі світла, явлені від Бога святим, суть символічні примари, натяки на якісь нематеріальні і умосяжні речі, мінливі і уявні бачення, залежні від обставин. Вони зводять наклеп на Діонісія Ареопагіта, що той нібито висловлюється згідно з ними, хоча святий ясно говорить, що світло, що осяяло учнів в божественному Преображенні, "найяскравішим блиском" безперервно і нескінченно осяватиме в майбутньому столітті нас як "завжди сущих з Господом", за обітницею (1 Фес. 4, 17). Хіба вічносуще, у власному сенсі суще, незмінно суще, найяскравіше і божественне світло не піднімається над усіма символами і натяками, які видозмінюються від випадкових обставин, виникають і зникають, то існують, то не існують, вірніше іноді є, а у власному розумінні слова абсолютно ніколи не існують?"[13]. Природно припустити, що тут Палама розрізнює семіотично-предметну, Арістотелеву традицію інтерпретації символа, та Платонічно-неоплатонічну, есенціалістську, онтологізуючу за природою. Світло явлене символом, чи посередництвом, за допомогою, символа. Тому символ енергейний, оскільки належить до діяльності о-світлення, просвітлення людини (як не згадати Гайдеггерове тут-буття людини як "просвіт" буття, через який вона пізнає себе. Просвіт даний у мові, речах, що символічні для людини не рекурсивно, а онтологічно.), є причетним до нетварних енергій. Тому і припускаємо, що символ і символіка "монолітизують" три світи та дві натури Сковороди завдяки енергейності своєї природи, скерованої на пізнання як здійснення сутності, здійснення причетності до

[12] Сковорода Г. С. Суперечка біса з Варсавою // Сковорода Г. С. Тв. у 2-х тт. – К.: Обереги, 1994. – Т. 2. – С. 88.

[13] Палама Григорий. Св. Триады в защиту священнобезмолвствующих. – Москва: Канон, 1995. – С. 5–344.

Єдиного, а не на маніпуляції з поняттями, інтелігібельними конструкціями умовиводів, дефініціями та дескрипціями.

Таким чином, йдеться про спосіб означування й існування сутності, наявного, мисленого та сприйманого, комплекс проблем, фундаментальний для всієї європейської філософської й теологічної (тією мірою, якою теологія прив'язана до пояснення і трансляції смислів, до сфери комунікації, до мови) традиції. Якщо символ, символіка і символічне можуть набувати предикації енергейності (принагідно до Сковороди – мовна символіка та метафорика, вплетена в тканину його текстів, особиста міфологія, спосіб життя), то можна говорити про те, що людське існування і його самоосмислення людиною (включаємо сюди сприйняття, мислення, переживання, весь фанерон (Ч. С. Пірс), весь зміст свідомості) належить до повноти Божого буття як модус його репрезентації. Звісно, слід згадати традицію європейської філософії від діалектичної тріади Прокла через концепцію абсолютного духу Гегеля і до, наприклад, етики свободи Х. Яннараса. Йдеться про те, що вербальна та ейдетична символіка, породжуючи смисл, онтологізує людину, актуалізуючи в ній здатність сприйняти і помислити (нехай одномоментно, в плотінівському розумінні – екстатично) Божу сутність і свою до неї причетність. У цьому контексті заувага О. Марченка про те, що життя Г. С. Сковороди є служінням, "позахрамовою літургією"[14], видається надзвичайно точним, оскільки, як таїнство перетворення хліба і вина (годі доводити – символічне за своєю природою) творить літургію, так символіка вербального, соматичного, психічного життя людини імпліцитно містить у собі подібний потенціал. Відомо бо, що дух Божий віє, де хоче (Іоан, 3.8) і усіляке дихання славить Господа (Пс. 150, 6), що є запорукою й обіцянкою свободи для людини, свободи, що може бути отримана через символ, сприйнятий та тлумачений як енергейний. Оскільки вся сфера людських екзистенціалів (М. Гайдеггер) структурована символічно і лише символічно може бути осмислена (якщо під цим розуміти динаміку породження й побутування смислу в культурі[15]), то вихід смислу за межі окремої свідомості, точніше, його "вибух", що, на нашу думку, Плотін позначав як екстазіс, а середньовічний містицизм як трансцензус, можливий через

[14] Марченко О. В. Философский диалог Г.С. Сковороды как внехрамовая литургия [Электронный ресурс] – URL: http://www.metakultura.ru/fg/skovor.html.

[15] Див., наприклад: Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. 2-е, испр. изд. – Москва: Смысл, 2003. – 487 с.

символ та символічне. Сучасний теолог і філософ Дж. Мануссакіс, розмірковуючи над відомим фрагментом плотінівських "Еннеад": "І оку нашому доводиться чекати, поки сонце не зійде і не явить себе. З-за якого ж горизонту сходить Той, кому наше сонце є лише деяка подоба?" (V, 5, 8: 6–10); "Він приходить, він просто з'являється, нізвідки не приходячи" (V, 5, 8: 15), зазначає: "Щоб явлення Бога було зафіксоване мною як досвід, я маю якимось чином Його "побачити". Я повинен "побачити" Його або через посередництво фізичних відчуттів, або у вільній грі уяви. Чому? Тому що лише цими двома шляхами Інший – в тому числі зовсім Інший – може явитись мені"[16]. І дійсно, можна припустити, що лише символіка, тлумачена енергейно і так само пережита в якості містичного досвіду, якраз і здійснює для людини можливість виходу за межі сфери раціонально окресленого. Навряд чи сучасна людина може дозволити собі квазіакадемічний, техногенний і технологічний снобізм стосовно смислоутворюючої символіки філософського та богословського знання. Недостатньо оголосити, наприклад, час усього лише психічною конструкцією, що фіксується лексемою в мові, для того, щоб не те що вичерпати, а навіть підступитися до глибинних смислів його суб'єктивного переживання й осмислення. Пертурбації концептів часу, простору, реальності в сучасній фізиці, філософії це яскраво демонструють.

[16] Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – С. 43–44.

В. В. ЛАППО

Діалектика ставлення сучасних Церков до ідейних джерел християнства

Стаття присвячена проблемі ставлення до першоджерел християнства у провідних конфесіях сучасної Церкви. Здійснено спробу проаналізувати Святе Писання та Святе Передання в якості першооснови у формуванні кожної з гілок християнства. Наголошено, що подолання існуючих суперечностей у міжконфесійному діалозі уможливлюється у площині релігієзнавчої науки.

The article is written on the problem of the relation to the sources of Christianity in the various denominations of the Church today. The author analyzes the Holy Scripture and Holy Tradition as the basis for the formation of each branch of Christianity. It is noted that overcoming the existing contradictions in mezhdk eonfessionalnom dialogue becomes possible in the plane of religious science.

Розпочалось вже друге тисячоліття від часу, коли народи європейської цивілізації перебувають у сяйві християнської релігії. Християнство – це одне з безцінних надбань людства, яке привносить у суспільно-історичний процес елементи духовності, моральності, осмисленості, спонукає людей вірити в абсолютне добро, надіятись на особисте щастя, любити ближнього, шанувати память померлих, турбуватись про народжених, спрямовувати свій життєвий шлях відповідно до заповідей Божих. Відтак природно, що у сучасній гуманітарній науці висвітленню християнської проблематики, питань, пов'язаних із життям християнських Церков, присвячується все більше наукових праць, як богословського, так і релігієзнавчого спрямування.

Водночас абсолютна більшість означених праць написані так званим описово-евристичним методом, за яким на захист власних ідей автори послуговуються правилами формально-логічного мислення при викладенні наукового матеріалу. Не заперечуючи великої пізнавальної цінності таких праць, слід відзначити, що їх автори зовсім не гарантовані від однобічного висвітлення тих чи інших суспільних явищ. Отже, науковці при доведенні власних ідей, поглядів, переконань, свідомо чи несвідомо вступають у полеміку з уявними чи реальними опонентами, переобтяжуючи при цьому науковий матеріал несуттєвою конкретикою. Однак, не досягають абсолютної переконливості, вичерпаності та повноти. Вихід вбачаємо у зверненні до філо-

софії, яка будучи вінцем людської мудрості, здатна умоглядно возвиситись над усім багатомаїттям життєвих проблем. Філософія з висоти свого погляду та за допомогою діалектичного методу проникає у саму суть проблем, розкрити шляхи та засоби їх вирішення. Саме діалектичний метод дозволяє філософській думці проникати у глибинну сутність речей, явищ та відносин, виявляти їх протилежні сторони, показати їх внутрішні суперечності у діалектичному розв'язанні. Вміння правильно застосовувати діалектичний метод приходить разом з високою філософською культурою. Однак, навіть філософ-початківець в міру своїх сил, намагається використовувати діалектичний метод у наукових дослідженнях. Натомість предметом його занять буде все що завгодно, тільки не філософія.

Християнство як особливий соціальний феномен західної цивілізації впродовж майже двох тисячоліть духовно об'єднує мільярди людей, що жили й живуть в різних країнах, в різних соціальних умовах та в різні історичні епохи. Саме в цьому сенсі визначаємо єдність, цілісність та нескороминучий характер Церкви Христової, а головне необхідність та об'єктивну потребу у її існуванні. Слід зазначити, що християнство з іншими суспільними інститутами під впливом історичного прогресу, перебуває у стані безперервного розвитку. Так, двотисячолітній духовний досвід, наукові відкриття і загальні зміни у способі життя людей, закономірно зумовили те, що сучасне християнство значно відрізняється від християнства епохи його зародження та розповсюдження в античному світі. Нерівномірність політичного, економічного та культурного розвитку європейських народів, безпосередньо вплинула на життєдіяльність самої Церкви, внаслідок чого вона розкололась на три гілки – католицьку, православну та протестантські церкви. На сьогодні Католицизм, Православ'я та Протестантизм відрізняються не лише за організацією церковного життя та догматами, але й за ставленням до ідейних джерел християнського віровчення.

Під ідейними джерелами християнства загально прийнято вважати Святе Писання, Святе Передання, постанови та рішення першоієрархів вищезазначених церков. Ідейні джерела християнства становлять для кожної з церков її духовну основу, виступають безумовним авторитетом, хоча для католицької, православної та протестантської церков ідейні джерела християнства мають різну значущість.

Приміром, усі представники Протестантської Церкви дотримуються тої думки, що Бог дав людям Біблію, яка є джере-

лом пізнання самого Бога та пізнання його волі. Протестанти доводять лише Святе Писання є Словом Божим. Поряд з тим прибічники протестантизму вказують на те, що Святе Передання, рівно як і традиція, мають певну користь та становлять певний інтерес. Однак, Святе Передання, як результат людської творчості, ніколи не можна ставити в один ряд з Святим Писанням, тобто Словом Божим. Цінність Святого Передання протестантизм визначає лише в тій мірі, в якій воно не суперечить і не виходить за рамки Святого Писання. Тому при доведенні істинності власного віровчення, протестанти в якості аргументів наводять низку біблійних віршів.

Посилаючись на Біблію, протестанти доводять, що навіть найсвятіша людина (хай це буде і сам Папа Римський), зовсім не застрахована від гріха. Тому людина не може висловлювати Волю Божу. Стосовно Папи Римського, цієї ж точки зору дотримуються і представники Православ'я.

Водночас для Православної Церкви найважливішим ідейним джерелом є Святе Передання як вираз духовної традиції Церкви. Відтак Святе Писання сприймається як важлива частина Святого Передання. Прихильники Православ'я стверджують, що Святе Передання ні в чому не суперечить Святому Писанню. Навпаки, воно доповнюється духовною практикою всього Божого люду: мирян, священників, єпископату. У Православному вченні про повноту Церкви прямо мовиться про те, що вирішальним є голос всього народу Божого. Саме у своїй повноті Церква являє собою Тіло Господнє, в якому спочиває Дух Святий. Отже, основним ідейним джерелом для Православної Церкви виступає Святе Передання.

З іншого боку православне вчення про повноту Церкви не дає конкретної відповіді на питання: хто має бути ідейним джерелом в організації церковного устрою? Відповідь на це питання ми знаходимо не у православному, а в католицькому віровченні про Папу.

Віддаючи належне ролі Святого Писання та Передання у житті Християнства, католицька література підкреслює важливість визнання розпорядчих та роз'яснюючи актів Першоієрарха Церкви – енциклік Папи Римського.

Означена точка зору ґрунтується на догматі про вибраність та непогрішимість Папи, що вже само по собі надає йому право виступати виразником Волі Божої на землі. Однак, сучасні прибічники католицизму ставляться до означеного догмату дещо скептично. Водночас вони палко обстоюють визначальну

роль Папських Указів у вирішенні проблем церковного життя у періоди між Соборами Католицької Церкви. Вони залишають за Папою право бути верховним авторитетом у тлумаченні церковних догматів. Саме завдяки цьому, стверджують представники Католицизму, саме їх церкві вдалося зберегти свою єдність та цілісність, а не розпастися, на велику кількість сект (як сталось у Протестантизмі).

З огляду на вищесказане, доходимо висновку про те, що Святе Писання (Біблія), Святе Передання (соборність та повнота Церкви) і нормативні документи першоієрархів церков, зокрема, енцикліки Папи Римського є життєдайними ідейними джерелами для всіх трьох християнських церков. Саме вони утворюють ідейну основу для всіх християн, об'єднають окремі християнські течії у світову релігію. Однак, суть нашої проблеми, полягає у різному ставленні Католицизму, Православ'я та Протестантизму до ідейних джерел християнства цих трьох елементів Боголюдської правди. Таке різне ставлення до ідейних джерел християнства неодмінно призводить до виникнення ідеологічних, а подекуди і політичних суперечностей між християнськими церквами, коли кожна з церков негативно ставиться до інших церков, вважаючи себе володаркою абсолютної істини, проповідником Волі Божої.

Загально відомо, що протестантське віровчення всю увагу зосереджує на тексті Біблії і заперечує роль посередника, духовної особи (священнослужителя) у спілкуванні людини з Богом. Прибічники протестантизму посилаються при цьому на слова апостола Павла, який у другому посланні до Тимотея про те, що: «Все Святе Писанння Богом натхненно і корисно для навчання, для виправлення, для наставлення в празності» (2 до Тим 3:16). Протестанти докоряють православним тим, що вони називають священників отцями, хоча у Святому Писанні чітко вказано на те, що лише Бог і ніхто інший є Отцем для християнина. Всупереч цим ідейним положенням протестантів, представники Православ'я висувають власну аргументацію, яка полягає в тому, що сам текст Біблії був написаний, обговорений і провірений, натхненними Святим Духом, але все ж таки людьми і тлумачити текст Біблії люди можуть по-різному. Біблія проникає у нашу свідомість через розум, а там де розум, там може бути помилка. Водночас у Святому Писанні є місця, де Божі істини викладені не дуже ясно та дещо завуальовано. Тому тільки через соборність Церкви, її духовний досвід можна осягнути правильне розуміння істини Божої. Отцями ж пра-

вославні називають священнослужителів тому, що вони провадять кожного християнина на шлях духовного життя.

З позицій соборності православні критикують Католицьку церкву за безумовне поклоніння її вірних авторитету Папи. У зв'язку з цим, прихильники Православ'я вказують на те, що там де є лідер, там доконче мусить бути і натовп. І чим більше звеличується лідер, тим нижче опускається натовп. Православні наполягають на тому, що за своєю людською природою Папа не може бути ані вибраним, ані безгрішним.

На це представники Католицької Церкви відповідають, що вибраність Папи обумовлена вже тим довгим шляхом духовного, вдосконалення, який повинна пройти людина до Папського Престолу. А безгрішність Папи випливає з тої моральної відповідальності, яка лежить на Папі за його паству. Щодо сентенції про лідера та натовп, то католики відповідають: спільнота, одухотворена Словом Божим, це не натовп, а керована Богом організація, якою саме і є Католицька Церква. Не викликає сумніву і той факт, що католик, який щиро поклоняється Папі є здатним більш шанобливо ставитись й до Патріарха, аніж деякі Православні.

Водночас Католицька Церква впродовж віків вважає протестантське віровчення – єретичним, православне – схизматичним, хоча саме у протестантському віровченні на перевагу католицький догматиці та православному традиціоналізму, відбулось звернення до здорового глузду. В означеному контексті заслуговує на увагу факт про те, що ідеали свободи особистості, свободи сумління, рівності всіх перед законом, були проголошені саме в країнах, де поважне становище займає Протестантизм.

В сучасну історичну епоху, під впливом демократичних перетворень християнські церкви також стають демократичнішими в організації церковного життя, ліберальнішими за своєю ідеологією, толерантнішими до своїх опонентів. Все частіше вони звертаються до сили людського розуму, уважніше ставляться до особистості, її свободи. Ставлення сучасного християнства до людини можна визначити словами Святого Августина: «Люби Бога, люби ближнього свого, а далі – чини, як хочеш!». Цим самим християнська Церква покладає на своїх вірних велику моральну відповідальність за їх віру, думки та вчинки. Відтак доходимо до самої сутності християнського вчення. Ця сутність знаходиться в одній з тайн віри і полягає в тому, що лише прийнявши в своє серце Бога людина набуває свободу.

Проте, зараз, на превеликий жаль, християнство це не одна, а три історичні церкви, і якими демократичними, ліберальними і взаємо толерантними вони б не були – між ними існує велика кількість непримиренних суперечностей. Суперечності породжують на поверхні міжконфесійних відносин велику кількість проблем. Але з іншого боку, суперечності, взагалі і суперечності у ставленні сучасних церков, до ідейних джерел, зокрема, наповнюють існування кожної з церков, повнокровним життям, примушує їх прагнути до набуття нового духовного досвіду, більше апелювати до здорового глузду, підвищувати якість проповідей, а також дбати про покращення культури спілкування з опонентами. Стосовно ж досліджуваної проблеми, то тут слід ясно вказати на те, що діалектична суперечність християнських церков у їх ставленні до ідейних джерел християнства, є нерозв'язною власними зусиллями цих церков, позаяк сама постановка питання має для них містичне та метафізичне значення. При вирішенні даної проблеми християнські церкви розраховують, не так на власні сили, як на сходження духовної благодаті і тоді всі проблеми вирішаться самі собою.

Однак, ключ для розв'язання проблеми, рівно як і багатьох інших проблем життя церкви, знаходиться, зовсім не всередині християнських віровчень, а поза ними – в руках незаангажованого авторитету. І таким авторитетом, виступає релігієзнавство. При розв'язанні міжцерковних суперечностей воно керується не лише свідченнями святих, церковними догматами чи духовними традиціями. Поряд з цим, релігієзнавство використовує сикулярні цінності людської цивілізації: суспільно-історичний досвід, наукові знання, просвітницькі ідеї тощо. Адже кожне з віровчень вирішує всі проблеми в інтересах своєї Церкви, а релігієзнавство, будучи наділеним філософською мудрістю, вирішує всі церковні проблеми в інтересах всього людства.

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту: Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / (пер. Іван Огієнко).– К. : Українське Біблійне товариство, 2002. – 1376 с.
2. Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма / Ю. Н. Давыдов (сост.), М.И.Левина (пер.). – 2-е изд., доп., перераб. – М. : Наука, 2006. – 651 с.
3. Догматичне богослов'я Католицької Церкви: Докладний виклад і роздуми / А.Кравчук (ред.), М.Добош (упоряд.). – Львів: Львівська духовна семінарія Святого Духа УГКЦ, 1994. – 510 с.
4. Жудинова Е.В. Религии мира. Протестантизм: монографія / Е.В.Жудинова. – М. : Мир книги, 2008. – 191 с.
5. Иоанн Дамаскин (преподобный). Точное изложение православной веры. – М. : ДАРЪ, 2007.– 416 с.

6. Катехизм Католицької Церкви. – Б. м. : Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. – 772 с.
7. Маркичева О.Г. Православная энциклопедия. Обряды, таинства, посты, праздники: основные сведения о главных догматах православия и православной церковной жизни.– М.: АСТ, 2007. – 384 с.
8. Мартишин Д.С. Основи православної віри: Навч. посіб. / Д. С. Мартишин, Міжрегіональна академія управління персоналом. – К. : МАУП, 2005. – 176 с.
9. Матеріали другого Ватиканського Собору / українська редакція і переклад єп. Софрона Мудрого – Рим-Львів, 1997. – 517 с.
10. Ревуненкова Н. В. Протестантизм: монографія / Н. В. Ревуненкова. – СПб.; М.; Нижний Новгород; Воронеж : Питер, 2007.– 224 с.

О. О. СМОЛЬНИЦЬКА

Релігійне підґрунтя міфологем у сучасній українській літературі (на матеріалі ліричної драми Віри Вовк «Ораторія хвали»)

У статті вперше аналізується неоміфологічне підґрунтя символіки в новому творі сучасної української письменниці в Ріо-де-Жанейро Віри Вовк. Зосереджено увагу на міфологемах коня Апокаліпсису, однорога, лілеї, троянди. Досліджено персоніфікацію на матеріалі музичної культури (вірш «Рояль»). Проведено релігійний і культурологічний дискурс. Залучаються здобутки образотворчого мистецтва (передусім релігійного).

Ключові слова: *Віра Вовк, міфологема, ораторія, містерія, емблема, символ, архетип, лілея, троянда, одноріг*

The article deals at first the analysis of neomythological implication of symbolic in new work of Wira Wowk who is modern Ukrainian writer in Rio-de-Janeiro. The attention is emphasized on mythologems of apocalyptic horse, unicorn, lily, rose. The personification in music culture (poem "A grand piano") is analyzed. Religious and culture discourse is made. The purchases of visual arts (especially religious) are explored.

Key words: *Wira Wowk, mythologem, oratorio, mystery, emblem, symbol, archetype, lily, rose, unicorn.*

Релігійна символіка і міфологеми (особливо апокаліптичні) застосовуються в сучасній українській літературі. Впадають у вічі два аспекти змалювання реальності: апокаліптичний – і водночас виразно світлий, в якому закодовано прагнення чистоти, перемоги добра (чим і закінчується «Одкровення Івана Богослова»). Ця тенденція наявна в творчості Віри Вовк (автонім Віра Лідія Катерина Селянська, або Віра Остапівна Селянська, 1926 р.н.), української письменниці, науковця, перекладача, музиколога, літературного критика, яка мешкає в Ріо-де-Жанейро. Її творчість неодноразово ставала предметом аналізу О. Астаф'єва, Ю. Григорчук, І. Жодані, Л. Залеської Онишкевич, І. Калинця, М. Коцюбинської, В. Шевчука та ін., проте сучасні твори авторки вимагають різноаспектного розгляду. На особливу увагу заслуговує новий релігійний твір В. Вовк – лірична драма «Ораторія хвали» (2014).

Мета статті – аналіз міфологем сакральних тварин і рослин, а також музики на матеріалі «Ораторії хвали» В. Вовк. Відповідно до мети ставляться завдання:

1) залучити різні контексти до аналізу образу-символу однорога, перетворюваного на міфологему;

2) зробити акцент на маловідомих аспектах символіки лілеї і троянди як типово християнських квітів;

3) простежити персоніфікацію музики в річищі неоміфологізму на прикладі вірша «Рояль»;

4) виокремити виразне релігійне почуття в творчості В. Вовк.

Твір будується з «Прелюдії» (створеної за принципами містерії) та циклів ліричних мініатюр, об'єднаних спільною концепцією. Назва «Ораторія хвали» зумовлюється християнською любов'ю позитивних героїв (у «Прелюдії») до Бога і – ліричної героїні – до Божого світу. Це викликає асоціацію з Біблією: «Все, що дихає, – хай Господа хвалить!» (Пс. 150, 6, переклад. І. Огієнка). У даному разі до аналізу застосовується друга частина твору.

На перший погляд, ця частина будується з окремих мініатюр, проте логічно зумовлена. У плані релігійної символіки в ній показові емблематичні цикли, окремі твори з яких аналізуються нижче. Одразу треба зауважити, що змальовувані символи і міфологеми мають спільні риси із католицизмом, і з православ'ям.

Зокрема, цикл «Звірі» написаний як у дусі дитячих притч (створених простим стилем), так і продовжує традиції бестіаріїв та «Фізіолога». Зокрема, упадає у вічі емблематичність змальовуваних тварин, серед яких реальні: вовк, рись, ведмідь тощо, – та фантастичні (одноріг з однойменного вірша). Реаль-

ність звірів ілюзорна, тому що їх функції – міфічні та казкові. Починаючи в неоміфологічному дусі вірш як казку чи байку, В. Вовк пропонує філософський і часто песимістичний розгляд проблеми, не даючи однозначної кінцівки.

Цикл відкривається алегоричним твором «Кінь-Апокаліпсис», що продовжує есхатологічну тему: «Незримий вершник, невидні труби / Світу голосять: «Кайтеся, люди»!»[1], проте несподівана кінцівка водночас здається очікуваною: «Кінь дивовижний світом чвалає. / В пиху обвите серце незряче»[2]. Поетеса виокремлює головний гріх – гординю, – що стає на заваді духовному самопізнанню. Апокаліптична символіка взагалі притаманна творчості поетеси.

На окрему увагу заслуговує вірш «Одноріг (на ґобеленах у Кльойстерс)» з того ж циклу. Змальована в цьому творі міфологема дозволяє проаналізувати релігійне підґрунтя в іншому ракурсі.

Слід зауважити, що одноріг – дуже популярний образ у мистецтві (у тому числі в масовій культурі – наприклад, фентезі). Символіка цього звіра – «місячний жіночий аспект, а також перемога чоловічого начала над жіночим»[3]. Цей образ можна вважати архетиповим, тому що він відомий як «атрибут усієї євразійської лицарської культури – від Індії до Західної Європи, яка творчо схилялася перед жіночим началом світу»[4]. Слід зазначити, що первісно цей образ був агресивним, «сповненим злої волі до людей»[5] (за грецьким «Фізіологом»), проте в поезії трубадурів став оспівуватись як утілення християнського смирення, що вклякає лише перед цнотливою дівою[6] (тут можна побачити культ Прекрасної Дами та Діви Марії). Важливе те, що, за К. Юнґом, цей образ не має конкретного символічного навантаження, проте може варіюватись як риба-меч або дракон, і навіть як білий голуб, а в католицькій церкві – як меч і Слово Боже[7]. Голуб означає Святого Духа, а меч нагадує ріг – центральну рису цієї тварини. Також це відсилає до слів Христа: «Я не мир принести прийшов, а меча» (Мт. 10: 34, пер. І. Огієнка). Білизна, ототожнювана з чистотою і сяйвом, в образі однорога відіграє вирішальну роль. Водночас одноріг може ототожнюватись із Христом – Аг-

[1] Вовк, В. Ораторія хвали [Текст]. – Ріо-де-Жанейро – Київ – Львів, 2015. – С. 77. (Автор. комп. набір). (З особистого архіву О. Смольницької).

[2] Там само. – С. 77.

[3] Холл, Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве. – М., 1999. – С. 179.

[4] Там же. – С. 179.

[5] Там же. – С. 179.

[6] Там же. – С. 179.

[7] Там же. – С. 179.

нцем. Цьому сприяє функція білого кольору та одного рога як принцип єдності, оскільки Бог єдиний.

В українській науці відома магістерська дисертація І. Франка «Über Bariaam und Josaphat und die Einhornparabel» (перекладена М. І. Дармограєм і Т. О. Буйницькою як «Про Варлаама і Йоасафа та притчу про однорога»). Одноріг поставав як образ житій та притч у християнських повістях, причому колорит був не стільки східний (адже цей образ відомий і в китайській міфології), а західний. Таким чином, у статті розглядатиметься лише європейський аспект змалювання цієї тварини.

Як міфологема одноріг став розроблятися в XX ст. в українському неокласицизмі (Мих. Орест) і XXI (Олена О'Лір та ін.). Аспект, в якому змальовується ця тварина, переважно середньовічно-куртуазний – наприклад, у вірші Олени О'Лір «І там, і тут – в країні мрій…» (2000), про Ірландію: «І там, і тут людських очей / Не уникає плем'я фей / І скрізь, не знаючи тривоги, / Пасуться кроткі однороги»[8], де одноріг прямо ототожнюється з казкою, ілюзією. Цікаво: якщо спочатку одноріг змальовувався агресивно (у повісті «Про Варлаама і Йоасафа…» – як алегорія смерті), то згодом набув християнського смирення та менш конкретних, а скорше ідеальних рис, ототожнюваний з видінням, що являлося праведним (вірш Р. М. Рільке «Одноріг», "Das Einhorn"). Зокрема, німецький поет наголошував на поступовому впізнаванні фантастичної тварини святим: «Святий підвівсь; молитви щирий спів / шоломом впав з глави, бо диво сталось: /видіння білим звіром наближалось, / беззвучно, хоч, можливо, це здавалось, / і зір благально гість раптовий звів»[9]. Натомість подальший опис – оприявнення звіра – більш чуттєвий, бо змальовується зовнішність тварини, причому наголошується на білому кольорі. Таким чином, наявне розгортання образу.

Натомість у В. Вовк увага передусім надається ідеалізації образу однорога, переростання конкретного сприйняття в міфологему: «Не знаємо, чи він був дійсний, / Чи лиш фантазії утвір; / Не може нині відповісти Казковий приятель утіх, / Що кликав рицарів шалених / На лови, й просив ласки в дам…»[10]. Вірш поетеси більш лаконічний, ніж у Р. Рільке, але текож не пропонує завершеної кінцівки: суб'єкт мусить домислити про-

[8] О'Лір, О. Прочанські пісні: Поезії і переклади. – К., 2006. – С. 53.

[9] Рільке, Р.М. Одноріг / Переклала розміром оригіналу Ольга Смольницька. – К., 2013. – С. 2. (З особистого архіву О. Смольницької)

[10] Вовк, В. Вказ. праця. – С. 86.

поноване сприйняття однорога: «Мовчать старинні ґобелени / У замках, квітах, далинах...»[11]. Авторку цікавить у даному разі не житійна література чи міраклі, а куртуазна культура.

Слід одразу зазначити, що поетесу надихнув музей Клойстерс (The Cloisters, Нью-Йорк), де представлений цикл семи гобеленів «Полювання на однорога» (або «Полонення однорога», 1495 – 1505), замовлених, імовірно, Анною Бретонською. Однороги, представлені на цих витворах мистецтва, традиційно білі, а навколо – символічний сад або ліс. Це варто розглянути докладніше.

Одноріг як міфологема постає в дуже цікавому аспекті. Якщо характеризувати цю тварину, то до XIX ст. включно в її реальність вірили. Як зазначає А. Ле Бра-Шопар та інші дослідники: «На християнському Заході він символізував Христа, який ховається в лоні своєї матері»[12]. Про специфіку цього образу та перетворення його на міфологему сказано: «Образ єдинорога нині зникає, залишаючись лише як літературний або мистецький персонаж. Інші потвори, ще жахливіші, залишаються живішими в уяві, хоча більшість людей нині не вірить у їхнє існування»[13].

Дж. Холл дає докладний аналіз образу однорога в мистецтві; фактично це релігієзнавчий огляд. Зокрема, пояснюючи, що образ цієї тварини має коріння ще в античності та асоціюється з дівою-матір'ю, дослідник наводить цитату із середньовічного бестіарія, де образ однорога прямо ототожнюється зі Спасителем: "Sic et dominus noster Iesus Christus, spiritualis unicornis, descendens in uterum virginis" (лат. – «Так і наш Господь Ісус Христос, одноріг духовний, зійшов в утробу Діви»)[14]. Ця традиція йде від грецького «Фізіолога» (V ст.). Функції однорога – втілення Христа і очищення. Одна з цікавих інтерпретацій однорога, яка обігрується на гобеленах Клойстерса, – замкнення цієї тварини в огородженому саду. У північноєвропейському образотворчому мистецтві XV – XVI ст. замкнений, огороджений сад (hortus conclusus) означає цноту Богоматері; Марія сидить з однорогом за стіною, у саду чи за воротами. Гранатове дерево, яке можу бути з Богородицею, узяте з «Пісні над Піснями» та виступає ще однією метафо-

[11] Там само. – С. 86.

[12] Ле Бра-Шопар, А. Філософський зоопарк : від отваринення дл вилучення з людства; з фр. пер. В. Шевченко. – К., 2009. – С. 161.

[13] Там само. – С. 161.

[14] Холл, Дж. Указ. соч.. – С. 192.

рою Мадонни – означає цноту; одноріг може зображатись і прикутим до гранатового дерева, що означає втілення Христа в утробі Діви Марії[15]. На клойстерських гобеленах одноріг змальовується якраз серед квітів і дерев, що нагадують гранатові; цей колір контрастує з молочною білизною центральної тварини. Цікаво, що пси, часто зображувані поруч, можуть символізувати християнські чесноти (а на одному з клойстерських гобеленів однорога переслідують списами і оточують хортами). Продовжуючи цей символічний ряд, можна стверджувати, що одноріг означає і перемогу над пристрастями.

Рослинна символіка в аналізованій книзі також згадується, причому має не конкретно-виражальну, а більш емблематичну функцію, це багатозначні абстракції, які передусім вияскравлюють духовний світ. Зокрема, у традиції католицької образності В. Вовк згадує лілеї та троянди.

Мадонні належить дві протилежні квітки – троянда і лілея. Лілея як символ і емблема достатньо проаналізована багатьма мистецтвознавцями та іншими дослідниками, тому слід зазначити лише кілька особливостей цієї квітки в поезії. Лілея надзвичайно популярна в міфології та взагалі в культурі різних народів, відома найдавнішим цивілізаціям (Індії, Єгипту, Мікенам тощо). У християнстві асоціюється передусім з чистотою, цнотою, Божими благословенням, захистом; цьому сприяє і білий колір, закріплений у мистецтві (при цьому екзотичні лілеї, як, наприклад, тигрові, ігноруються). Але спочатку як архаїчний образ лілея виражала дуалізм: життя і смерть (недарма білий колір утілював танатологічне начало), цноту і родючість, тощо. Ця квітка ототожнювалася з хтонічними аспектами і, вочевидь, з лунарною іпостассю.

У маріології лілея ототожнюється з Благою Вістю, і архангел Гавриїл на картинах тримає в руках цю квітку[16]. Але водночас це і атрибут Христа: Спаситель як суддя світу може зображуватись і з лілеєю, яка виходить з його рота, «як знаком милосердя»[17]; у католицькій традиції Христос подає лілею святим, а потрійна лілея – символ Трійці[18]. Усе це відоме В. Вовк,

І лілея, і троянда досліджені в українській гуманітаристиці як геральдичні символи; наприклад, О. Забужко, аналізуючи «білу

[15] Там же. – С. 192 – 193.

[16] Энциклопедия. Символы, знаки, эмблемы / Авт.-сост. В. Андреева и др. – М., 2004. – С. 285.

[17] Там же. – С. 285.

[18] Там же. – С. 285.

лілею і червону троянду» в творчості Лесі Українки, зазначає про принципову відмінність названих двох квіток: «…культ «троянди» (закрученої всередину себе – лілея, навпаки, за формою «відкрита» назовні!)»[19]. Інші твердження дослідниці досить дискусійні та прямо не стосуються принципів творчості В. Вовк.

Троянда також докладно проаналізована як символ у різних дослідженнях, тому слід виокремити тільки важливі значення цієї квітки. Це символ завершеності, досконалості; троянда порівнюється зі східним лотосом[20]. Якщо не звертати уваги на античну символіку (троянда – втілення Еросу, Венери), яка в даному разі не стосується творчості В. Вовк, то можна знайти інше тлумачення цього багатогранного символу, адже біла і червона троянди – значення в алхімії, а кругла троянда означає мандалу[21] (тут можна згадати поетичну збірку В. Вовк «Мандаля»). У християнстві троянда – також квітка Діви Марії, Богоматері належить трояндовий сад, а червона троянда – пролита Христова кров, але й містичне народження[22]. Цікаво, що троянда в католицькій доктрині означає також таємницю і мовчання: у конфесіоналах різьблений саме цей знак[23]. На думку спадає використання троянди в містеріях. Отже, це амбівалетний символ, який містить і тілесний, і духовний аспект. Основні значення троянди: краса, радість, любов у різних виявах (Ерос, але й духовна любов, самовдосконалення, пошук), містичний досвід, таємниця (навіть езотеризм), милосердя, вічність, смерть і воскресіння, рай. (Тут до уваги беруться значення, які близькі принципам поезії В. Вовк, і не застосовуються концепції В. Блейка, російських символістів та ін.). Отже, троянда – сакральний символ, як і лілея.

Цікаво зазначити, що троянда відома і в психоаналізі: у К. Юнґа це «символ цілісності особистості, баланс між свідомим і несвідомим»[24]. Таким чином, у будь-якому разі троянда означає гармонію. Це прагнення гармонії простежується в творах В. Вовк.

Треба сказати, що в «Ораторії хвали» раз-у-раз постає тема протистояння або синтезу духовного і матеріального, високого і низького (тілесного, плотського). Лірична героїня завдяки раціональному та містичному сприйняттю пізнає природу та

[19] Забужко, О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. – 2-ге вид., виправл. – К., 2007. – С. 681.

[20] Энциклопедия. Символы, знаки, эмблемы … – С. 418.

[21] Там же. – С. 418.

[22] Там же. – С. 419.

[23] Там же. – С. 421.

[24] Там же. – С. 421.

вибудовує гармонійний лад, навіть стикаючися з проблемами, які, на перший погляд, руйнують світову гармонію (наприклад, Апокаліпсис). Персоніфікованість предметів і сакралізація їх сутності – тенденція, спостережена в інших творах авторки, – досягає неоміфологічного вираження. Це помітне, зокрема, у вірші «Рояль», що вражає і лаконічністю, і водночас незавершеністю – нібито це фрагмент міркувань або уривок з монологу без зав'язки: «Також і кат спокволу хоче грати / І ранить кігтями його співуче тіло»[25]. Ототожнення музичного інструменту з людською душею або організмом – відомий символічний прийом (як у вірші Ф. Ґ. Лорки «Гітара»), проте В. Вовк завдяки різкому зануренню читацької свідомості в сприйняття самого рояля – і алегоричного, і не менш конкретного – досягає виразного психологізму: «Як хтось осквернить його плоть свячену, / Він потім знов снує свої таємні думи / І подумки голосить анатему, / І на шубравця шкірить віщі зуби»[26]. Тут змальовано духовність музики і навіть простежено зв'язок з релігією.

Таким чином, у релігійному ключі творчому методу В. Вовк служать здобутки музичного і образотворчого мистецтва. Використовуючи мотиви впізнаваних (або елітарних) творів, авторка трансформує це в міфологеми, вільно застосовуючи їх відповідно до сучасної реальності. Так, проаналізовані кінь Апокаліпсису, одноріг, троянда, лілея і рояль не є зліпками певного класичного твору чи ситуації, проте це багатозначні міфологеми, які можна пізнати завдяки залученню до аналізу різних контекстів. Водночас творчість В. Вовк класична за духом. Культурне підґрунтя, синтезування візуального начала і орфеїзму об'єднуються завдяки релігійній символіці, яка містить багато тлумачень. У цьому плані «Ораторія хвали» являє собою приклад сучасного українського неоміфологізму. Робота має перспективу продовження, оскільки інші вміщені в драмі тексти виразно демонструють релігійний аспект.

[25] Вовк, В. Вказ. праця – С. 137.
[26] Там само. – С. 137.

М. І. АЛЬМЕС

Вчення про богодухновенність Священного Писання у блаженного Ієроніма Стридонського

У статті йдеться про тему богодухновенності Біблії в екзегетичних напрацюваннях св. Ієроніма Стридонсокого. Вияснено до якої із прийнятих теорій богодухновеності можна віднести його погляди. Вказано на неоднозначну позицію екзегета з цього питання. У зв'язку з цією проблематикою порушується питання єдності обох Завітів у Священному Писанні.

Ключові слова: *богодухновенність, Священне Писання, Старий Завіт, Новий Завіт.*

This article is about the theme of the Bible in the work of the Holy Eusebius Sophronius Hieronymus. Clarified to which of the accepted theories can be attributed to the views. Indicated the ambiguity of the author's position on this issue. In connection with these problems raises the questions of the unity of both covenants in Scripture.

Як знавець Священного Писання та видатний біблеїст блж. Ієронім Стридонський вніс значний вклад у розуміння сутності Біблії, її походження, характеру, істотних умов її появи в цілому та кожної книги зокрема. Ми ставимо за мету показати підхід блаж. Ієроніма до проблеми богодухновенності Священного Писання. При цьому ми торкнемося питання єдності двох Завітів у зв'язку із даною темою.

На думку визначного екзегета, богодухновенність цієї Книги засвідчує і стверджує апостол Павло у 2-му посланні до Тимофія, а саме 2 Тим. 3 : 16. Отже, Священне Писання отримало свій початок від Бога і, як таке переважає всі людські письмена. Він називає його «Священне Писання»[1], яке спрямовує нас на шлях спасіння, «Святі Книги», «Божественне Писання»[2], «Слово Боже»[3] та ін. Вже ці найменування вказують, як високо цінить блаженний біблійні книги. Він говорить: «Якщо хто не

[1] Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Павлину про вивчання Священного Писання / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 391.

[2] Там само. – С. 399.

[3] Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу Екклезиаст, к Павле и Евстохии / блаженный Иероним Стридонский // Творения в 17 ч. – К.: Типография Колчак-Новицкаго, 1880. – Ч. 6. – С. 119.

знає Писань, той не знає сили Божої і Його премудрості, незнання Писань є незнанням Христа»[4]. Вони для нього є Божественним витвором. Воно дає здорову їжу, якою є Закон та Євангеліє, та приємну, – найяскравішим прикладом якої є Псалми та Пісня пісень. Священне Писання навчає нас усьому. Кожен знаходить у ньому спасенні засоби для лікування своїх ран. Своїми заповідями воно лікує наші слабкості і приносить нам розраду. Воно наповнює нас духовною благодаттю, укріплює нас в добрі та розсіює наші страсті; воно для нас – пристановище в спокусах. У листі до Павлина він пише даючи певні настанови: «Жити серед Божественних Писань, від них повчатись, нічого іншого не знати і не шукати, – чи не означає це вже тут, на землі, бути мешканцем Царства Небесного? Не спокушайся у Священному Писанні простотою і, начебто, грубістю слів, що появилися або через огріхи перекладачів, або навмисно заради повчання простого народу: в одному і тому самому вислові одне почує вчений, інше – неписьменний»[5]. Воно спрямоване до різної аудиторії та дає відповіді на різнорідні життєві ситуації. Св. Ієронім зазначає, що слово Боже повинне проповідуватися і в сприятливих обставинах і у несприятливих. Потрібно сіяти і в час негод не дивлячись на хмари і не страхаючись вітрів. Не слід говорити: цей час сприятливий, а цей ні, бо ми не знаємо, яким є шлях і якою є воля Духа, Який все влаштовує[6]. У листах до своїх духовних дітей, він часто повторює: «Нехай у твоїх руках постійно буде священна Книга»[7].

Блаженний завжди намагався підкреслювати ідею єдності Священної Книги. Всі книги Біблії є єдиним творінням Святого Духу, тому він прямо називає її «єдиною Книгою»[8]. Це стосується комплексу як старозавітних так і новозавітних книг. В одному із листів святий пише: «Старий Закон погоджуєть-

[4] Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу пророка Исаіи / блаженный Иероним Стридонский // Творения в 17 ч. – К.: Типография Корчак-Новицкаго, 1882. – Ч. 7. – С. 1.

[5] Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Павлину про вивчання Священного Писання / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К.: Видавничий віділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 399.

[6] Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу Екклезиаст, к Павле и Евстохии / блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К.: Типография Колчак-Новицкаго, 1880. – Ч. 6. – С. 119.

[7] Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Павлину / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 438.

[8] Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу пророка Исаіи / блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К. Типография Корчак-Новицкаго, 1882. – Ч. 7. – С. 332.

ся з Новим, Мойсей говорить те ж саме, що й Апостол»[9]. У тлумаченні на книгу Екклезіаста блаженний різко критикує єресь маніхеїв за те, що вони відкидають Старий Завіт, а також євреїв, які не прийняли Нового Завіту і говорить, що «ми будемо вірити тому й іншому Завіту», тим самим чітко виражає древню християнську позицію єдності обох завітів. Ми не знаємо, в якому Завіті від Бога дається нам більше знання і благодаті, і блаженний той, який два Завіти з'єднує в один і робить ніби одним тілом. Проте, він зауважує, що Новій Завіт має більшу перевагу, оскільки, у Він є здійсненням старозавітних очікувань. Блаженний дає настанову так читати Старий Завіт, щоб не принижувати Євангелія. «Більшої довіри заслуговують ті взірці тексту, які узгоджуються з авторитетом Нового Завіту»[10]. Тому що, два завіти, особливо Новий ведуть до вищої мети – бачення Христа. Той, хто знає Писання, буде проводити життя в найвищій радості і насолоді, а до цієї праці найбільше спонукає пам'ять про майбутній суд[11].

Перш за все – це потрібно сказати про писання пророка Мойсея. Всі писання Мойсея, ґрунтуються на Божественному Одкровенні. Мойсей писав не своє, але те, що йому було відкрито, особливо це слід сказати про створення світу[12].

Особливе значення у плані впливу на духовний світ людини згідно з св. Ієронімом мають псалми. Псалми є безперервною поезією: їхній зміст – пісні, в яких оспівується слава Божа та Його благі справи в цілях примирення з людством. У псалмах ми отримуємо відповіді на всі питання життя. Кожен може знайти у них засоби спасіння, які саме необхідні для вилікування його страстей. Якщо хтось бажає вивчити історію та уподібнитись прикладам предків, – у скороченому варіанті він зможе все це знайти у псалмах. Якщо є бажання вивчити закон, – у псалмах він знайде заповідь про любов, яка є ядром усього. Якщо хтось боїться покарання, нехай говорить: «Господи, не суди мене в ярості Твоїй і не карай мене в гніві Твоїм» (Пс. 6 : 2).

[9] Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Фабіолі про священицький одяг / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 484.

[10] Иероним Стридонский. Еврейские вопросы на книгу Бытия / Иероним Стридонский. – М.: «Отчий Дом», 2009. – С. 33.

[11] Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу Екклезиаст, к Павле и Евстохии / блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К.: Типография Колчак-Новицкаго, 1880. – Ч. 6. – С. 121.

[12] Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Павлину про вивчання Священного Писання / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 2. – С. 394.

Якщо хтось бажає знайти приклад терпіння і лагідності нехай читає псалом 7-й. Якщо хтось намагається протистояти нападам духовного зла, не знайде нічого кращого як співати псалми, що і робив Давид. Псалми пом'якшують гнів, розвіюють піклування і розсіюють журбу[13].

Особливо виразно засвідчують богодухновенність Священного Писання пророчі книги. І це цілком зрозуміло. Саме в діяльності і словах пророків виявляється безпосередня дія Бога на дух людини. Первинне джерело пророцтв св. Ієронім вбачає у Бозі, Ісусі Христі і Святому Духові[14].

Отже, книги Мойсея, псалми, пророчі книги, згідно з ученням св. Ієроніма є книгами богодухновенними. Те саме стосується і всієї Біблії.

Вдохновення та вплив на біблійних письменників св. Ієронім приписує третій особі Пресвятої Трійці – Святому Духу; потім Ісусу Христу і взагалі Господу Богу. Одного разу вдохновення святих письменників Ієронім відносить до всіх Трьох Осіб Пресвятої Трійці.

Святий отець вирішує питання і про умови і спосіб натхнення. Далі святий намагається визначити або, точніше, описати сам спосіб вдохновення[15]. Пророки сповіщали не те і не так, що і як хотіли, але те і як повелівав їм Господь. «Блаженний Ієронім прямо говорить про написання під диктовку Святого Духа»[16]. Очевидно, що тут маємо вплив язичницького використання терміну θεόπνευστος. Ось як про це сказано в одному із томів Православної енциклопедії: «В перші віки християнства такі погляди на процес написання священного тексту в певній мірі можна визначити самим використанням терміну θεόπνευστος, який походив із словника язичницької мантики і передбачав стан пророка в екстатичній несамовитості як обов'язкова умова отримання пророцтва від божества. Запропоновані образи були близькими поширеному у древності погляду на літературну творчість, згідно з яким муза або божество говорить через поета або пророка, які знаходяться в стані священного безумства, і у цьому відношенні автор навряд чи являє собою дещо більше ніж просте знаряддя. За аналогією з екстатичним станом язичницького оракула часто пояснювали

[13] Там само. – С. 397.

[14] Там само. – С. 395 – 397.

[15] Там само. – С. 390.

[16] Тихомиров Б. А. Богодухновенность / Б. А. Тихомиров // Православная энциклопедия : в 36 т. – М. : Церковно-научный центр «ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ», 2002. – Т. 5. – С. 444.

природу старозавітного пророцтва»[17]. В цьому випадку блж. Ієронім наслідує багатьох ранніх християнських екзегетів. В його творах знаходимо трактування біблійних письменників як свого роду інструментів (quasi organum), за допомогою яких говорив і діяв Святий Дух[18]. Перебуваючи під Його дією, пророки та апостоли говорили «від лиця Божого», маючи на це особливі повноваження[19]. Святий буквально говорить, що Священне Писання виникало внаслідок диктування Святого Духа: «Отже, я повинен приготувати і язик мій, як тростину і перо, щоби Дух Святий писав ними в серці та вухах тих, що слухають… Бо якщо закон написаний перстом Божим рукою посередника і те, що зруйновано – прославлено, то тим більше Євангеліє, яке є вічним, нехай пишеться Духом Святим за допомогою мого язика»[20]. Тому у Ньому «навіть окремі слова, склади, риски, крапки наповнені сенсом»[21].

Цим і обмежується блж. Ієронім у вираженні про спосіб Одкровення. Питання про те, яким чином відбувається спілкування Божества з пророчим духом, у біблеїста залишається відкритим.

Безсумнівно, за вченням святого Ієроніма, книги Священного Писання містять Божественний характер: вони богодухновенні. Але правила мистецтва, особливості характеру все ж нікуди не дівалися у священних авторів. Людська сторона, на думку св. Ієроніма, в діяльності священних письменників – їх свідомість, не залишалась бездіяльною. Називаючи Давида автором псалмів, вчителем моральності, він вказує на історичні фактори, які стали приводом до написання того чи іншого священного твору, багатий вступний матеріал, велике різноманіття приміток, переконують нас у тому, що блаженний не заперечував участі їх особистої свідомості і, відповідно, розрізняв у цьому процесі дві сторони – Божественну і людську[22]. Відношення цих сторін

[17] Там само. – С. 444.

[18] Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Сусаннії та Фретелі / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1 – С. 678.

[19] Иероним Стридонский, блаж. Три книги толкований на послание к Галатам / блаженный Иероним Стридонский // Творение : в 17 ч. – К. : Типографія Колчак-Новицкаго, 1901. – Ч. 17. – С. 345.

[20] Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Принципії, пояснення 44-го псалма / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 491 – 492.

[21] Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Паммахію про те, як краще перекладати Священне Писання / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 430.

[22] Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Павлину про вивчання Священного Писання / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 397.

до всього вищесказаного можна окреслити так. Надприродне вдохновення в діяльності священних письменників переважає над усіма природними силами, так що значення останніх є другорядним; але надлюдський вплив не нівелює природних сил людини і не потьмарює її свідомості.

Отже, при всій неоднозначності та багатогранності поглядів св. Ієроніма Стридонського на Священне Писання, можна зробити підсумок, що він, все ж таки, дотримується вербальної теорії богодухновенності. Однак, необхідно зазначити, що у порівнянні з думкою апологетів, він істотно пом'якшує свою позицію вказуючи на вагому участь людських якостей біблійних авторів у процесі написання тих чи інших біблійних книг. Це наближає його погляди до позиції отців «золотої доби» церковної творчості в царині екзегетики, зокрема питання богодухновенності Біблії.

1. Біблія : книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / в українському перекладі з паралельними місцями ; [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407, [9] с.
2. 2. Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Павлину про вивчання Священного Писання / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 388 – 400.
3. 3. Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Паммахію про те, як краще перекладати Священне Писання / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 420 – 433.
4. 4. Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Павлину / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 434 – 442.
5. 5. Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Фабіолі про священицький одяг / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 468 – 486.
6. 6. Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Принципії, пояснення 44-го псалма / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 486 – 506.
7. 7. Ієронім (Стридонський), блаж. Лист Сусаннії та Фретелії / Блаженний Ієронім (Стридонський) // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1 – С. 656 – 688.
8. 8. Иероним Стридонский, блаж. Три книги толкований на послание к Галатам / блаженный Иероним Стридонский // Творения в 17 ч. – К. : Типографія Колчакь-Новицкаго, 1901. – Ч. 17. – 391 с.
9. 9. Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу Екклезиаст, к Павле и Евстохии / блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К.: Типографія Колчак-Новицкаго, 1880. – Ч. 6. – С. 1 – 136.
10. 10. Иероним Стридонский. Еврейские вопросы на книгу Бытия / Иероним Стридонский. – М.: «Отчий Дом», 2009. – 272 с. (Библейская экзегетика).
11. 11. Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу пророка Исаіи / блаженный Иероним Стридонский // Творения в 17 ч. – К. : Типографія Колчакь-Новицкаго, 1882. – Ч. 7. – 457 с.
12. 12. Тихомиров Б. А. Богодухновенность / Б. А. Тихомиров // Православная энциклопедия : в 36 т. – М. : Церковно-научный центр «ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ», 2002. – Т. 5. – С. 442 – 447.

Л. В. ДВОРНІЦЬКА

Концепція Бога у творчості Шевченка періоду заслання

У статті зазначається, що Шевченко у період заслання, переживаючи скрутні часи, страждання тіла і духа, проходить через своєрідну трансформацію світобачення, що відобразилась у його творчості. Саме глибока віра в Бога допомогла Великому Кобзареві пережити тяжкі випробування і продовжити боротьбу за свободу Батьківщини та рідного народу.

The article states that Shevchenko during exile, experiencing hard times, suffering of body and spirit, goes through a kind of transformation of the worldview that reflected in his work. That deep faith in God helped the Great Kobzar survive the ordeal and continue the struggle for freedom of the motherland and native people.

Дискусія про релігійність Т.Г.Шевченка ведеться досить давно. І сучасники Великого Кобзаря, і дослідники часів СРСР, і мовознавці, літературознавці, літературні критики, мистецтвознавці й письменники незалежної України та представники діаспори приділяли чимало уваги вивченню поезій та живопису Шевченка взагалі (і творчості періоду заслання зокрема). На жаль, інтерпретація творчого доробку митця досить часто мала певну мету: «Його думками хотіли б підперти ту або іншу з сучасних світоглядних, або й суто політичних позицій»[1], - зазначає Д.Чижевський.

Нині відбувається відродження України та Української православної церкви, і саме зараз неупереджений аналіз творчості Великого Кобзаря, незаперечного авторитета для багатьох поколінь українців, надзвичайно важливий. Тож, на нашу думку, актуальною буде поставлена проблема: якою була концепція Бога у творчості Шевченка періоду заслання.

Об'єктом дослідження є творчий доробок та епістолярій Т.Г.Шевченка, створений ним на засланні, а також дослідження, присвячені вивченню та аналізу концепції Бога у творчості Великого Кобзаря періоду заслання.

Предметом дослідження є інтерпретація концепції Бога у творчому доробку Шевченка періоду заслання у різні періоди.

Мета дослідження: на основі аналізу поетичної, епістолярної та художньої спадщини Т.Г.Шевченка періоду заслання, а

[1] Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. – К.: Либідь, 1993. – С. 327.

також вивчення робіт мовознавців, мистецтвознавців, письменників та літературних критиків визначити, якої трансформації зазнала концепція Бога у період заслання і як зміни у світогляді відобразилися у творчості Великого Кобзаря.

Для досягнення поставленої мети у нашій роботі передбачено такі завдання:

- на основі аналізу праць мовознавців, мистецтвознавців, письменників та літературних критиків визначити, які зовнішні та внутрішні чинники впливали на формування релігійного світогляду Т.Шевченка;
- проаналізувавши епістолярну спадщину Великого Кобзаря визначити, яких трансформацій зазнало світосприйняття митця у період заслання;
- прослідкувати, як зміни у світобаченні Т.Шевченка відобразилися у його творчості (поетичній та художній) періоду заслання;
- визначити, що саме допомогло Великому Кобзареві вистояти у часи найтяжчих випробувань, перенести страждання тіла й духу і знайти сили на подальшу боротьбу за свободу й незалежність Батьківщини й рідного народу.

Джерельна база дослідження: епістолярій, поетичні та художні твори Великого Кобзаря періоду заслання. Праці мовознавців, мистецтвознавців, письменників та літературних критиків, присвячені життю і творчості Шевченка на засланні.

Наукова новизна дослідження в тому, що зіставляються й аналізуються праці дослідників (українських та закордонних), які розглядали різні аспекти життєвого шляху і творчого доробку Шевченка у період заслання, звертаючи особливу увагу на те, як трансформація світобачення Шевченка (зокрема ставлення до Бога) відобразилася у його творчості. Також у роботі подано результати особистого дослідження сприйняття концепції Бога у творчості Шевченка нашими сучасниками.

Світогляд Шевченка, зокрема його ставлення до Бога та віри досліджувало чимало науковців (Балей С.В., Білецький О.І., Климчик В., Огієнко І.І., Петров В.П., Сверстюк Є.О., Слюсар В., Чижевський Д.І. та ін.). Зокрема В.Петров зазначає: «У Шевченка слід шукати не зв'язків з романтиками, не проявів романтизму або реалізму, а шевченкізму, розкриття його власної, своєї літературної доктрини, основ теорії, розробленої ним із сполучення Біблії, фольклору, історизму,

революційного пафосу й творчих фантасмагорій поета»[2]. А Є.Сверстюк говорить: «Т.Шевченко виробив власне бачення Бога, святості та християнства»[3].

Ще зовсім маленьким хлопчиком, Шевченко, спілкуючись з родичами та односельчанами, долучався до невичерпної криниці народних вірувань, відкривав своє серце Богові, засвоюючи християнське світосприйняття. Найпершими розповіли йому про церкву та віру батько (що був письменним і щонеділі та на свята вголос читав Святе Письмо) і дід. Пізніше допитливий хлопець слухав спів кобзарів та лірників, що досить часто виконували пісні релігійного змісту, а також проповіді у церкві й оповіді старих ченців у Лебединському жіночому монастирі (який відвідав разом із сестрами). І, звичайно, чималий вплив на світогляд майбутнього поета мали фольклорні оповіді, у яких християнські сюжети іноді збагачувались споконвічними народними віруваннями у духів природи та потойбічні сили. І.Огієнко зазначає : «Час Шевченкового життя був такий, що велика побожність українського народу ще не розбилася, – вона виразно була видна в усьому житті. Люди були богомільні, побожні, добре знали про церкву та Господа. Люди жили міцно з Богом і в серці, і в устах. Бог був у всьому житті народу! Шевченко повно пішов за своїм народом і його світогляд широко релігійний»[4].

Наші сучасники підтримують думку дослідника. Прихожанин релігійної громади Церкви Святого Духа УПЦ Київського патріархату Валентин Озірний (пенсіонер, колишній працівник Інституту кібернетики) зазначає: «Я вважаю Шевченка абсолютно релігійною людиною, він – виходець із народу, у нього чисто народне сприйняття Бога»[5].

Навчившись грамоти, Тарас і сам зміг читати Біблію і вправлятися у письмі, списуючи тексти релігійного змісту:

... Хрестами
І візерунками з квітками
Кругом листочки обведу.
Та й списую Сковороду
Або «Три царіє со дари»[6].

---

[2] Петров В. Естетична доктрина Шевченка. До поставлення проблеми//Арка.-Мюнхен,1948- № 3-4.

[3] Сверстюк Є. Шевченко і час / Євген Сверстюк ; Наук. т-во ім. Шевченка. — Київ ; Париж : Воскресіння,1996. — С. 12.

[4] Огієнко Іван (митрополит Іларіон). Тарас Шевченко. – К., 2002. – С. 173.

[5] Записано автором у 2015 р. від Озірного Валентина.

[6] Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 2: Поезія 1847-1861. — С. 58.

Тоді ж таки Тарас пізнав вплив молитов на стан людської душі. Про своє дитяче сприйняття молитви він пише у вірші «Мені тринадцятий минало»:

Молюся Богу... І не знаю,
Чого маленькому мені
Тоді так приязно молилось,
Чого так весело було.
Господнє небо, і село,
Ягня, здається, веселилось!
І сонце гріло, не пекло![7]

Подорослішавши, Шевченко не втрачає інтересу до Святого Письма, вивчає релігійну літературу, при цьому не обмежуючись роботами з історії християнства (митець цікавиться віруваннями греків, римлян, єгиптян і т.ін.). Біблійні та міфологічні сюжети знайшли відображення у творах Великого Кобзаря, причому в більшій мірі – у період заслання. О.Білецький з цього приводу зазначає: «Пригадаймо роль, яку відіграють біблійні образи, поставлені на службу революційній боротьбі, в поезії Т.Г.Шевченка: дійові особи з «Книги царств» придалися для антимонархічної сатири («Саул», «Старенька сестро Аполлона»), мотиви так званих пророчих книг — для віршів, що гнівно картають суспільні болячки і розкривають перспективи світлого майбутнього («Ісаія. Глава 35», «Осії, глава XIV», «Подражаніє Ієзекіїлю. Глава 19»). Біблійний матеріал тут всюди переусвідомлений, перероблений, сповнений іншого ідейного та гуманістичного змісту»[8].

Деякі дослідники (особливо за радянських часів), ґрунтуючись на висловах на кшталт «... а до того я не знаю Бога» вважали, що Шевченко був революціонером-атеїстом. Але чимало науковців цю думку спростовують. Зокрема той же О.Білецький зазначає: «Майже на кожній сторінці своїх поезій Шевченко звертається до Бога – то з жалями і благаннями, то з прокляттями і погрозами. Справжній атеїст, у якого відсутня ідея «Бога», навряд чи стане так робити»[9].

Марко Роберт Стех звертає увагу на те, що, згідно даним «Конкордації поетичних творів Тараса Шевченка», слово «Бог» у

[7] Там само. — С. 36.

[8] Білецький О. І. Українські письменники : біо-бібліогр. словник: у 5 т. / гол. ред. кол. О. І. Білецький. — Х. : Прапор. — Т. 1. — 2005. — С. 134.

[9] О. Білецький, «Завдання і перспективи вивчення Шевченка», Зібрання праць у п'яти томах. – Т.2. – С. 310.

віршах митця зустрічається 486 разів, «Господь» - 97 разів, тобто всього 583 рази. На думку канадського літературознавця, «Статистика стосовно слів «Бог» і «Господь» є, суттю, самодостатнім доказом штучності радянської теорії про Шевченковий мнимий атеїзм. Людина, яка уже не вірить в існування надприродної сили, позначеної цією назвою, себто для якої Бог не існує, аж ніяк не буде раз у раз повертатися до цього слова й мотиву, присвячуючи «неіснуючій» силі велику масу своєї творчої енергії»[10].

А дослідник В.Климчук звертає увагу на те, що «У Шевченка є табу на деякі слова. У його словнику немає, наприклад, слова «диявол». Один раз вжито мимохідь слово «чорт» («чорт нарадив») у «Варнаку» (1848)»[11].

Епістолярію Шевченка це також стосується – слова «диявол» поет не вживає взагалі. Стосовно ж використання слова «чорт» можна прослідкувати певні зміни: якщо в листах, написаних у період з 1839 р. по 1850 р. воно таки зустрічається («Переписав оце свою «Слепую» та й плачу над нею, який мене чорт спіткав і за який гріх, що я оце сповідаюся кацапам черствим кацапським словом. Лихо, брате отамане, єй-богу, лихо. Це правда, що окроме Бога і чорта в душі нашій єсть ще щось таке, таке страшне, що аж холод іде по серцеві, як хоч трошки його розкриєш...»[12]), то в кореспонденціях періоду заслання це слово вжито лише двічі. Навіть в усталених виразах замість слова «чорт» поет подекуди вживає «Бог»: «... де вас Бог носить?»[13].

У листуванні ж пізнішого періоду слово «чорт» знову починає частіше з'являтися у поетовому лексиконі.

Очевидно, переживаючи скрутні часи, страждання тіла і духа, Шевченко проходить через своєрідну трансформацію світобачення, звільняючи свій лексикон від певних слів (які, за народними віруваннями, можуть відстрочити допомогу Божу, на яку митець сподівався всім серцем).

Глибоку повагу до Святого Письма, яке Шевченко досить добре знав, видно з того, що у деяких творах періоду заслання епіграфами слугували цитати з біблії. Наприклад:

Сія глаголетъ Господь: сохраните судъ и сотворите правду, [приближися бо] спасеніе мое приіти, и милость моя [открыется]. (Ісаія. Гл. [56]. С. 1.)[14] – епіграф до поеми «Неофіти»

---

[10] Режим доступу: http://www.ciuspress.com/store/catalog/assets/excerpts /txt/942.txt.

[11] Климчук, Володимир. Слова і смисли. Виміри поетичного світу Тараса Шевченка /Володимир Климчук // Філософська думка. - 2014. - № 1. - С. 31.

[12] Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 6. — С. 20.

[13] Там само. — С. 39

[14] Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 2: Поезія 1847-1861. — С 245.

Радуйся, Ты бо обновила еси зачатыя студно. (Акафіст Пресвятій Богородиці. Ікос 10.) [15]– епіграф до поеми «Марія».

Та й структура й ідейна спрямованість деяких віршів та поем мають чимало спільного з біблійними творами. На думку В.Климчука, «Неофіти» мають всі ознаки символу віри, в них поет відмовляється від старого бога і намагається знайти нового:

Молітесь правді на землі,
А більше на землі нікому
Не поклонітесь. Все брехня –
Боги й царі.

Скорочений варіант символу віри – «Світе ясний! Світе тихий» (1860) /.../. Ознаки символу віри знаходимо і в інших творах. Наприклад, у «Кавказі»: «Ми віруєм твоїй силі/І духу живому»»[16].

Також у творах періоду заслання досить часто зустрічаються рядки, що підкреслюють благодатний вплив молитви на людину:

...помолюся:
І горе, горенько моє,
Мов нагодована дитина,
Затихне трохи. І тюрма
Неначе ширшає. [17]

... Помолиться
Й тихо спати ляже.
І примиренному присняться
І люде добрі, і любов,
І все добро. І встане вранці
Веселий, і забуде знов
Свою недолю. І в неволі
Познає рай, познає волю
І всетворящую любов.[18]

Заклики молитися якнайчастіше (особливо у період важких життєвих випробувань) та розповіді про вплив на стан поетової душі відвідування служби Божої зустрічаємо й в епістолярній

[15] Там само. — С. 312.

[16] Климчук, Володимир. Слова і смисли. Виміри поетичного світу Тараса Шевченка /Володимир Климчук // Філософська думка. - 2014. - № 1. - С.31.

[17] Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 2: Поезія 1847-1861. — С.246.

[18] Там само. — С. 265.

спадщині Шевченка. Скажімо, у листі до В.Рєпніної (1848 р.) поет пише: «Да осенит вас благодать Божия, пишите ко мне так часто, как вам время позволяет. Молитва и ваши искренние письма более всего помогут мне нести крест мой. /.../

Вчера просидел я до утра и не мог собраться с мыслями, чтобы кончить письмо; какое-то безотчетно[е] состояние овладело мною (приидите все труждающиеся и обремененные, и аз упокою вы). Перед благовестом к заутрени пришли мне на мысль слова распятого за нас, и я как бы ожил, пошел к заутрени и так радостно, чисто молился, как, может быть, никогда прежде. Я теперь говею и сегодня приобщался святых таин — желал бы, чтобы вся жизнь моя была так чиста и прекрасна, как сегодняшний день!»[19].

В іншому листі, датованому 1849 р., читаємо: «Молитеся, молитеся, молитва ваша угодна Богу. Она меня оградит от этого страшного бесчувствия, которое уже начинает проникать в мою расслабленную душу.

Да, Варвара Николаевна, я сам удивляюсь моему превращению, у меня теперь почти нет ни грусти, ни радости, зато есть мир душевный, моральное спокойствие до рыбьего хладнокровия. Грядущее для меня как будто не существует. Ужели постоянные несчастия могут так печально переработать человека? Да, это так. Я теперь совершенная изнанка бывшего Шевченка, и благодарю Бога»[20].

А ось лист, датований 1850 р., у якому Великий Кобзар відзначає благодатний вплив читання Євангелія: «Я теперь, как падающий в бездну, готов за все ухватиться — ужасна безнадежность! так ужасна, что одна только христианская философия может бороться с нею. Я вас попрошу, ежели можно достать в Одессе — потому что я здесь не нашел — прислать мне Фому Кемпейского «О подражании Христу». Единственная отрада моя в настоящее время — это Евангелие. Я читаю ее без изучения, ежедневно и ежечасно. Прежде когда-то думал я анализировать сердце матери по жизни святой Марии, непорочной Матери Христовой, но теперь и это мне будет в преступление. Как грустно я стою между людьми! ничтожны материальные нужды в сравнении с нуждами души»[21].

Звертаючись до А.О.Козачковського зі словами розради (лист датовано 1853 р.), Шевченко наголошує: «... но великое

[19] Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 6. — С. 42-45.
[20] Там само. – С. 49.
[21] Там само. – С. 50-51.

горе, как твое теперь, может ослабить только один наш общий помощник и сердцеведец! Молися, если можешь молиться, и моляся веруй разумно, глубоко веруй в замогильную, лучшую жизнь. /.../ Веруй! И вера спасет тебя»[22].

Релігійними сюжетами збагатилася й тематика живописної спадщини Шевченка періоду заслання. Звичайно, і в ранній період Великий Кобзар малював церкви й монастирі, зображував церковне приладдя. Також можна згадати такі роботи як «Звільнення Апостола Петра з темниці» (1833 р.). «Мойсей видобуває воду зі скелі» (1839 р.), двобічну ікону «Христос благословляє хліб» (1847р.).

Але саме в період 1850-1856 рр. митець переосмислює своє ставлення до релігії, і це відображається в його живописних роботах. У листі до В.Рєпніної Шевченко так змальовує задум картини «Розп'яття» (1850р.): «Новый Завет я читаю с благоговейным трепетом. Вследствие этого чтения во мне родилась мысль описать сердце матери по жизни пречистой девы, матери спасителя. И другая, написать картину распятого сына ея... Я предлагаю здешней католической церкве (когда мне позволят рисовать) написать запрестольный образ (без всякой цены и уговору), изображающей смерть спасителя нашего, повешенного между разбойниками, но ксендз не соглашается молиться перед разбойниками! Что делать! Поневоле находишь сходство между 19 и 12-м веком»[23].

Через 2 роки митець знову сповнюється бажанням написати запрестольний образ для однієї з церков (ескіз картини – «Воскресіння» – створений у тому ж таки 1852 р.), про що згадує у листі до А.Лизогуба: «Дожидаем в укреплении нынешнего лета корпусного командира. Думаю просить, чтобы позволил мне в здешнюю церковь безмездно написать запрестольный образ во имя воскресения Христова. Не знаю, что будет. Великой бы радостью одарил меня, если бы позволил, вот уже шестой год, как я кисти не видал»[24].

У 1853-54 рр. Шевченко створює барельєф «Христос у терновому вінку» (на жаль, ця робота до нашого часу не знайдена, існують лише згадки про неї).

Чимало уваги митець приділяв і зображенню святих. Особливо цікавили його образи св. Петра (змальований у 1851 р. під час експедиції на Каратау) та св. Себастіяна (малюнок було створено у Новопетровському укріпленні, в 1856 р.). Не оминав увагою митець і релігійні сюжети («Самаритянка» 1856 р.,

[22] Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 6. — С. 73.
[23] Там само. – С. 55.
[24] Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 6. — С.64.

«Благословення дітей» 1856 р., «Свята родина» 1858 р., «Притча про робітників на винограднику» 1858 р.).

Як бачимо, саме під час заслання Шевченко-живописець досить часто звертається до сюжетів та образів релігійного характеру, висловлюючи цим глибоку повагу до Святого Письма. Адже саме твори релігійного змісту підтримували поета у часи найтяжчих випробувань.

Про те, як впливає художня спадщина Шевченка на наших сучасників, можна зробити висновок зі слів прихожанки релігійної громади Церкви Святого Духа УПЦ Київського патріархату Ільєнко Катерини (студентки Київського університету ім. Б.Грінченка, вихователя в дитячому садочку): «Використовуючи картини Шевченка на заняттях з дітьми можна виховати в них любов до природи. А природа то є Бог»[25].

Ще одна прихожанка, Кучер Наталія (художниця, науковий співробітник Національного музею літератури України) зазначає: «Шевченко є першим митцем, який має ген національної свідомості – це тайна і в цьому виявляється Божий промисел. Його діалог з Богом починався ще від дитинства, з семи років, коли почав читати Псалтир (150 псалмів за одну ніч). Від самого початку це було внутрішнє бунтарство. Шевченко постійно з'ясовував взаємини з Богом /.../. Великий Кобзар поводив себе з Богом як дитина з батьком. /.../

На засланні митцем була створена серія робіт «Блудний син». Тут не було ніяких передумов, він звернувся до біблейського сюжету тому, що для себе щось вирішував. /.../

Шевченко ніде не заперечував існування Бога, бувало сварився через Україну, але говорити, що він був атеїстом чи індиферентною людиною не можна».[26]

Висновки

Шевченко, спілкуючись з родичами та односельчанами, долучався до невичерпної криниці народних вірувань, відкриваючи своє серце Богові, засвоюючи християнське світосприйняття. У період заслання, переживаючи скрутні часи, страждання тіла і духа, він проходить через своєрідну трансформацію світобачення, що відобразилось у багатьох чинниках:

- поет намагався звільнити свій лексикон від певних слів (які, за народними віруваннями, можуть відстрочити допомогу Божу, на яку митець сподівався всім серцем);

[25] Записано автором у 2015 р. від Ільєнко Катерини.

[26] Записано автором у 2015 р. від Кучер Наталії.

- у деяких творах Великого Кобзаря епіграфами слугували цитати з біблії, а структура та ідейна спрямованість окремих віршів та поем, написаних Шевченком на засланні, має чимало спільного з біблійними творами. На нашу думку це свідчить про те, що митець добре знав та глибоко поважав Святе Письмо і зважав на той вплив, що його справляє Біблія на душі людей (зокрема читачів поетичних творів Великого Кобзаря);
- у віршах, поемах та епістолярній спадщині поета зустрічаються рядки, що підкреслюють благодатний вплив молитви на людину та заклики молитися якнайчастіше (особливо у період важких життєвих випробувань);
- саме під час заслання Шевченко-живописець досить часто звертається до сюжетів та образів релігійного характеру висловлюючи цим глибоку повагу до Святого Письма.

Тож, на нашу думку, висновки деяких дослідників щодо «безбожності» Шевченка не відповідають дійсності. Адже саме глибока віра в Бога допомогла митцеві пережити тяжкі випробування і не зламатися, а вижити, вистояти і продовжити боротьбу за свободу Батьківщини та рідного народу. Як зазначав В.Слюзар, «... його віра йшла в парі із рівнем його свободи і свободою його народу. Всі герої у творах Шевченка були борцями за правду і волю своєї нації — і віруючими християнами... Віра без діла є мертва. Тільки чинна віра, діяльна, була для Шевченка справжньою вірою. Шевченко служив до кінця свого життя і вмер на службі нації й Богові!»[27].

1. Білецький О.І. «Завдання і перспективи вивчення Шевченка», Зібрання праць у п'яти томах. – Т.2.

2. Білецький О. І. Українські письменники : біо-бібліогр. словник: у 5 т. / гол. ред. кол. О. І. Білецький. — Х. : Прапор. — Т. 1. — 2005.

3. Записано автором у 2015 р. від Ільєнко Катерини.

4. Записано автором у 2015 р. від Кучер Наталії.

5. Записано автором у 2015 р. від Озірного Валентина.

6. Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. – К.: Либідь, 1993.

7. Климчук В. Слова і смисли. Виміри поетичного світу Тараса Шевченка /Володимир Климчук // Філософська думка. - 2014. - № 1.

8. Огієнко Іван (митрополит Іларіон). Тарас Шевченко. – К., 2002.

9. Петров В. Естетична доктрина Шевченка. До поставлення проблеми//Арка.- Мюнхен,1948- № 3-4.

10. Режим доступу: http://www.ciuspress.com/store/catalog/assets/excerpts /txt/942.txt.

11. Сверстюк Є. Шевченко і час / Євген Сверстюк ; Наук. т-во ім. Шевченка. — Київ ; Париж : Воскресіння. – 1996.

12. Слюзар В. Тарас Шевченко переміг з вірою// Голос України.– 1999.– 22 травня.

13. Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 2: Поезія 1847-1861.

14. Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 6.

[27] Слюзар В. Тарас Шевченко переміг з вірою// Голос України.– 1999.– 22 травня.

А. М. КОНОНЕНКО

Погляд на Шевченка як на духовного батька нації

В статті показано Т.Г.Шевченко не поетом, генієм та пророком, а духовним батьком українського народу. Завдяки цьому феномену ми до сих пір до нього звертаємось як у важкі часи так і в часи счастливі.

The article shows the poet Taras Shevchenko no genius and prophet and spiritual father of the Ukrainian people. This phenomenon we still refer to it as in times of trouble and in times schastlyvi .

Месія, Ікона, Кобзар – це образи величі Духу… Не могли бути «батьком» ні Гейне в Німеччині, ні Пушкін у Московії, а Шевченко з діда-прадіда етнічний наш і поводир, і захисник. За всіх нас, як батько за свою родину, турбувався, дбав: виховував, плекав, закликав… «Елладу виховав Гомер, Україну – Шевченко. Це той стрижень, який не дає зневіритися у важких ситуаціях» (Андрій Содомора, письменник, українознавець).

«В своїй хаті своя й правда,
І сила, і воля» (І мертвим, і живим, і ненародженим…)[1]

«Ну що б, здавалося, слова...
Слова та голос – більш нічого.
А серце б'ється – ожива,
Як їх почує!..» (Ну, що б, здавалися, слова[2]

«Зоре моя вечірняя,
Зійди над горою»…

…«Село! І серце одпочине.
Село на нашій Україні –
Неначе писанка село» (Княжна)[3].

«В Україну ідіть, діти!
В нашу Україну» (Думи)[4].

---

[1] Шевченко Т. Кобзар. – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1956. – С. 258.

[2] Там само. – С. 265.

[3] Там само. – С. 307.

[4] Там само. – С. 306.

«Борітеся – поборете» (Кавказ)[5].

Та не однаково мені,
Як Україну злії люде
Присплять, лукаві, і в огні
Її, окраденую, збудять... (Мені однаково…)[6].

Сподівався
...І на оновленій землі
Врага не буде супостата,
А буде син, і буде мати,
І будуть люде на Землі (І Архімед і Галілей)[7].

Виховував інтерес до історії, історичного минулого, почуття безкомпромісності у ставленні до гнобителів нації: «Великий льох»[8].

Виховував симпатію до патріотів України: «Гайдамаки»[9].

Оцю батьківську любов відчув-побачив етнічний німець, про якого згадував лікар, товариш Тараса Григоровича: «Не могу не вспомнить вечер 19 августа 45 года. Общество, большею частию из молодежи, шумно вокруг стола пировало, Шевченко был в полном одушевлении; против него, на противоположном конце стола, стоял, не сводя глаз с поэта, с бокалом в руке господин почтенных лет, по происхождению немец, по вероисповеданию протестант. «Оце – батько! Єй-богу, хлопці, батько! Будь здоров, батьку!» – высоко поднимая бокал, провозгласил немец, и затем мы все называли его «батьком».

Песни украинского народа симпатичны потому, что исполнены глубокого смысла. Кроме богатства содержания, в их то живых, игривых, веселых, то грустных, но никогда не безнадежно грустных мотивах, как в изящных звуковых формах, отлилась вся Украина с ее патриархальным бытом, с исполненным простоты и героизма характером, с ее чувствами, с ее славной и вместе грустной историей, с ее привлека-

[5] Там само. – С. 254.
[6] Там само. – С. 296.
[7] Там само. – С. 536.
[8] Там само. – С. 224.
[9] Там само. – С. 51.

тельной природой. Вот почему украинская песня служит для простолюдина бессознательным источником самоуважения и создает ту нравственную силу, которая всегда охраняла его народность... Вот почему немец-протестант, состарившийся на Украине, при виде народного поэта, в личности которого, в его думах олицетворилось перед ним все прекрасное второй его родины, первый провозгласил его «батьком»[10].

Саме такого Шевченка боялися в Московії і царі, і червоноармійці. Для більшовиків українська національна ідея була неприйнятною. До всього українського вони ставилися з презирством і пересторогою. У п'єсі «Між двох сил» Володимира Винниченка червоноармієць Подкопаєв простромлює багнетом портрет Шевченка, при цьому виголошує: «Я заявляю откровенно, что с национализмом, с этими Шевченками, автономиями, федерациями, самостийностями и прочей буржуазной дрянью буду бороться беспощадно».

Як Батько Тарас Григорович ставився до своїх добре знайомих промисловців Симиренків. Улітку 1859 р. Шевченко влаштувався у керівника фірми Олексія Хропаля, зятя Платона Симиренка. Вечорами заходили службовці, інженери, робітники заводу. Поет розповідав веселі пригоди, читав свої вірші. Такого художнього читання тут не чули ніколи раніше. Оглянувши завод, майстерні, технічне училище, містечко, Шевченко не міг стримати захоплення. У кожного сімейного робітника цукроварні та механічного заводу був будинок з городом і садом. Діти ходили до школи, працювала лікарня на 150 ліжок, крамниці. Подбали Симиренки й про культуру своїх робітників. У містечку була бібліотека, аматорський театр. Уночі вулиці освітлювали газові ліхтарі. Тоді не всюди у великих містах Московської імперії була така розкіш. Тарас Григорович обійняв Яхненка, поцілував і мовив: «Батьку! Що ти тут наробив!». Поет запропонував промисловцям відкрити ще й недільну школу для дорослих. Невдовзі її було відкрито.

Батько нації радів-розумів – плекаються свої робітничі кадри на сучасних заводах і виховуються у сучасних, для того часу, училищах.

Та на превеликий жаль сталася подія-переворот-революція (кому як)-реформи – 1917 р… Повалили одних, відродились такі ж самі інші – пра-пра-пра… онуки Грозного… І увесь хист робітничий пішов на танкозаводи і танкодроми: Т-18 (тисячами!) –

[10] Спогади лікаря Андрія Йосиповича Козачковського на поч. 1874 р. Впервые опубликовано в «Киевском телеграфе» (1875. – 26 фев. – С. 1–2). Перепечатано в «Зоре» (1889. – № 6–7. – С. 109–112). Цитується за першою публікацією.

Т-34 («легендарні») – Т-72 – до майбутніх «легендарних» Т-за сотню… і знову тисячами через Україну до Європи… То ж історія повторюється: Іван Грозний-Петро І-Ленін-Сталін-Путін-?..

І ось тут цікаво замислитись, чому ці персоналії (без прізвищ, а тільки прізвиська) не ставали батьками Московії (чи Моксель[11] [3])?.. Бо на цій історичній території ніколи (!!) не існувало (як і не існує) нації! Це все ще конгломерат: «У країнах же Яфета сидять русь, чудь і всякі народи: меря, мурома, весь, мордва, заволочская чудь, перм, печера, ям, угра, литва, зимигола, корсь, Летголу, ліб» (Повість временних літ[12]), а ще вепси. Ця територія з покон віку заселена кочівниками, вони й кочують в Україну, Грузію, в Сирію…

Згадаємо першого українського короля – Данила Галицького (1201-1264). Завдяки мудрій (не лякався!) державній політиці Данило Романович все ж зумів зберегти свою державу від знищення монголо-татарами. Незважаючи на певну залежність, він фактично не підкорився владі Золотої Орди. У 1253 р. Римський Папа Інокентій IV надав Данилу Галицькому королівський титул. У 1245–1264 рр. Данило Романович був повновладним господарем Галицько-волинської держави. Не боявся! Переміг свій страх перед батиївською ордою і не платив данину страху.

Саме українська молодь (Батькові діти!) і оплакувала, і славила Т. Шевченка. Бо «за давнього часу прихильнім до українства, в другий половині 50-х років склався невеликий, але щирий і енергійний, гурток молоді, що більш усього була захоплена просвітніми та етнографічними замірами, – вивчення народнього життя і навчання народу на рідній мові у всіх поділах знання…»[13]. А починалось так. «…Ще за життя Шевченка, в 1860 р., звертався до нього по дорученню від імени харківського гуртка Василь Степанович Гнилосиров з листом. Тарас Григорович! Хто до кого, а ми до Вас, коханий пане, шануючи Ваше письменство і розум, кидаємось прохати поради въ такім новім ділі, як діло введення нашого язика вь тутешніх школах, в науку городянам нашоі(го?) миста, поки що. Оттак як бачите: у нас, у Харькові, хлопці, пориваючись на ввыпередки, доступили до начальства тай выканючили дозволение огулом вчить людей письма вже в другій Празниковій школі… Скажу по щирій правді – не велика надія, щоб у Харькові

[11] Білінський В.Б. Країна Моксель або Московія: Історичне дослідження. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2010. – 320 с.

[12] Повесть временных лет. Ч.1. / Текст и перевод. – Москва; Ленинград, 1950. 2-е изд., испр. и доп. – Санкт-Петербург, 1996. (по списку Лаврентьевской летописи; в примечаниях: ПВЛ 1999).

[13] Житецький Ігн. П. Шевченко і харківська молодь // Україна: науковий двохмісячник українознавства. – 1925. – № 1/2. – С. 143–148.

доля приголубила оце нове діло. Тутешній людъ чимало позабував де чого свого рідного, якось трохи ока цапів – й далі й далі – овсі відцурается або загубе і останні шматки своеї самостайности.

Молодь вирішила, перш усього, улаштувати найскоріше літерат.-музичну вечірку на спомин покійного і на користь української справи.

1-го Березня «собрались студенты по большей части Полтавцы. Під 14-м березня В. Гнилосиров дає такий яскравий нарис: «Зранку... заходе до мене Жученко Михайло и тика штук з 30 афишок об вечері, що наша братія хахли задумали зробить в помічь Шевченковій семьі. Я зараз кинувсь порозпихать их на скілько стане: зайшов до крамаря, учистив гвоздиків и попхавсь... по улицях; де заткнув по крамарях, а де на ділуваннях та на стовпах поприбивав. На Павловск. площади, як прибивав до стовпа афишку, народ так и оступивъ мене... дивуется... думав, мабудь, що як студент прибива своею рукою, то воно, певно, що небудь путьне! Вже ни що: сердеги неодмінно думали, що мабуть що небудь про волю... Де які виявились и грамотні. Читають... Що воно за вечір?... Що воно за Шевченко?... А тут я и заявив ім. – що то за чоловік, об чім турбуемся...». 24-го Березня знов «У вечері була збірка хахлів і рішили виписати 6000 экземпл. Южнорус. букваря Тарасоваго с тем, щоб послат их Арсенію, митроп. Кіевскому для распространенія в сельских школах, що буде стояти 190 руб. Серебра»… Ще в середині Травня 1861 р. справа з Шевченківськими «Букварями» не закінчилась, і ми дізнаємося, що знов у Жученка, (була) рада. «И как букварей Тараса оказалось около 2000 экзем, на останні гроші порішили купить Грамотки Куліша и Хмільнищини його-ж»...

Так турбувалась Харьківська молодь, щоб пом'янути кобзаря «не злим, тихим словом», і любим йому справжнім громадським ділом»[14].

Важливу роль у розвитку українства не тільки на Наддніпрянщині, але й на Заході України відіграла творчість Т. Шевченка, особливо в осередках громад. «Тепер станув перед нами в цілій величі своїй Тарас Шевченко з его високою поезиєю, – зауважує О. Барвінський. Доси ми дещо лише чули про него [...]. Перші твори Шевченкові, які ми почали читати, дістались нам у руки з «Вечерниць», опісля дещо прочитали ми з «Основи» і з того часу Шевченко став нашим «апостолом правди і науки». Єго мучениче житє, яке ми пізнали [...] розжарили сю іскру народної свідомости і любови для свого народу, яка доси мов у попелі тліла в наших серцях, розвели з неї ясну поломінь, що всіх нас обгорнула з'єдинених у «Громаді»

[14] Там само. – С. 143–148.

і загрівала до сеї народної ідеї українсько-руської, якої таким голосним речником станув у наших очах Шевченко»[15].

Пошевченківська доба – нова епоха в історії української культури. Зважаючи на важке становище України, на роз'єднаність її земель у другій пол. XIX ст., народний поступ та розвиток, згуртовування національних сил відбуваються насамперед під впливом Шевченкових ідей. Із Шевченка починається вимір власної духовності, формування світогляду та культури особистості. Тому не дивно, що кожен свідомий українець перш ніж осягнути висоти якої-небудь науки починав із Т. Шевченка. Серед західноукраїнських дослідників та вчених творчість Т. Шевченка вивчали І. Франко, М. Возняк, Ф. Колесса, О. Огоновський, С. Смаль-Стоцький.

Олександр Григорович Барвінський (1847–1926) (історик, громадський діяч Галичини) належить до славної когорти діячів національно-культурного відродження, який своїм словом, працею, ділом намагався утвердити образ Шевченка на скрижалях української культури. Переймаючись питанням вшанування пам'яті поета, виданням його творів, долею пам'ятника у Києві, сприяв утвердженню наукового шевченкознавства на західноукраїнських землях в кінці XIX – поч. XX ст.

День 25 березня – щорічні Шевченківські святкування на Буковині. Збирали всіх українців Буковини. Всіх – бо половина гостей стоїть під найбільшою салею в Чернівцях і побожно, з відкритою головою слухає... На це свято чекають цілий рік.

Три роки після смерти поета ці семинаристи влаштовують панахиду по Шевченкові в новій православній церкві св. Параскеви в Чернівцях (1864) і притягають до цього свята учнів VII й VIII кл. чернівської (німецької) ґімназії. Така панахида відбулася ще раз, два роки пізніше, теж заходами богословів та учнів ґімназії. Але ж видко Шевченкова муза захопила була тодішню буковинську молодь тільки зверха. Не тому, що після цих їх виступів ми нічого не чуємо про Шевченкові святкування в Чернівцях, а й тому, що й аранжери панахиди зпоміж молоді (напр. пізніший митрополит Репта), і сам священник, якому довелося мати з цього приводу неприємности – покинули цілком український табор. Що й Федьковича зачепив був Шевченко тільки злегка, видко найкраще з його вірша «Співацька добраніч. На скін Тараса Шевченка» (1862), де «буковинський соловей» змальовує Шевченка та якогось середньовічного тру-

[15] Барвінський О. Спомини з мого життя / Упор. А. Шацька, О. Федорук; ред. Л. Винар, І. Гирич. – К.: Смолоскип, 2004. – С. 83–84.

бадура, що не може найти зрозуміння між людьми й тому вмирає. Кінчається цей вірш цікавими для самого Федьковича словами, які вказували б на те, що буковинський поет уважає себе неначе преємником Шевченкової пісні:

Спи ж ти, рускій соловію
Я за тебе тужу,
А як тутки зазоріє,
Я тебе пробужу... [16].

На Буковині справді незабаром «зазоріло», почалося українське орґанізоване життя («Руска Бесіда», 1869; «Руска Рада», 1870; студентське товариство «Союз», 1875 тощо). Шевченкові святкування (перший концерт із промовою проф. Стоцького – 1886 р.) влаштовує то «Руська Бесіда» сама (1886), то з українським студентством та жіноцтвом (1887), навіть «Міщанська Читальня» в Чернівцях (1888 р.).

Всі такі святкування в мішаних щодо складу населення містах викликували пошану для Шевченка. Тимто не диво, що коли українці зажадали, щоб у Чернівцях одну вулицю назвати ім`ям Шевченка, так узагалі ворожий до нас, маґістрат уволив волю українських радних, і одна вулиця й досі так і зветься: Strada Sevcenco (колись: Szewczenkogasse).

Саме на Буковині появився перший переклад деяких Шевченкових творів на німецьку мову (Обріста, 1870), та що й пізніш перекладали його буковинці, то українці (Сергій Шпойнаровський, Олександер Попович), то німці (Артур Бош[17]), і деякі з цих перекладів справді гарні (Поповича, Боша) й поетичні (пор. «Taras Schewtschenko, der grösste Dichter der Ukraine». Відень, 1914)[18].

Саме завдяки молоді був закладений фундамент визнання Батька нації, що й відобразилося у сучасних атрибутах пам`яті (Пам`яті!): портретах, книгах, пам'ятниках, музеях та наукових конференціях.

---

[16] Писання Осипа Юрія Федьковича. Перше повне і критичне видання. Том 1. Поезії / З перводруків і автографів зібрав, упорядкував і пояснення додав д-р Іван Франко. – Львів: друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1902 р., с. 36-37.

[17] Артур-Маріан Бош (24 жовтня 1884 – 26 грудня 1953) – австрійський письменник, перекладач, педагог. Працював у Чернівцях, друкувався у в буковинських періодичних виданнях, календарях.

[У] 1914 р. у збірнику «Тарас Шевченко – найбільший поет України», виданому німецькою мовою у Відні, опублікував 9 перекладів творів Тараса Шевченка: «Заповіт», «Іван Підкова», «Лілея», «Якби ви знали, паничі», «Хустина», «У тієї Катерини» тощо. Деякі з перекладів Боша було передруковано у книжці німецькою мовою «Вибрані вірші» Шевченка, що вийшли у Києві 1939 р. Шевченківський словник: У двох томах / Інститут літератури імені Т. Г. Шевченка Академії Наук УРСР. – К.: Головна редакція УРЕ, 1978. [9].

[18] Сімович Василь. Шевченко на Буковині. //Діло. 1939 р.

І найголовніше – у Державній премії імені Т.Г. Шевченка.

На відміну від історієзнавства, де головну роль відіграють дати та особи, шевченкознавство для освіти розкриває духовну сторону – чому, як і навіщо, розкриває український дух. І це підтверджують освітяни, просвітителі і в США, і в Киргизії, і в царській Росії. Цей дух передався й до Китаю. Перед офіційним відкриттям Олімпійських ігор 2008 р. в Пекіні відбулася церемонія відкриття погруддя великого українського поета Тараса Шевченка. Погруддя Великому Кобзарю відкрили у парку «Чаоян». Цей пам'ятник Шевченку єдиний не лише в Китаї, але й в усьому азіатсько-тихоокеанському регіоні.

Вся ця кількість і якість показують нашу націю, що ми, як і всі народи – інші: козацтво притаманне тільки нам; ми не кочівники (а землероби); «моя хата скраю» (доки не з`являться кочівники); республіканці («змієві» вали, Київська Русь, УНР, Незалежна Україна); «два козаки – три гетьмани» (державники); гуртуємось (толока, майдани, Майдан Гідності); євроінтеграція (Кирило-Мефодіївське братство, сьогодення)…

Цю нашу іншість відчув у свій час шевченкофоб росіянин Віссаріон Бєлінський, коли перетнув кордон Харківської губ., побачив білі хати, то написав в Москву сестрі своїй, яку красу й яких красивих людей побачив.

Іншими були і є представники «Союза русского народа», «Новороссии» що обрали Київ як «мать городов русских» своєю столицею. Вони тільки ніяк не можуть перетнути кордон розуміння нашого. Наприклад, далеко на периферії в Луганську у 2005 р. вони видали (накладом 10000!) книгу «Шевченко – крестный отец украинского национализма». Починається ось так: «В начале 90-х пришла пора перечитать Тараса Шевченко. Не то, чтобы душа просила. Скорее – напротив. После изучения в школе ничего такого она больше не просила. Но слишком уж часто и назойливо звучали ежедневно со всех сторон его имя и его строки» (с. 4). З цим визначенням можна було б і погодитися, якби йшлося про розуміння націоналізму як ідеології національного визволення або про те розуміння, виходячи з якого Анатолій Луначарський говорив про «революційно-демократичний націоналізм» Шевченка, стверджуючи, що він більший за найбільших «поетів-націоналістів» – Міцкевича, Петьофі, Ф'єсколо... Але автори націоналізм розуміють на суто обивательському рівні й головним нервом Шевченкової поезії оголошують ненависть до росіян, до всього російського і до Росії як історичного феномену.

Не можуть перетнути кордон розуміння нашого такі редактори видань, як головний редактор газети «Крымская правда» Міхаїл Бахарєв, той самий, що, бувши депутатом Верховної Ради Криму, з її трибуни заявив: «Нет такого украинского языка. Это язык черни... Это язык, который искусственно выдумали Шевченко и другие авантюристы. Я вам скажу больше того – нет и такой нации «украинцы», как и нет никакого будущего у Украинского государства» (див.: Зеркало недели. – 4 жовтня. – 1997).

Цікаво, як прореагувала зала Верховної(!) ради? Невже не вигнали такого покидька, що не пройшов і початкової школи після дитячого садка? Це не в обіду кажу… Це вже не про інших, а про двійочника незрячого. Саме таких картав Батько нації. «Картав тих, хто «кайданами торгував». Тих, хто духовно осліплював народ. А народ бачив. Це ж він склав пісню: «Катерино, вража бабо, що ти наробила – Степ широкий, край веселий ти занапастила». Бачили й автори козацьких літописів, бачили й такі козацькі ватажки, як Гордієнко та Калнишевський. Бачили й ті ліберальні й революційно настроєні українські шляхтичі, які покладали надії на Наполеона або які шукали контактів з польськими революційними групами, з російськими декабристами, – і серед самих декабристів були люди, які бажали Україні іншої долі»[19].

Про важного пана в кожусі й шапці згадувала Лікерія Полусмакова: «Шевченка я бояла ся, але знала що він важний пан, бо за ним завше посилали карету, як його нема. Він ходив постоянно в кожусі і в шапці і, бувало, завше мені гроші дає, як його одівати. Або ходить по хаті, як я за столом прислужую і дивить ся на мене. Я почала встидати ся; лиш він прийде, а я вже боюсь показати ся.

Я ні з ким з тих панів не балакала, бо не мала права.

А після Тарас Григорович мені усе розказував: як козачком був, як люльку заладжував, як втікав, по бурянах ховав ся та картинки писав, – як дяка бив з хлопцями. Все було – веселий, як балакає, а ходив смутний.

Був він (Шевченко) собі середнього росту – такий мужественний, здоровий чоловік; чорні вуса. Ходив до Карташевських у піджаку.

Я подавала йому одежу; то не хтів щоб помогати; каже: «сам одіну ся»[20].

Наш Кобзар був, є і завжди буде духовним Батьком української нації і прикладом іншим народам, які вже стали нацією…

---

[19] Дзюба Іван. Шевченкофобія в сучасній Україні //Далекосхідня хвиля. –2009. – № 7.

[20] Широцький Кость. Шевченкова наречена. Спомини про Т. Шевченка п. Ликерії Яковлевої (Полусмаківної) // Літературно-науковий вісник. – 1911. – Т. 53. – Січень–березень. – С. 275–289.

Т. І. КОТЕНКО

Невідомий перший переклад "Послань святих апостолів" Пилипа Морачевського 1864 р.

У статті досліджується історія створення та виявлення першого перекладу Послань святих апостолів П. С. Морачевського 1864 р., місцезнаходження якого до цього часу залишалось невідомим. Перекладом Послань і Апокаліпсиса П. С. Морачевський завершує перший повний переклад всього Нового завіту новоукраїнською літературною мовою середини XIX ст.

The history of creation and detection of the first translation of the Epistles of the Apostles made by P. Morachevsky in 1864, the location of which remained unknown until now, is investigated in the article. P. Morachevsky completes the first full translation of the entire New Testament by the translation of Epistles and the Apocalyps into the modern literary Ukrainian language of the mid-nineteenth century.

"Якъ чоловікъ духовний,
я кохаюсь у законі божому"
(Рим. 7 : 22)
Переклад П. Морачевського

Джерелом християнського віровчення є Божественне Одкровення. Соборні послання Святих апостолів є складовою частиною канону Священних Новозавітних книг. Створені вони були у період з другої половини і до кінця І століття після Р. Х.

Високий духовний зміст, яким наповнені Священні Писання, зокрема Соборні Послання, роблять їх актуальними і в наш час. Справою кожного християнина має стати втілення в життя богоодкровенних істин, тому що написання їх відбувалося в нерозривній взаємодії волі божественної і людської. Всі апостольські послання є повчальними новозавітними книгами. Це листи, написані апостолами, в яких вони переконують християн твердо стояти у переданій їм вірі, роз'яснюють віруючим різні непорозуміння щодо самої християнської віри, щодо віровчення та християнського життя, які виникали між ними в різних церквах; викривають лжевчителів, які порушували спокій первісної Христової Церкви. Отже, апостоли у своїх посланнях виступають як релігійні та моральні вчителі, наставники, своєрідні перші християнські богослови ввірених під їхню опіку християн.

Принаймні частина Послань вважається першими за часом виникнення новозавітними біблійними творами. Завдяки апостольському походженню і загальноцерковному значенню ці, по суті на перший погляд приватні листи, внесені до канонічних книг Біблії. В особі стислих за об'ємом, але сповнених апостольської турботи соборних посланнях Церква справді має неоціненний скарб духовності.

Головною справою всього життя Пилипа Семеновича Морачевського (1806–1879) – українського письменника, педагога, поета-романтика, філолога, перекладача, який з 1849 по 1859 рр. займав посаду інспектора Ніжинського ліцею князя Безбородька та Ніжинської гімназії – став переклад книг Святого Письма українською мовою. Він прагнув дати українському народу розуміння євангельських істин й сприяти його духовному й просвітницькому зростанню. Протягом 1860–1865 рр. П. Морачевський переклав і готував до видання: Євангеліє (1860), Діяння святих апостолів (кінець 1861 – початок 1862), Послання святих апостолів (1862–1863), Апокаліпсис (1864) та Псалтир (кінець 1864 – травень 1865). Але на той час опублікування їх виявилося неможливим.

Автограф останньої редакції повного перекладу тексту Нового Завіту у двох книгах 1864 р. П. Морачевським направив на тимчасове зберігання до Петербурзької академії наук, поки не з'явиться можливість його опублікувати. Перекладач протягом 1862–1865 рр. звертався до вчених імператорської академії наук з проханням дати рецензію на його переклади і допомогти у їх виданні. Академіки О. Востоков, О. Нікітенко і І. Срезневський дали високу оцінку перекладам П. Морачевського. Справу видання було призупинено у зв'язку з появою Валуєвського циркуляру 1863 р., а 3 січня 1864 р. Св. Синод видав указ про заборону друкувати Євангеліє українською мовою у перекладі П. Морачевського. Дехто з дослідників вважає, що чи не головним каталізатором появи циркуляру стали переклади українською мовою чотирьох Євангелій, надісланих на розгляд Св. Синоду для отримання дозволу на друк відставним інспектором Ніжинського ліцею Пилипом Морачевським[1].

[1] Стебницкий П. Очерк развития действующаго цензурнаго режима в отношении малорусской письменности // Об отмене стесненій малорусскаго печатнаго словъ. – Санкт-Петербург: тип. Императорской Академии Наук, 1905. – Прилож. I. – С. 29–45; Вульпиус Р. Языковая политика в Российской империи и украинский перевод Библии (1860-1906) // Ab Imperio. - 2005. - № 2. - С. 191-224; Стародуб А. До питання про вплив дискусії щодо доцільності видання українського перекладу Святого Письма на генезу Валуєвського циркуляру 1863 року // Тези виступів учасників Всеукраїнського "круглого столу" "Сарбеївські читання" (Київ, 30 січня 2003 року). – К., 2003. – С. 63–65; Стародуб А. Євангеліє та циркуляр. Переклад Четвероєвангелія Пилипа Морачевського як одна з причин появи Валуєвського циркуляру 1863 року [Електронний ресурс]. – Електрон. текст. дані. – Високий Вал. – Чернігів, 4 вер. 2006. – Режим доступу: http://www.sian-ua.info/index.php?module=pages&act=page&pid=5806. – Назва з екрану; Котенко Т. І. Що може бути святіше для серця народу за Слово Боже рідною мовою! (Листи П.С. Морачевського до І.І. Срезневського 1862, 1864, 1874 рр.) // Українська мова. – К., 2011. – № 4. – С. 54-62; Котенко Т. І., Шендеровський В. А. Науковці з роду Пилипа Морачевського // Питання історії науки і техніки. – К., 2014. - №2 (30). - С. 61-69.

Після заборони Св. Синодом публікації перекладу Святого Письма українською мовою, на засіданні Відділення руської мови і словесності імператорської академії наук 12 березня 1864 р академік І. Срезневський зачитав листа П. Морачевсчького від 26 лютого 1864 р., в якому перекладач пропонував взяти на зберігання до Академії його недозволений до друку переклад Нового Завіту, а також просив прислати йому повернутий Св. Синодом рукопис Євангелія й Діянь апостольських, обіцяючи надіслати взамін інший повний примірник перекладу Нового Завіту:

"Нежин, 26 фев[раля] 1864 г.

…какой-то внутренний голос убеждает меня, что он [труд мой] не должен погибнуть для света, что настанет же время, когда он не встретит таких неожиданных и непостижимых препятствий".

П. Морачевський відправив до Академії текст нової редакції повного перекладу Нового Завіту з супровідним листом 3 грудня 1864 р., де просив дати рецензію, що й було розглянуто на засіданні 7 січня 1865 р. 20 травня 1865 р. Відділення російської мови і словесності імператорської академії наук повідомило П. Морачевському, що надіслані ним переклади українською мовою у двох книгах Нового Завіту і Псалтиря отримані й передані на рецензування академіку О. Нікітенку та на зберігання до академічної бібліотеки. Проте, до бібліотеки вони не поступили, і тільки значно пізніше частина з цих рукописів надійшла до неї, а текст повного перекладу Нового Завіту в останній редакції 1864 р. не був виявлений[2].

40 років потому, коли вдруге постало питання про видання українською мовою Четвероєвангелія у перекладі П. Морачевського виявилося, що рукопис перекладу Нового завіту 1864 р. у двох книгах останньої редакції в академічній бібліотеці відсутній. Тоді було знайдено лише переклад Псалтиря. Замість втраченого повного тексту Нового Завіту у двох книгах 1864 р. у бібліотеку надійшли інші автографи П. Морачевського: Євангеліє 1860 р. (текст першої авторської редакції в чорновому перекладі, який був переданий до Академії онуком перекладача – В. Морачевським, з умовою його опублікування) із зошитом правок до тексту 1862 р.; Діяння святих апостолів 1862 р. (рукопис було знайдено у Другому відділенні академії); Апокаліпсис 1864 р. (авторський екземпляр, надісланий перекладачем до

[2] Котенко Т. И. Автографы перевода текста Нового Завета Ф. С. Морачевского в фондах Библиотеки Российской академии наук: новые данные // Вестн. Том. гос. ун-та. – 2014. – № 384. – С. 102–106.

академії для рецензування І. Срезневському). Місце знаходження тексту перекладу Послань святих апостолів залишалося невідомим[3]. Переклад Послань вважався втраченим, або взагалі ставилося під сумнів саме його існування.

Про наявність перекладу Послань святих апостолів більшість дослідників творчості перекладача не згадували. Так, В. Науменко, вказуючи на існування перекладу Нового Завіту у своїй розвідці "Ф. Морачевский и его литературная деятельность" (1902) про наявність перекладу Послань святих апостолів не повідомляє[4].

Не згадуються Послання і в охоронному описі, матеріали якого видавав у 1902 р. В. Срезневський, заінвентаризувавший автографи перекладів Святого Письма П. Морачевського 1860–1865 рр. у рукописному відділі Бібліотеки Російської Академії наук (БАН, м. Санкт-Петербург), що знаходились у бібліотеці на тимчасовому зберіганні до часу їх можливого опублікування імператорською академією наук[5].

Також не згадує про них ні П. Житецький у своїй роботі "О переводах Евангелия на малорусский язык" (1906)[6]; ні М. Комаров у монографії "П. Морачевський та його переклад Св. Євангелія на українську мову" (1913)[7]. Всі вказані вище праці є найбільш ґрунтовними і фундаментальними у питанні вивчення творчого доробку П. Морачевського.

Тільки окремі факти свідчили про те, що П. Морачевський працював над перекладом Послань. Першу згадку про існування перекладів Послань святих апостолів знаходимо в листах П. Морачевського до І. Срезневського. У відділі рукописів Бібліотеки Російської Академії наук нами була виявлена

[3] 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.: НБУВ, 2007. – Вип. 12. – С. 154–177.

[4] Науменко В. П. Ф. Морачевский и его литературная деятельность // Киевская старина. – К., 1902. – Т. 79. - Ноябрь. – С. 171–186; – Декабрь. – С. 459–479. Науменко В. П. Сведения о четвероевангелии в переводе на малорусский язык Ф. С. Морачевскаго // Документы, извстия и замтки // Киевская старина. – К., 1902. – Т. 78. – № 9, сентябрь. – С. 93–99.

[5] Срезневский В. И. Охранная опись рукописного отделения Библиотеки Императорской Академии наук. I. Книги Священного Писания (Продолжение) // Известия Императорской Академии наук. – Санкт-Петербург, 1902.- Т. 17. - № 6, декабрь.

[6] Житецкий П. И. О переводах Евангелия на малорусский язык. – Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии Наук, 1906. – 65 с.

[7] Комаров М. П. Морачевський та його переклад Св. Євангелія на українську мову (з портретом П. Морачевського) [Текст]. – Одесса: Друкарня "Южно-Русскаго Общества Печатного Дела", 1913. – 35 с.

архівна справа, яка тематично укладена з виписок із оригінальних джерел, що стосуються перекладів українською мовою П. Морачевським книг Святого Письма - Нового Завіту та Псалтиря, зроблених у м. Ніжині в 1860-1865 рр., й записані в інвентарній книзі як "Выписки по вопросу о переводе на украинский язык Евангелія, исполненном Ф. С. Морачевским", XIX ст., шифр 26.2.364[8].

П. Морачевський у листі до І. Срезневського від 18 грудня 1862 р. дякував йому за схвальну рецензію та високу оцінку його праці, за участь і підтримку в справі рецензування його перекладів Святого Письма і подальшому сприянні у їх опублікуванні, завдяки чому знову взявся за переклад Послань святих апостолів:

"Деревня Шнаковка, 18 Дек[абря] 1862 г.

М[илостивый] Г[осударь] Измаил Иванович!

Не умею выразить Вам моей сердечной благодарности за Ваше доброе участие в представленных мною в Академию переводов моих и в моем полу авторском положении. Получив письмо Ваше, я вновь ободрился, и готов продолжать перевод Посланий[9], к которому давно уже охладел, было вовсе.

…я все берусь за такой труд, которого издание может быть затруднительно, а потому и обращаюсь в Академию, чтобы иметь ее посредницею между лицами затрудняющими и моими трудами, в чистоте, непорочности и пользе коих не один, как видно, я убежден. – Что может быть Святее для сердца народа, назидательнее для доброй его нравственности и полезнее для развития его ума, как слово Божье, на языке родном, совершенно понятном, с которым срослись и слились все его идеи, понятия, суждения и впечатления! И неужели издания таких книг у нас, в наше время цивилизации и прогресса, может еще встречать затруднения?"[10]

Також про здійснення П. Морачевським перекладу "Апостольских посланий" писав у 1930-х рр. Б. Шевелів – літературознавець, науковий співробітника Чернігівського історичного

[8] Выписки по вопросу о переводе на украинский язык евангелия, исполненном Ф. С. Морачевским. СПб, 24. VIII. 1898 г. СПб. - Отдел рукописей Библиотеки Академии наук России (БАН), шифр 26.2.364. - 34 л.

[9] Тут і далі підкреслення автора – Т. К.

[10] Выписки по вопросу о переводе на украинский язык евангелия, исполненном Ф. С. Морачевским. 24. VIII. 1898 г. СПб. - Отдел рукописей Библиотеки Академии наук России (БАН), шифр 26.2.364. - л. 23 об.–26 об.; Котенко Т. І. Що може бути святіше для серця народу, за Слово Боже рідною мовою! (Листи П. С. Морачевського до І. І. Срезневського 1862, 1864, 1874 рр.) // Українська мова. – К., 2011. – № 4. - С. 59.

музею, який опікувався збиранням рукописної спадщини та меморіальних речей місцевих діячів культури. У переліку україномовної літературної спадщини П. Морачевського він вказує переклад "Апостольскихъ посланий" 1864 р., зазначаючи, що доля рукопису невідома[11].

І тільки рік тому стало відомо, що автограф Нового Завіту в останній авторській редакції 1864 р. зберігається у відділі рукописів і книжкових пам'яток Наукової бібліотеки Томського державного університету

Надійшли вони до університету у 1880 р. у складі рукописного зібрання приватної бібліотеки Олександра Васильовича Нікітенка (1804–1877), професора Петербурзького університету, академіка Російської Академії наук, історика літератури та літературного критика, письменника і цензора та зберігаються під шифром В-534[12].

Відомо, що автограф рукопису П. Морачевського перекладу Нового завіту 1864 р. у двох книгах знаходився у О. Нікітенка через те, що він готував рецензію на переклад П. Морачевського. Бібліотека О. Нікітенка була придбана у вдови вченого на кошти, виділені Томською міською думою для створення наукової бібліотеки у щойно заснованому Томському університеті.

Нещодавно виявлений рукопис Пилипа Семеновича Морачевського – це автограф з підсумковою авторською правкою, що являє собою останній варіант авторського перекладу всього Нового завіту під назвою: "Святе Євангелиє Господа нашого Исуса Христа, по Євангелистамъ: Матьвію, Марку, Луці и Ивану. На Малороссийськімъ язиці. Переложивъ П. Морачевский. На памьять тисячоліття Россиі" в двох книгах.

Перший том рукопису включає переклад чотирьох канонічних Євангелій, другий – Діяння та Послання апостольські і Апокаліпсис. У другому томі рукопису, на арк. 50–145 зв., наявний повний, раніше невідомий текст перекладу Послань під назвою "Листи святихъ Апостолівъ" (від грецької – επιστολή, або латиною – epìstula – лист). Робота над перекладом була завершена в 1863 р., а в кінці 1863 – на початку 1864 р. було проведено авторське редагування тексту.

[11] 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. – Харків; К. 1930. – Кн. 6. – С. 17–106 (публікація поеми на с. 37–106). Передруковано: Пилип Морачевський. Твори / Упоряд. текстів, авт. передм. та доповн. прим.: П. Хропко, Ф. Кейда. – К., 2001. – С. 19–226. (С. 36.).

[12] Есипова В. А. К вопросу об истории перевода текста Нового Завета Ф. С. Морачевского: по материалам ОРКПБ НБ ТГУ // Вестн. Том. гос. ун-та. – 2014. – № 384. – С. 87–94.

Таким чином, підтверджено факт здійснення П. Морачевським перекладу Послань святих апостолів і встановлено його місцезнаходження. Цей текст, у складі повного перекладу П. Морачевського Нового Завіту, готується нами до видання. Підготовка здійснюється в Інституті рукопису Наукової бібліотеки України імені В. І. Вернадського та в Інституті української мови НАН України.

"Я смотрел на мой труд, как на дело полезное и богоугодное, что выразил даже после и в письме к Митрополиту [Исидору (Никольскому)], когда просил его возвратить мне представленные ему первые мои опыты перевода. Я сказал ему даже, что перевод Евангелия на Малор[оссийский] яз[ык] до того считаю делом богоугодным, что оставляю его детям моим, в знак моего благословения, которым буду просить им благословения у Бога".

(З листа П. Морачевського до І. Срезнєвського м. Ніжин, 25 січня 1862 р.)

П. Ю. ПАВЛЕНКО

«Українська Православна Церква» Московського Патріархату – епіцентр російського неоімперіалізму в Україні (погляд через призму війни на Донбасі)

У статті викладається доктрина Путінсько-Кирилового «русского мира», тих політичних ідеологем, якими живе Путінська Росія і якими керується Московська Патріархія через канонічно підпорядковану їй УПЦ МП у справі політичного "окормлення" українського суспільства.

Ключові слова: *Україна, Росія, "русский мир", Московська Патріархія, російське православ'я, УПЦ МП, АТО.*

The author expounds the Putin's and Patriarch Kirill's doctrine of "Russian world", those political ideologies, which lives Putin's Russia and which is constantly guided by the Moscow Patriarchate which is guided through canonically subordinate the UOC MP in the case of political "nourishment" Ukrainian society.

Keywords: *Ukraine, Russia, "Russian world", Moscow Patriarchate, Russian Orthodox Church, UOC MP, ATO.*

На думку російського прокремлівського політикуму і російського православ'я, руйнація Радянського Союзу розцінюється чи не найбільшою катастрофою російської історії — "загальнонаціональною трагедією величезного масштабу"[1], "величезною трагедією XX століття"[2]. Виходячи з цього, російський

[1] У Путіна — трагедія // День. – №25, (2004).

[2] All eyes on Putin. At a time of icy relations with the U.S., Russian President Vladimir Putin gives a rare - and surprising - interview to 60 Minutes // CBSNews. - September 27, 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.cbsnews.com/news/vladimir-putin-russian-president-60-minutes-charlie-rose/

політично-православний проект під назвою "русский мир" як спільний витвір В.Путіна і Патріарха Кирила — це наразі єдиний шанс відновити втрачений із розвалом СРСР колишній імперський простір й імперський статус Росії на пострадянських територіях. У контексті ідеології "русского мира" Україні не просто не передбачено бути українською, а й її існування як незалежної держави залишається під питанням.

Необхідні антиукраїнські настрої для реалізації "русского мира" в Україні готувала (і продовжує це робити нині) "Українська Православна Церква", підпорядкована Московському Патріархату (далі — УПЦ МП). Навмисно взяв назву цієї конфесії в лапки, бо від, власне, українського там є хіба-що її ота "залапкована" назва. Насправді ця Церква мусить розумітися філією російського православ'я в Україні з усіма його неоколоніальними претензіями до України й українців. – І ніяк не інакше! Достатньо бодай лише проглянути назви статей у періодиці, які роками видруковують чи оприлюднюють на своїх сайтах окремі єпархії УПЦ МП, аби переконатися, що їхня діяльність здебільшого є антиукраїнською, спрямованою на підрив державного суверенітету України. Так, чимала кількість публікацій присвячена російському самодержавству, російській версії історії України, обстоюванню російського шовінізму, ідеалізації "русского мира" як ідеології сучасного російського неоколоніалізму.

Підкреслимо, анексія Криму, утворення так званих "ДНР" і "ЛНР" не є продуктами кремлівської пропаганди 2014 року. До їх реалізації Росія готувалася щонайменше 10 років і доволі ґрунтовно. Принаймні, ще з 2004-2005 рр. відстежується пожвавлена увага російських ЗМІ, періодичних видань РПЦ і УПЦ МП до України, зокрема стають мусуватися думки про утворення якоїсь "Новоросії" і навіть "Донецької Народної Республіки", обговорюються теми, з одного боку, про можливу громадянську війну в Україні, а з іншого — про війну між Росією та Україною. Що, врешті-решт, дещо з того ми зараз і маємо.

Показово, що ні влада В.Ющенка, ні В.Януковича, попри застороги небайдужих громадян, виступи, публікації, експертні висновки українських науковців (зокрема академічних релігієзнавців), непоодинокі звернення представників українських церков, української інтелігенції не бачила, а, швидше, просто не хотіла бачити, в усіх цих кремлівських ігрищах реальних загроз для Української державності. Відтак політичні антиукраїнські проповіді вільно лунали в парафіях УПЦ МП, антиукраїнська література беззастережно поширювалася в численних церков-

них лавках. І якщо за президентства Ющенка владі, певно, було байдуже, які антиукраїнські заходи, хресні ходи організовуються під крилом УПЦ МП, бо ж і сам цей гарант Конституції був вірним цієї конфесії, то в часи Януковича подібні антиукраїнські церковні і біляцерковні дійства відкрито віталися, більше того — заохочувалися. І попри те, що "політичне православ'я" офіційно засуджується в УПЦ МП, її клір активно його обстоює, готуючи серед мирян відповідний (проросійський) політичний світогляд, агітуючи за "правильні" з позиції УПЦ МП політичні проекти в Україні (до Майдану за Партію регіонів і КПУ, а опісля — за "опозиційні" як прокремлівські сили). Та що там казати, коли намісник Києво-Печерської Лаври митрополит Павло (Лебідь) був депутатом Київради від Партії регіонів, хоча початково планував іти від комуністів, навіть просив на це благословення у Блаженнішого Володимира.[3]

Ми всі були свідками, як із російськими прапорами, з іконами останнього російського царя (а на додаток і з портретами Сталіна) Україною роками, десятиліттями вільно ходили московсько-православні, як зухвало викрикували вони вулицями наших міст проросійські і сепаратистські гасла, як більшість з них, фанатично ненавидячи Україну як незалежну державу, з вигуками "Росія!" висловлювали бажання бачити її (Україну) у складі Росії. Тому й анексія Росією Криму, і всі оті "ДНР" і "ЛНР", і розв'язана Путіним війна на Донбасі в тому числі є й на совісті "канонічно" вірної московському православ'ю УПЦ МП.

Розмови про якусь там офіційну "українську позицію" цієї Церкви — це тільки спроби хоч би і в такий спосіб їй уникнути відповідальності за ті безчинства, ті беззаконня, які вона чинила по відношенню до України й українців упродовж усіх років нашої незалежності. Так, є окремі люди в УПЦ МП — клірики і миряни, які прагнуть обстоювати проукраїнські погляди, не поділяють ідеології "русского мира". Але подібна позиція — винятково приватна, вступає в конфлікт з офіційним курсом УПЦ МП.

Яскравою ілюстрацією тут може прислужитися наступний факт. Частина єпископату і духовенства УПЦ МП, невдоволена тим, що керівництво УПЦ МП жодним чином не засудило військову агресію Російської Федерації проти України, 13 листопада 2014 р. підписали "Меморандум про єдину Україну та єдину Українську Помісну Православну Церкву», в якому засуджува-

[3] Владыка Павел дружит с Калетником // LB.ua. – 19 июля 2013: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://society.lb.ua/science/2013/07/19/214030_vladika_pavel_obeshchaet_viselit.html

лася агресія Російської Федерації проти України. Утім, після "роз'яснювальних бесід" глави УПЦ МП митрополита Онуфрія з деякими підписантами цього документу, а саме з митрополитами цієї Церкви Варфоломієм і Анатолієм, ті, отримавши за скоєне суворі догани, бо ж меморандум викликав гостру негативну реакцію передусім із боку Московської Патріархії, через тиждень (19 листопада) відкликали свої підписи.[4]

На якій українськості цієї Церкви можна зауважувати, коли, скажімо, з одного боку, ця конфесія устами владики Онуфрія (тоді ще митрополита Чернівецького і Буковинського) повчає, що українці, як "катюга по заслузі", Голодомором 1932-1933 рр. "отримали те, що заслужили"[5] (це ж як треба ненавидіти власний народ, щоб отаке сказати?); з іншого боку, один з її архієреїв — архієпископ УПЦ МП Львівський і Галицький Августин (зараз митрополит Білоцерківський і Богуславський) у своєму виступі на Всесвітньому російському народному соборі у Москві 4 квітня 2006 р. заявив: "Мы ждём шагов со стороны России (как отряд, который ждёт команды броситься в бой)", "нас вдохновляет лишь то, что мы верим ещё в Россию", "на Украине ждут решительных шагов со стороны России".[6] І хоч фразу "как отряд, который ждёт команды броситься в бой" за наполяганням цього владики заднім числом вилучили зі стенограм його виступу, як таку, що "не відповідає змісту його слів"[7] (тобто, слід так розуміти, що коли він виступав, то ця фраза тоді ще "відповідала" тому змісту?), проросійську позицію служителя видно і без неї.

Що тут взагалі можна говорити, коли не те, що прямо, а бодай формально, хоча б "для годиться" УПЦ МП не засудила інтервенцію Путінської Росії на нашу землю, не визнала цю країну агресо-

[4] Митрополит УПЦ МП отозвал подпись под меморандумом о поместной церкви // LB.ua. – 19 ноября 2014: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://society.lb.ua/religion/2014/11/19/286582_mitropolit_upts_mp_otozval_podpis.html; УПЦ КП: глава УПЦ МП приказал архиереям отказаться от поместной церкви // LB.ua. - 20 ноября 2014: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://society.lb.ua/science/2014/11/20/286620_upts_kp_glava_upts_mp_prikazal.html

[5] Митрополит Черновицкий и Буковинский Онуфрий: голодомор - это было вразумление, усмирение со стороны Господа нашей гордыни // Православие.Ru. - Москва, 24 ноября 2008 г.: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.pravoslavie.ru/news/28395.htm

[6] Архиепископ Августин: «Пусть омофор Святейшего объединяет нас во имя Православия и наших народов…» // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. - 4 апреля 2006 г.: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/102373.html

[7] Архиепископ Августин (УПЦ МП) утверждает, что «Интерфакс» исказил его выступление на ВРНС в Москве // Портал-Credo.ru. – 20 апреля 2006: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.portal-credo.ru:12000/site/?act=news&id=42574

ром і окупантом. Хоча, як ця Церква може засудити Росію, коли вона, за словами владики Августина, в неї — в Росію — "вірить".

Повторюючи слова Московського Патріарха, духовенство УПЦ МП заходилося й собі повчати про якусь "братоубийственную", якусь "междуусобную брань на Украине", "о примирении враждующих сторон", на ділі цим тільки підтримуючи дії російських інтервентів і проросійських терористів.

Незважаючи на те, що окремі представники УПЦ МП заявляють про свою підтримку сил АТО на Сході України, ця підтримка не є повсюдною, загальноцерковною. Зазначимо тут принагідно, що очільник УПЦ МП Онуфрій свого часу виступив із засудженням АТО на Донбасі, а також відмовився визнавати причетність вищого військово-політичного керівництва Російської Федерації до дестабілізації соціально-політичної ситуації в ряді окремих регіонів нашої країни.[8]

Похвально, що, приміром, у Київській єпархії "клірики та миряни приймають активну участь у ремонті, переобладнанні та оснащенні клінічних лікарень та госпіталів, де перебувають на лікування поранені з зони АТО", а "у зв'язку з військовими діями на Сході України ... (єпархіальний відділ соціального служіння та благодійництва — П.П.) проводить збір коштів та гуманітарної допомоги в храмах Київської єпархії".[9] Але водночас, що заважає керівництву цієї Церкви засудити Росію як агресора, а Кремль визнати головним спонсором сепаратизму і тероризму в Україні, розпалювачем війни на Донбасі? — А заважає те, що УПЦ МП юрисдикційно належить до Московської Патріархії (розумій — залежить від неї). Саме цей факт і визначає політично-ідеологічну поведінку УПЦ МП.

УПЦ МП, мовляв, "делает все возможное, чтобы как можно скорее на Востоке Украины воцарился мир и были решены все проблемы"[10], "чтобы люди не убивали друг друга".[11] Утім, як ця Церква "делает все возможное", як вона "не кричит о своем

[8] Временный глава УПЦ МП Онуфрий поддерживает пророссийских террористов и отрицает путинскую агрессию // NEWSru.ua: Новости Украины. – 10 августа 2014 г.: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://rus.newsru.ua/ukraine/10aug2014/rpc_onufriy.html

[9] Доповідь Блаженнішого Митрополита Онуфрія на річних єпархіальних зборах // Офіційний сайт Київської Митрополії Української Православної Церкви: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://mitropolia.kiev.ua/dopovid-keruyuchogo-kiïvskoyu-yeparxiyeyu-ukraïnskoï-pravoslavnoï-cerkvi-blazhennishogo-mitropolita-kiïvskogo-i-vsiyeï-ukraïni-onufriya-na-richnix-yeparxialnix-zbora/

[10] Молись, АТО хуже будет // РИА Новости Украина. - 28.05.2014: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://rian.com.ua/analytics/20140528/351034537.html

[11] Интервью с Предстоятелем Украинской Православной Церкви митрополитом Онуфрием // СПЖ. - Понедельник, 17 Август 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://uoj.org.ua/novosti/nasushchnyj-vopros/intervyu-s-predstoyatelem-ukrainskoj-pravoslavnoj-tserkvi-mitropolitom-onufriem

патриотизме, а смиренно делает свое дело"[12] і до якого "миру" вона прагне яскраво доводять бодай декілька таких фактів.

Газета "Откровение", яка видруковується з благословення митрополита Одеського та Ізмаїльського Агафангела (відомого своїми гучними антиукраїнськими заявами) проголошує: "Сегодня, как никогда, весь русский народ, каждый из нас, должны стать воинами Руси и Бога! Каждый из нас может, должен и обязан бороться с врагом, в очередной раз пытающимся захватить Русь. Ведь киевская фашистская хунта — это не столько наши идеологические противники — это духовные враги, воюющие со Христом, с Православной Церковью, с русским православным народом. ...Те, кто имеет навыки, умения и готовность бороться с врагами Руси с оружием в руках – помоги Господи!".[13]

18 квітня 2015 року, у столиці так званої "ЛНР" за участі митрополита УПЦ МП Луганського й Алчевського Митрофана був встановлений 120-кілограмовий Дзвін Перемоги, який прибув із Росії з благословення Патріарха Кирила. У своєму виступі цей владика недвозначно дав зрозуміти, що він вважає постмайданну Україну "фашистською", а все українське "сатанинской и бесовской идеологией".[14]

2 серпня 2015 р. священики УПЦ МП у присутності керівників "ЛНР", освятили пам'ятник "захисникам Луганської республіки", які, за словами екс-глави "ДНР", "борются за Россию и русский мир"[15], пообіцявши при цьому отим "захисникам" Царство Боже.[16] 25 вересня 2015 р. в окупованому селищі Комунар в Радянсько-

[12] Глава аппарата Киевской митрополии УПЦ рассказал об отношении к раскольникам // Релігія в Україні. - 28.08.2015: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/30200-glava-apparata-kievskoj-mitropolii-upc-rasskazal-ob-otnoshenii-k-raskolnikam.html

[13] Добычин Алексей. Сегодня каждый должен стать воином Руси и Бога // Откровение. – № 16–17. – Апрель 2014 г.

[14] В Луганске установили прибывший из России Колокол Победы // ИА REGNUM. – 18.04.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.regnum.ru/news/polit/1916670.html; По благословению Патриарха Кирилла в «ЛНР» и «ДНР» установлены «Колокола Победы» // Релігія в Україні. – 23.04.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/28982-po-blagosloveniyu-patriarxa-kirilla-v-lnr-i-dnr-ustanovleny-kolokola-pobedy.html; В Луганске установили прибывший из России Колокол Победы // ИА REGNUM. – 18.04.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.regnum.ru/news/polit/1916670.html

[15] Экс-главарь ДНР признался, сколько наемников воевали в Донбассе // ЛІГА. Новости. – 28.08.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://news.liga.net/news/politics/6521118-eks_glavar_dnr_priznalsya_skolko_naemnikov_voevali_v_donbasse.htm

[16] Памятник погибшим защитникам Республики открыли в Луганске в День ВДВ // Луганский Информационный Центр. - 2 августа 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://lug-info.com/news/one/pamyatnik-pogibshim-zaschitnikam-respubliki-otkryli-v-luganske-v-den-vdv-foto-5374

му районі Макіївки Донецької області представниками окупаційної влади "ДНР" був відкритий "Памятник мирным жителями и ополченцам, погибшим от рук украинских карателей". Серед офіційних учасників заходу був і священик УПЦ МП — отець Валерій, який освятив "пам'ятник" і відслужив біля нього панахиду.[17]

До слова, ще про цих "захисників". Колишній радник офіційного Представника УПЦ МП у Верховній Раді (2007-2011 рр.) Ігор Дусь, який декілька років тому регулярно від імені УПЦ МП проводив ходи проти євроінтеграції України, продовжив свою кар'єру вже під новим прізвищем "Друзь" в якості радника так званого міністра оборони «Донецької народної республіки».[18]

А ось у Почаївській Лаврі за 12 гривень донедавна продавали видану в 2014 р. у Москві дитячу розмальовку "Христианский подвиг нашего времени», на обкладинці якої в обрамленні російського триколору зображено російського "солдата-освободителя". На сторінках цієї книжечки діток закликають пишатися Росією як своєю батьківщиною та її "доблесними захисниками". Розмальовка повчає, що якісь "погані люди" напали на "нашу російську державу" і "російські герої її обороняють".[19] Що ж, в УПЦ МП направду піклуються про виховання почуття "патріотизму" серед дітей, от тільки "патріотизм" цей далеко не український, а ворожий — великоросійський.[20]

А як щодо відомої ситуації з "невставанням" митрополита Онуфрія на урочистому засіданні Верховної Ради 8 травня 2015 р. під час вшанування імен бійців АТО, які були удостоєні звання Героя України (в тому числі й посмертно)?[21] Як повідомила на на-

[17] В макеевском поселке Коммунар открылся памятник жертвам украинских карателей // ДАН. - Сентябрь 25, 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://dan-news.info/obschestvo/v-makeevskom-poselke-kommunar-otkrylsya-pamyatnik-zhertvam-ukrainskix-karatelej.html

[18] Один из лидеров «политического православия» воюет на Донбассе против Украины // Релігія в Україні. - 7 07 2014: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/26274-odin-iz-liderov-politicheskogo-pravoslaviya-voyuet-na-donbasse-protiv-ukrainy.html

[19] Папірник Ірина. У Почаївській Лаврі продають дитячі розмальовки із вихвалянням російської армії // Zaxid.net. - 8 травня 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://zaxid.net/news/showNews.do?u_pochayivskiy_lavri_prodayut_dityachi_rozmalovki_iz_vihvalyannyam_rosiyskoyi_armiyi&objectId=1350759

[20] РПЦ и УПЦ обеспечивают российскими учебниками школы в «ДНР» // Релігія в Україні. – 28.08.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/30195-rpc-i-upc-obespechivayut-rossijskimi-uchebnikami-shkoly-v-dnr.html

[21] Представники УПЦ МП не встали у Раді під час зачитування імен бійців АТО — героїв України // LB.ua. - 8 травня 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://ukr.lb.ua/news/2015/05/08/304358_popi_upts_mp_vstali_radi_pid_chas.html; Митрополит Онуфрій відмовився вставати на шану Героїв. УПЦ МП пояснила чому // Українська правда. - Субота, 09 травня 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.pravda.com.ua/news/2015/05/9/7067252/;

ступний день його прес-служба, цей владика не підвівся нібито, щоб таким чином підкреслити, що "потрібно негайно припинити війну".[22] Утім яку війну? Хто мусить її припинити? Зрештою, кого цей митрополит вважає ворогом? — Це традиційно було промовчане. То ж незважаючи на пізніші спроби "реабілітації" цього ганебного вчинку[23], факт неповаги до України офіційною УПЦ МП в особі її предстоятеля є очевидним.

УПЦ МП не визнає ворогів України її ворогами, оскільки для неї всі вони є "нашими людьми". "Ми, наша Церква, - підкреслює митрополит Онуфрій , - вона є Церквою і тих, хто є українською гвардією, і тих, хто вважається терористами або сепаратистами, тому що там наші люди, і там наші люди".[24] Іншими словами, УПЦ МП служить, як кажуть в народі, "і Богу, і чорту" — і буцімто й Україні, і водночас її ворогам. Формально прикриваючись євангельською заповіддю про любов до ворогів, ця Церква насправді залюбки їм служить. "...Относиться к врагам нашим, врагам Церкви, - повчає предстоятель УПЦ МП, - мы должны так, как сказал Господь: «Любите врагов ваших...». Так мы и поступаем. Мы любим всех... Мы всем желаем добра!".[25] Замітьте, московсько-православні "люблять" всіх без розбору, в тому числі й ворогів України і всім їм "бажають добра" (так недовго доклястися й в любові до самого "ворога роду людського" — Диявола). Якщо йти за такою логікою, то чому в такому разі РПЦ у роки Другої світової війни не виконувала подібної "заповіді любові" по відношенню до Гітлерівської Німеччини? Чому вона не бажала такого ж само "добра" їм тоді? А все тому, що настанову про любов до ворогів московсько-православний владика тут притягує за вуха. За цією "любов'ю до всіх" стоїть одне — "виправдати", "легалізувати" політичну співпрацю УПЦ МП із ворогом. Наведемо декілька фактів.

---

[22] Представники УПЦ МП не встали у Раді під час зачитування імен бійців АТО — героїв України // LB.ua. - 8 травня 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://ukr.lb.ua/news/2015/05/08/304358_popi_upts_mp_vstali_radi_pid_chas.html; Митрополит Онуфрій відмовився вставати на шану Героїв. УПЦ МП пояснила чому // Українська правда. – Субота, 09 травня 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.pravda.com.ua/news/2015/05/9/7067252/

[23] Музиченко Ярослава. Речники кривавого «миру» // Україна молода. – Номер 064 за 14.05.2015.

[24] Митрополит Онуфрій розповів, чому на Донбасі священнослужителі УПЦ (МП) служать літургії бойовикам // РІСУ – Релігійно-інформаційна служба України. – 29 травня 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/uoc/60124/

[25] Интервью с Предстоятелем Украинской Православной Церкви митрополитом Онуфрием // СПЖ. – Понедельник, 17 Август 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://uoj.org.ua/novosti/nasushchnyj-vopros/intervyu-s-predstoyatelem-ukrainskoj-pravoslavnoj-tserkvi-mitropolitom-onufriem

Єпископи Новоазовський і Макіївський у присутності ватажка донецьких терористів Захарченка 8 травня 2015 р. на Савур-Могилі урочисто заклали каплицю на честь князя Олександра Невського[26] (цього історичного персонажа вважають одним із символів Росії). 10 травня 2015 р., як повідомляє сайт Сімферопольської і Кримської єпархії УПЦ МП, клірик Свято-Миколаївського собору УПЦ МП м. Євпаторії ієрей Дмитро Чкана, вітаючи з Днем Перемоги військовослужбовців морського інженерного полку ("кримської" російської військової частини №86863) з-поміж іншого наголосив: "Мы с вами обязаны знать и помнить историю своей страны (Росії — П.П.), показать, что мы[27] (цебто в тому числі й цей священик і, слід розуміти, й вся УПЦ МП, від імені якої він проповідує перед окупантами — П.П.)— достойные сыны Отечества. Желаю вам с честью служить России...».[28] В офіційній УПЦ МП вчинку цього отця так і не засудили (як і не бачать крамоли в ряді інших випадків, де служителі цієї Церкви відкрито співпрацюють з ворогом[29]).

[26] Що роблять єпископи МП, поки митрополит Онуфрій «протестує проти війни» // Новий погляд. - 13.05.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.pohlyad.com/news/n/85336

[27] Виділення наше.

[28] Священник УПЦ призвал российских военных с честью служить России в Крыму // Релігія в Україні. - 15.05.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/29149-svyashhennik-upc-prizval-rossijskix-voennyx-s-chestyu-sluzhit-rossii-v-krymu.html

[29] Наприклад, див.: СБУ провела «профилактическую беседу» с попами-сепаратистами // ЛІГА.Новости. - 07.09.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://news.liga.net/news/politics/6581254-sbu_provela_profilakticheskuyu_besedu_s_popami_separatistami.htm; Группа священников УПЦ (МП) награждена медалями «За освобождение Крыма и Севастополя» от Украины // Релігія в Україні. - 4.04.2014: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/25436-gruppa-svyashhennikov-upc-mp-nagrazhdena-medalyami-za-osvobozhdenie-kryma-i-sevastopolya-ot-ukrainy.html; Прикордонники впіймали священика УПЦ МП, який працював на бойовиків // Українська правда. - 12 серпня 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.pravda.com.ua/news/2015/08/12/7077640/: Викарий Донецкой епархии УПЦ МП вместе с сепаратистами «праздновал годовщину псевдореферендума в Донецке» // iPress.ua. - 11.05.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://ipress.ua/ru/news/vykaryy_donetskoy_eparhyy_upts_mp_vmeste_s_separatystamy_prazdnoval_godovshchynu_psevdoreferenduma_v_donetske_122880.html; У Києво-Печерській лаврі священики агітують за сепаратистів // ЄДНІСТЬ-ІНФОРМ. - 09.07.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.ednist.info/news/18551; Кажете, в УПЦ МП проти війни // Новий Погляд. – 14.05.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.pohlyad.com/news/n/85448; Лідера підкарпатських русинів з УПЦ МП суд визнав винним у сепаратизмі // Тиждень.ua: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://m.tyzhden.ua/post/45287; Значну роль в розпалюванні сепаратистських настроїв на Донбасі зіграли попи УПЦ МП // UAINFO. – 17.02.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://uainfo.org/blognews/495928-znachnu-rol-v-rozpalyuvann-separatistskih-nastroyiv-na-donbas-zgrali-popi-upc-mp.html; Росія для пропаганди сепаратизму почала використовувати священиків // 7 ДНІВ-УКРАЇНА. - 07.09.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://7days-ua.com/news/rosiya-dlya-propahandy-separatyzmu-pochala-vykorystovuvaty-svyaschenykiv/

В УПЦ МП люблять повторювати, що їхня Церква є "патріотичною"[30], "бореться за мир в Україні", "хоче припинення війни".[31] На ділі ж вона обстоює прокремлівську лінію Московської Патріархії, а значить – вся її "боротьба за мир в Україні" направду є якраз війною проти України. Подібного "миру" українцям бажають і Патріарх Кирило[32], і Путін[33], і навіть терористи "лугандону".

УПЦ МП в особі митрополита Онуфрія, за кремлівськими зразками, по-перше, засуджує лише ту війну, яку веде Україна, боронячи свою територію від російської агресії, а по-друге, виступає за такий "мир", який би був вигідний саме Путінській Росії. Іншими словами, для цієї Церкви "справедливою", "священною" війною є винятково та війна, яку розв'язав проти України Путін разом зі своїм ідейним поплічником Патріархом Кирилом.

То ж, про яку українськість УПЦ МП може йти мова, коли остання у своїй сукупності власною позицією активно грала (і продовжує грати) на користь проросійським силам в Україні, допомагаючи в такий спосіб просувати і реалізовувати в Україні політичні інтереси Російської Федерації.

---

[30] Глава аппарата Киевской митрополии УПЦ рассказал об отношении к раскольникам // Релігія в Україні. - 28.08.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/30200-glava-apparata-kievskoj-mitropolii-upc-rasskazal-ob-otnoshenii-k-raskolnikam.html

[31] Митрополит Онуфрій розповів, чому на Донбасі священнослужителі УПЦ (МП) служать літургії бойовикам // РІСУ - Релігійно-інформаційна служба України. – 29 травня 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/uoc/60124/

[32] Святейший Патриарх Кирилл: «Сегодня нет более важного вопроса, чем мир на Украинской земле» // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. – 17 февраля 2015 г.: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/3996170.html; В канун Дня Крещения Руси Святейший Патриарх Кирилл обратился с посланием к Президентам России и Украины // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. – 27 июля 2015 г.: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.patriarchia.ru/db/text/4176516.html; Патриарх Кирилл вступил в заочную полемику с Президентом Украины // Релігія в Україні. - 9.09.2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/30300-patriarx-kirill-vstupil-v-zaochnuyu-polemiku-s-prezidentom-ukrainy.html; Патриарх Кирилл призвал к усиленной молитве о мире на Украине и к прекращению кровопролития // Патриарх Кирилл призвал к усиленной молитве о мире на Украине и к прекращению кровопролития. - 25.06.2014: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://useknovensky-kharkov.church.ua/news/patriarx-kirill-prizval-k-usilennoj-molitve-o-mire-na-ukraine-i-k-prekrashheniyu-krovoprolitiya/

[33] После Донбасса и Абхазии. Путин пожелал двум жертвам российской агрессии мира и благополучия // Новое время. - 9 мая 2015: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://nv.ua/world/geopolitics/posle-donbassa-i-abhazii-putin-pozhelal-dvum-zhertvam-rossiyskoy-agressii-mira-i-blagopoluchiya-47793.html; Болезненного вида Путин вместе с китайцами принимал парад 9 мая в дыму. Призвал к «союзническому духу» // NEWSru.ua. - 9 мая 2015 г.: [Електрон. ресурс]. Режим доступу: http://rus.newsru.ua/world/09may2015/putininsmoke.html

М. І. ПІРЕН

Роль духовних цінностей у формуванні громадянської позиції особистості в сучасному проблемному українському суспільстві

У статті осмислено актуальні проблеми розвитку сучасного українського суспільства, які запотребували серйозного ставлення до духовних цінностей, як важливого чинника формування національної свідомості та самосвідомості, як базової основи громадянської позиції в сучасному українському суспільстві. Показано, що церкві в Україні належить важлива роль, як соціальному інституту у духовному вихованні громадян та їх моральному очищенні, згуртованості на реалізацію реформ та побудову демократичного суспільства.

Ключові слова: *духовність, цінності, громадянськість, громадянська позиція, патріотизм, моральність, відповідальність, національна свідомість та самосвідомість, національна ідея.*

The article meaningfully actual problems of modern Ukrainian society are needed for a serious attitude to spiritual values, as an important factor in the formation of national consciousness and self-consciousness, as the basic foundations of citizenship in the modern Ukrainian society. It is shown that the Church in Ukraine has an important role as a social institution in the education of citizens and their moral purification, unity for the implementation of reforms and the building of a democratic society.

Keywords: *spirituality, values, citizenship, citizenship, patriotism, morality, responsibility, national consciousness and self-consciousness, national idea.*

Не допускай такої мислі, що Бог покаже нам неласку.
Життя людського строки стислі, немає часу на поразку.
Ліна Костенко

Постановка проблеми у загальному вигляді. Державотворення в сучасній Україні здійснюється надзвичайно складно. Багато негативних чинників стоять на дорозі реалізації реформ, серед них: виклики глобалізації, економічна криза, війна з тероризмом ззовні та всередині країни, боротьба з корупцією, застарілими прорадянськими поглядами, що колись було краще, недовіра до владних структур тощо.

Державотворення в кожній країні має свої особливості й завжди ґрунтується на національних традиціях, власному досвіді духовних чинників народу.

Результативним державотворення стає лише тоді, коли у своєму розвитку спирається на духовно-цінністі основи, орієнтири суспільної свідомості, яка повинна бути проникнута духовним началом.

Аналіздослідженьіпублікацій.Проблемидуховності,громадянської позиції досить системно розглядають науковці та представники духовенства: Ю.Білодід, М.Борешевський, О.Вишенський, М.Грушевський, В.Карлова, А.Колодій, А.Колодний, Ю.Липа, М.Обушний, М.Савчин, Л. Филипович, Митрополит Іларіон, Патріарх Філарет, Митрополит Епіфаній та ін.

Виклад основного матеріалу. Відомо з практики життя, що духовні цінності формують загальнонаціональний суспільний ідеал, національну ідею як загальновизнану ідеологію державотворення та відіграють ключову роль у формуванні національної самосвідомості й громадянської позиції, виступаючи таким чином основою соціальної солідарності, єдності та консолідації всього суспільства через дієву громадянську позицію на реалізацію ефективного демократичного реформування регіоналізації та децентралізації влади.

Громадянськість як інтегративна риса особистості дає особистості почуватися юридично, соціально, політично дієвою особистістю суспільства.

Явища громадянськості органічно взаємопов'язані з різними аспектами етнічної та національної свідомості й самосвідомості особи, проблемами громадянського суспільства й громадянської позиції та загалом розвитком демократичних та гуманістичних основ, базованих на духовних цінностях.

Громадянське суспільство в багатьох своїх вимірах є порівняно незалежним від держави, її структур, інститутів. Громадянське суспільство – це система забезпечення життєдіяльності, соціально-культурної та духовної сфер, їх відтворення й передачі від покоління до покоління. Суб'єктам громадянського суспільства необхідно взаємодіяти з суб'єктами держави. Вони не антиподи, а близькі, взаємопов'язані суспільні феномени, тому тут потрібна гармонія, яку вносять не лише правові, але й, у більшій мірі, духовні чинники.

Історична практика показує, що духовно-ціннісний потенціал суспільства, як вищий рівень регуляції соціальних процесів, завжди відігравав визначальну роль у долі народів і держав. Так,

у свій час християнські духовні цінності справили величезний вплив на економічний, політичний, соціальний і культурний розвиток Київської Русі, на зростання її зовнішнього авторитету серед цивілізованих держав світу та західної Європи. Важливо наголосити, що в цьому величезна заслуга князя Володимира, бо саме за Володимира зріс статус Києва як осередка української культури та духовності. І якщо політико-адміністративні центри української державності в різні часи змінювались, то духовний центр завжди був пов'язаний з народом, з Києвом, з величним його творінням Києво-Софійським собором, як духовною святинею України і світу.

Про це засвідчує сьогодні ціла низка наукових праць вітчизняних науковців та духовних джерел української діаспори і світу. Професор І. Огієнко у збірнику «Запізніле вороття» говорить про історичну роль української церкви у формуванні духовності, громадянськості та патріотизму. Автор також обґрунтовує свою думку про те, що всі народи сприймають Христову Правду за своїм національним розумінням, з чого й складається національна ідеологія тієї чи іншої церкви[1]. Словом, ідеться про ідеологію церкви, як відмінне переломлення християнства в сприйнятті його кожним народом на своєму національному патріотичному грунті.

Функція патріотизму і полягає в «мобілізації» масової свідомості заради розбудови і зміцнення держави, збереження нації як суверенного, культурного, територіального, державно-політичного й економічного суб'єкта історичного процесу, чим сам він пробуджує і зміцнює національну самосвідомість. У той же час завдяки патріотизму громадянам прищеплюється розуміння їх громадянського обов'язку і поваги до закону, відповідальність перед народом і Батьківщиною, шляхом громадянської позиції служити їм[2].

Історичні факти свідчать й про інше, а саме про те, що в суспільстві економічним, соціальним та політичним кризам, як правило, завжди передували дискредитація і руйнація духовних засад, руйнування їх ціннісних основ, що створювало підґрунтя для послаблення суспільної стабільності, втрати національної єдності та занепаду держав або їх зникнення загалом. Для України це почалося з історичних часів втрати самостійної державності у царсько-російський та радянський періоди. Саме за цей тривалий історичний період йшло знущання над громадянсько-патріотичними представниками української інтелігенції та її духовенством, не говорячи уже про народ, який терпів від лихварства та непосильної праці за кріпосного права.

Духовні цінності, як суспільний феномен, відрізняються від інших тим, що вони є продуктом духовного начала, пов'язаного з духом Господнім, що дає базові основи життя людини.

Цього ніхто не може заперечити, бо теж ніхто достеменно не знає коли, кого Господь покличе…Біда людей у тому, що про це знають всі, але одиниці лише живуть по Божому вченню.

Світ цінностей – це насамперед світ культури в широкому розумінні слова, це сфера духовної діяльності людини, її моральної свідомості, її моральної прихильності до тих оцінок, в яких виявляється міра духовного багатства особистості[3].

Духовні цінності утворюють базову основу суспільної свідомості, яка є вагомим чинником громадянської позиції особистості в людському суспільстві.

Духовні цінності залежно від їх носіїв поділяють на цінності особистісні, групові (класу, етносу, нації), суспільства, загальнолюдські цінності.

З точки зору О. Вишневського, духовні цінності за сферами їх застосування поділяються на: абсолютні (вічні загальнолюдські, релігійні цінності); національні (національна ідея, рідна мова і культура, державність); громадянські (права і свободи людей, їх обов'язки перед іншими людьми та державою, громадянська активність, повага до законів і т. ін.); сімейне життя (сімейна любов, злагода, подружня вірність, піклування про дітей та інших членів родини, рівноправ'я старших і молодших, зберігання пам'яті предків) та особистого життя (життя як цінність і самоцінність, свобода вибору, індивідуальність, самосвідомість, власна гідність, особисте щастя як прояв внутрішньої гармонії)[4].

Інший вітчизняний вчений М. Борешевський вважає, що систему духовних цінностей особистості утворюють ряд підсистем: 1) моральні цінності; 2) громадянські цінності; 3) світоглядні цінності; 4) екологічні цінності; 5) естетичні цінності; 6) інтелектуальні цінності; 7) валеологічні цінності[5]. Підходів є багато, бо й людське життя різноманітне, його слід гідно прожити.

З цього приводу влучним для достойного особистісного життя з громадянською позицією є думки великого українського педагога, про якого знає весь світ, В.О. Сухомлинського, який у праці «Серце віддаю дітям» писав, що: «жити - це означає насамперед бути патріотом…Вітчизни, будувати і зміцнювати наше суспільство, створювати і зміцнювати його матеріальні і духовні цінності, захищати його, бути готовим віддавати своє життя за його могутність, честь, гідність… Жити – це означає творити радощі і щастя свого буття… Жити – творити люди-

ну». З цього випливає, що життя, яке дарує Господь потрібно реалізувати в усіх сферах високо відповідально, дієво, з громадянською позицією у суспільстві, бо людина є суспільною істотою, де духовне є базовою основою людської взаємодії.

Протиставленням духовності сьогодні, на думку М. Боришевського є пристосовництво, відгороджування від світу, негативізм, зажерливість, жадоба до накопичення, прагнення до матеріального благополуччя, у якому ніби то головний сенс життя людини[6].

Отже, слід наголосити, що проблеми формування духовності в сучасному українському суспільстві є надзвичайно важливими як для наукового осмислення, так і для практичного використання у вихованні, як для усвідомлення необхідності розвитку громадянського суспільства, так і в утвердженні демократії в державних інститутах.

До вищих цінностей у людському суспільстві належать духовні цінності, які є базовою основою формування громадянської позиції особистості та пронизують її функціональну роль у суспільстві через такі ціннісні складові як: добро, свобода, істина, правда, творчість, краса, віра, любов, мир. Саме людина, творча особистість, громадянин суспільства покликаний Божим «даром-життя» реалізувати свою громадянську позицію у суспільстві через систему складових Божої Благодаті – великої сили духу та духовної цінності, що має бути присутня у кожної людини із-за її праці над власним духом. І якщо слово «людина», як найцінніший суспільний феномен «звучить гордо», то тільки через Божу Благодать, бо саме вона дає людині, як найважливішому у Всесвіті творінню Господньому, найбільше можливостей через розум, працю, творчу думку, яку часто в суспільстві називають «Іскрою Божою», що закономірно з'являється особливо, коли мають місце у суспільстві громадянські негаразди, де перемагає матеріальне над духовним, аморальне над моральним, неправда над правдою.

У даному контексті досить суттєво висловився Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет говорячи, що «в історії людства існувало та існує багато релігій, кожна з яких проповідує своє вчення і говорить, що воно правдиве. Але довести, що ці вчення істинні ніхто не може, тому що не може підтвердити їх ділами. А Господь наш Ісус Христос, який сказав: «Я є істина», підтвердив своє вчення ділом. Він воскрес із мертвих силою Свого Божества і тим довів, що його вчення правдиве»[7].

Слід зауважити, не із-за неприязні до політики «руського миру», а із-за справедливості, бо Господь усе бачить, що у Мос-

ковській Церкві, її заполітизованих церковних лідерів, не все йде по «Правді Божій». На конкретних джерелах, документах, з-поміж яких офіційний канонічний томос патріарха Константинопольського Григорія VII від 13 листопада 1924 року про те, що приєднання Київської митрополії до Московської церкви у XVII столітті «відбулося цілком не за прописами канонічних правил», в цьому розділі доводиться теза про давність і непорушність автокефалії УПЦ[8]. У той же час московські духовні лідери розповсюдили неправду про те, що Українська Церква Київського Патріархату не є канонічною. Виникає проблемне запитання: «Чому та сфера життя, де мають бути високодуховні устої моралі, має так поступати?» Ось і стрижень проблемності духовного чинника! Або, наприклад, ЗМІ України у своїх программах та інформаційній службі громадянському суспільству України повинні слугувати правді, патріотизму, духовному вихованню громадян і своєму духовному збагаченню. Критикуємо пропаганду В. Путіна злегка, зате інформацією про вбивства переповнені українські ЗМІ різного рівня. Але й вони мали б готувати більше історичної, правдивої та духовної інформації, яка б умиротворювала суспільство і злу пропаганду Росії протии України, яка захищає свою землю, злагоду та мир.

Дуже відповідально Анна Свентах у газеті «День» зауважує про: «замовчування» Володимира Великого. Чому жоден з центральних телеканалів не підготував до річниці смерті київського князя спеціальні програми? 27 липня телеканал «Інтер» показав пряму трансляцію молебню, а також фільм власного виробництва дворічної давнини «Хрещення». Молебень проводив Митрополит Київський і всієї України Онуфрій, забуваючи додати, що він представник Московського патріархату. До слова, Онуфрій відомий тим, що кілька років тому публічно заявив, що 1930-х роках український народ «заслужив Голодомор»[9]. Так собі, не боячись Господа!

А чи личить духовній еліті такого рангу бути настільки упередженим? Ні! Саме тому дуже складно викорінювати «прорадянську» ідеологію атеїзму в сучасному українському суспільстві та утверджувати справжні духовні цінності, щоб стали базовою основою громадянської позиції, зміцнювали свідомість та спрямовували до злагоди й милосердя між людьми в проблемному українському суспільстві.

Висновки. Історичний досвід багатьох країн підтверджує незаперечний факт про те, що внутрішня руйнація держав завжди починається деформації національної самосвідомості їх громадян, поширення індиферентності, байдужості як антипо-

да патріотизму, громадянськості її людей. Ці явища, нажаль, постійно декларувала Московська Церква в Україні, насаджуючи ідеї «руського міра», що й привело на даний час у Донецькому регіоні до появи «нових республік», сепаратизму, тероризму та страждань «простих смертних» громадян. Ідеї розбрату насаджувалися московськими засобами масової інформації, як складові імперської ідеологеми «руського міра».

В той же час в Україні не проводилося ніякої просвітницької роботи з толерантності, відповідальності, патріотизму, громадянської позиції. Усі, починаючи з перших посадових осіб, і, закінчуючи більшістю простих громадян, були зайняті буденним: хто обкрадав народ, збагачував свої статки, вкладаючи капітал в іноземні банки, а народ довго терпів усі корупційні діяння. Але є суспільна закономірність про те, що все має кінець і, нарешті, в Україні здійснилася Революція Гідності. Проснулися іскри громадянської свідомості, що сколихнули громадянську позицію в частини громадян України. Революція Гідності – це Божа Благодать на очищення владних інститутів від неправди і поганих дій. Народ чекає змін! Науковцям і політикам, духовенству слід шукати механізми подолання корупції, бездуховності та аморальності. Тому сьогодні кожен громадянин своєю громадянською позицією повинен бути державотворцем. Слава Україні! Божої нам усім Благодаті і миру навколо нас.

---

[1] Огієнко І. (митрополит Іларіон). Ідеологія української церкви / Упор. авт. передм. і приміт. М. Тимошик. – К.: Наша культура і наука, 2007. – 406 с.

[2] Борешевський М.Й. Особистість у вимірах самосвідомості : [монографія] / М.Й. Борешевський. – Суми : Видавничий будинок «Еллада», 2012. – С. 331.

[3] Білодід Ю.М. Духовність: сутність, структура, функції : Монографія. – Житомир: Редакційно-видавничий відділ ІПСТ, 2003. – С. 127.

[4] Вишневський О. Теоретичні основи сучасної української педагогіки : навч. посіб. / О. Вишневський. – Дрогобич : Коло, 2003. – С. 45.

[5] Борешевський М.Й. Особистість у вимірах самосвідомості : [монографія] / М.Й. Борешевський. – Суми : Видавничий будинок «Еллада», 2012. – С. 24, 25.

[6] Борешевський М.Й. Особистість у вимірах самосвідомості… С. 502.

[7] Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет. Паскальне Послання / Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави: Збірник матеріалів міжнародної наукової конференції, присвяченої 1000-літтю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Київського Володимира… / [під ред. д. богосл. н., проф., митропол. Переяслав-Хмельницього і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г.В. Папакіна та ін.]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2015. – С. 9.

[8] Тимошик М.С. Ідеологія української православної церкви як прояв національного духу в церковному житті українців / Православ'я в Україні : Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницього і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2014. – С. 206.

[9] Свентах А. «Замовчування Володимира Великого». День. – 2015, 31 липня. – С. 18.

Список використаних джерел та літератури

1. Білодід Ю.М. Духовність: сутність, структура, функції : Монографія. – Житомир: Редакційно-видавничий відділ ІПСТ, 2003. – 192 с.
2. Борешевський М. Духовні цінності як детермінанта громадянського виховання особистості / М. Борешевський // Цінності освіти і виховання : наук.: метод зб. / за ред. О.В. Сухомлинської. – К.: АПН України, 1997. – С. 21-25.
3. Борешевський М.Й. Особистість у вимірах самосвідомості : [монографія] / М.Й. Борешевський. – Суми : Видавничий будинок «Еллада», 2012. – 608 с.
4. Вишневський О. Теоретичні основи сучасної української педагогіки : навч. посіб. / О. Вишневський. – Дрогобич : Коло, 2003. – 528 с.
5. Грушевський М.С. Хто такі українці і чого вони хочуть / М.С. Грушевський. – К.: Знання, 1991. – 240 с.
6. Забужко О. На порозі гуманітарної катастрофи. Культурна політика і державна незалежність / О. Забужко // Дзеркало тижня. – 2005. - № 47 (575). – 3-9 гр.
7. Здравомыслов А.Г. Потребности. Интересы. Ценности / А.Г. Здравомыслов. – М.: Политиздат, 1986. – 223 с.
8. Карлова В.В. Державотворчий потенціал національної самосвідомості : монографія / В.В. Карлова. – К.: НАДУ, 2012. – 396 с.
9. Колодний А.М. Історіографія релігії. Монографія. – К.: УАР, 2013. – 386 с.
10. Нагорная проповедь Спасителя. Сущность христианского учения. – К.: Изд-во «Рад. школа». Изд. центр «Орбита». – 1991. – 77 с.
11. Обушний М.І. Етнос і нація: проблеми ідентичності / М.І. Обушний. – К.: Укр. центр дух. культури, 2006. – 204 с.
12. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Ідеологія української церкви / Упор. авт. передм. і приміт. М. Тимошик. – К.: Наша культура і наука, 2007. – 406 с.
13. Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет. Паскальне Послання / Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави: Збірник матеріалів міжнародної наукової конференції, присвяченої 1000-літтю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Київського Володимира… / [під ред. д. богосл. н., проф., митропол. Переяслав-Хмельницього і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г.В. Папакіна та ін.]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2015. – 640 с.
14. Пірен М.І. Соціологія релігії : Підручник. – К.: ДТ «Видавничий дім «Персонал», 2008. – 344 с.
15. Тимошик М.С. Ідеологія української православної церкви як прояв національного духу в церковному житті українців / Православ'я в Україні : Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницього і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2014. – 939 с.
16. Свентах А. «Замовчування Володимира Великого». День. – 2015, 31 липня. – С. 18.

References:

1. Bilodid Yu.M. Duxovnist`: sutnist`, struktura, funkciyi : Monografiya. – Zhy`tomy`r: Redakcijno-vy`davny`chy`j viddil IPST, 2003. – 192 s.
2. Boreshevs`ky`j M. Duxovni cinnosti yak determinanta gromadyans`kogo vy`xovannya osoby`stosti / M. Boreshevs`ky`j // Cinnosti osvity` i vy`xovannya : nauk.: metod zb. / za red. O.V. Suxomly`ns`koyi. – K.: APN Ukrayiny`, 1997. – S. 21-25.
3. Boreshevs`ky`j M.J. Osoby`stist` u vy`mirax samosvidomosti : [monografiya] / M.J. Boreshevs`ky`j. – Sumy` : Vy`davny`chy`j budy`nok «Ellada», 2012. – 608 s.
4. Vy`shnevs`ky`j O. Teorety`chni osnovy` suchasnoyi ukrayins`koyi pedagogiky` : navch. posib. / O. Vy`shnevs`ky`j. – Drogoby`ch : Kolo, 2003. – 528 s.

5. Grushevs`ky`j M.S. Xto taki ukrayinci i chogo vony` xochut` / M.S. Grushevs`ky`j. – K.: Znannya, 1991. – 240 s.
6. 6.Zabuzhko O. Na porozi gumanitarnoyi katastrofy`. Kul`turna polity`ka i derzhavna nezalezhnist` / O. Zabuzhko // Dzerkalo ty`zhnya. – 2005. - # 47 (575). – 3-9 gr.
7. Zdravomыslov A.G. Potrebnosty`. Y`nteresы. Cennosty` / A.G. Zdravomыslov. – M.: Poly`ty`zdat, 1986. – 223 s.
8. Karlova V.V. Derzhavotvorchy`j potencial nacional`noyi samosvidomosti : monografiya / V.V. Karlova. – K.: NADU, 2012. – 396 s.
9. Kolodny`j A.M. Istoriografiya religiyi. Monografiya. – K.: UAR, 2013. – 386 s.
10. Nagornaya propoved` Spasy`telya. Sushhnost` xry`sty`anskogo ucheny`ya. – K.: Y`zd-vo «Rad. shkola». Y`zd. centr «Orby`ta». – 1991. – 77 s.
11. Obushny`j M.I. Etnos i naciya: problemy` identy`chnosti / M.I. Obushny`j. – K.: Ukr. centr dux. kul`tury`, 2006. – 204 s.
12. Ogiyenko I. (my`tropoly`t Ilarion). Ideologiya ukrayins`koyi cerkvy` / Upor. avt. peredm. i pry`mit. M. Ty`moshy`k. – K.: Nasha kul`tura i nauka, 2007. – 406 s.
13. Patriarx Ky`yivs`ky`j i vsiyeyi Rusy`-Ukrayiny` Filaret. Paskal`ne Poslannya / Svyaty`j rivnoapostol`ny`j Volody`my`r – tvorecz` Ukrayins`koyi Derzhavy`: Zbirny`k materialiv mizhnarodnoyi naukovoyi konferenciyi, pry`svyachenoyi 1000-littyu upokoyennya svyatogo rivnoapostol`nogo vely`kogo knyazya Ky`yivs`kogo Volody`my`ra… / [pid red. d. bogosl. n., prof., my`tropol. Pereyaslav-Xmel`ny`cz`ogo i Bilocerkivs`kogo Epifaniya (Dumenka), d. ist. n. G.V. Papakina ta in.]. – K.: [Ky`yivs`ka pravoslavna bogoslovs`ka akademiya], 2015. – 640 s.
14. Piren M.I. Sociologiya religiyi : Pidruchny`k. – K.: DT «Vy`davny`chy`j dim «Personal», 2008. – 344 s.
15. Ty`moshy`k M.S. Ideologiya ukrayins`koyi pravoslavnoyi cerkvy` yak proyav nacional`nogo duxu v cerkovnomu zhy`tti ukrayinciv / Pravoslav'ya v Ukrayini : Zbirny`k materialiv IV Mizhnarodnoyi naukovoyi konferenciyi / [pid red. my`trop. Pereyaslav-Xmel`ny`cz`ogo i Bilocerkivs`kogo Epifaniya (Dumenka) ta prot. Vitaliya Klosa]. – K.: [Ky`yivs`ka pravoslavna bogoslovs`ka akademiya], 2014. – 939 s.
16. Sventax A. «Zamovchuvannya Volody`my`ra Vely`kogo». Den`. – 2015, 31 ly`pnya. – S. 18.

О. Н. САГАН

Суспільний запит на Помісну Церкву: проблеми, перспективи реалізації

У статті аналізується проблемне поле конституювання Української Помісної православної Церкви. Зокрема її визначальні риси, значення для подальшого розвитку країни, а також чинники можливого прискорення процесу появи цієї інституції.

Ключові слова: *Помісна Церква; православ'я; УАПЦ; УПЦ КП; УПЦ МП; автокефалія; моделі об'єднання Церков.*

The article examines the problem field constituting the Ukrainian Local Orthodox Church. In particular its defining features, importance for the further development of the country and factors of possible acceleration of the appearance process of this institution.

Keywords: *Local Church; Orthodoxy; UAOC; UOC-KP; UOC-MP; autocephaly; autocephality; Models of unification of Churches*

Ідеї Помісності православ'я в Україні вже сотні років – від початків хрещення як світська влада, так і місцева церковна ієрархія намагалися домогтися виконання 34 ап. пр.: «Єпископам всякого народу належить знати першого серед них, і визнавати його як голову, і нічого, що перевищує їх владу, не творити без його міркування: творити ж кожному тільки те, що стосується його єпархії та місць, що до неї належать. Але і перший нічого нехай не творить без міркування всіх. Бо тільки так буде однодумність, і прославиться Бог у Господі у Святому Дусі, Отець, Син і Святий Дух».

Але відсутність державності перешкодило її реалізації, а входження Київської митрополії у юрисдикцію Московської патріархії фактично на три сторіччя зупинило навіть теоретичні розмірковування на цю тему. Винятком можуть слугувати лише короткі періоди Першої та Другої світових війн, коли українці намагалися реалізувати ідею Помісності своєї православної Церкви на теренах України. Проте радянська влада бачила (і не безпідставно) у цій ідеї вагому загрозу свого існування. Тому інституційне відновлення автокефального руху відбулося лише із проголошенням незалежності країни. Майже десять років українському чиновництву (прокомуністичному та промосковському за своїми переконаннями) вдавалося стримувати активний розвиток автокефального руху.

На новий етап розвиток ідеї Помісності вийшов в останні 16 років, коли нею почали перейматися й очільники України (у 1999 р. Л.Кучма вперше озвучив зацікавленість Держави в Укра-

їнській Помісній православній Церкві). Але й донині для реалізації цієї ідеї зроблено дуже мало. Причина в тому, що ставка завжди робиться на адміністративний ресурс (її конституювання бачилося як добра воля священноначалія). А про людей (на яких постійно оглядається оте священноначаліє) забувається. Забувають про те, що століттями віруючим втовкмачували брехливу церковну історію – про Московську Церкву-матір для Українського православ'я, про «ушкоджене» православ'я в Україні, про «не православні» релігійні традиції тощо.

Донині, на мій погляд, глибина усвідомлення значення й впливу реалізованої ідеї помісності православ'я в Україні у різних прошарках населення різна. І коливається вона від повного ігнорування чи не розуміння проблеми до вимоги проведення (віруючими чи навіть державними органами) негайної силової акції із зміни статусу УПЦ МП («відриву» від Москви) й «створення» Помісної Української ПЦ.

Станом на січень 2007 р., за даними Київського міжнародного інституту соціології (КМІС), 50,5% населення України підтримували ідею конституювання УППЦ, а проти виступали лише 10,7%. Цікаво, що у самій УПЦ МП ідея Помісності не викликала такого несприйняття, як це було раніше – на початку 2007 р. неприйнятною ця ідея була лише для 20% віруючих. [КМІС, дослідження проводилося з серпня 2006 до січня 2007 року].

Проте після провальної у багатьох аспектах політики В.Ющенка щодо конституювання УППЦ, ідея Помісності православ'я зазнала переосмислення й значної втрати прихильників. У 2013-2014 роках відповідаючи на питання про необхідність створення Єдиної Помісної української Церкви, 39% респондентів (від 24% на Заході до 46% на Півдні) зізналися, що вони не знають, про що йдеться. Частки впевнених у тому, що така Церква має бути створена, і тих, хто дотримується протилежної думки, є фактично однаковими – 21% і 22%, відповідно. 18% з цим питанням не визначилися[1].

Перш за все, для недопущення різнотраткувань, слід визначитися із вживаною тут термінологією.

Під терміном «конституювання» [установлювати, визначати склад, зміст чого-небудь] розуміється «актуалізація потенційних можливостей, розгортання нових горизонтів». Конституювання наповнює ідею Помісності (яка частково вже реалізована у формі двох автокефальних і однієї «самостійної та незалежної в управлінні» православних Церков) певними новими сенсами – від складової і необхідної частини державотворчості до

визначаючого чинника відродження і розвою православ'я як конфесії більшості українців. Причому, в міру реалізації процесу конституювання, будуть розгортатися нові горизонти можливих його сприйнять чи потенцій – наприклад, етнозберігючий, ментально формуючий та інші аспекти.

Тобто конституювання – це не механічне «створення» якоїсь нової Церкви із частин інших Церков. Таке механічне «створення» вже показало свою вразливість в об'єднанні УАПЦ і Київської митрополії Руської ПЦ у 1992 році. Всього через три роки після цього частина УАПЦ вийшла із УПЦ КП. Помісність вбачається як об'єднання в одній Церкві потенцій існуючих автокефальних та самоуправних Церков для виходу православ'я – домінуючої в Україні конфесії, що переживає не кращі свої часи у розділенні – на новий, більш успішний в організаційному та богословському аспектах, рівень розвитку. Відтак метою цього об'єднання є як зупинення втрати вірних (зняття протистояння, покращення місіонерської роботи та виховання молоді тощо) так і новий рівень богослов'я, пошук нових еклезіологічних підходів до вирішення нагальних суспільних питань.

Побічним і очікуваним у суспільстві ефектом цього об'єднання буде певне «онаціональнення» культу й обрядових форм, ріст національної свідомості кліриків та віруючих, формування/самовідтворення української ментальності на всіх рівнях життя суспільства. Зрештою, всі Помісні православні Церкви значну увагу у своїй діяльності приділяють патріотичному вихованню своїх вірних, а у Руській ПЦ («Основи соціальної концепції РПЦ») це завдання для кліру набуло достатньо чітких рис: «Християнський патріотизм одночасно виявляється у відношенні до нації як етнічної спільності і як спільності громадян держави. Православний християнин покликаний любити свою батьківщину, що має територіальний вимір … Патріотизм православного християнина має бути дієвим. Він проявляється в захисті Вітчизни від ворога, працю на благо Вітчизни, турботі про улаштування народного життя, у тому числі шляхом участі в справах державного управління. Християнин покликаний зберігати і розвивати національну культуру, народну самосвідомість» (Р.ІІ. п.3).

По-друге, ми повинні розуміти і прийняти той факт, що не всі віруючі та клірики нинішньої УПЦ МП підтримають ідею української Помісності. І це закономірно – серед 8 млн. українців російського походження та громадян Росії, які з тих чи інших причин проживають на теренах України, обов'язково віднайдеться кілька сот тисяч православних, які категорично не сприймають будь-

що українське. Причиною цього є інша, відмінна ментальність, а також антиукраїнські політичні переконання. Ці люди завжди декларуватимуть бажання «померти у своїй, московській Церкві» (за аналогією і з деякими жителями Криму, які на референдумі мотивувалися у своєму виборі бажанням «померти у Росії», яку бачать як відновлений СРСР). І для них мабуть найбільш прийнятним буде створення митрополії (як варіант – екзархія, автономна Церква) «у єдності із Московською патріархією» – за аналогією із вирішенням «православного» питання в Естонії у 1996 році.

Третя заувага – «Українська Помісна ПЦ» (УППЦ) розуміється перш за все як об'єднання трьох найбільших в Україні православних Церков – УПЦ МП, УПЦ КП і УАПЦ. Різність між ними є, в основному, організаційна та юрисдикційна. Проте я не бачу ніяких непереборних причин і для приєднання (за їх бажанням) до УППЦ у перспективі й окремих більш дрібних Церков, наприклад, УАПЦ (об'єднана) чи розсіяних у світах православних Церков української діаспори.

Про інші православні Церкви, які мають зміни віровчення та обряду, наразі не йдеться. Як не йдеться й про реалізацію ідеї об'єднання в одну інституцію всіх Церков т.зв. «Київського християнства», до якого, як справедливо зазначає кардинал Любомир Гузар, відноситься й УГКЦ. До речі, митрополит Черкаський Софроній у своєму інтерв'ю сайту «Православіє в Україні» (09.09.2014 р.) зазначає: «Як такої єдиної церкви в Україні поки що не передбачається. Забувають дещо. Яка ж може бути єдина православна церква без уніатів? А вони не підуть. Вони не хочуть бути у єдиній українській, якщо хочете, національній церкві. І їх ніхто не примусить» [2].

Четверте – термін «Українське православ'я» має суттєві відмінності від поняття «православ'я в Україні», оскільки перше передбачає наявність, а інколи й суттєвих, еклезіологічних та обрядових відмінностей від інших Православних Церков – із певними заувагами, носіями «українського православ'я» є УПЦ КП, УПЦ МП, УАПЦ, УАПЦ (о) [3]. Водночас, поняття «православ'я в Україні» вміщає в собі історію, віровчення та нинішній стан всіх сущих в Україні Церков, що ідентифікують себе як православні – а це більше десятка Церков (деякі старообрядські напрями, Істинно-православна Церква, Істинно-православні християни, Апостольська ПЦ та ін.).

П'яте – багато хто плутає поняття «помісна Церква» і «державна Церква». Єдина помісна православна Церква в Україні, зважаючи на весь духовний досвід нашої держави за останні десятиріччя, традиції свободи совісті і давні українські традиції віротерпимос-

ті, інші фактори (включення у європейський простір, функціонування ВРЦіРО тощо), ніяким чином не може бути державною Церквою. Відтак побоювання не православних конфесій та релігійних напрямів, що православні з допомогою помісності монополізують свою роль у духовному житті держави – безпідставні. Очевидним позитивом для не православних буде позбавлення значної частини православ'я в Україні монархічних та шовіністичних нашарувань й ідей, що привносяться в нього із Московської патріархії за допомогою політичних за своєю суттю ідей «руського міра», «слов'янського братства», «Третього Риму» тощо.

Шосте – під впливом суто адміністративних, або радше – політико-адміністративних інтерпретацій, поняття Помісності сьогодні ми найчастіше розуміємо Помісність як наявність певного внутрішнього самоврядування або цілковитої автокефалії православної церкви.

Однак, говорячи суворою мовою еклезіології, Церква стає помісною, коли утворюється місцева спільнота християн, яка здійснює інкультурацію Євангелія у певну місцеву традицію, у національну культуру. У тому сенсі помісна київська традиція формується тоді, коли з'являються місіонери, які творять місцеві громади, і коли із чужого національного – грецького – феномену християнство в Україні починає перетворюватись на феномен власного духовного життя, на ту розчину, яка, аби квасити тісто духовного пробудження українського народу до Христа, набуває зрозумілих і переконливих для місцевої людності ознак. Йдеться про рідну мову, спів, місцеві традиції архітектури, іконопису тощо.

Сьоме – наразі не йдеться про можливі моделі конституювання Української помісної ПЦ. Тобто конкретні механізми об'єднання, визнання Вселенським православ'ям, способу прийняття рішень в УПЦ, місця тих чи інших осіб у Церкві. За останні 15 років лише в Україні таких моделей напрацьовано вже кілька. Крім того, це не перше подолання розколу у православних Церквах – можна використати й світовий досвід. Проте хочу зауважити, що всі ці моделі будуть актуальні і важливі лише за життя нині сущих єпископів чи кліриків. Навіть у десятирічній перспективі на перше місце обов'язково вийде головне питання – що вирішило і який якісний поштовх дало для православ'я конституювання Помісності?

А тепер детальніше про те, що ж вирішує конституювання Помісної ПЦ в Україні, або чому тема перспективи Українського православ'я у світовій родині Церков є такою актуальною?

а). Перш за все, розвиток Українського православ'я, який буде більш ефективним та дієвим завдяки конституюванню

УППЦ, є потужним і практично не задіяним чинником ментального відродження й політичного, економічного та соціального розвою української нації. Йдеться про необхідність мінімізації ідеологічних й економічних впливів Російської федерації, що відбуваються через нав'язування, завдяки телебаченню (серіали, маскультура тощо), концертній діяльності, укріпленню економічних зв'язків і зняттю потреб модернізації застарілих підприємств тощо. Українцям за десятиріччя російського протекторату нав'язані не властиві їм моделі поведінки, сприйняття світу тощо. І ці явища стають все помітнішими саме в останні десятиріччя (садизм тинейджерів та дорослих; не повага до старших; вандалізм, в т.ч. й на цвинтарях; знущання дітей над однолітками; суїцидні настрої; алкоголізм; наркоманія тощо).

б) Протидія тотальній русифікації українців. Адже не є секретом, що одним із завдань Московської патріархії в Україні у царські часи була русифікація місцевого населення та антиукраїнська пропаганда (за це доплачували до окладу). На жаль, ця традиція збереглася і в радянські часи та й донині живуча не лише у Східних областях України (населення яких певною мірою є жертвою цієї церковної політики), але й на Заході країни. Достатньо почитати видруковуваний і донині «Почаївський листок».

в) Це швидкий і ефективний крок із повернення «Україні України» і мінімізації впливу в країні носіїв ідеологічного сурогату «совєтского чєловєка» та «російсько-московського шовініста». Як свого часу закликав митрополит Петро Могила – ми потребуємо «примирення Русі з Руссю». Але через чотири століття по смерті митрополита Петра йдеться вже не про примирення греко-католиків та православних, а про протистояння частини православного співтовариства (яке, як і у 1654-1686 роках, намагається свій релігійно-церковний вибір зробити визначаючим у виборі напряму політико-економічного розвитку України), непорівняно більшій частині населення України, в т.ч й православного віросповідання, яке такий вибір не приймає.

Методик конституювання Української Помісної ПЦ є кілька. Найбільш популярна і швидка – шляхом використання світсько-церковного адмінресурсу. Власне, до початку XX ст. більшість автокефальних Церков так і розпочинали своє існування. І цей фактор свого часу зіграв злий жарт із президентом В.Ющенком, який, розуміючи важливість і життєву необхідність становлення Помісної ПЦ, зробив ставку на адміністративний ресурс Проте він не підкріпив його реальними й ефективними супроводжуючими діями, оскільки почав відверто «загравати» із ієрархією УПЦ МП.

Ця тактика могла мати успіх у дуже короткій часовій перспективі – «вікно можливостей» було відкрите перші 3-6 місяців 2005 р., коли очікування і національне піднесення в суспільстві були надто високими, а чинник протидії ініціативам В.Ющенка був максимально низьким. Пізніші спроби, навіть із залученням до цього процесу Вселенського патріарха, були приречені на невдачу через свою непідготовленість, розпорошеність і хибність концепту (ставка на об'єднання єпископів, а не вірних).

Ми повинні враховувати, що Київська православна митрополія в Україні понад три століття перебувала в юрисдикції Московської патріархії. Це не могло не відкласти відбиток як на формування керівної ланки Церкви, так і на вихованні віруючих, яких всі згадані століття русифіковували (з 1799 р., після смерті митрополита Ієрофея Малицького, до 1966 р. – до призначення митрополита Філарета Денисенка, – на Київській катедрі не було жодного етнічного українця).

Відтак нині повинна бути проведена відповідна робота із «повернення» українцям їхньої церковної історії, традицій, базових підходів до формування еклезіологічних засад функціонування Церкви. Потрібне формування внутрішнього запиту і переконаності пересічних православних віруючих мати і відстоювати свою православну автокефалію.

Цей процес складний і вимагає наявності відповідних ресурсів для забезпечення матеріальних можливостей донесення правдивої інформації про православну Церкву в Україні. За аналогією із роботою, що вже багато років проводиться у Російській Федерації із фальсифікації історії та особливостей православ'я в Україні.

Українські науковці та дослідники повинні об'єднатися у своїй протидії фальсифікаціям історії, звернути особливу увагу на найбільш ефективні напрями донесення інформації про православ'я в Україні до населення. Йдеться про створення документальних та художніх фільмів з історії Українського православ'я, окремих церковних діячів; організацію виступів експертів у ЗМІ; формування і тиражування роздаткового матеріалу у вигляді листівок, схем тощо; написання богословських, наукових та науково-популярних статей, книг, історичних розвідок; формування Інтернет ресурсів, проведення лекцій, бесід тощо.

Проте вся ця діяльність має мати чітку спрямованість та розуміння генеральних напрямів розвитку – без цього неможливе оптимальне досягнення задачі-максимум. Відтак цією задачею-максимум конституювання Української помісної ПЦ має

бути відродження основ Українського православ'я – тих рис, які були сформовані у часи фактичної незалежності Київської митрополії в часи її перебування в юрисдикції Константинопольського патріархату. Детальніше про це – у серії статей О.Сагана на сайті «Релігія в Україні» (http://www.religion.in.ua), що були опубліковані у серпні-грудні 2011 р. під загальною назвою «Особливості Київського християнства».

Поява цих рис (прогресуючий демократизм; виборність кліру; висока віротерпимість; європейськість й відкритість до інших релігійних систем; онаціональнення обрядових форм; політична інституційність; гуманізм тощо) стала можливою завдяки процесам онаціональнення під впливом властивих лише даному народові особливостей: психології народу; світосприймання; мистецтва; національних культурних традицій, обрядів і звичаїв; характерних дій представників етносу; національної мови; внутрішньоетнічних і міжнаціональних відносин.

Нинішнє православ'я в Україні знаходиться на етапі якісних змін. Це особливо відчутно у сфері духовної освіти та у зміні парадигми самоусвідомлення православних, їх бачення подальшого інституційного розвитку країни. Відтак найбільший шанс стати успішними є у тих православних Церков в Україні, які усвідомлять утопічність всепокладання на адміністративний (держава, бізнес) та психологічний («як тривога – так до Бога») ресурс. Церкви повинні перестати «очікувати вірян у храмах» і приймати якісно нові комунікативні форми роботи із віруючими.

Підсумовуючи, зазначимо, що у нинішніх очікуваннях якісно іншого розвитку країни та з огляду на факт військової агресії Росії й анексії Криму, проблема конституювання Української Помісної ПЦ перестала бути проблемою теоретичною чи бажаним/очікуваним шляхом еволюції православ'я в Україні. Йдеться про життєво необхідну умову виживання країни.

Проте у даних умовах легко зробити фатальні помилки у вигляді реалізації силового сценарію чи примусу до зміни юрисдикції. Успіх у становленні/визнанні Української помісної ПЦ можуть забезпечити лише ті складові, які започаткують процес об'єднання «знизу». Передусім йдеться про: пробудження українського патріотизму у всіх прошарках суспільства і формування у кліриків внутрішнього запиту на православну помісність; донесення до членів релігійних громад як правдивої історії православ'я в Україні, так і досвіду становлення інших помісних Церков (просвітницька діяльність ЗМІ, лекції, акції тощо); розширення міжцерковного і внутрішньоцерковного

діалогу в православ'ї України шляхом проведення науково-церковних конференцій, спільних заходів тощо.

Всі інші чинники – дебати щодо «канонічністі» одних і «не канонічності» інших, заборони до об'єднання на основі довільно й тенденційно підібраних канонічних чи богословських аргументів тощо – не більше, аніж маніпулювання канонами/фактами та, зрештою, свідомістю віруючих.

Практично всі (за винятком чотирьох давніх Східних патріархатів) сучасні автокефальні Церкви, і не в останню чергу – Московський Патріархат, набували свій автокефальний статус саме через «самочинне відділення» від якоїсь Помісної Церкви. Разом з тим, немає жодного не політично вмотивованого звинувачення у «не православності» УПЦ КП чи УАПЦ – а саме обґрунтування того, що вони живуть не за православними догматами чи канонами (не притримуються оросів Вселенських соборів, передання та вчення Святих Отців, не сповідають православне богослов'я тощо).

Зрештою, нині в Україні спостерігається культивування Руською ПЦ (як і політичним керівництвом РФ) політики подвійних стандартів. Адже навіть кілька проголошених анафем керівництву та загалом Російській ПЦ Закордонній не зашкодили, зрештою, об'єднавчому процесові Московської патріархії і РПЦ Закордонної. Причому без жодних умов та розкаянь у 2007 р. це об'єднання відбулося, що зайвий раз засвідчує про умовність та часто політичну вмотивованість чинників, що розділяють православні Церкви. Щось подібне відбувається і у відносинах Руської ПЦ із старообрядцями.

Отже, тільки військове визволення території України від військ агресора нині не достатнє. Гарантом не повторення цієї окупації буде духовне визволення наших віруючих із тенет «русского міра». Найважливішою складовою такого визволення є саме конституювання Української Помісної православної Церкви.

---

[1] Україна-2014: суспільно-політичний конфлікт і Церква. Позиції релігійних діячів, експертів, громадян. Зб. Центру Разумкова // www.razumkov.org.ua/upload/2014_Khyga_Religiya_5nnn_site.pdf

[2] Софроній, митрополит. Воля людей – бути в єдиній церкві в Україні // Православіє в Україні. Інтернет ресурс. Режим доступу: http://orthodoxy.org.ua/data/mitropolit-sofroniy-pro-rezonansne-opituvannya-cherkaskih-svyashchenikiv-shchovono-oznachaie

[3] Саган О.Н. «Національні прояви православ'я: український аспект». – К.: Світ знань, 2001. – 255 с.

диякон Іван СИДОР

Вплив теорії «Москва – Третій Рим» на політичне і церковне життя Росії в умовах російсько-українського конфлікту (2014 – 2015 рр.)

Автор у статті аналізує вплив доктрини «Третьоромізму» на становлення державності і влади в Московії XV – XVI ст., простежує її історичний шлях і трансформацію у «Русский мир» – ідею, яка через сучасних російських державних і церковних політиків впливає на суспільне, церковне і політичне життя Росії та її сусідів.

Ключові слова: *«Москва – Третій Рим», старець Філофей, Московський Патріархат, Росія, Україна, Крим, війна.*

Останні десятиліття історична наука проявляє підвищений інтерес до розвитку громадської свідомості, а соціальна опінія[1] стає однією з провідних тем у вивченні історії російського середньовіччя. Дослідження ідеї «Москва – Третій Рим» має важливе значення для вивчення суспільно-політичного світогляду московського суспільства, даючи можливість осмислити хід і результати вивчення генези та еволюції теорії «Третього Риму», її місця в суспільній свідомості і політичній практиці Московської держави. Становлення російської державності та Церкви завдячують певною мірою саме цій концепції, що на багато років визначила зовнішню і внутрішню політику, яка, мовляв, протистоїть викликам зовнішнього світу і бажає примножити як матеріальні, так і духовні багатства не лише російського народу, але й всього православного світу, стати духовним центром, захисником і єдиним джерелом чистоти Православ'я.

З плином часу зазначені прагнення Москви перетворяться на її бажання політичної могутності, і з релігійного провіденціалізму теорія змістилася у сторону ідейно-політичного обґрунтування піднесення Росії, як держави. Це очевидно хоча б з того факту, що проблема «Третього Риму» в російській історіографії, просякнута московським централізмом, не розкрита, немовби сором'язливо приховала свої традиційні ідейні джерела. «Москва – Третій Рим»[2] – ця концеп-

[1] Громадська думка, позиція.

[2] Вирази «Москва – третій Рим», «третій Рим», «Третьоромізм» застосовуються у книзі як поняття, що володіють однаковим змістом.

ція, її поступове втілення і затвердження в свідомості росіян – актуальна тема для істориків та дослідників становлення ментальності російського народу.

Спадку старця Філофея присвячене широке коло досліджень, як російських: О. Гольдберга[3], А. Каравашкіна[4], М. Кисельової[5], Н. Синіциної[6], Д. Стремоухова[7], протоієрея Георгія Флоровського[8], так і вітчизняних науковців: В. Гришка[9], Б. Крупницького[10], О. Оглоблина[11]. Також є низка праць західних дослідників на цю тему: П. Данкана[12], М. Джонсона[13], Е. Кінана[14]. Особливо цінною для висвітлення питання «Третьоромізму» залишається докторська дисертація дослідника російської літератури, професора Київської духовної академії В. Малініна «Старець Елеазарова монастыря Филофей и его послания»[15], а також його праця «Старец Филофей, инок Елеазарова монастыря»[16].

---

[3] Гольдберг А.Л. Идея «Москва – третий Рим» в цикле сочинений первой половины XVI в. // ТОДРЛ. – Л., 1983. – Т. 37. – С. 139–149; Гольдберг А.Л. К предыстории идеи «Москва – Третий Рим» // Культурное наследие древней Руси : истоки, становление, традиции: сборник статей // ТОДРЛ. – М., 1976 – С. 111–116; Гольдберг А.Л. Три «послания Филофея» (Опыт текстологического анализа) // ТОДРЛ. – Л., 1974. – Т. 29: Вопросы истории русской средневековой литературы. Памяти В.П. Адриановой-Перетц. – С. 68 – 97.

[4] Каравашкин А.В. Московская Русь и «Ромейское царство». Историософия династической богоизбранности в публицистике XVI столетия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.krotov.info/libr_min/11_k/ar/avashkin4.htm

[5] Киселева М.С. Национальный исторический миф «Москва – Третий Рим» как идеологема древнерусских книжников // Философский век. Альманах. – Вып. 16: Европейская идентичность и российская ментальность. – СПб., 2001. – С. 110–117.

[6] Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция средневековой концепции (XV–XVI в.). // РоС. акад. наук. Ин-т роС. истории. Междунар. семинар «Da Roma alia Terza Roma» – М., 1998. – 416 с.

[7] Стремоухов Д.Н. Москва – Третий Рим: источник доктрины // Из истории русской культуры. – Т. 2, кн. 1: Киевская и Московская Русь. – М., 2002. – С. 425–441.

[8] Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. – К., 1991. – 599, [1] с.

[9] Гришко В. Історично-правне підґрунтя теорії III Риму. – Мюнхен, 1953. – 76 с.

[10] Крупницький Б. Д. Теорія III Риму і шляхи російської історіографії. – Мюнхен, 1952. – 29 с.

[11] Оглоблин О.П. Московська Теорія III Риму в XVI–XVII ст. / [під ред. І. Мірчука]. – Мюнхен, 1951. – 55 с.

[12] Duncan P. J. S. Russian messianism: third Rome, revolution, communism and after. – London, 2000. – 236 p.

[13] Johnson M. R. The Third Rome: Holy Russia, Tsarism and Orthodoxy. – The Foundation for Economic Liberty. – Inc., 2004. – 244 p.

[14] Кінан Е. Російські історичні міфи: 36 статей. – К., 2001. – 282 с.

[15] Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: историко-литературное иследование. – К., 1901. – 1029 с.

[16] Малинин В. Н. Старец Филофей, инок Елеазарова монастыря // Труды КДА. – К., 1901. – Т. 2. – С. 529–543.

На разі ці праці чи не єдині, що правдиво і досить точно дають відповідь на питання про утворення та генезу теорії «Москви – Третього Риму».

Виникає ідеологема «Третьоромізму» у XVI ст., хоча їй передували події, які тим чи іншим чином вплинули на її філософську складову. Після великого розколу християнства 1054 р., коли Римська Церква відділилася від Православних Церков, вона фактично зруйнувала пентархію[17] (з грецької – «п'ятивладдя») – систему верховенства в християнській Церкві п'яти патріархів: Риму, Константинополя, Александрії, Антіохії та Єрусалима, – першість у Православному світі фактично перейшла до Константинополя. Хоча історично першою була Єрусалимська Церква, заснована учнями Ісуса Христа ще у І ст. За нею виникли: Антіохійська, Александрійська, Римська і Константинопольська. Після захоплення турками Константинополя 1453 р., який у візантійських текстах називався «Новим Римом», себто другим після Риму першого, – Московія залишилася єдиною впливовою православною країною, і її столиця, зважаючи на політичне значення, поступово намагається перебрати на себе спадок другого Риму, претендуючи на звання Риму третього.

Щоб підкреслити «перехід» православної імперії до Московії, були навіть скопійовані герб та інша символіка Візантійської імперії. Цьому передували події, які досі не мають однозначної відповіді в російській історії. Наприклад, у московітів – дуже багато звичаїв, які абсолютно не підпадають під розуміння і природу слов'ян. І це не дивно, адже народ, який раніше у світі називали «московитами», а тепер «росіянами», мав навіть власну мову. Неспроста науковий світ підтверджує, що московити – це фіно-угорські племена: меря, мурома, мордва, печора, ямь та інші, на які літописець Нестор вказував як на данників Київської Русі, що живуть у північних країнах. Щоправда, вони можуть завдячувати слов'янам Русі привнесенням християнського ортодоксу, а з ним і словенської мови.

До цих фіно-угорських племен у XIII ст. прийшли татари і вони стали частиною їхньої держави – Орди. 1272 р. хан Орди Менгу-Тимур видав ярлик на будівництво першого християнського храму в Москві, спорудження якого було завершено

[17] Система главенства у християнській Церкві п'яти патріархів (Рима, Константинополя, Олександрії, Антіохії, Єрусалима), за першості Рима, що склалась після IV Вселенського Халкідонського собору (451), коли було встановлено Єрусалимський Патріархат.

у 1298 р. Відтоді Москва почала вважатись містом, виросла у Московське князівство Орди і дала об'єднану назву для всіх фіно-угорських племен, перемішаних за сотні років з татарами, – московити. А щоб зрозуміти ступінь змішування татар з фіно-уграми достатньо сказати, що практично всі матері московських царів були чистокровними татарками, як і більшість бояр і царських чиновників – татарського походження. Саме цей татаро-фіно-угорський субстрат називають і (вони себе так називають) «русскім», маючи на увазі руський, від «Русі», а далі і слов'янським, що повністю не відповідає дійсності[18].

Для підтвердження факту спорідненості московитів з татарами наведемо ще один історичний факт. Після встановлення візантійсько-татарського протекторату Константинополь династичним шлюбом наблизив до себе знатного хана Узбека (бл. 1283 – 1341). Кульмінацією цього союзу стало одруження хана Узбека з Марією Баялун Палеолог, дочкою імператора Андроніка II. Хану «дозволили» використовувати символіку Візантійської імперії, і він перший у Московії на своїх монетах в 1313 р. став карбувати «подарований» йому герб Палеологів. Далі символ Палеологів використовував і його син хан Джанібек. Саме хан Узбек став головним фундатором Московського царства, поставивши на трон свого васала Івана I, більш відомого як Іван Калита (1288 – 1340). Новим гербом Московського царства стане Візантійський двоголовий орел (1497), коли, після проходження різних бюрократичних процедур, великий князь Московський Іван III взяв собі повноваження продовжувача великої справи Палеологів і нарік Москву – «Третім Римом». Легітимності цьому задуму надав його шлюб з Софією Палеолог – останньою спадкоємицею зруйнованої 1453 р. Візантійської імперії. Крім двоголового орла, на герб Москви «перекочував» інший символ Константина – святий Георгій Переможець, звідси і династичні кольори Константинопольських монархів – жовтий і чорний. З 1497 по 1917 рр. – двоголовий орел в різних варіаціях був єдиним гербом «Третього Риму», а з 1991 р. знову повернувся на прапор Росії[19].

Виникнення концепції «Москва – Третій Рим» пов'язують з іменем старця Псковського Єлеазарового монастиря Філо-

[18] Московія XV–XVII ст., або звички та традиції московитів про які не говорять [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://tarasiy.webnode.com.ua/statti/moskoviya-xv-xvii-st-2/rozdil-1-zvichai/

[19] Откуда на гербе России двуглавый орел? Почему двуглавый орел станет символом падения России? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://fakeoff.org/war/otkuda-na-gerbe-rossii-dvuglavyy-orel-pochemu-dvuglavyy-orel-stanet-simvolom-padeniya-rossii

фея (1465–1542). В історичних працях вперше ім'я Філофея стало відомим у 1846 р., коли в першому томі «Дополнений к Актам Историческим»[20] було опубліковано одне з його послань[21]. Старець Філофей, який в період стрімкого піднесення Московської імперії у своїх працях[22] висвітлив ідею, що пройшла крізь століття, залишився практично невідомим псковським монахом без біографії, легенд чи побожного житія, хоча в дні його служіння багато людей вважали його святим[23]. Він народився близько 1465 р., був родом з околиці м. Пскова і відрізнявся від інших жителів вмінням писати і читати, також був обізнаний в царині світських наук. Хоча у посланні до М. Місюря-Мунехіна (одного з видатних представників тогочасної московської знаті) Філофей пише про себе: «я деревенщина, учился лишь грамоте, а языческих хитростей не проходил, витийственных звездочетов не читывал, да и с мудрыми философами в беседе не бывал; учусь лишь книгам благодатного Писания»[24], його тексти виказують знайомство автора як з творами отців Церкви, так й апокрифами, історичною літературою тощо.

Первісно концепція Філофея підкреслювала, що весь хід історії – це промислительна дія Божа. Потім ця точка зору у старця переходить в теократичну систему управління імперією. Його політична ідеологія в своїй основі мала богообраність царства, що веде людей до кінцевої мети буття, бо саме цей народ зберігає богоодкровенну істину. Філофей не відкидає історію попередніх «Двох Римів», а пояснює, що Константинополь успадкував наступність від «Першого Риму» і, нарешті, від Царгорода переходить до, богоспасаємої, Русі з центром у Москві – «третього» і останнього Риму[25].

---

[20] Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией : в 12 т. – СПб., 1846. – Т. 1. – 446 с.

[21] Там же. – № 23. – С. 20.

[22] «Послание» (очевидно, до М. Місюря-Мунехіна) з приводу «морового поветрия» у Пскові; «Послание» у Псков «в беде сущим»; «Послание» «к некоему вельможе, в мире живущему»; «Послание» до М. Місюря-Мунехіна «о покорений разума Откровению и испытании недоведомых вещей»; «Послание» до того ж Місюря-Мунехіна проти Николая «Немчина» і «на звездочетцы и латины»; «Послание» до Івана Акиндієвича «о добрых и злых днях и часах»; «Послание» до «царя Ивана Васильевича»; «Послание» до вел. кн. Василия Івановича; «Послание» «в царствующий град». Ці послання подані в «Приложениях» до книги Малініна (Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: историко-литературное исследование. – К., 1901. – Приложения. – С. 1–68).

[23] Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование // Богословский вестник. – К., 1902. – Т. 2: (июль – август). – С. 616.

[24] Послания старца Филофея [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5105

[25] Там само. – С. 35 – 36.

Мабуть, вперше і на повну силу, як офіційна ідеологія Московської держави і Церкви, концепція «Третього Риму» втілилась в кінці XVI ст., в акті проголошення Московського Патріархату 1589 р. У грамоті Московського Собору 1589 р. ця формула викладена від імені Константинопольського патріарха Єремії II і майже дослівно була внесена до «Уложеної грамоти»[26]: «Понежь убо ветхий Рим падеся Аполинариевою ересью, Вторый же Рим, иже есть Костянтинополь, агарянскими внуцы – от безбожных турок – обладаем; твое же, о благочестивый царю, Великое Росийское царствие, Третей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие в твое во едино собрася, и ты един под небесем христъянский царь именуешись во всей вселенней, во всех христианех»[27]. Ця грамота була підписана патріархом Константинопольським Єремією, який самостійно (без згоди Вселенської Церкви) висвятив московитам у патріархи митрополита Іова, та скріплена печаткою Московського царя Федора Івановича (1584–1598)[28]. На Соборі 1593 р. було викладено канонічні основи утворення Московського Патріархату, а його главі було визначено п'яте місце серед Вселенських патріархів. Ось яскравий приклад використання концепції Філофея в ідеологічній і політичній боротьбі за автокефалію і національне самовизначення росіян.

Але і тоді ідея «Третього Риму» була сприйнята просто як реверанс Москві Константинопольського патріарха. Минуло більше двох з половиною століть, протягом яких на вищому рівні про цю концепцію ніхто не згадував. Лише за Олександра II до неї починають повертатись. Коли вперше послання старця Філофея було опубліковано в «Православном собеседнике»[29] 1861–1863 рр., тоді про них і дізналася освічена російська публіка. Богослов'я пророцтву старця Філофея надала згадана вище

[26] У літописі Константинопольського собору 1593 р. згадка про «третій Рим» відсутня».

[27] Уложенная грамота об учреждении в России Патриаршего Престола, посвящении первого российского Патриарха Иова, поставлений впредь Патриархов Российским освященным собором и Государем и о новом составе русских епархий [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/gram_uchrejd.php; Максим Грек. Творения : в 3 т. – Сергиев Посад, 1996. – Т. 3. – С. 97.

[28] Гудзяк Борис, священик. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і ґенеза Берестейської унії / переклад Марії Габлевич; під редакцією Олега Турія. – Львів, 2000. – С. 241–242.

[29] Послание старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея к великому князю Василию Ивановичу // ПС. – Казань, 1863. – № 3. – С. 337–348; Послание Филофея, старца Псковского Елеазарова монастыря к дьяку Михаилу Мунехину // ПС. – Казань, 1861. –№ 5. – С. 84–96.

робота В. Малініна[30]. У ній «Третій Рим» розглядається вже як есхатологічна ідея. Але і ця праця не була замічена ні Синодом, ні царською сім'єю. Пророцтво старця Філофея продовжувало залишатися маловідомим.

Міфом ідея «Третього Риму» стає тільки після 1917 р., особливо в переддень Другої світової війни та післявоєнні роки, коли концепція «Третього Риму» – вже в спотвореному вигляді – стає інструментом холодної війни. Філософ М. Бердяєв у роботі «Истоки и смысл русского коммунизма»[31] опублікованій 1938 р., трактує ідеї старця Філофея як тоталітаристські. А в праці «Русская идея»[32] пише[33]: «Імперська спокуса входить у месіанську свідомість»[34]. Царство та цар – ось дві головні категорії теорії старця Філофея. Московський цар є останній, а тому всесвітній цар. Хіліастична ідея про тисячолітнє царство Христа на землі цілком логічно приводить до думки про те, що царством цим повинна й може стати тільки Москва. Саме тому теорію Філофея не слід розглядати у суто релігійному смислі. М. Бердяєв мав усі підстави вважати, що теорія «третього Риму» була «месіанською ідеєю», під символікою якої збиралося й оформлювалося Московське царство[35]. Разом з хіліастичними мотивами теорії до московської доктрини входить «імперіалістична спокуса»[36]: «Третій Рим уявлявся як прояв царської могутності, міцності держави, склався як Московське царство, потім як імперія, потім як третій Інтернаціонал»[37]. М. О. Бердяєв мав усі підстави проводити паралель між третім Римом та третім Інтернаціоналом. Обидва «Треті» виступають як заперечення, відкидання «Других», обидва використовуються Москвою у досягненні експансіоністських цілей. Дійсно, «на третій Інтернаціонал перейшли численні риси третього Риму, третій Інтернаціонал є також священне царство й засноване на ортодоксальній вірі… Це є трансформація російського месіанства»[38]. Наслідком згаданого стало те, що теорія «Москви – Третього

[30] Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: историко-литературное иследование. – К., 1901. – 1029 с.

[31] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – 220 с.

[32] Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре / сост. М.А. Малинин. – М., 1990. – С. 43 – 271.

[33] Переклад автора.

[34] Там же. – С. 49 – 50.

[35] Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 9.

[36] Переклад автора.

[37] Бердяев Н. А. Русская идея. – СПб., 2008. – С. 37.

[38] Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 118.

Риму», перетворившись на національну ідеологію, сприяла зміцненню та могутності московського самодержавства, але зовсім не сприяла ані зростанню Московської Церкви, ані розвитку духовного життя на цих землях. Як писав М. О. Бердяєв, «християнське покликання російського народу було викривлене. Втім, те саме сталося й з першим та другим Римом, які дуже мало творили християнства у житті. Московське царство було тоталітарним за своїм принципом та стилем. Це була теократія з переважанням царства над священством»[39].

По-справжньому впровадити в масову свідомість ідею Москви як Третього Риму взявся Й. Сталін (1879–1953). Росія, за його задумом, повинна була стати центром світового Православ'я. Впливовому прозахідному Ватикану мав протистояти східний Третій Рим – Москва. Думку про Третій Рим широка публіка дізналася з фільму «Иван Грозный», знятого в розпал війни за особистою вказівкою Й. Сталіна режисером С. Ейзенштейном (1898–1948). Тоді Сталін «перезапустив» РПЦ.

Після закінчення Другої світової війни Сталін намагався якнайскоріше створити в Москві Всесвітній православний релігійний центр. Сталінську ініціативу підтримували церковні ієрархи країн-сателітів. Зокрема, відома телеграма патріарху Алексію І від болгарського митрополита Стефана з Софії: «Русской православной церкви настало время выдвинуть себя – занять первое, руководящее место в ряду всех православных церквей. Держава после беспримерных побед и разных успехов вознеслась на необыкновенную высоту. Великой державе подобает возвеличить свою Церковь. В пору тягчайших испытаний и страданий бывшую ее неусыпной молитвенницей и вернейшей сотрудницей, освободившейся от недугов и крайностей дореволюционного прошлого. По нашему разумению, настало время исполниться пророчеству инока Филофея о Москве – Третьем Риме»[40].

Як тоді, так і зараз, після відновлення в Москві патріаршества (1943), Філофеєва ідеологема була офіційно визнана як московська церковна й державна доктрина. Навіть святкування 2015 р. у Москві 70-річчя Перемоги над нацизмом та завершення Другої світової війни супроводжувалось прагненням російського керівництва показати усьому світу, що саме СРСР (Росія) перемогла у Другій світовій і саме вона врятувала світ

[39] Бердяев Н. А. Русская идея. – СПб., 2008. – С. 38.

[40] Откуда взялось понятие «Москва – Третий Рим»? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ttolk.ru/?p=21724

від нацизму. Усім відома георгіївська стрічка легалізується росіянами як визвольний символ національної перемоги. «По суті ми бачимо, що клептоманське[41] керівництво РФ, яке неспроможне дивитись у XXI ст., озирається назад, у найкривавіші, найстрашніші періоди XX ст. для того, щоб приховати невміння і нездатність своєї країни на модернізацію» – зазначив в одному з інтерв'ю сучасний український історик, експерт-політолог Олександр Палій. Саме тому трагедія воєнних і післявоєнних років перетворюється у свято тріумфу російської зброї, в помпезний парад, а георгіївська стрічка – в символ війни визвольної. Так, ось уже 70 років в Росії замовчують правду про Другу світову війну, про те, що сталінський СРСР був, по суті, таким самим окупантом, як і гітлерівська Німеччина. Саме для цього в СРСР «Світову війну» перейменували у «Вітчизняну» і «скоротили» її на два роки. Очевидно: факт участі СРСР у Другій світовій з 1939 р. ретельно приховувався. Спільний напад на Польщу, агресія проти Фінляндії, анексія Бессарабії, Північної Буковини, країн Прибалтики – все це частина Другої світової війни, результати пакту Молотова – Ріббентропа, що розділив сфери впливу у Європі між двома союзниками: Німеччиною і СРСР. І сьогодні, за штучним іміджем «великой победительницы фашизма», РФ намагається нав'язати російському народу і світу свою неперевершеність і велич, свій «Русский мир» і виправдовує третьоромізм.

Доктор історичних наук, професор кафедри новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка Іван Патриляк підкреслює: «В сучасній Росії символ війни – стрічка Ордену Слави, або як її в народі ще називають «Георгіївська», почала використовуватись як символ 9-го травня, хоча символіка цієї стрічки зовсім інша – це символіка мілітариська[42]». Ось чому символ війни російській владі потрібен не просто так. Це – запорука віри народу в непереможність свого керівництва і підсвідоме схвалення нової війни заради нових «перемог». Примітним є те, що у Росії відроджується дореволюційна традиція нагороджувати

[41] Клептоманія (з грец. «klepto» – краду та «mania» – безумство, пристрасть) – патологічне сильне бажання вкрасти що-небудь, що зазвичай не супроводжується потребою мати вкрадений предмет (предмети).

[42] Мілітаризм (з франц «militarisme», від лат. «militaris» – військовий) – державна ідеологія, направлена на виправдання політики постійного нарощування військової міці держави і, одночасно з цим, допустимості використання військової сили у вирішенні міжнародних і внутрішніх конфліктів. Мілітаризму властива гонка озброєнь, зростання військових витрат бюджету держави, нарощування військової присутності з політичними цілями за кордоном, військове силове втручання в справи інших суверенних держав.

цією стрічкою і заслужене духовенство. В РПЦ уже є в наявності священичі облачення та наперсні хрести з цією символікою. Звісно, таку ініціативу всіляко підтримує Московський патріарх Кирил[43].

Тому не викликає здивування, що основними елементами дотеперішньої московської політики і на церковно-релігійному полі була світська теократія та клерикальна[44] ідея «Москви – третього Риму». Успіхи цієї політики були дуже поважні, однак триматися її принципів і надалі в XIX ст. після доби Просвітництва в Західній та Середній Європі, після того, як відбулася Французька революція, коли було сформульовано поняття нації, коли романтизм звернув увагу на народи та їхню творчість – було практично неможливо. Старе послання Філофея про Москву – Третій Рим, як єдиний справжній осередок цілого світу, потрібно було відповідно до тодішніх настроїв одягнути в нові шати, без огляду на те, що рушійна сила його залишалася дійсною і на майбутнє.

Концепція «ми є Третій Рим» природним чином розширювала московський культурний і територіальний простір – завоювання чужих земель бачилось московитами цілком закономірним, з точки зору «Божественного промислу» – актом. Теорія неминуче розгорталася в політичну програму. Силу Московської експансії забезпечувала ідеологема «Москва – Третій Рим», або її сучасна назва «Русский мир». Відомий історик Лур'є писав: «У світлі цього центрального принципу, приєднання в державу нових земель означало розширення меж православного світу і збільшення чисельності православного народу. Парадигми релігійні та державні зливалися: державна міць імперії пов'язувалася з могутністю Православ'я, а остання, в цьому випадку, виражалася завдяки державній могутності. Відбувалася сакралізація держави. Москва переставала бути етнічною характеристикою і ставала державною: все, що служить процвітанню православної держави, є «московським»»[45].

---

[43] В России возрожден обычай награждения священников Георгиевским облачением [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://rublev.com/news/v-rossii-vozrozhden-obychai-nagrazhdeniia-sviashchennikov-georgievskim-oblacheniem

[44] Клерикалізм (від лат. «clericalis» – церковний) – політична течія, спрямована на посилення впливу релігії та Церкви на всі сфери суспільного життя. Її суть, однак, не зводиться лише до контролю релігійними діячами державної влади та переплетенні релігії з політикою, але, передусім, полягає у моделюванні структури суспільної свідомості громадян певної держави саме у контексті релігійних формул. Головним чином йдеться про неспроможність відділити мову внутрішнього релігійного світу від мови зовнішньої публічної влади. Таке зрощення релігійності і політики було і залишається дуже частим політичним явищем в Росії.

[45] Лурье С.В. Историческая этнология. Учебное пособие для вузов. – М., 1997. – С. 220–230.

Як бачимо з подій весни 2014 р., коли Росією був анексований Крим і частково Донбас, Лур'є розкрив ідею «Русского мира» досить точно. Не дивно, чому вже з XIX ст. у Європі почали з'являтися різні карикатурні карти викривального характеру, що висміювали Росію за її прагнення завоювати все, що тільки можна. На переконання теперішніх керівників Російської держави і Церкви «московським» тепер має стати спершу український Крим, а згодом чи не вся Україна. Втім, це бажання присвоїти чуже, завоювати чи знищити є природним історичним шляхом Росії. Століттями така войовничість проявлялась і у нищенні всього українського, в тому числі і у загарбанні Української Православної Церкви. Постійна агресія Росії щодо інших країн, яка часто прикривається за ширмою об'єднання православних земель навколо їх духовного центру – Москви, практично завжди мала і має підтримку зі сторони як керівника російської держави, так і патріарха Російської Православної Церкви.

Для підтвердження сказаного наведемо неповний список військової агресії Росії (до XVIII ст. – Московського царства) проти інших держава і народів:

1471 – 1496 рр. – війна проти Новгорода;
1499 р. – загарбницький похід за Урал;
1500 – 1503 рр. – війна проти Литви;
1512 р. – війна проти Польщі;
1550 р. – війна проти Казанського ханства;
1552 р. – друга війна проти Казані;
1556 р. – війна проти Астрахані;
1557 р. – війна проти Криму;
1558 – 1563 рр. – війна за Ліфляндію;
1579 р. – війна проти Польщі;
1581 р. – військова експедиція до Сибіру;
1590 – 1595 рр. – війна проти Швеції;
1598 р. – війна проти сибірського хана Кучума;
1600 р. – військовий похід до ріки Об у Сибіру;
1608 – 1618 рр. – війна проти Польщі;
1610 – 1617 рр. – війна проти Швеції;
1632 – 1634 рр. – війна проти Польщі;
1637 р. – війна за Азов;
1643 – 1652 рр. – війна проти Китаю;
1654 – 1667 рр. – війна проти Польщі, початок окупації України.
1656 – 1661 рр. – війна проти Швеції;
1668 – 1669 рр. – війна проти Персії – Іраку;

1671 р. – похід на Астрахань;
1676 – 1681 рр. – війна проти Туреччини, Криму та Молдови;
1687 р. – війна проти Криму;
1689 р. – похід на Крим;
1695 р. – похід на Азов;
1695 – 1697 рр. – похід на Камчатку;
1700 – 1721 рр. – війна проти Швеції, початок нищення Гетьманщини;
1711 р. – війна проти Туреччини;
1722 – 1724 рр. – війна проти Персії – Іраку;
1733 – 1735 рр. – війна з Польщею;
1735 – 1739 рр. – війна проти Туреччини, Криму, Молдови;
1741 – 1743 рр. – війна проти Швеції;
1741 р. – війна проти Польщі;
1756 – 1762 рр. – війна проти Німеччини;
1764 р. – Катерина II ліквідувала Запорізьку Січ;
1768 – 1774 рр. – війна проти Туреччини та Молдови;
1787 – 1792 рр. – війна проти Туреччини та Молдови, окупація Криму;
1788 – 1790 рр. – війна проти Швеції;
1792 р. – війна проти Польщі;
1794 р. – війна проти Польщі;
1799 р. – війна проти Франції;
1800 р. – війна проти Англії;
1804 – 1813 рр. – війна проти Персії – Ірану;
1805 – 1807 рр. – війна проти Франції;
1805 – 1812 рр. – війна проти Туреччини та Молдови;
1806 – похід на Сахалін;
1808 – 1809 рр. – війна проти Швеції;
1812 – 1814 рр. – війна проти Франції;
1813 р. – війна проти Грузії;
1820 р. – похід до Казахстану;
1826 – 1828 рр. – війна проти Персії – Ірану;
1828 – 1829 рр. – війна проти Туреччини, Молдови, Валахії;
1833 р. – похід на Константинополь;
1339 р. – похід на Хіву;
1843 – 1859 рр. – війна з Чечнею, Дагестаном, Черкесією;
1847 р. – похід до Казахстану;

1850 – 1856 рр. – похід на Коканд;
1853 – 1856 рр. – війна з Туреччиною, Францією та Англією в Криму;
1865 р. – окупація Ташкента;
1866 – 1868 рр. – похід на Бухару;
1868 р. – окупація Самарканда;
1873 – 1875 рр. – похід на Хіву;
1877 – 1878 рр. – війна проти Туреччини;
1880 – 1881 рр. – похід до Туркменістану;
1884 – 1885 рр. – похід до Афганістану;
1901 р. – окупація Маньчжурії;
1904 – 1905 рр. – війна проти Японії;
1914 – 1917 рр. – війна проти Німеччини, Австро-Угорщини, Болгарії та Туреччини;
1917 р. – війна проти Фінляндії;
1918 р. – війна проти України;
1918 р. – похід до Литви, Латвії та Естонії;
1919 р. – похід до Білорусі;
1919 – 1921 рр. – війна проти України;
1920 – 1921 рр. – походи на Кавказ та до Персії – Ірану;
1920 – 1921 рр. – окупація Грузії, Вірменії та Азербайджану;
1939 р. – війна проти Польщі, окупація західноукраїнських і білоруських земель;
1939 – 1940 рр. – війна проти Фінляндії;
1940 р. – окупація Бессарабії та Південної Буковини;
1941 – 1945 рр. – війна з Німеччиною;
1941 р. – введення військ до Ірану;
1944 р. – окупація Тувинської Народної Республіки;
1945 р. – анексія Східної Пруссії (теперішня Калінінградська область);
1945 р. – війна проти Японії, анексія 4-х малих островів Курильської гряди;
1956 р. – похід на Угорщину і криваве придушення повстання угорців через бажання вийти з радянської сфери впливу;
1968 р. – похід на Чехословаччину;
1979 – 1990 рр. – війна в Афганістані;
1987 – 1994 рр. – конфлікт між Вірменією і Азербайджаном з втручанням Росії у переділ кордонів. Конфлікт заморожений і не вирішений до цього часу.

1992 р. – війна в Молдові (провокування кривавого внутрішнього конфлікту за участі дислокованої там російської армії і утворення точки нестабільності);
1991 – 1994 рр. – війна в Південній Осетії та Абхазії;
1992 – 1995 рр. – війна в Таджикистані;
1994 – 1995 рр. – війна проти Ічкерії;
1999 р. – друга війна проти Ічкерії;
2008 р. – війна проти Грузії;
2014 р. і досі – війна проти України: анексія Криму й частини Донецької і Луганської областей.

Загалом СРСР ініціював усілякі національно-визвольні рухи в країнах Африки, Латинської Америки, Азії. Була навіть спроба «розхитати» ситуацію у Португалії після «революції капітанів» 1974 р. До кривавого списку російської агресії потрібно також додати постійні згадки про Аляску та нещодавній конфлікт з Канадою за арктичні території. Практично нема держави-сусіда, що не постраждала від втручання Росії.

Оскільки описані вище події відбувалися через агресію Росії і у різні часи та епохи, то, очевидно, пояснення цьому може бути тільки одне – маніакальне бажання російського народу бездумно нищити все, що не відповідає його поглядам на світ (як колись робили монголи). І щоб там не говорили про слов'янство, історично росіяни – нащадки Золотої Орди, завойовники чужих територій і руйнівники.

Проте всі країни, які мають нещастя бути сусідами Росії, так чи інакше виборювали свободу. І Україна іде своїм шляхом, навіть ціною великих втрат[46]. Російська анексія Криму та підтримка терористів на Донбасі відкрили для світу справжню Москву. Факти свідчать: прикриваючись православ'ям, члени російської Думи готували спецоперацію в Україні задовго до кримського псевдореферендуму. Так, 30 січня 2014 р., в Сімферополь під патронатом Російської Православної Церкви і московського патріарха Кирила (Гундяєва) з гори Афон було привезено православну святиню – Дари Волхвів. Безпеку цінної реліквії християнського світу охороняв Ігор Гіркін (на прізвисько «Стрєлок»), який згодом став ватажком терористів на Донбасі. Фактично, російські агенти використовували поїздку для проведення розвідувальної діяльності на території України, зустрічей з керівниками проросійських організацій. Так, Гіркін був практично постійним членом православних делегацій (Московського Патріархату) в Україні, планомірно від-

[46] Кривава Росія, гібридні війни і цивілізаційний вибір [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://pohlyad.com/polityka/n/59827

відував єпархії УПЦ Московського Патріархату, що можна розцінювати тепер як підготовчу місію. І, судячи з усього, був не один такий паломник, який не міг обійтися без благословення російського патріарха Кирила (Гундяєва), який фактично віддав формування релігійної делегації на відкуп Федеральній службі безпеки та Головному розвідуправлінню Росії.

Журналістське розслідування доводить, що частина УПЦ Московського Патріархату стала важливим елементом «гібридної війни» Росії проти України, адже існує мережа священиків Московського Патріархату, які активно допомагають російським бойовикам на Сході. Йдеться про реальне використання культових приміщень, церков і навіть Святогірської лаври як баз для диверсійних груп, що підтверджує Служба безпеки України[47].

І якщо хтось з російських дослідників наполягає на тому, що теорія старця Філофея зовсім не містила закликів до експансії, завоювання, анексії, то тут має місце певне спекулювання. Річ у тому, що росіяни традиційно не розглядають «збирання історичних земель» (тобто анексію чужих територій) як власне експансію. Англійський історик, один з розробників цивілізаційної теорії Арнольд Джозеф Тойнбі писав: «Використання росіянами авторитету Східної Римської імперії для доведення віри у безсмертя своєї універсальної держави – передусім у політичних цілях – вимагало значних зусиль, щоб вберегти Третій Рим від долі, яка спіткала Перший Рим та Другий. Передусім треба було визволити від західного політичного та церковного впливу руські православні землі, що потрапили під владу Польщі та Литви у XIV ст. Політична місія третього Риму ніколи не зводилася до того, щоб рятувати або реформувати Другий Рим. Вона вбачалася у тому, щоб замінити його, тоді як місія християнської Церкви полягала у тому, щоб замінити Церкву Старого Заповіту. Наслідком ідеї «Москва – Третій Рим» стало стійке переконання росіян в усвідомленні ними своєї долі, що Росія покликана бути останнім оплотом, цитаделлю Православ'я»[48].

Теорія «Москва – Третій Рим» покликана була також вирішити й інші питання. У середньовічній Московії були великі проблеми з моральним станом її населення, і саме теорія «Третьоромізму» повинна була якщо не збагатити, то хоча б започаткувати культурне зростання внутрішнього світу кожного свідомого москови-

[47] Братоубийственную войну на Востоке Украины благословил российский патриарх Кирилл [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.tsn.ua/politika/bratoubiystvennuyu-voynu-na-vostoke-ukrainy-blagoslovil-rossiyskiy-patriarh-kirill-366179.html

[48] Тойнби А.Дж. Постижение истории / [пер. с англ. Е.Д. Жаркова; под ред. В.И. Уколовой и Д.Э. Харитоновича]. – М., 2001. – С. 507 – 510.

та. Для підтвердження факту дикості московського люду наведемо свідчення шведського дипломата та історика Петра Петрея де Ерлезунда (1570 – 1622), який, будучи посланником короля Карла IX, часто відвідував Московію і багато писав про цей край. Його письмові описи про історію, життя, побут і традиції московитів у XVI – XVII ст. були видані в Лейпцигу 1620 р. під назвою «Исторія о Великомъ княжестве Московскомъ, происхожденій великихъ русскихъ князей, недавнихъ смутахъ, произведенныхъ тамъ тремя лжедмитріями, и о московскихъ законахъ, нравахъ, правленіи, вере и обрядахъ» і перевидані у Москві 1867 р[49].

Процитуємо лише декілька суджень Петра Петрея про моральний, духовний і культурний стан московитів[50]: «Вони (московити – авт.) зовсім не обробляють поля, не працюють, не сіють, а живуть злодійством і розбоєм. Що б не здобули на війні, чи то золото, чи срібло, гроші, плаття, худобу чи людей – все продають туркам та іншим народам і беруть за це потрібне для себе. Вони також не ведуть ніякої торгівлі, не вчаться ніяким ремеслам, як є у нас (у Швеції – авт.) та в інших містах. Вони не будують будинків, міста, фортеці, а використовують великі вози, накриті шкірою, хутром, лозами і покривалами, і живуть у своїх палатках і шалашах, які будують із трави і фашшиніка[51], і так захищають себе від дощу… Худоба – їхнє найбільше багатство і скарб: нею вони харчуються. Вони дозволяють собі думати, що з ними станеться велике нещастя, якщо надовго затримаються на одному місці… Вони не мають доріг для своїх подорожей і прокладають собі шлях за сонцем і місяцем, а ще частіше за Полярною зіркою»[52].

Не кращими справи були і у військовій «майстерності» московитів: «Вони (московити – авт.) не використовують ні порох, ні дроби, не вміють користуватися ні польовими ні великими гарматами, рідко беруть в облогу міста і фортеці. Та якщо їм щастило зненацька, хитрістю та обманом захопити місто чи фортецю, вони вже не залишали такої можливості. Коли таке стається, вони тут же спалюють і розорюють взяте місто до тла і беруть все, що можуть забрати з собою: людей, худобу, срібло і золото – все це

[49] Петр Петрей. Исторія о Великомъ княжестве Московскомъ, происхожденій великихъ русскихъ князей, недавнихъ смутахъ, произведенныхъ тамъ тремя лжедмитріями, и о московскихъ законахъ, нравахъ, правленіи, вере и обрядахъ. – М., 1867. – 341 с.

[50] Переклад автора.

[51] Фашинник (рос.) – кущ, або перев'язаний дротом чи гіллям пучок хмизу, який використовують у земляних роботах для зміцнення гребель, насипів тощо.

[52] Петр Петрей. Исторія о Великомъ княжестве Московскомъ, происхожденій великихъ русскихъ князей, недавнихъ смутахъ, произведенныхъ тамъ тремя лжедмитріями, и о московскихъ законахъ, нравахъ, правленіи, вере и обрядахъ. – М., 1867. – С. 73.

продають сусіднім народам. Дівчат, служанок, молодих людей і дітей залишають в себе для роботи і прислуги. Людей середнього віку продають туркам, а дуже нещасних і хворих, які не можуть працювати, яких ніхто не купує, віддають своїм синам, щоб вони стріляли в них, точно в ціль, або ж позбавляли їх життя за допомогою шнурка, металу, вогню, чи води і це робили заради вправ. Привикнувши з молодих років до таких злих справ, в старості вони ставали ще більше темними і злими…»[53]. І навіть у XXI ст. росіян можна впізнати за цим почерком, особливо у час російської агресії проти України. Адже ставлення окупанта до українських військовополонених, бездумне руйнування мирних українських міст і селищ – все це дуже нагадує модель суспільства, про яке ще у XVI ст. з жахом писав шведський історик.

Але ідея «Третього Риму» належить мала місце не лише в Росії. Італія стала країною, де трансформація цієї ідеї пройшла аж двічі. Італійський політик, діяч національно-визвольного руху Італії, письменник і філософ Джузеппе Мадзіні (1805 – 1872) пропагував ідею республіканського «Третього Риму» під час об'єднання Італії. На його думку, перший Рим імператорів і другий Рим пап мав змінити Третій Рим – народний. У схожому значенні вираз «Третій Рим» використовував у своїх промовах і фашистський диктатор Італії Беніто Муссоліні (1922 – 1943), маючи на увазі під «Третім Римом» фашистську Італію. У цілому ряді пристрасних виступів Муссоліні розповідав своїм співвітчизникам про те, що «Другий Рим» – цей період декадансу – закінчився і буде замінений «Третім Римом», який стане таким самим прославленим, як і Рим перший. На щастя, в інтерпретації Муссоліні ця ідея так і не здійснилася[54].

Отже, поява та впровадження суспільно-політичної доктрини «Москва – Третій Рим» справила величезний вплив на становлення державності і влади в Московії і було б неправильно стверджувати, що зараз відома доктрина повністю забута. Ба навіть навпаки – сьогодні ця ідеологема «Третьоромізму» стала у Росії як ніколи популярною. Ідеї старця Філофея через сучасних російських державних і церковних політиків впливають на суспільне, церковне і політичне життя Росії та її сусідів. Ми бачимо, як есхатологічна концепція Філофея була перероблена і переосмислена в дусі прославлення Московського царства як єдиної православної держави і продовжує дихати у сучасній Російській Федерації.

[53] Там же. – С. 74–75.

[54] Откуда взялось понятие «Москва – Третий Рим»? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ttolk.ru/?p=21724

А. А. БОЙКО

«Православні медіа» і проблема інформаційного захисту українського суспільства

Досліджуються друковані і електронні медіа, які позиціонуються як православні. Аналізуються головні теми і ідеї; завдяки певним комунікаційним технологіям доводиться пропагандистське підґрунтя аналізованих медіа.

Ключові слова: *православні медіа, комунікаційні технології, пропаганда, «русский мир».*

We study the printed and electronic media, are positioned as Orthodox. Analyzed major themes and ideas; by certain communication technologies is proved by propaganda basis the media.

Keywords: *Orthodox media, communications technology, propaganda, «Russian world».*

Актуальність. Інформаційна війна, яка ведеться владою РФ проти України, має на меті побудову «русского мира», одним із складників якого є православ'я в тому його сенсі, який пропонується (або, точніше, профанується) ідеологами Кремля. Ідеї «русского мира» поширюються різними видами медіа, які виконують не лише інформативні, а й пропагандистські функції. Приховати пропаганду політичних ідей під православною риторикою – ідея не нова, вона активно просувалась у деяких газетах і журналах кінця XIX – початку XX ст.[1].

Звернемось до характерних ознак пропаганди, зафіксованих і сформульованих С.Чакотиним, провідним ученим XX ст., який вивчав психологію поведінки мас.

- Відсутність альтернативних джерел інформації;
- Контроль і селекція інформації;
- Відсутність зворотного зв'язку (монологізм);
- Орієнтація на стереотипи аудиторії;
- Спроби змінити переконання і поведінку аудиторії;
- Максималізація частоти повторення інформації, як створюється концептуальною однотипністю джерел [2].

Ці ж методи ознаки спостерігаються сьогодні у названому медіа сегменті.

Необхідно наголосити на тому, що сутність пропаганди – це прихований масований вплив, який чиниться на суспільство,

в нашому випадку – на аудиторію ЗМІ. Проте метою пропагандистів є не лише формування суспільної думки, а, в першу чергу, маніпуляція поведінковими моделями споживача інформаційної продукції. Більшість дослідників зазначають, що для ефективної пропаганди необхідно використовувати базові технології, а саме, емоційний вплив, спрощення інформації, апелювання до потреб аудиторії, атаку на опонентів та інші, які будемо розглядати у цій роботі. Теоретичною основою стали праці українських і закордонних дослідників, в яких висвітлено прийоми, методи, технології масової пропаганди [3].

Мета представленої роботи – висвітлити пропагандистські методи і технології, які є чинниками впливу на аудиторію; виявити медіа, що декларуються як релігійні, проте мають ознаки джерел пропагандистського впливу; визначити домінанти, на яких основується ідеологія «русского мира».

Предметом дослідження стали газети «Русь триединая», «Мир», сайти «Белый Харьков», «Православний выбор», «Новороссия», «Русский дозор», «Стояние за истину» та деякі інші видання. Необхідно відзначити, що вказані медіа декларуються як православні, проте не церковні, більшість із них декларує належність до «Союзу русского народа» і об'єднані гаслом «Самодержавство, православ'я, народність», який наявний на головній сторінці. Зв'язок із релігією і церквою підкреслюється публікаціями з духовно-православної тематики, певними рубриками (наприклад, на сайті «Новороссия» це рубрики: «Православ'я», «Екуменізм», «Хресний хід» та ін.); в дизайні всіх указаних видань наявна церковна атрибутика: ікони, хрести, малюнки і фотографії храмів і святих місць. Тематика публікацій майже стосується різних граней релігії; лексика насичена християнською термінологією.

Знайомство із контентом указаних медіа дозволяє нам висунути гіпотезу – певна частка публікацій має пропагандистське навантаження, вістря якого спрямоване проти української ідентичності, державності, суверенності. Для доведення цієї гіпотези проаналізуємо матеріали, в яких висвітлюються та інтерпретуються суспільно-політичні події. Вказані публікації класифікуємо за такими тематичними напрямками:

- пропаганда ідеї самодержавства в союзі, основу якого, на думку авторів указаних матеріалів, мусять складати Україна, Росія і Білорусь (Мала, Велика і Біла Русь, користуючись лексикою авторів публікацій в зазначених медіа);
- закріплення в масовій свідомості міфу про позитивну історичну роль особи, яка має державну владу;

- критика євроінтеграційного шляху розвитку України і революційних подій, пов'язаних із цим напрямком суспільного розвитку.

Звернемось до першої визначеної нами домінанти: псевдоісторичний міф про спільну історію та єдність України, Росії і Білорусі, який найчастіше реалізується в художньо-публіцистичних жанрах (віршах, коротких оповідання, цитатах, листах в редакцію та ін.), в яких переважає емоційний складник. Пропагуванню самодержавства присвячені такі статті: «Самостийна Украйна» или Единая Русь: исторические документы о едином Русском народе в Малой и Великой Руси, его борьба за общую государственность стояние за истину» («Стояние за истину»), і «Летописи обличают ложь об «Украине-Руси» («Русский дозор»), «Россия, Путин, Гегемония» («Русский выбор»), опитування, пропоноване на сайті «Белый Харьков»: «Единая власть, благословенная Богом, кроме теократии – Православна монархія» (аудиторії пропонується відповісти «так» або «ні») та багато інших.

До свідомості аудиторії міфічна концепція єдності доводиться методом багатократного повторення цієї ідеї в різних за тематикою і жанрах публікаціях. Також повторення цієї ідеї наявне у публікації деяких художніх творів. Найчастіше це фрагменти з творів О. Пушкіна, Ф. Тютчєва, М. Волошина, і вислови Ф. Достоєвського, вирвані з контексту, а також віршовані рядки сучасних авторів.

На сайті «Стояние за истину» використана поширена пропагандистська технологія пророцтв, це, наприклад, такі публікації: «Астролог Тамара Глоба предсказывает Украине распад на пять частей» і «Схимонахиня Нила - Пророчества о России». В останній статті йдеться про імперію, частиною якої має стати Україна. Таким чином, доходимо висновку, що автора цих публікацій спираються в основному на емоційне сприйняття інформації, використовуючи художньо-публіцистичні жанри і «пророцтва».

Втім, сама ідея єдності названих країн не є самодостатньою, вона необхідна як питоме тло для просування концепції самодержавства. Для закріплення необхідності цієї форми державного управління в свідомість аудиторії названих медіа втілюється відомий біблійний вислів, який у цих ЗМІ трактується згідно з синодальним перекладом: «Немає влади не від Бога». Хоча буквальний переклад із грецької: «Не є влада, якщо не від Бога».

В названих медіа вибудовується своєрідна ментальна вертикаль: цар Микола П – Й. Сталін – В.Путін. В публікаціях, присвячених цим особам, використовуються слова-маркери, які характеризують

загальнолюдські цінності: любов, патріотизм, християнство, родина, батьківщина, відповідальність, шляхетність, страждання за віру тощо. Ця лексика теж характеризується емоційним забарвленням, разом із тим, аудиторію намагаються переконати в тому, що насамперед дбають про її інтереси і про суспільні потреби.

Таким чином створюється позитивний фон для сприйняття не лише Романових, а й самодержавства. Для досягнення пропагандистського впливу в указаному аспекті застосовується технологія культу особи. Вказана технологія передбачає героїзацію або надання особливої сакральної сутності будь-якому персонажу шляхом ідеалізації його та оточення. Проте метою технології «культу особи» в аналізованих медіа є не міфологізовані образи Миколи П або Сталіна. Ці персонажі в свою чергу, є тлом для «виправдання» міфічного/медійного образу В. Путіна. Спільними для вказаних осіб/медійних образів є кілька рис – декларований патріотизм і православність, безпомилковість у рішеннях, самодержавство, «батьківська» турбота про Росію (Русь) – «збирання земель», яке в цивілізаційних параметрах трактується як загарбництво, і, головне, боротьба із внутрішніми і зовнішніми ворогами.

У підтвердження нашого висновку можна навести кілька заголовків публікацій в аналізованих медіа: «Я дам России Царя, и все по Вселенной изменится» («Мир», №47 (432) 2013), «Царский русский марш» за будущую Царскую Россию!» («Мир», №5 (441) 2014), «В Донецке пройдет Крестный ход в память Николая Второго» («Русский дозор», 10 жовтня 2013 р) Духовно-патріотичний сайт «Новороссия» має рубрику «За царя!» та ін. Про спадкоємність самодержавства президентом РФ мусить нагадувати фотоілюстративний матеріал до публікації «Наталя Поклонська про Миколу II та його зречення» («Русский дозор», 9липня 2015 р.) – на першому плані портрет останнього царя, на другому плані – обличчя В. Путіна на телеекрані. Разом із тим, у жодному виданні немає повної інформації про те, чому цар Микола П відмовився від престолу, про історико-політичні наслідки цього акту тощо. Аудиторії подається неповна, спрощена і емоційно-забарвлена інформація, розрахована на експресивне ставлення до проблеми.

У контексті висвітлення теми європейського вибору варто зупинитись на аналізі православно-патріотичної (визначення редакції – А.Б.) газети «Мир». Це друковане видання характеризуються красномовними заголовками, які розкривають концепцію публікацій. Наведемо кілька прикладів мовою авторів: «Евроинтеграция - путь в никуда» («Мир», № 33 (418) 2013 р.),

«Похороны Евроассоциации» («Мир», № 47 (432) 2013 р.), «С молитвой о единстве Святой Руси, об умиротворении мятежей и бунтов» («Мир», № 50 (435) 2013 г. «Будем слушать Святых Отцов Церкви, а не майданных болтунов» («Мир», № 47 (432) 2013 р.), «Чего ждать православным от «Европейской Унии»? («Мир», № 05 (441) 2014 р.), «Реальности западной цивилизации – Евромайдан: «Thank you, USA!» і «Прощание с евро-гомо-интеграцией» («Мир», № 46 (431) 2013 р.) та ін. Категоричність і безапеляційність заголовків не надає аудиторії матеріалів для роздумів, отже, вважаємо, робляться спроби маніпулювання думками читачів. Прагнення українців до євроінтеграції трактується як однозначно негативний акт, альтернатива якому – православ'я.

В такому ж концептуальному плані ця тема реалізується на сайті «духовно-патріотичного медіа» «Новороссия». На сайті «Новороссия» функціонує рубрика «НАТО – нет!», де публікуються матеріали проти геополітичного вибору українського народу. Розглянемо публікації, розміщені у рубриці «Екуменізм»: «Англо-саксы прочат Украине «Бельгийское решение»: создание федеративного государства из двух частей - Запада и Востока»(«Новороссия», 9 жовтня 2015 р.), «Униаты – опекуны украинского националистического движения» («Новороссия», 4 серпня 2015 р.), «Из антихристианской западной цивилизации выглядывает нос сатаны» («Новороссия», 11 серпня 2015 р.), «Открытое наступление на Русскую церковь» («Новороссия», 21 липня 2015 р.) та ін.

Навіть побіжний аналіз заголовків дозволяє дійти висновку, що редакції вказаних медіа свідомо налаштовують читачів на негативне сприйняття і трактування подій суспільно-політичного життя, в даному випадку, євроінтеграційного вибору України. Проте ніяких позитивних моментів політичного рішення великої частини українського народу вони не представляють. Така позиція зрозуміла, коли періодичне видання чітко позиціонує себе як орган політичної сили.

Пропагандистський метод залякування і страху і пов'язаний із ними метод створення образу ворога є однією з найефективніших технологій, яка дозволяє об'єднати різні прошарки населення проти загрози. В даному випадку вказані методи реалізується як технологія «атаки на опонента». Застосування цих методів можна простежити по заголовкам із аналізованих видань: «Украгестапо арестовало харьковчанку за активность в соцсетях» («Русский дозор», 4 лютого 2015 р.), «Новая фашистская полиция плюет на Конституцию Украины и права человека» («Русский дозор», 9липня 2015 р.), «Украине объявлен геноцид русского священства»

(«Стояние за истину», 7 жовтня 2014 р.), «Теракты готовят по всей Украине» («Стояние за истину», 28 липня, 2014 р.), «В оккупированной Константиновке каратели «Донбасса» и УПЦ КП захватили храм» («Новороссия», 17 жовтня 2015 р.), «Украина нашла союзника – ИГИЛу слава!» («Новороссия», 15 жовтня 2015 р.), «СМС священника: Киевские нацисты зачищают населённые пункты «Градами» дотла» («Стояние за истину», 6 липня 2014 р.), «Хунта хватает в армию священников и монахов» («Стояние за истину», 26 липня 2014 р.) та багато інших.

Аудиторії газет і сайтів, які класифікуються як релігійні, пропонують боятись не гріха, гніву Господа або пекельних мук і навіть не представників інших релігій, а ідентифікаційних кодів (інтерпретується як «число Сатани»), впливу Заходу, США, УПЦ КП, католиків і греко-католиків, нарешті, українських військ та всього, що пов'язане з Україною. Всі ці категорії трактуються як «вороги православ'я». Тобто, не вороги влади РФ, і навіть РПЦ, а саме православ'я як світової релігії. Світ у таких медіа поділяється на «ворогів і друзів», «чорне і біле», «православні та всі інші сектанти», «Свята Росія і США» (як варіант, Україна, Грузія, Євросоюз та ін.). Тобто, політичне протистояння трактується як боротьба добра зі злом, а не як конфлікт владних і майнових інтересів.

Варто звернути увагу на використання ще однієї технології, яка отримала назву «прості люди». Найчастіше вона реалізується на електронних носіях інформації, тобто, на сайтах. Це дозволяє «глас народу» зробити більш вірогідним: застосовуються жанри відео-опитувань, аудіо-, відео-інтерв'ю тощо.

На інформаційному порталі «Русь православная» ця технологія реалізується в постійній відео-рубриці «Глас народа», в газеті «Русь триединая» – в листах читачів до редакції та у віршах, тобто, публіцистичних жанрах, в інтернет-виданнях «Русский дозор», «Белый Харьков» та ін. в численних інтерв'ю з ополченцями, які ведуть війну на Донбасі. Всі без винятку публікації насичені емоціями, найчастіше – негативними стосовно України та українського народу і війська. Разом із тим, постаті «ополченців» героїзуються, а сама війна висвітлюється як визвольна. Необхідно відзначити, що в цьому сегменті медіа не приховується, що у війні беруть участь громадяни РФ.

Тема війни постійно наявна в названих ЗМІ. Є два варіанти її розвитку: висвітлення подій Другої світової війни (в аспекті перемоги СРСР над фашизмом, які звужуються до твердження «Сталін виграв війну») і в сучасній інтерпретації – у висвітленні військових подій на Донбасі. Характерно, що в останньому ва-

ріанті ця тема реалізується в контексті організаційної функції. Таким чином, можна дійти висновку, що аудиторію готують до відкритого військового протистояння, періодично «призначаючи» ворогів: Україну, Грузії, Євросоюз, США та ін.

Виникає цілком закономірне питання: чому об'єктом для пропагандистських повідомлень вибрана саме аудиторія православних ЗМІ? Відповідь, на нашу думку, можна знати в таких фактах. По-перше, в українському суспільстві високий рівень довіри до релігійних організацій та їх представників; по-друге, численні віруючі з довірою ставляться до медіа, що декларуються як релігійні і в контенті яких використовується церковна лексика і атрибутика в дизайні; по-третє, певна категорія читачів – серед них велика кількість віруючих – схильна некритично ставиться до будь-якої інформації, яка транслюється по телебаченню, на радіо і публікується в друкованих ЗМІ . Є ще кілька моментів, які характеризують аудиторію, а саме – вибір одного або кількох однопланових видань як джерел інформації, що суттєво обмежують картину світу, нездатність і небажання аналізувати публікації. Таким чином, аудиторія релігійних ЗМІ може бути вразливою для пропагандистських матеріалів.

Утім, метою будь-якої пропагандистської акції є не лише переконання, а безпосередні поведінкові реакції. Спроби здійснювати управлінську функцію ЗМІ та керувати поведінкою аудиторії простежуються в контенті вказаних видань. Як приклад, можемо навести заголовки таких публікацій: «Почему молчит Харьков?» («Русский дозор», 14.08.2014 р.) – в статті активно агітують харків'ян до повстання про державної влади; публікуються зразки заяв для відмови від мобілізації із підзаголовком «Важно и актуально для жителей бывшей Украины», проводиться агітація за вступ у батальйон «Святая Русь» для боротьби з «розкольниками» Київського патріархату, українською армією і поліцією; широко рекламується діяльність «Русской православной армии» тощо.

Результати такої медійної діяльності висвітлені у монографії, виданій Інститутом релігійної свободи під назвою «Коли Бог стає зброєю». Автори зазначали: «Переслідування за релігійними переконаннями вочевидь є добре скоординованою політикою та мають сильний православний підтекст. Лише православні віряни Московського патріархату позбавлені переслідувань та можуть вільно займатись релігійною діяльністю. Крім того, православ'я використано повстанцями як ідеологічна основа «розбудови держави», а все, що не має стосунку до руського православ'я, сприймається як вороже» [4]. Висновки. Проаналізовані в цій роботі газети і сайти містять великий

відсоток текстів, які характеризуються ознаками пропагандистських. Православна тематика і відповідна лексика в проаналізованій періодиці слугують не християнському просвітництву, місіонерській практиці і релігійному вихованню аудиторії, як це має бути властиво церковним ЗМІ, а пропаганді геополітичної концепції «руського мира», яка, в свою чергу, є складником політики влади РФ.

Така тенденція, на наш погляд, призводить до негативних наслідків:

1. Складні взаємовідносини Церкви і влади не можуть висвітлюватись у релігійних медіа з позицій влади тим більше, іншої держави, оскільки таким чином підривається авторитет церкви, її служителів, не виключено, що й віри;

2. Використання засобів масової інформації як пропагандистських органів призводить до порушення журналістських стандартів, нівелювання ролі медіа в суспільстві, недовірі до ЗМІ в цілому;

3. Інформаційна війна проти України, яка проводиться владою РФ, очевидно, має на меті руйнацію міжконфесійного миру в нашій державі. Тож постала необхідність не лише захищати позиції держави і Церкви, але й пропагувати їх серед аудиторії медіа і всього суспільства.

Проте заборона діяльності цих медіа на території України не дасть очікуваних результатів, якщо не буде проводитись масована роз'яснювально-просвітницька робота стосовно інформаційного захисту аудиторію, а отже, й всього суспільства від такого впливу. Вважаємо, що вирішити цю проблему можливо лише завдяки створенню системи засобів інформації для всього суспільства, яка б утверджувала ідеї Української держави, Православної церкви, міжконфесійного миру і злагоди.

---

[1] Бойко А. Преса Православної церкви в Україні. Культура. Суспільство. Мораль. – Дніпропетровськ, 2002.- С. 108 – 123.

[2] Sergej S. Cachotin: The rape of the masses : the psychology of totalitarian political propaganda / by Serge Chakotin. [Transl. from the 5. ed. by E. W. Dickes]. London : Labour Book Service. 1940. – S. 83.

[3] Як діє російська пропаганда [Електронний ресурс]: – Режим доступу: http://www.pravda.com.ua/columns/2014/06/21/7029684/?attempt=1. – Дата доступу: 16.05.2015; Російська пропаганда в українському інформаційному полі. Підсумки-2014 [Електронний ресурс]: – Режим доступу: http://osvita.mediasapiens.ua/monitoring/advocacy_and_influence/rosiyska_propaganda_v_ukrainskomu_informatsiynomu_poli_pidsumki2014/; Почепцов, Г. Інформаційні війни: тенденції та шляхи розвитку [Електронний ресурс] / Г. Почепцов. – Режим доступу: http://osvita.mediasapiens.ua/material/9161; Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. — М.: Алгоритм, 2004. — 528 с.; М.: Эксмо, 2005. — 832 с.; Thomas T. Russia's military strategy and Ukraine: indirect, asymmetric—and Putin-Led// Journal of Slavic Military Studies. — 2015. — Vol. 28. — I. 3

[4] Коли Бог стає зброєю//http://www.irs.in.ua/files/publications/2015.04_Report_Religious_persecution_in_occupied_Donbas_ukr.pdf

О. С. ЄРЄМЄЄВ

Проблеми та перспективи становлення Української Помісної Православної Церкви на сучасному етапі розвитку українського суспільства

Утворення Помісної Православної Церкви в контексті політичного та культурного самовизначення певного народу, більшість якого сповідує Православ'я, є природною тенденцією. Цей процес завжди набував не лише церковного, але й політичного характеру, адже визнання церковної автокефалії ставало чинником політичного визнання незалежності країни[1]. Так, у XIX ст., внаслідок унезалежнення країн від влади імперій постали (або відродилися) автокефалії Елладської (1833 р.), Румунської (1865 р.) та Болгарської (1872 р.) Православних церков. Такі процеси пояснювалися необхідністю звільнення церкви від політичного впливу колишньої імперії через підпорядкування залежному від нього церковному управлінню, відсутністю традиції підпорядкування православних єдиному адміністративному центру. Ці процеси неодмінно викликали опір старого церковного центру, який спершу використовував невизначеність канонічних механізмів утворення нових автокефалій на свою користь, втім згодом був вимушений визнати нові автокефалії. Наявність автокефальної церкви можлива була навіть в умовах відсутності державної незалежності, як, наприклад, в Грузії в часи радянського панування. Втім, поява державної незалежності не завжди мала наслідком постання нової церковної автокефалії. Так, наприклад, після поділу Чехії та Словаччини (1993 р.) не відбулося поділу Чехо-Словацької Помісної церкви на Чеську та Словацьку. Однак такий розвиток подій є радше винятком, ніж правилом, адже православні у цих країнах становлять меншість суспільства та не ставлять питання про церковно-адміністративний поділ. У країнах, де православні становлять меншість, можливою моделлю розвитку міжправославних стосунків є мирне та гармонійне співіснування декількох офіційно визнаних православних юрисдикцій, що перебувають між собою в євхаристійному спілкуванні (США, Канада).

[1] Здіорук С., Саган О. Українська Помісна православна Церква: проблеми і прогнози конституювання – http://www.religion.in.ua/main/analitica/26674-ukrayinska-pomisna-pravoslavna-cerkva-problemi-i-prognozi-konstituyuvannya.html

У сьогоднішній Україні діє (за статистичними даними 2011 р.) не менш, ніж 17783 православні громади[2], однак не існує офіційно визнаної Вселенським Православ'ям православної церковної організації: ані автономної, ані помісної (автокефальної). Проблема становлення автокефалії Української Православної Церкви гостро актуалізувалася у XX ст., у часи Визвольних змагань українського народу 1917-1921 рр. Так, Українська Автокефальна Православна Церква діяла в Україні протягом 1921-1937 та 1941-1944 рр. Обидві спроби українського церковного відродження зустріли не лише категоричне неприйняття з боку Російської Православної Церкви, яка у 1686 р. незаконно підпорядкувала собі Київську Митрополію, а й репресій з боку російської влади (байдуже, «червоної» чи «білої»)[3]. Однак, як довели подальші події, ідея унезалежнення Української Православної Церкви не зникла, просто можливість її реалізації була відкладена до того часу, як заслабне імперський державний та церковний центр. Така можливість постала на межі 1980-х та 1990-х рр., в умовах занепаду СРСР та здобуття незалежності його колишніми республіками. 1989 р. постають перші парафії відродженої УАПЦ, а 1-3.11.1991 р. Помісний Собор УПЦ у єдності з Московським Патріархатом приймає рішення про унезалежнення цієї церкви від зверхності Москви. Однак внаслідок тиску Московської Патріархії, довготривалої традиції присутності російського політичного та духовного впливу в Україні, а також надмірного консерватизму значної частини православних віруючих більшість парафій УПЦ залишилася у підпорядкуванні Московського Патріарха, визнавши т.зв. «Харківський Собор» 27.05.1992 р.[4] Важливо відзначити, що до УПЦ-МП ввійшла і частина прихильників автокефалії Української Церкви, які повірили в можливість її отримання від Москви поступовим шляхом, без розриву духовного спілкування із Вселенським Православ'ям. Не було досягнуто і єдності між українськими православними, що йшли шляхом творення Автокефальної церкви. У 1992 р. УАПЦ та частина духовенства та вірних УПЦ, що залишилися послідовними прихильниками постанов Помісного Собору 1-3.11.1991 р. та вийшли з підпорядкування Московського Патріархату, об'єдналися в Україн-

[2] Довідник релігій – http://risu.org.ua/ua/index/reference

[3] Протоієрей Юрій Мицик. За віру православну! Вид.2-е. – К.: Видавничий дім «Слово», 2009. – С. 270-272

[4] Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква: Історико-канонічна декларація – К.: ТОВ «Майстерня книги», 2007. – С. 54, 67

ську Православну Церкву – Київський Патріархат. Однак вже по смерті першого Патріарха всієї України Мстислава (1993 р.) частина парафій об'єднаної церкви відокремилася, відновивши УАПЦ. Ця церква не має суттєвих розбіжностей з УПЦ-КП щодо питань богослов'я, автокефалії, використання української мови у богослужінні. Такий поділ був пов'язаний як з відмінностями поглядів всередині єдиної УПЦ-КП на проблему Соборoправності (Патріарх Димитрій (Ярема), недостатністю розуміння закордонними ієрархами суспільних та церковних реалій у пострадянській Україні, так і особистими амбіціями окремих представників єпископату, прагненнями Московської Патріархії не допустити єдності між прихильниками Української автокефалії. На відміну від УПЦ-КП, всередині якої вдалося налагодити стабільне духовне життя, модернізувати церковну освіту, забезпечити стабільне зростання кількості парафій та вірних, послідовно дотримуватися стратегічного курсу на утворення єдиної Української Помісної Православної Церкви, всередині відтвореної УАПЦ не вдалося досягти і внутрішньої єдності. Так, у 2003 р. зі складу УАПЦ відокремилася Харківсько-Полтавська єпархія, яка визнала безпосередню духовну зверхність Предстоятеля УПЦ у США (яка підпорядкувалася Вселенському Патріархату), а у 2015 р. розпочала переговори про об'єднання із Українською Греко-Католицькою Церквою. Неодноразово (2000-2001, 2005, 2015 рр.) провадилася підготовча робота до Об'єднавчого Собору УАПЦ та УПЦ-КП. Однак цей процес зривався незадовго до визначеної дати такого собору, попри попереднє узгодження умов єднання, причому з боку УАПЦ висувалися претензії, на яких не наполягалося в ході роботи комісій. З боку речників УПЦ-КП такі події трактувалися як вигідні передовсім Московському Патріархату, який активно бере участь у зриві переговорного процесу через вплив на деяких впливових єпископів УАПЦ.

Події Революції Гідності 2013–2014 рр., а згодом і українсько-російської війни внесли значні зміни у всі сфери життя українського суспільства. Такі зміни не могли не вплинути як на становище православних конфесій всередині країни, так і на стосунки між ними. Так, наприклад, 22.01.2014 р., коли на Майдані вже пролилася кров з вини тодішньої влади, намісник Києво-Печерської Лаври, постійний член Синоду УПЦ-МП митрополит Павло (Лебідь) висловив колишньому Президенту В. Януковичу беззастережну підтримку, заявивши, що «Церква з вами сьогодні до кінця, подібно до того, як Симон Кириней-

ський допомагав нести Хрест Христу на Голгофу»[5]. Понад те, у січні – лютому 2014 р., участь у супроводженні в Україні православної святині «Дари волхвів» брав майбутній військовий провідник т.зв. «ДНР» І. Стрєлков (Гіркін)[6]. Існують підозри, що приїзд святині під патронатом Московського Патріархату був фактично прикриттям для ведення розвідувальної діяльності російських спецслужб в Україні. У часи українсько-російської війни УПЦ-МП як структура жодного разу не визнала російську агресію як агресію іноземної держави. Непоодинокими є випадки визнання або підтримки окремими священнослужителями російської анексії Криму та агресії на Донбасі, як на окупованих територіях, так і на решті території України. Така позиція цієї конфесії стала виявлятися відверто після зміни предстоятеля. Митрополит Володимир (Сабодан), Предстоятель УПЦ-МП у 1992-2014 рр., з 2007 р. почав демонструвати розуміння важливості постання в Україні єдиної Помісної Православної Церкви. Про це свідчить перше прийняття ним представників УПЦ-КП із «Зверненням Священного Синоду та єпископату Української Православної Церкви Київського Патріархату» (2007), засудження т.зв. «Політичного Православ'я» та створення першої комісії Синоду УПЦ-МП з питань підготовки до діалогу з УПЦ-КП (2009). Щоправда, робота цієї комісії була успішно блокована з боку як Московської патріархії, так і противників такого діалогу всередині УПЦ-МП. Жодного разу у своїх проповідях та зверненнях митрополит Володимир не згадував т.зв. «Русский мир», пропаганда якого стала важливим моментом курсу Патріарха Кирила (Гундяєва), що обійняв московський патріарший престол у 2009 р. Хоча для митрополита Володимира єдність Церкви Христової та пастви була вищою за автокефальний статус єдиної Української Помісної Церкви, покійний Предстоятель УПЦ-МП визнав, що автокефальний статус «має вінчати наші зусилля»[7]. По смерті митрополита Володимира (Сабодана) 05.07.2014 р. йому на зміну прийшов митрополит Онуфрій (Березовський), інтронізований 17.08.2014 р. Митрополит Онуфрій відійшов від курсу

[5] Владыка Павел (Лебедь) сравнил Януковича с Христом и заверил, что УПЦ (МП) с ним до конца – http://risu.org.ua/ru/index/all_news/state/church_state_relations/55040/

[6] Эксперты и СБУ подтверждают причастность к терроризму членов делегации, сопровождавшей «Дары волхвов» в Украине – http://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/25833-yeksperty-i-sbu-podtverzhdayut-prichastnost-k-terrorizmu-chlenov-delegacii-soprovozhdavshej-dary-volxvov-v-ukraine.html

[7] Митрополит Александр (Драбинко). На пути к церковному единству –http://www.religion.in.ua/30603-na-puti-k-cerkovnomu-edinstvu.html#comment

розвитку УПЦ-МП, який провадив його попередник у 2007–2014 рр. Це пов'язано як з особистим світоглядом цього архієрея, колишнього благочинного Троїце-Сергієвої лаври, так і з посиленням впливу консервативно-проросійської течії всередині УПЦ-МП, яка знаходила підтримку в російського державного та церковного керівництва, з яким рахувалося й оточення колишнього Президента України В. Януковича.

Хоча у квітні 2014 р. митрополит Онуфрій висунув ідею «синергії між церквами, громадянським суспільством і державою як самостійними інституціями»[8], цей підхід виявився значною мірою декларативним у діяльності чинного Предстоятеля УПЦ-МП. У своїй конкретній діяльності митрополит Онуфрій не виявляє конкретних кроків, спрямованих на подолання міжцерковних розділень та внутрішніх розділень всередині самої УПЦ-МП, а також не виявляє бажання провадити діалогу з активною частиною українського суспільства, що брала участь у Революції Гідності та боронила Україну у війні з російським агресором. Так, наприкінці лютого 2014 р., у відповідь на заклик Патріарха Філарета до єднання церков на рівні парафіян митрополит Онуфрій ініціював створення комісії для підготовки діалогу з УПЦ-КП. Однак не відбулося ані зустрічі її представників з представниками аналогічної комісії УПЦ-КП, ані якихось конкретних виявів її діяльності. Саме після відвідування Київської Митрополії УПЦ-МП митрополити Рівненській Варфоломій (Ващук) та Сарненський Анатолій (Гладкий) відкликали свої підписи під Рівненським меморандумом від 13.11.2014 р., в якому йшлося про спільну мету православних Рівненщини щодо утворення єдиної помісної церкви, а також засуджувалися дії Російської Федерації як агресора[9]. Такі дії говорять не лише про байдужість, а й про вороже ставлення нового керівництва УПЦ-МП до перспективи єднання православних в Україні у єдиній автокефальній церкві. Представники УПЦ-МП відмовилися вшановувати загиблих воїнів АТО у Верховній Раді у травні 2015 р.[10] Понад те, єпископ Банченський Лонгін (Жар), вікарій Черновицької

[8] Шевчук И. Куда ведет УПЦ МП Онуфрий: Почему родное село отвернулось от митрополита – http://www.dsnews.ua/world/kuda-vedet-upts-mp-onufriy-pochemu-rodnoe-selo-otvernulos-04022015051100

[9] У Рівному підписали Меморандум про єдину Україну та єдину Українську Помісну Православну Церкву (ТЕКСТ) – http://www.cerkva.info/uk/news/visti/5796-rivnenska-eparhiya-novyny-14-11-2014.html

[10] Митрополит Онуфрій відмовився вставати на шану Героїв. УПЦ МП пояснила чому – http://www.pravda.com.ua/news/2015/05/9/7067252/

єпархії, правлячим архієреєм якої до 2014 р. був митрополит Онуфрій, відверто закликав вірних саботувати мобілізацію в умовах російської агресії, проголошував нинішнє керівництво України ворогами Православ'я та звинувачував західні країни у воєнних діях в Україні[11]. Отже, незважаючи на актуалізацію проблеми об'єднання православних в Україні у єдину помісну церкву, нове керівництво УПЦ-МП своїми діями лиш сприяє конфронтації між православними вірними різних церковних юрисдикцій, погіршує умови для міжправославного діалогу і відтерміновує перспективи такого об'єднання.

По Революції Гідності позиція керівництва УАПЦ щодо діалогу з УПЦ-КП не зазнала суттєвих змін. Попри те, що духовенство та вірні цієї церкви були присутні на Майдані, попри наявність священників УАПЦ – капеланів Збройних сил України, попри відсутність суттєвих суперечностей з УПЦ-КП стосовно поглядів на майбутнє Українського Православ'я, ієрархи УАПЦ продовжують політику саботажу процесу об'єднання УАПЦ та УПЦ-КП. Смерть митрополита Мефодія (Кудрякова) та обрання його наступником митрополита Макарія (Малетича) у 2015 р. не справили суттєвого впливу на цей курс. У липні 2015 р. митрополит Макарій відмовився від участі у підготовці об'єднавчого Собору УПЦ-КП та УАПЦ, мотивуючи це незгодою із запропонованою назвою єдиної церкви.

Таким чином, у нинішніх умовах позиції ієрархів УПЦ-МП та УАПЦ не сприяють утворенню єдиної Української Помісної Православної Церкви у ближчій перспективі. Не ставиться питання про врегулювання міжправославних відносин в Україні на порядок денний майбутнього Всеправославного Собору, що має відбутися 2016 р. Понад те, на Всеправославному рівні Українське Православ'я фактично не має власного представництва, адже УПЦ-МП не визнається Вселенським Православ'ям як автономна церква, а вважається лиш сукупністю єпархій РПЦ в Україні. Саме тому вона не може бути самостійно представлена і у таких міжнародних релігійних організаціях, як Конференція Європейських Церков та Всесвітня Рада Церков[12]. Офіційно визнані УПЦ в США та в Канаді входять до юрисдикції Вселенського Патріарха Константинопольського. Вони мають змогу ставити українське питання на Всеправославному рівні, однак

[11] Епископ Лонгин (Жар): США наслаждаются кровопролитием на Украине – http://www.taday.ru/text/2135448.html

[12] Здіорук С., Саган О. Українська Помісна православна Церква: проблеми і прогнози конституювання – http://www.religion.in.ua/main/analitica/26674-ukrayinska-pomisna-pravoslavna-cerkva-problemi-i-prognozi-konstituyuvannya.html

Константинопольський Патріархат мусить зважати і на позиції інших своїх юрисдикцій, і на позиції Московського Патріархату та його союзників у Вселенському Православ'ї.

Відсутність можливості об'єднання українських православних у близькій перспективі не означає необхідності визнати нинішній status quo як незмінний та бажаний стан відносин між православними в Україні на ближчий історичний період. Як відзначав митрополит УПЦ-МП Олександр (Драбинко), ієрарх, що відверто наполягає на необхідності для його церкви слідувати курсом митрополита Володимира, «навіть якщо нам і не вдастся сьогодні сформулювати «дорожню карту» для подолання церковного розділення, вже сама відверта розмова на цю тему може допомогти в іншій, не менш важливій справі: пробудження від сну наших скам'янілих сердець, які з цим розділенням звиклися»[13]. Ієрарх вважає, що як УПЦ-МП, так і УПЦ-КП зацікавлені у проведенні діалогу одна з одною: УПЦ-КП потребує знаходження шляхів свого визнання у Вселенському Православ'ї, УПЦ-МП – відновлення власного авторитету в українському суспільстві за рахунок діалогу з церквою, яка такого авторитету набула. Перешкодами до утворення єдиної Помісної Православної Церкви в Україні митрополит Олександр вважає:

- наявність ізоляціоністських течій всередині усіх гілок Українського Православ'я, яких або влаштовує наявний стан;
- брак можливостей залучення представників Вселенського Православ'я до міжправославного діалогу в Україні, адже саме від інших впливових Помісних церков залежатиме визнання об'єднаної автокефальної Української Православної Церкви;
- брак дійсно релігійного імпульсу у обговоренні та розв'язанні проблеми між церковних відносин, за якого не превалюватимуть політико-цивілізаційні дискусії[14].

Шляхами конституювання Української Помісної Православної Церкви українські дослідники О. Саган та С. Здіорук вважають:

Надання автокефалії УПЦ-МП з перетворенням цієї церкви на центр єднання всіх православних парафій в Україні.

Об'єднавчий собор УПЦ-КП, УАПЦ та прихильників автокефалії з УПЦ-МП за участі Вселенського Патріархату та інших

[13] Митрополит Александр (Драбинко). На пути к церковному единству –http://www.religion.in.ua/30603-na-puti-k-cerkovnomu-edinstvu.html#comment

[14] Там само

помісних Православних церков, які мають визнати Українську помісну церкву[15].

Водночас, в умовах потужного опору скликанню Об'єднавчого Помісного собору з боку РПЦ-МП, не виключений і варіант поступового конституювання Української Помісної Православної Церкви через приєднання до УПЦ-КП конкретних громад та віруючих інших православних юрисдикцій. Так, зокрема, після Революції Гідності та початку російської агресії на Сході України, в умовах фактичної підтримки агресора з боку деяких представників духовенства Московського Патріархату, до УПЦ-КП з УПЦ-МП перейшло понад 30 парафій. Переважно це були парафії на Західній Україні (переважно Тернопільська, Рівненська області), однак мали місце випадки таких переходів у Черкаській, Херсонській та навіть Донецькій областях. Окрім переходу парафій, наявна і перевага УПЦ-КП над УПЦ-МП за кількістю вірних. Так, станом на початок 2015 р., за результатами всеукраїнського опитування, проведеного Фондом «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва» спільно з соціологічною службою «Ukrainian Sociology Service», 44% респондентів назвали себе вірними УПЦ-КП, а вірними УПЦ-МП – 21%[16].

Такий процес конституювання Української Помісної Православної Церкви видається найбільш вірогідним для реалізації в нинішніх суспільних умовах, однак йому притаманні ризики та недоліки. По-перше, цей процес відбуватиметься протягом вкрай тривалого часу, адже УПЦ-МП нараховує понад 12 тисяч парафій та значну кількість вірних, які не є противниками автокефалії єдиної Української Православної Церкви, однак бажають, аби ця церква була визнаною іншими помісними церквами. Ці парафіяни залишатимуться ще тривалий час вірними УПЦ-МП. По-друге, зміна парафіями своєї церковної юрисдикції може супроводжуватися внутрішніми конфліктами, ворожнечею між парафіянами, які до того часу жили у мирі та злагоді. Пришвидшення переходів парафій може породити нестабільність на загальносуспільному рівні, чим і прагне скористатися керівництво держави-агресора. По-третє, російське керівництво, провід РПЦ-МП та УПЦ-МП використовуватимуть такі ситуації як привід до дискредитації УПЦ-КП та Укра-

[15] Здіорук С., Саган О. Українська Помісна православна Церква: проблеми і прогнози конституювання – http://www.religion.in.ua/main/analitica/26674-ukrayinska-pomisna-pravoslavna-cerkva-problemi-i-prognozi-konstituyuvannya-chastina-ii..html

[16] Більшість населення України відносить себе переважно до Православної церкви Київського патріархату – http://dif.org.ua/ua/publications/press-relizy/bilshist-naselgo-patriarhatu.htm

їни на міжнародному рівні. Про курс керівництва УПЦ-МП на ескалацію конфліктності у відносинах між найвпливовішими православними церквами в Україні свідчить і заборона Київської Митрополії своїм священикам здійснювати почергове богослужіння на спірних парафіях[17].

Надання автокефалії УПЦ-МП з боку РПЦ виглядає практично невірогідним у нинішній час, коли посилилася залежність Московського Патріархату від державної влади РФ, яка розглядає церкву як засіб впливу на сусідні країни, де переважає Православ'я. До концепції «Руського міра», яка передбачає як політичне, так і духовне підпорядкування України московському центру, активно зверталися і Президент РФ В. Путін, і Московський Патріарх Кирило (Гундяєв). Саме ця доктрина і є виправданням агресії РФ на Сході України та в Криму. Влада над православними України розглядається, згідно з цією доктриною, чинником доведення тяглості Московського Патріархату від Православної Митрополії доби Київської Русі. Важливо відзначити, що навіть надання автокефалії УПЦ-МП не означатиме визнання цієї автокефалії усіма іншими Помісними церквами. Так, наприклад, Вселенський Патріархат не визнає автокефалію Православної Церкви Америки, яку Московський Патріархат проголосив у 1970 р. У випадку з українським питанням така позиція Вселенського Патріарха є цілком вірогідною, адже ще у 1924 р. Константинопольський Патріархат визнав незаконним приєднання Київської Митрополії до Московського Патріархату, а отже, РПЦ-МП не виступає в такому випадку повноважною проголошувати автокефалію УПЦ. Українські релігієзнавці О. Саган та С. Здіорук припускають можливість надання УПЦ-МП офіційної автономії з боку московського керівництва, однак метою такого кроку буде лиш відтермінування втрати контролю Московського Патріархату за українськими парафіями, а не сприяння зближенню та діалогу між православними українцями різних юрисдикцій[18].

Найоптимальнішим шляхом конституювання Української Помісної Православної Церкви, на думку цих вчених, міг би стати Об'єднавчий собор за участю прихильників української

[17] Самохвалова Л. Парад переходів: Московські батюшки змінили ряси на суддівські мантії – http://www.ukrinform.ua/rubric-politycs/1891754-parad-perehodiv-moskovski-batyushki-zminili-ryasi-na-suddivski-mantiji.html

[18] Здіорук С., Саган О. Українська Помісна православна Церква: проблеми і прогнози конституювання. Частина II – http://www.religion.in.ua/main/analitica/26675-ukrayinska-pomisna-pravoslavna-cerkva-problemi-i-prognozi-konstituyuvannya-chastina-ii.html

автокефалії з різних юрисдикцій, який був би визнаний Вселенським Православ'ям[19]. У 1990-х –2000-х рр. Вселенський Патріархат вже мав досвід врегулювання внутрішніх конфліктних ситуацій в інших Помісних церквах. Так, у 1998 р. з ініціативи Вселенського Патріарха відбувся Об'єднавчий собор Болгарської Православної Церкви, у 2005 р. – врегульовано кризу у Ієрусалимському Патріархаті. Однак успіх таких заходів був пов'язаний з тим, що Московський Патріархат або підтримував ці заходи, або не чинив цьому опору.

У випадку, якщо конституювання Української Помісної Православної Церкви відбуватиметься шляхом Об'єднавчого собору за сприяння Константинопольського Патріархату, єдина помісна церква буде визнана більшістю Помісних Православних Церков. Така церква об'єднає усіх українських православних, які зараз перебувають у різних юрисдикціях, та нараховуватиме не менш 11 тисяч громад. Водночас, громади, які не визнають такого об'єднання, зможуть залишитися у підпорядкуванні Московського Патріархату, однак вони офіційно носитимуть назву Російської Православної Церкви та можуть існувати в Україні, діючи виключно в межах закону.

Можливості реалізації такого підходу сьогодні обмежуються передовсім блокуванням з боку Московської Патріархії будь-яких спроб інших помісних церков посприяти розв'язанню проблеми розділення православних в Україні. Москва погрожує розколоти Православ'я, якщо Константинополь визнає Українську Помісну Церкву. Водночас, самі прихильники єдиної Української Помісної Православної Церкви, можливо, і за сприяння держави мають запропонувати Константинополю спільне бачення цієї церкви та її устрою. Таке бачення має задовольнити і Вселенський Патріархат.

Таким чином, нині найвірогіднішим варіантом творення єдиної Української Помісної Православної Церкви є поступовий перехід парафій УПЦ-МП до УПЦ-КП за волевиявленням громади. Водночас, цей процес не має штучно форсуватися, проходити всупереч волі значної кількості парафіян, адже в такому разі на місцях виникне гостре внутрішнє розділення серед мешканців одного населеного пункту. Також така ситуація буде використовуватися Московським Патріархатом задля звинувачення Київського Патріархату в екстремізмі, захопленні храмів, дискредитації як УПЦ-КП, так і Української держави перед міжнародним співтовариством.

[19] Там само

Держава не має стояти цілковито осторонь процесу конституювання Помісної Православної Церкви в Україні, адже в даному випадку йдеться і про її майбутнє. Унезалежнення Українського Православ'я від Московського Патріархату означатиме послаблення ідеологічного впливу Росії, а отже сприятиме збереженню української незалежності, полегшуватиме процеси реформування та модернізації в Україні. Однак держава мусить сприяти становленню Помісної Православної Церкви в Україні лиш в межах закону або дипломатичними шляхами на зовнішньополітичній арені, не втручаючись у суто внутрішньоцерковні справи та не прагнучи перетворити церкву на свій ідеологічний додаток.

Підсумовуючи, необхідно відзначити, що тенденція до автокефалізації Православної Церкви в Україні є природним та закономірним процесом, пов'язаним як з унезалежненням України як держави, так і з самобутністю церковного буття в Україні, а тому вона не є наслідком волі окремих людей. Проблема постання в Україні єдиної Помісної Православної Церкви, її необхідність для держави та українського суспільства актуалізувалася в умовах Революції Гідності та українсько-російської війни, коли частина священнослужителів та парафіян УПЦ-МП відверто підтримали агресора. Втім, у ближчій перспективі конституювання єдиної Помісної церкви в Україні стикатиметься із серйозними ускладненнями внаслідок консерватизму світогляду багатьох віруючих, опору Московського Патріархату, обмеженості можливостей Вселенського Патріархату у допомозі цьому процесу, відсутності єдиного погляду на шляхи досягнення та модель єднання серед самих українських православних вірних. Однак такі ускладнення не означають, що єднання прихильників автокефалії та проблема їх офіційного визнання з боку Помісних церков має бути цілковито забута або відкладена до більш сприятливих часів. В умовах складнощів у веденні діалогу між провідниками церков єднання може поступово відбуватиметься через перехід окремих громад УПЦ-МП та УАПЦ до УПЦ-КП. Проведення діалогу при цьому необхідне із тими окремими представниками гілок Українського Православ'я, які дійсно прагнуть до порозуміння. При цьому необхідно уникати ескалації конфліктних ситуацій, не форсувати штучно цей процес та діяти лиш в межах закону. Водночас, менш болісним, однак менш реальним на даний момент є об'єднання прихильників Помісної Православної церкви через Об'єднавчий собор з благословення Вселенського Патріархату.

Ю. Г. БОРЕЙКО

Ментальні структури повсякденності

Стаття присвячена дослідженню ментальних структур повсякденності, що відображені в буденній свідомості. Ментальний зріз повсякденності перебуває між архетипами культури і раціональними формами суспільної свідомості. Ментальність зумовлює бачення, сприйняття світу, спосіб мислення, норми поведінки, в яких поєднуються свідомі та несвідомі елементи.

Ключові слова: *ментальність, картина світу, архетип, повсякденність.*

The article investigates mental structures of everyday life, which are reflected in the everyday consciousness. A mental slice of everyday life is between the archetypes of culture and rational forms of social consciousness. Mentality determines the vision, perception of the world, a way of thinking, norms of behavior, which combines conscious and unconscious elements.

Key words: *mentality, world view, archetype, everyday life.*

Повсякденність – сфера емпіричного життя людини, характерними ознаками якої є зв'язок з практичною діяльністю, прагматичність, комунікативність, персоніфікація, інтерсуб'єктивність, повторюваність, стереотипність, зрозумілість. Основні функції повсякденності полягають у збереженні, виживанні, відтворенні людини, суспільства, культури. Повсякденність є своєрідною структурою, яка на неусвідомлюваному рівні постає умовою, принципом, правилом породження, конституювання мови, інститутів, соціальних практик тощо. Як феноменальна реальність повсякденність іманентна буденній свідомості. Повсякденність є сукупністю темпорального і топологічного досвіду людини, реалізується в просторово-часових координатах.

Феномен ментальності, як зрізу повсякденності, досліджується в працях українських та закордонних учених. Феномен ментальності досліджується французькою школою «Анналів», (М. Блок, Ф. Бродель, А. Буро, Ж. ле Гоффа, Ж. Дюбі, Л. Февр, Р. Шартьє), в працях Л. Вітгенштейна, М. Гайдеггера, А. Гуревича, Н. Еліаса, С. Кримського, М. Поповича, Е. Фрома, К. Юнга, К. Ясперса та інших. Песні аспекти проблеми ментальності вивчаються у працях С. Аверинцева, П. Бурдьє, Р. Додонова, І. Касавіна, Ю. Лотмана, В. Лелеко, О. Сагана, К. Елбакян, М. Еліаде та інших. Серед комплексу проблем, пов'язаних з феноменом ментальності не-

достатньо вивченими залишаються її ментальні структури в контексті повсякденності, що відображені в буденній свідомості. З огляду на це метою статті є з'ясування особливостей ментального виміру повсякденності, що перебуває між архетипами культури та раціональними формами суспільної свідомості.

Ментальність зумовлює вчинки і поведінку, спосіб сприйняття, мислення, оцінювання, сприяє вибудовуванню ієрархії цінностей, через які людина відображає та розуміє навколишній світ. Сучасні дослідники зазначають, що кожна картина світу, як основа ментальності, за своєю природою має антропоморфний характер, тобто людина не може пізнати світ у відриві від своїх культурних коренів, через призму яких вона сприймає все, що її оточує, – мову, релігію, науку – тобто те, що становить певну цивілізацію і культуру[1]. Картина світу постає, з одного боку, імпліцитним контекстом, тлом, з іншого – містить теорії, наукові концепції, твори мистецтва, літератури, етичні норми, філософські, теологічні пошуки, що задаються цим контекстом, відбивають особливості світосприйняття людини певної епохи чи культури.

Замість терміна «картина світу» А. Гуревич використовує синоніми – модель світу, бачення світу. На його думку, в середовищі будь-якої культури модель світу складається з набору взаємозалежних універсальних понять, до яких належать час, простір, вимір, число, доля, ставлення чуттєвого до надчуттєвого, ставлення частин до цілого тощо. Кожна цивілізація чи соціальна система має свій особливий спосіб сприйняття світу[2]. Завдяки перебуванню людського суспільства в постійному русі, змінах та розвитку в різні епохи та в різних культурах люди сприймають і усвідомлюють світ по-своєму, конструюють своєрідну картину світу.

Значною мірою картина світу є певною заданістю, що виникає мимоволі, проте може зазнавати певних впливів. Дослідники пропонують різні уявлення щодо процесу зміни картини світу. Так, К. Юнг стверджував, що «образ світу може змінюватися весь час так само, як весь час може змінюватися наша думка про нас самих». Він вважає, що створюючи образ світу людина змінює сама себе: «уявлення, яке складається у нас про світ, є образом того, що ми називаємо світом. Саме на цей образ, виходячи з його особливостей, ми орієнтуємося в нашому пристосуванні ... це відбувається несвідомо»[3].

Картину світу, отже, можна визначити як сформовану на конкретному етапі розвитку людства сукупність уявлень про

структуру дійсності, способи її функціонування та зміни, що сформувалися на основі вихідних світоглядних принципів та в результаті інтеграції знання і досвіду, накопичених людством. Велике значення має поділ навколишнього для людини простору на «своє» і «чуже», на основі якого складаються образи «свого» та «чужого» світів. Людина відокремлює «свій» світ від «чужого» різноманітними знаковими предметами та діями, водночас створюючи своєрідні грані, що встановлюють точну межу між цими світами.

З огляду на це картина світу постає сукупністю образів-уявлень про соціальну реальність, що структурує та систематизує цю систему образів. Картина світу відображає уявлення членів спільноти про світ та своє місце в ньому і репрезентується через ментальність, ціннісні орієнтації, мову, традицію, які є механізмом виходу в суспільну реальність та способом її конструювання. Картина світу як для окремого представника, так і для спільноти, виконує захисну функцію, оскільки завдяки картині світу людина адаптується в соціумі.

На думку К. Ясперса, людина створює для себе картину цілого: спочатку в міфі, потім в картині божественного діяння, в результаті – в цілісній картині історії світобудови від створення світу до Страшного суду. Криза культури виражається, за К. Ясперсом, у розпаді конкретного типу міфологічної чи релігійної цілісності. Отже, трансформація ментальності як культурного артефакту виражається, насамперед, у розпаді картини світу в кризовий час[4].

Відтак образ, картина світу є ядром та підсистемою ментальності, яка бере участь в скануванні, оцінюванні навколишнього світу і постає основою ментального простору, що містить критерії норм, прийнятих в культурі. Завдяки цінностям категоризація картини світу має досить стійкий характер. Трансформація ціннісної категорії може супроводжуватися крахом самої цінності, проте, як правило, нові цінності людини спираються на іншу категоризацію[5].

Кожній культурі, за оцінкою М. Фуко, властива своя «епістема», тобто кожна епоха характеризується структурами, які детермінують, визначають мислення та дії людини[6]. На психічних та ментальних структурах індивіда грунтується формування габітусу народу, що визначає особливості поведінки та можливості адаптації до навколишнього середовища. П. Бурдьє стверджує, що об'єкти пізнання є не пасивно зареєстрованими, а сконструйованими. Основою цих конструкцій є габі-

тус як система структурованих диспозицій, що конструюються на практиці та завжди орієнтовані на виконання практичних функцій. Габітус – це принципи, що генерують і організовують практики та репрезентації, які можуть бути об'єктивно адаптовані до своєї мети[7]. Поняття габітусу дозволяє П. Бурдьє побачити об'єктивний зміст в суб'єктних діях, наголосити на індивідуальному в колективному і навпаки, включити момент ірраціонального в габітуально задану раціональність.

Відтак габітус завжди пов'язаний з картиною світу, з ментальністю певного індивіда чи народу. Здатність кожного індивіда певним чином бачити і оцінювати реальність закріплена системою правил, виявляється в звичках, тобто сукупності автоматизмів, що засвоюються у процесі соціалізації. Певна спільнота переважно поділяє загальний образ реальності, що необхідно для нормальної комунікації. Цей образ реальності визначає здатність індивідів орієнтуватися в світі, сприймати світ таким, яким дозволяє його побачити мова, комунікативні звички, соціальні інститути. Зв'язок габітусу з ментальними структурами виявляється також завдяки ментальним утворенням, які є усвідомленими типізованими фрагментами досвіду, що зберігаються в пам'яті людини. Типізованість цих одиниць закріплює в індивідуальному та колективному досвіді уявлення у вигляді різних стереотипів.

В глибинах сучасної ментальності збережені архетипи, що є згорнутою формою стародавніх міфів про героїв та їх долі. «Докладніше дослідивши ці образи, – зазначає К. Юнг, ми виявили, що вони є сформованим підсумком величезного типового досвіду незліченного ряду предків: це психічний залишок незліченних переживань того ж типу»[8]. Оскільки архетипи, пов'язані з базовими потребами, емоціями, стереотипами сприйняття, мислення та поведінки, вони практично не піддаються змінам у процесі культурно-історичного розвитку людства.

Дослідженню «архе» – в первісному значенні – оповідь про народження і життя богів, значну увагу присвятив М. Еліаде. Своєрідним відтворенням архе у сфері мислення, в ритуалах чи будь-якій іншій діяльності, на думку дослідника, є стародавні міфи. Весь навколишній природний світ, якого може сягати людина має позаземні прототипи, своєрідні «проекти», «зразки», «двійники», що існують на вищому космічному рівні. Необжиті ділянки простору в свідомості людини не мають власних прототипів[9]. Продукти природи або предмети, виготовлені людиною, набувають реальності, самобутності лише настільки,

наскільки вони причетні до трансцендентальної реальності. В такий спосіб послаблюється руйнівний вплив часу як руху до незворотного хаосу, небуття, з'являється теперішнє, а страх перед історією людина може подолати завдяки архетипам.

З'ясування закономірностей, які допомагають виявити функціонування архетипів, за твердженням С. Кримського, можливе за умови вивчення культурної антиципації наукових ідей. Йдеться про античну формулу «майбутнього характеру раннього», відповідно до якої явища, що виявляють себе на початковому етапі розвитку, обов'язково розвиваються на завершальних фазах процесу вже як панівна форма[10]. Вчений зауважує, що висхідний етап розвитку процесу, явища, феномену, перебуваючи в діалектичній взаємодії з завершальним, витворює закінчений цикл розвитку.

Внаслідок тривалого еволюційного розвитку архетип із категорії загальнолюдської перетворюється в категорію національну. За визначенням О. Сліпушко, з часу формування нації, розвиток архетипу обмежується певною мірою її рамками. Архетипові образи можуть мати спільні риси для певних груп націй, проте вони мають особливості національної ментальності. Серед критеріїв, котрі впливають на розвиток архетипу дослідниця виокремлює ландшафт, географічне середовище, що впливають на психіку людини, її прагнення; походження нації (наприклад, європейське, азіатське); характер релігії; риси національної ментальності. Ці чинники зумовлюють особливості архетипу, впливають на специфіку його реалізації, зокрема в мистецтві та літературі[11].

Як бачимо, архетипи – несвідомі образи, що є підґрунтям ментальності, пов'язані з базовими потребами, емоціями, стереотипами сприйняття, мислення та поведінки. Наявність чи відсутність архетипів, як важливих чинників формування ментальності, остаточно не доведена, тому уявлення про архетипи досі є предметом наукових суперечок. Проте немає сумнівів, що архаїчні основи ментальності мають несвідоме, глибинне підґрунтя, що представлене саме системою архетипів. На думку деяких учених, архетипи виявляють себе в сфері смислових, ціннісних орієнтацій: «культурні архетипи особливо виразно проявляються в комплексах-афектах, викликаних ситуаціями-подразниками або словами-подразниками і є формами суб'єктивного проживання людиною своїх архетипових структур»[12].

Деякі автори розуміють поняття «ментальність» у зв'язку з традицією. Так, про ментальність як не матеріалізований ком-

понент традиції пише С. Лур'є, вважаючи її сукупністю свідомих і несвідомих установок, поєднаних з етнічною традицією[13]. «Ментальності, – пише А. Флієр, – це максимально стереотипізований історичний досвід колективного буття людей, досвід соціальної взаємодії та міжособистісних відносин, захисних реакцій на конфлікти з соціальним та природним оточенням, досвід індивідуального та колективного переживання світу, в якому доводиться жити і діяти»[14]. Правда, автор у традиції вбачає усвідомлені стратегії навчання і виконання соціального досвіду, натомість ментальність освоюється неусвідомленим наслідуванням та реалізується автоматично.

В сучасних дослідженнях ментальність постає феноменом свідомості, виявом групової свідомості в часі та просторі, розглядаються вроджені та набуті основи свідомості. Ментальність, що покликана забезпечувати соціальну реалізацію вродженого й етнічного в певні історичні епохи, стає проявом суспільної свідомості[15]. Буденна свідомість як гетерогенне утворення, на думку вчених, об'єднує риси передсвідомого та міфологічного, дитячої та масової свідомості з елементами наукового знання і рефлексивного свідомості. Характеристиками буденної свідомості постають нераціональність, суперечливість та соціальна природа. Домінантною формою репрезентації буденної свідомості є символ завдяки його багатозначності. Дослідники роблять висновок про схожість понять «буденна свідомість» і «ментальність»[16]. Оскільки ментальність не повністю усвідомлюється і виражає емоційно забарвлені, алогічні компоненти, що грунтуються на колективних стереотипах, її можна вважати повсякденним пластом свідомості.

Попередні міркування інтегрує, на наш погляд, визначення, відповідно до якого ментальність – це стійкий спосіб специфічного світосприйняття, характерний для великих груп людей (етносів, націй, соціальних прошарків), що обумовлює особливість способів їх реагування на явища оточуючої дійсності, поєднує людей у соціальні та історичні спільноти. Ментальність є глибинним рівнем колективної та індивідуальної свідомості, що включає і позасвідоме, а також відносно стійку сукупність настанов та схильностей індивіда або соціальної групи, які спонукають до певного типу сприйняття, мислення та дій. Якщо картина світу існує як усвідомлене уявлення, то ментальність більшою мірою реалізується у певних формах поведінки і переживається емоційно. Ментальність об'єднує раціональне та інтуїтивне, суспільне та індивідуальне, усвідомлене і неусвідомлене[17].

Наявність архетипів найбільш яскраво простежується у міфах, адже «саме міф – ілюзорна і безглузда конструкція з точки зору зовнішнього спостерігача – створює систему тих базових орієнтирів, які дозволяють представнику певної культурної спільності твердо знати, яким факторам навколишнього предметного світу слід віддавати перевагу»[18]. На думку дослідника, люди, занурені в однакові міфи, розуміють одне одного з півслова, а завдяки певним умовним системам відліку, які запропоновані міфом, людина оцінює навколишній світ.

Схожу думку висловлює М. Мамардашвілі, який пише, що «саме позачасовий позапросторовий характер міфологічних персонажів надає людям певну зовнішню точку опори, звідки можна накинути на дійсність мережу антропних образів і, тим самим, внести і в світ, і в людську душу такий порядок, який може протистояти хаосу та розпаду»[19]. Отже, архетипи представлені в міфах як певні узагальнені образи, що засвідчує їх роль у глибинних основах ментальності. За словами Г. Лебона, елементи несвідомого, що утворюють душу спільноти, є причиною подібності індивідів цієї спільноти[20].

Таким чином, картиною світу є сформована на конкретному етапі розвитку людства сукупність уявлень про структуру дійсності, способи її функціонування та зміни, що сформувалися на основі вихідних світоглядних принципів та в результаті інтеграції знання і досвіду, накопичених людством. Основою ментальності є архетипи – несвідомі образи, що практично не змінюються в процесі культурно історичного розвитку людства. Архетипи є одиницею ментальності, реліктами свідомості, носіями смислів спільноти. Картина світу, як підсистема ментальності, бере участь у сприйнятті, оцінюванні навколишнього світу і постає основою ментального простору, що містить критерії норм, прийнятих в культурі. Ментальний вимір повсякденності, перебуваючи між архетипами культури та раціональними формами суспільної свідомості, є породженням та відображенням буденної свідомості, характеризується неявністю, міфологічністю, контекстуальністю, впізнаваністю та загальновизнаною достовірністю. Поняття «ментальність» зумовлює бачення, сприйняття світу, спосіб мислення, норми поведінки, в яких поєднуються свідомі та несвідомі елементи. Ментальність виявляється у повсякденному житті людей, відображаючи певні образи, ідеали людини, що належать до сфери часу, простору, емоцій тощо. Ментальний зріз повсякденності визначається історією, соціальними умовами життя спільноти, несвідомим чином набувається у процесі цієї історії.

[1] Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов» / Отв ред. Ю Л. Бессмертный. – М.: Наука, 1993. – С. 149.

[2] Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1981. – С. 17-18.

[3] Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени / Карл Густав Юнг. – М. : Академический Проект, 2007. – С. 223-224.

[4] Ясперс К. Истоки истории и ее цель / пер. с нем. М. И. Левиной. 2-е изд. М.: Республика, 1994. – 341 с.

[5] Элбакян Е. Повседневность в мире религии, религия в мире повседневности [Электронный ресурс] // ReligioPolis: [сайт] / Е. Элбакян. – Режим доступа: http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnost... – Название с экрана.

[6] Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук / М. Фуко / пер. с франц. В. П. Визгин, Н. С. Автономова. – СПб.: A-cad, 1994. – 406 с.

[7] Бурдьє П. Практичний глузд / П'єр Бурдьє; переклад з фр. О. Осипенко, С. Осипенка, А. Дондюка. За ред. С. Осипенка. – К.: Український Центр духовної культури. – 2003. – С. 89-90.

[8] Юнг К. Г. Архетипы и символ / К. Г. Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – С. 115.

[9] Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / Пер. с фр. Е Морозовой и Е. Мурашкинцевой. – СПб: Алетейя, 1998. – С. 21-22.

[10] Кримський С. Архетипи української культури // Вісник НАН України. – № 7-8. – С. 84.

[11] Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій / О. Сліпушко // Дніпро. – 1995. – № 9-10. – С.126.

[12] Лубский А. В. Культура российской цивилизации / А. В. Лубский // Культурология. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – С. 413–434.

[13] Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания : Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала / Лурье С. В. – СПб. : Тип. им. Котлякова, 1994. – С. 44.

[14] Флиер А. Я. Культурология как гуманитарная наука / А. Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 2005. – № 1. – С. 167.

[15] Акопов Г. В., Иванова Т. В. Феномен ментальности как проблема сознания / Г. В. Акопов, Т. В. Иванова // Психологический журнал. – 2003. – Том 24. – № 1. – С. 51.

[16] Улыбина Е. В. Психология обыденного сознания / Е. В. Улыбина. – М.: Смысл, 2001. – 263 с. Улыбина Е. В. Психология обыденного сознания / Е. В. Улыбина. – М.: Смысл, 2001. – С. 86

[17] Сандюк Л. О., Щубелка Н. В., Шмиголь М. Ф., Сулим О. В., Симоненко С. П., Романенков І. Д., Юшкевич Ю. С. Навчальний посібник. / За ред. Л. О. Сандюк та Н. В. Щубелки. – К.: Центр учбової літератури, 2012. – 400 с.

[18] Лобок А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – С. 57.

[19] Мамардашвили М. К. Картезианские размышления / М. К. Мамардашвілі. – М.: Прогресс, 1993. – С. 165.

[20] Лебон Г. Психология народов и масс / Гюстав Лебон. – М.: Харвест, АСТ, 2000. – С. 14.

О. О. ГАЗІЗОВА

Роль українознавства у формуванні патріотизму сучасної молоді

У статті розкрито роль українознавства як головної складової всіх освітніх галузей і окремої навчальної дисципліни для формування патріотизму підростаючого покоління на засадах духовних цінностей українського народу, оптимізації розвитку громадянської культури молоді на сучасному етапі розвитку української держави.

The role of Ukrainian as the main component of all educational areas and a separate discipline for patriotism formation of the younger generation on the basis of the spiritual values of the Ukrainian people, optimize development of civil youth culture at the present stage of development of the Ukrainian state.

Key words: *Ukrainian, patriotism, the younger generation, education*

Нині патріотизм покликаний дати новий імпульс духовному оздоровленню народу, формуванню в Україні громадянського суспільства, яке передбачає трансформацію громадянської свідомості, моральної, правової культури особистості, розквіту національної самосвідомості і ґрунтується на визнанні пріоритету прав людини.

Український патріотизм – це не пасивно-споглядальне явище, а діяльна й активна позиція у ставленні до проблем свого народу, Батьківщини і держави. Він невіддільний від почуття громадянської відповідальності за долю країни, за її майбутнє. Тому цілком природно, що найбільше занепокоєння викликає рівень патріотичних почуттів нашої молоді, включаючи учнівську та студентську.

Особливе занепокоєння викликає відсутність у молоді усвідомлення себе, як частини народу, підпорядкованості своєї діяльності інтересам нації. У справі відновлення почуття національної гідності величезне значення має висвітлення правдивої історії, культури та освіти нашого народу, повернення до культурних надбань, відкриття замулених сторінок нашої історії.

Мета статті полягає у розкритті сутності та шляхів формування патріотизму підростаючого покоління як актуальних проблем теоретичного і прикладного українознавства.

Філософсько-політологічна та педагогічна наука трактує патріотизм (від грецького patris–батьківщина, вітчизна) як

усвідомлену й діяльну любов до своєї Батьківщини, відповідальність за її долю і готовність служити її інтересам, а в разі потреби самовіддано боронити здобутки свого народу[1].

Багатогранні аспекти патріотичного виховання особистості знайшли своє відображення у працях педагогів Х. Алчевської, Г. Ващенка, О. Духновича, І. Огієнка, С. Русової, К. Ушинського, Я. Чепіги. Значний внесок у висвітлення проблеми розвитку патріотизму, національної свідомості особистості зробили роботи І. Беха, Н. Косарєва, І. Підласого, М. Рагозіна, Г. Сороки, В. Сухомлинського, О. Сухомлинської та інших.

Виховання патріотичної свідомості, почуттів і переконань неможливо відокремити від складного цілісного процесу формування особистості. Чітко і образно єдність всіх сторін навчально-виховного процесу щодо реалізації завдань патріотичного виховання розкрив В. Сухомлинський: «Патріотичне виховання – це сфера духовного життя, яка проникає в усе, що пізнає, робить, до чого прагне, що любить і ненавидить людина, яка формується. Патріотизм, як діяльна спрямованість свідомості, волі, почуттів, як єдність думки і діла дуже складно пов'язаний з освіченістю, естетичною емоційною культурою, світоглядною стійкістю, творчою працею»[2].

О. Вишневський виділяє три етапи розвитку патріотичної свідомості людини:

1. Етап раннього етнічно-територіального самоусвідомлення є основою, фундаментом патріотичного виховання. Він припадає на дошкільний і молодший шкільний вік. На цьому етапі формується почуття патріотизму.

2. Етап національно-політичного самоусвідомлення, припадає на підлітковий вік, коли дитина з лона сім'ї та школи переходить у громадське середовище. На цьому етапі відбувається приєднання юнацтва до різноманітних дитячих й молодіжних громадських, політичних організацій і об єднань, які в змозі допомогти виховати сьогоднішнього школяра, завтрашнього громадянина України.

3. Етап державницько-патріотичного самоусвідомлення, коли поняття «національного» виходить за межі етнічності та сягає рівня державності. Характерними рисами даного етапу є вияв любові, поваги до своєї держави як головної мети нації[3].

---

[1] Філософський енциклопедичний словник. – К.: «Абрис», 2002. – С. 471.

[2] Сухомлинський В.О. Вибрані твори: в 5-ти т. – К.: Рад. школа, – 1976. – Т. 1. – С. 131.

[3] Вишневський О. Сучасне українське виховання. – Львів, 1996. – С. 60.

Таким чином, проходження даних етапів свідчить про громадянсько-патріотичну зрілість людини.

Григорій Ващенко визначив такі форми патріотизму як стихійний, несвідомий і свідомий. Особливу роль вчений надавав несвідомій любові до Батьківщини, яка полягає в тому, що людина органічно зростає з рідною природою, своїми земляками, в першу чергу, зі своєю родиною й сусідами, національними традиціями, світоглядом і мовою. Ця любов, будучи навіть стихійною, несвідомою, часто досягає великої напруженості, що особливо виявляється тоді, коли людина переселяється у чужі краї. … Ця любов стає грунтом свідомої любові до Батьківщини, справжнього патріотизму[4].

Здійснення системного національно-патріотичного виховання є однією з головних складових національної безпеки України.

Так, за результатами дослідження проведеного соціологічною службою Центру Разумкова з 21 по 25 грудня 2013 року: «Чи вважаєте Ви себе патріотом України?», патріотами себе вважають 49% респондентів, скоріше так – 35,5%, скоріше ні – 6,5% ні – 3,9%, важко відповісти – 5%. Найбільша кількість респондентів, які вважають себе патріотами на Заході (70,9) і в Центрі України (54,2). Найменша – на Півдні (30,8%) та Сході Україні (39,4%)[5].

Згідно з результатами опитування, проведеного Соціологічною групою «Рейтинг» у серпні 2014 року, 86% опитаних українців вважають себе патріотами своєї країни. При цьому однозначно характеризують себе як патріотів 50%, ще 36% – швидше так, ніж ні. Лише 6% не вважають себе патріотами, 8% – не змогли визначитися. Протягом останнього року кількість людей, які вважають себе патріотами, збільшилася з 81 до 86%, а порівняно з 2010 роком – з 76 до 86%. Разом із цим, більш ніж удвічі зменшилася кількість тих, хто не вважає себе патріотом (з 15% у 2010 році проти 6% у 2014). Більшими патріотами себе вважають мешканці Заходу, Півночі і Центру, люди з більшими доходами і вищим рівнем освіти, а також україномовні респонденти[6].

---

[4] Ващенко Григорій. Хвороби в галузі національної пам'яті. – К.: «Школяр» – «Фада» ЛТД, 2003. – Т. 5. – С. 184–185.

[5] Соціологічне опитування. Чи вважаєте Ви себе патріотм України? [Електронний ресурс] // – Режим доступу: http://www.razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=932 – Назва з екрану. – Мова укр. (дата звернення: 12.05.2015).

[6] 6% українців не вважають себе патріотами, а 8% і досі вагаються, – опитування. [Електронний ресурс]// – Режим доступу: http://zaxid.net/news/showNews.do?6_ukrayintsiv_ne_vvazhayut_sebe_patriotami_a_8_i_dosi_vagayutsya__opituvannya&objectId=1318829 Назва з екрану. – Мова укр. (дата звернення: 12.05.2015).

Отже, з наведених досліджень, чітко простежується, що в регіонах, де найменша кількість людей вважає себе патріотами України – на Півдні та Сході Україні – сьогодні виникла загроза територіальної цілісності держави. Тому головним завданням сучасної освіти постає оптимізація роботи з національно-патріотичного виховання учнівської молоді. Серед головних причин воєнно-політичної криза на Сході та Півдні України політологи вважають гуманітарні проблеми, зокрема недостатню присутність української мови, культури у даних регіонах, неефективну систему національно-патріотичного виховання, яка часто зводилася до формальних, а не реальних заходів, в навчальних закладах різних типів тощо. Тому перед державою сьогодні гостро постало питання пошуку ефективних форм і засобів патріотичного виховання молоді. Протягом 2014–2015 рр. було прийнято ряд актуальних документів у сфері виховання підростаючого покоління. Зокрема, у «Концепції національно-патріотичного виховання дітей та молоді», затвердженій наказом Міністерства освіти і науки України 16 червня 2015 р. № 641, вказується, що нині, як ніколи, потрібні нові підходи і нові шляхи до виховання патріотизму як почуття і як базової якості особистості[7].

При цьому потрібно враховувати, що Україна має древню і величну культуру та історію, досвід державницького життя, які виступають потужним джерелом і міцним підґрунтям виховання дітей і молоді. Вони уже ввійшли до освітнього і загальновиховного простору, але нинішні суспільні процеси вимагають їх переосмислення, яке відкриває нові можливості для освітньої сфери.

У Концепції акцентується увага, що в часи воєнної загрози пріоритетною складовою патріотичного виховання є військово-патріотичне виховання, зорієнтоване на формування у зростаючої особистості готовності до захисту Вітчизни, розвиток бажання здобувати військові професії, проходити службу у Збройних Силах України як особливому виді державної служби[8].

В Указі Президента України №334/2015 від12 червня 2015 року «Про заходи щодо поліпшення національно-патріотичного виховання дітей та молоді» міститься план дій із забезпечення сис-

[7] Концепція національно-патріотичного виховання дітей та молоді [Електронний ресурс] // – Режим доступу: http://mon.gov.ua/activity/education/reforma-osv%D1%96ti/konczepcziya-naczionalno-patriotichnogo-vixovannya-ditej-ta-molodi.html Назва з екрану. – Мова укр. (дата звернення: 12.05.2015).

[8] Ibid.

темної взаємодії державних органів з громадськістю у питаннях, пов'язаних із національно-патріотичним вихованням дітей та молоді на прикладах героїчної боротьби Українського народу за незалежність, суверенітет та територіальну цілісність України.

Зокрема, Указом передбачено – Кабінету Міністрів України ужити за участю Національної академії наук України, Національної академії педагогічних наук України заходів щодо осучаснення роботи навчальних закладів, музеїв, бібліотек, клубів, інших закладів культури з національно-патріотичного виховання, активного залучення ними дітей та молоді до вивчення історії та культури України, подвигів борців за незалежність, суверенітет та територіальну цілісність України, її демократичний вибір[9].

Григорій Ващенко у своїй педагогічній праці «Героїзм» зазначав, що боротьба українського народу за волю, триваючи вже близько семи століть така трудна, а завдання такі складні, що їх можуть розв'язати лише героїчні зусилля народних мас. Отже, в дусі героїзму ми мусимо виховувати і свою молодь, бо від неї, в першу чергу, залежить майбутнє України[10].

У методичних рекомендаціях з організації патріотичного виховання дітей та учнівської молоді Міністерства освіти і науки України від 27.10.2014 р. з № 1/9-614 зазначається «У сучасних суспільно-політичних умовах, коли Україна ціною життя Героїв Небесної Сотні, зусиллями українських військових, добровольців, волонтерів відстоює свободу і територіальну цілісність, пріоритетного значення набуває патріотичне виховання дітей та учнівської молоді»[11].

Громадянський компонент виховання найвиразніше втілено у змісті навчальних предметів суспільно-гуманітарного циклу. Вивчення української мови, літератури, історії, географії, правознавства спрямовано на формування переконливого почуття патріотизму й громадянської свідомості дітей та учнівської молоді, знань про права і свободи громадян, сутність громадянського суспільства[12].

Отже, комплексне формування патріотизму можливе на шляху синтезу надбань галузевих наук, тобто з позицій інтегративної системи знань, якою є українознавство.

---

[9] Ibid.

[10] Ващенко Григорій. Op. cit. – С. 31.

[11] Методичні рекомендації з організації патріотичного виховання дітей та учнівської молоді / лист Міністерства освіти і науки України від 27.11.2014 № 1/9-614 [Електронний ресурс] // – Режим доступу: old.mon.gov.ua/img/zstored/files/1_9-614.doc. Назва з екрану. – Мова укр. (дата звернення: 12.05.2015).

[12] Ibid.

Я. Калакура стверджує, що у вихованні українського патріотизму, опрацюванні наукових методик цього процесу колосальна роль належить українознавству, всьому циклу українознавчих дисциплін, насамперед їх історичному сегменту, знанням з української і зарубіжної історії, в яких закодовані національно-патріотичні традиції українського народу, які передаються від покоління до покоління[13].

Виходячи із нових концептуальних положень і завдань сучасної освіти особливої актуальності набуває впровадження у загальноосвітні і вищі навчальні заклади курсу «Українознавство», який дасть можливість на основі синтезу з різних галузей знань про Україну та світове українство сформувати у свідомості підростаючого покоління цілісний часопросторовий образ Батьківщини. П. Кононенко наголошує на особливій ролі українознавства у сфері виховання «…тільки воно може дати цілісний часопросторовий образ України і тим самим сформувати цілісний світогляд як патріотичний ідеал людини. Учнів не варто закликати бути патріотами – їм необхідно всебічно показати, за що її можна любити й пишатися тим, що ти є її сином»[14].

Тому головним завданням українознавства як навчально-виховного предмета є виховання патріота, громадянина української держави, свідомого державотворця, творчої особистості, яка співпрацюватиме зі світом на засадах кооперації, буде здатна реалізувати своє власне покликання та реалізовувати покликання української нації[15].

Курс «Українознавство» входить до варіативної складової навчального плану, тому вивчається в загальноосвітніх навчальних закладах як факультативний курс за вибором.

Але сьогодні актуальним є питання не лише вивчення «Українознавства» як окремого предмета, а в першу чергу – українознавче наповнення всіх освітніх галузей.

Учнів необхідно вчити аналізувати, співвідносити події сучасності з історичним розвитком держави, а також розкривати історичну місію України, її інтеграцію та роль у світі.

---

[13] Калакура Ярослав. Формування українського патріотизму: історичне та історіографічне підґрунтя // Українознавство. – 2008. – №2. – С. 223.

[14] Мойсеюк Н. Є. Педагогіка. Навчальний посібник. 2-е вид. – К.: Грамна, 1999. – С. 22.

[15] Програма для загальноосвітніх навчально-виховних закладів «Українознавство. 5–12 класи» / Національний науково-дослідний інститут українознавства МОН України / П. П. Кононенко, Л. Г. Касян, О. В. Семенюченко. – К.: Українське агентство інформації та друку «РАДА», 2008. – С. 3.

Як зазначає Н. Мойсеюк: «Почуття патріотизму легше пробудити, якщо спрямувати увагу учня на реальні зміни, що відбуваються в його родині, рідному селі, місті. Отже, лише загострюючи почуття і спираючись на них, вихователі можуть підвести учня до дії»[16].

Таким чином, українознавство як цілісна система знань про Україну в сучасних реаліях повинна стати основою для формування ціннісних орієнтацій підростаючого покоління, національного світогляду, патріотичних ідеалів.

Формування патріотизму – це складний багатогранний процес, починаючи від народження дитини до повноліття, у якому активну участь повинна брати родина, держава, навчальний заклад. Цей процес є невідривним від загального процесу виховання підростаючого покоління. І безумовно, що лише закликами до патріотизму і гаслами неможливо сформувати свідому любов до України, тому система роботи з національно-патріотичного виховання повинна бути спрямована на досконале вивчення героїчного минулого українського народу, самобутньої культури, ментальності тощо.

Як стверджує Я. Калакура, український патріотизм є, насамперед, категорія суспільної та індивідуальної свідомості, моралі і людських почуттів, соціальної психології, а тому його не можна розглядати у відриві від інших світоглядних і ціннісних орієнтирів, зокрема від почуття гордості за український народ і Україну, любові до неї, героїзму і вірності. Патріотизм – це і поважне ставлення до історії своєї країни, свого народу, його традицій, це і продукт історичного розвитку, життєдіяльності багатьох поколінь нашого народу[17].

З огляду на події 2014 року (коли почалася революція на Майдані Незалежності у Києві, потім втрата територій у Криму, далі антитерористична операція на сході країни, з багатьма фактами зрадництва на всіх рівнях влади, поразки та байдужість, бездіяльність великої кількості населення до всього, що робилося на початку цих історичних подій), можна зробити висновки, що протягом 24-го річного періоду незалежності України держава не вживала дієвих засобів щодо формування патріотизму, національної гідності й національної самосвідомості громадян. Досить часто функції держави з патріотичного виховання брали на себе громадські організації національного спрямування. Тому розробка сьогодні нових форм

[16] Мойсеюк Н. Є. Op. cit. – С. 247.

[17] Калакура Ярослав. Op. cit. – С. 223.

і методів патріотичного виховання, прийняття низки концептуальних документів з національно-патріотичного виховання та їх впровадження виступає необхідними заходами із забезпечення національної безпеки нашої держави. Адже як сказано у відомому вислові «Історія нічому не вчить, але вона карає тих, хто її не знає».

Таким чином, український патріотизм повинен стати провідною виховною ідеєю сучасної освіти, національно-патріотичне виховання має бути стрижнем усієї навчально-виховної роботи, оскільки педагоги повинні виховати особистість, яка має почуття гордості за свою державу, сумлінно виконує обов'язки громадянина держави, усвідомлює соціальні проблеми Батьківщини та українського народу, любить рідних та близьких людей. Українознавство як головна складова всіх освітніх галузей і окрема навчальна дисципліна є підґрунтям для формування патріотизму підростаючого покоління на засадах духовних цінностей українського народу, оптимізації розвитку громадянської культури молоді на сучасному етапі розвитку української держави. Водночас виховний процес повинен спрямовуватися на виховання толерантності, поваги до національної самобутності інших народів. Такий підхід сприятиме розвитку національно свідомого покоління, яке здатне до міжкультурного діалогу в умовах глобалізації. Добре охарактеризував людину-патріота Сантаяна: «Ногами людина повинна врости в землю, але очі її нехай оглядають увесь світ»[18].

[18] Філософський енциклопедичний словник. – С. 472.

О. І. МАЦАП`ЯК

Духовність як чинник самовизначення людини в українському суспільстві

У статті розкривається значення духовності як важливого чинника самовизначення людини в українському суспільстві. Показано місце та роль духовності у свідомому самоздійсненні, обранні життєвого шляху, становленні духовних інтересів і ціннісних пріоритетів людини.

Ключові слова: *духовність, самопізнання, милосердя, цінність, людина.*

The article deals with the meaning of spirituality being the important factor of human self-identification in the Ukrainian society. The place and role of spirituality in conscious self-realization, choosing one's life path, development of spiritual values and moral priorities of a human being are revealed.

Key words: *spirituality, self-identification, mercy, value, human being.*

«Зчерствіли люди од всіляких лих», – ці слова Ліни Костенко постають актуальними сьогодні, як ніколи. Війна, страх, жорстокість, ворожнеча одні з тих факторів, котрі породжують кризу духовності в українському суспільстві. Ми переживаємо кризу особистості – втрату тих внутрішніх обмежень і доброчесностей, які не дають людському суспільству впасти у безодню своїх темних інстинктів. Люди все більше намагаються збагатитися матеріально, залишаючи по заду вдосконалення духовне. Вони забувають, що бути багатим означає мати в собі багато Бога, бути духовно збагаченим, а не колекціонувати банківські купюри.

Сьогодні, коли відбувається переоцінка минулого, розвиток духовності розглядається як важлива складова української культури. Підвищення рівня духовності особистості – необхідна умова для подолання негативних явищ і формування гармонійного суспільства. Без розвитку духовності не можливо побудувати здорове громадянське суспільство, розбудувати державу, провести реформи. Занепад духовності веде до руйнування суспільства.

Щоб проаналізувати духовний світ сучасної людини потрібно осмислити досвід минулих століть. Важливо звернути увагу на релігію як духовну аналітику сучасності, розглянути проблему духовного досвіду в руслі християнства з його уявленням про людину, світ і Бога, та органічний зв'язок з Біблією, що є умовою

істинності й повчальної цінності. Духовно-моральний стан особистості на основі християнських цінностей призводить до глибшого й гармонійнішого розвитку особистості, яке є стійкішим до викликів часу й виробляє імунітет до деструктивних чинників, які впливають на людину в сучасному бутті.

Для того, щоб викорінити грубість і зупинити злість нам потрібно виховувати в собі такі моральні почуття як любов до ближнього, співчуття, доброзичливість, навчитися бути людяними і милосердними, вміти співпереживати іншим. Благодійна діяльність має відповідати принципу справедливості і милосердя, оскільки благодійник вже має мати певний рівень духовного розвитку. Благодійність може реалізовуватися індивідуально, коли суб'єкт сам не залежно від інших, із власної волі та зі своїх ресурсів надає допомогу потребуючим, або колективно, через організовані добровільні об'єднання. Благодійність у суспільстві послаблює прояви морального зла, долає егоїзм, покращує становлення вразливих верств населення.

Сучасні науковці тлумачать милосердя як інтегративну моральну якість, що становить єдність знань про необхідність вибачення, безкорисливої допомоги, любові до ближнього і турботи про нього, та є основою для розвитку здатності людини до співчуття, співпереживання душевної щедрості та емпатії. Ядром і сенсом суспільної моралі стає справедливість. Справедливість наголошує на ідеї рівності між людьми. Справедливість розкриває характер взаємовідносин людини і держави, людини і людини. Справедливість – одна із форм загальної моральної оцінки, специфіка якої пов'язана з дотриманням міри імперативної об'єктивності і оціночної функції свідомості, а також застосованих по відношенню до людини суспільних санкцій[1].

В християнській релігійній філософії проблема духовності носить подвійний характер: з одного боку, вона антропоцентрична, а з іншого – космоцентрична. Людина своєю духовністю ініціює такий космічний, сакральний процес, який християнські релігійні філософи називають «одухотвореністю» всесвіту. Причому духовність у цій традиції виявляється у вигляді двох основних складових: функції та сутності. Духовність як функція людини має, умовно кажучи, «суб'єктивний» і відносний характер. Духовність як сутність людини і всесвіту носить «об'єктивний» і абсолютний характер. Причому зміст функціональної сторони

[1] Скриль О. Милосердя як основоположна категорія християнської етики // [Електронний ресурс] / О.Скриль. – Режим доступу: www.irbis-nbuv.gov.ua/.../cgiirbis_64.exe?

духовності (свідомо – вольової) у світлі цієї традиції відобразив вплив іудео-християнської традиції[2].

Глибока гуманістична ідеологія криється в багатій теоретичній спадщині педагогічної думки України. В українській філософії проблема духовності завжди стояла на першому плані, а моральна проблематика займає істотне місце. Мислителі Київської Русі сформували духовно-моральний ідеал віддаючи перевагу духовному над матеріальним, підтримуючи духовність і моральність життя.

Людина створена за «образом і подобою Бога», тому вона повинна осягнути Бога в собі, розкрити таємницю Христа, яка полягає не тільки в його Боголюдськості, а й у тому, що кожний повинен іти життєвим шляхом як Боголюдина гідно, шляхетно, сумлінно. Самопізнання допомагає людині досягти внутрішнього, духовного оновлення, морального самовдосконалення. Найвищим ідеалом земного життя для людини, на думку українського мислителя Віталія з Дубна, є прагнення пізнати Бога, наблизитись до нього. При цьому важлива роль відводиться розуму. На своєму вищому рівні людський розум очищений і озброєний «божественною мудрістю», пізнає спершу себе, а після – Бога, бо самопізнанняє неодмінною умовою богопізнання[3].

Для того, щоб пізнати Бога, перш за все потрібно пізнати себе, – вважає І. Копинський, – а пізнання себе неможливе без пізнання навколишнього світу. Кожна людина має в собі божественне і гріховне, а для того, щоб пізнати ближнього, треба просто побачити в ньому Бога. Наголошуючи на необхідності самовдосконалення людини, І. Копинський писав: «Якщо не будеш примножувати даного тобі від Господа таланту, то будеш применшувати й погубляти; якщо не будеш досягати успіхів на горі чеснот, то будеш сходити вниз... Світ цей улаштований не на спокій і спочивання, а на працю й на подвиг, не на тишу й утіху, а на боротьбу й на рать». З цього погляду він намагався обґрунтувати теорію «розумного творення», що передбачає подолання людиною кількох етапів: моральне самовдосконалення; праця, яка стає потребою і породжує радість; зречення світу тілесних речей; очищення й просвітлення розуму; самозаглиблення; пізнання Бога та єднання з ним[4].

---

[2] Яковенко А.І. Християнські духовні цінності: духовність, моральність, святість (релігійно-філософський погляд) / А. І. Яковенко. Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтва. – К., 2007. – № 1. – С. 32–36.

[3] Дойчик М.В. Суть і місце моральної рефлексії в українській філософії доби Відродження (XVI – поч. XVII ст.) // [Електронний ресурс] / М.В. Дойчик. – Режим доступу: http://iai.dn.ua/_u/iai/dtp/CONF/10/articles/sec4/s4a1.html

[4] Князев В. Етична думка XVI—XVIII ст. в Україні // [Електронний ресурс] / В.Князев. – Режим доступу: http://www.ebk.net.ua/Book/synopsis/etika/part3/020.htm

Видатний український діяч І. Вишинський вважав, що людство погрузло і вадах, «поганських хитрощах і настановах», що й призвело до втрати ним благочестя. Мислитель пропонував шлях перебудови суспільства на засадах соціальної рівності та братерства через повернення людства до своїх витоків, коли не було несправедливості та експлуатації одних людей іншими. Він вважав, що зміст освіти треба вести до засвоєння цінностей на основі Псалтиря і Євангелія.

На думку Кирила Транквіліона-Ставровецького, жити по правді означає жити з чистим серцем, наслідувати Христа, який із досконалого Бога перетворився на досконалу людину, показав милість Бога, вирвав людей із пітьми, навчив їх жити в єдиній любові та злагоді при лиці Божім. Спасіння і вдосконалення людини полягає в тому, щоб, пізнавши себе, свою духовну сутність, вона усвідомила важливість людяності й людської гідності, морального оновлення[5].

На думку українського мислителя Г. Сковороди, віра і любов є не тільки основою душі, а й органічним проявом духовності людини. Г. Сковорода переконаний, що любов – основний екзистенціал людського буття. Вона дає найглибше відчуття повноти особистості, спрямована на переживання цілісності у з'єднанні з іншою людиною, людьми і світом. Саме любов допомагає долати ще один екзистенціал, котрий називається самотністю. Любов і віра несуть у собі глибокий пізнавальний зміст, живлять душу людини, наповнюють її творчою енергією, підштовхують її на шлях дійсного, справжнього щастя.

Розгорнуте філософське обґрунтування того, що сфера Розуму не вичерпує духовного життя, а її основа – це сфера серця стала базою формування теорії філософа П. Юркевича. Людина має свої власні ідеї, завдяки чому здатна до індивідуального розвитку, вільного обрання і постановки цілей життя та діяльності. Як богоподібна істота, людина розвивається під впливом моральних ідей, а не тільки під впливом одних тільки фізичних спонукань. Центром душевного і духовного життя людини, на думку П. Юркевича, є її серце, яке постає глибинною основою людської природи і морально-духовним джерелом діяльності душі. Із серця починає і зароджується рішучість людини на ті чи інші вчинки, в ньому виникає багатоманітність намірів і бажань. Серце постає носієм тілесних сил людини,

[5] Дойчик М.В. Суть і місце моральної рефлексії в українській філософії доби Відродження (XVI – поч. XVII ст.) // [Електронний ресурс] / М.В. Дойчик. – Режим доступу: http://iai.dn.ua/_u/iai/dtp/CONF/10/articles/sec4/s4a1.html

пізнавальних дій душі, центром багатоманітних душевних чуттів, турбот, пристрастей, морального життя загалом. Серце у філософії П. Юркевича – це скрижаль, на якому викарбуваний природний моральний закон, воно є вихідним пунктом усього доброго й злого в словах, думках і вчинках людини[6].

Саме сферу духовного життя П. Юркевич, як і Г. Сковорода, позначає символом «серце», що є насамперед виразом душевного стану людини. Душа знаходиться в глибині серця, вона є вічною, так само як вічною і безсмертною є людина, наділена душею своїм Творцем – Богом. Завдяки своїй душі людина виявляє власну, індивідуальну особистість у загальних, притаманних усьому роду людському, формах духовного життя. Серце розглядається мислителем як центр тілесного, духовного й душевного життя людини, як підгрунтя всіх імпульсів, як виток вчинків добрих і поганих, як «вмістилище всіх пізнавальних дій, як місце, звідки виникають слова й думки». Пізнати «всім серцем» – значить зрозуміти цілком, найбільш глибоко й втаємничено.

Органом душі виступає не тільки головний мозок, а й усе людське тіло. А оскільки серце поєднує в собі всі тілесні сили, то воно має бути органом душевного життя. Співвідношення розуму й сердечної любові у моральності П. Юркевич порівнює посилаючись на Євангеліє від Матвія зі світильником і єлеєм. «В міру того, як в серці людини зникає єлей любові, світильник згасає: моральні начала й ідеї затемнюються й, зрештою, зникають зі свідомості. Це відношення між світильником і єлеєм – між головою і серцем – є саме звичайне явище в моральній історії людства»[7].

Наш духовний світ залежить від чистоти і спроможності душі вбирати невидимі потоки світла та віддзеркалювати його далі. Ми повинні перш за все дарувати внутрішнє тепло, зігрівати ним усіх, хто довкола нас. Душа, як вода, щоб бути чистою і свіжою, повинна бути в неспинній течії і віддавати, а не лише забирати. Духовне є визначальним, це можливість душі злітати і долати вершини. Жити духовно – це земне раювання, яке дарує невидиму насолоду душі, і жодні матеріальні блага не замінять цієї божественної втіхи. Людська гідність – у духовному зростанні, у досягненні духовних висот, де народжується реальні цінності життя. Людське життя постає справді людським тоді, коли воно непозбавлене духовності.

[6] Дойчик М.В.Концепція гідності людини у філософії Памфіла Фркевича / М.В. Дойчик // Українська філософія як шлях до європейської інтеграції. – Івано-Франківськ : Голіней, 2015. – С. 27–29.

[7] Огородник І.В. Історія філософської думки в Україні: Навч. посіб. / І.В. Огородник, В.В. Огородник. – К. : Вища школа: Т-во «Знання» КОО, 1999. – 543 с.

Д. Р. БАЖАНСЬКИЙ

Трансформаційні процеси в українському суспільстві та пошуки нової духовно-моральної парадигми управлінської діяльності

Статтю присвячено розгляду історичної специфіки формування духовно-моральної парадигми управлінської діяльності в українській культурі. Висвітлено особливості тлумачення ідеї успішного правителя у філософських поглядах Платона, св. Іоана Златоуста, В.Мономаха. Аналіз проведено в контексті сучасних інтеграційних процесів України в європейський цивілізаційний простір.

Ключові слова: *управління, справедливість, суспільство, самоконтроль, гідність.*

The article is devoted to consideration of specificity of the historical formation of spiritual and moral paradigm of management activity in Ukrainian culture. Was elucidate the peculiarities of the interpretation of the idea of a successful ruler in the philosophical views of Plato, St. John Chrysostom, V.Monomah. The analysis is conducted in the context of current integration process of Ukraine into the European civilizational space.

Keywords: *governance, justice, society, self-control, dignity.*

В умовах формування глобальної цивілізації необхідність збереження українським суспільством політичної суб`єктності актуалізує проблему пошуку шляхів реалізації управлінської діяльності. Перманентно складна соціально-політична ситуація останніх років незалежності України обумовлює посилення інтересу до вивчення духовно-морального аспекту управління та пошуку шляхів вирішення пов`язаних із ним проблем.

Сучасні дослідження проблем філософії управління, соціальної філософії та історії філософії В. Андрущенко, Ю. Бех, С. Возняк, М. Голянич, В. Горський, В. Кремінь, М. Михальченко, С. Пазиніч, О. Пономарьов, С. П'янзін дозволяють окреслити основні методологічні підходи до вирішення проблеми формування нової парадигми здійснення управлінських повноважень.

Криза, як стан напруги, завжди виникає внаслідок загострення протиріч і супроводжує перехідний період функціонування систем, зокрема і соціальних. Розмаїття проявів кризи нерідко ускладнює виявлення глибинних причин її появи. Онтологіч-

на цінність суспільства, як простору цивілізованого існування людини, зумовлює позачергову необхідність аналізу кризових явищ в суспільстві та пошуку шляхів їх подолання. Навіть загальний огляд подій в суспільно-політичному житті України після здобуття незалежності вказує на те, що українське суспільство перебуває в стані глибокої духовної кризи.

Духовна сфера суспільного життя охоплює значну кількість аспектів існування людини в соціумі, внутрішня узгодженість яких забезпечує повноцінне функціонування суспільства, повноцінний розвиток його внутрішніх потенцій. Тривалий період штучної та примусової інтеграції українського народу до складу інших державних утворень уповільнював і пригнічував гармонійний розвиток його духовного життя. Перебування в складі СРСР завдало страшного гуманітарного удару по цивілізаційним основам його існування. Ціннісно-дезорієнтоване суспільство завмерло на переході від індустріального типу до інформаційного. Криза управлінської діяльності в таких умовах була закономірна, а її наслідками стали дві революції. Геополітична боротьба між наддержавами за вплив на Україну, періодично зростаюче протистояння між владою та народом, може коштувати українському суспільству, як політичної суб'єктності, так і самої держави.

На нашу думку, одним з найголовніших інструментів подолання вищезгаданої кризи є формування нової управлінської парадигми з обов`язковим зверненням, як до нашої культурної традиції, так і орієнтацією на духовні здобутки західноєвропейської цивілізації. Оновлення управлінської системи дозволить не тільки ефективно використовувати наявні ресурси, але й піднести суспільне виробництво на якісно новий рівень. Це відкриє нові горизонти не лише задоволення матеріальних потреб, але і духовних. Акцентування уваги на проблемах здійснення управлінської діяльності в українському суспільстві виявляє їх значну залежність від аксіологічної сфери. Саме криза ціннісних орієнтацій в управлінському сегменті і суспільстві в цілому призвела до духовно-моральної деградації правлячих верств. Недотримання представниками управлінського апарату моральних норм спричинило стрімке падіння довіри суспільства до правлячого сегменту.

Незважаючи на те, що в період радянської окупації відбувалось руйнування автентичних форм суспільного виробництва, українське суспільство змогло зберегти свою культуру, ідентичність. Важливою умовою формування нової управлінської парадигми буде звернення до корпусу етико-гуманістичних ідей під впливом яких відбувалось формування української культурної традиції.

Через прийняття християнства українська культура відчула значного впливу Візантії, основу духовної культури якої, так само як і всього грекомовного сходу Римської імперії, складала платонівсько-неоплатонічна традиція[1].

У творчості Платона вперше в античній традиції відбувається антропологічний поворот – людина стає предметом глибинної рефлексії. І саме через звернення до самої людини, до розуміння її душі, розкривається сутність і закономірності суспільного буття.

Суспільно-політичне життя демократичних Афін часів Сократа було доволі нестабільним. Благополуччя античного полісу в значній мірі залежало від особистісних якостей його управителів, що актуалізувало розробку Платоном на базі філософського ідеалізму Сократа нової духовно-моральної парадигми управлінської діяльності.

В діалозі «Горгій» свої роздуми про гідного правителя Платон розпочинає із спростування уявлень про тиранію, як форму правління, яка опирається на принцип природної справедливості, або ж права сильного. Одна людина може бути сильнішою за іншу, але більшість завжди сильніша за одного. В силу чого закони прийняті більшістю, як настановлення сильніших, будуть реалізовуватись згідно принципу природної справедливості[2]. Відкидаючи грубу силу, як інструмент досягнення та здійснення влади, Платон стверджує, що правитель повинен бути наділений розумом, який дозволить йому розрізняти приємне і благе. Приємне не завжди буває благим і дуже часто супроводжує аморальні вчинки. Окрім того приємне не завжди передує щастю. Для ілюстрації своєї думки Платон наводить приклад із тамуванням спраги, коли задоволення від пиття у людини зникає після декількох ковтків води[3]. Так само в інших випадках страждання та незадоволення зникають практично одночасно, а от добро і зло, які також супроводжують вчинки людини, залишаються. Розвиваючи свою тезу про відмінність блага і задоволення, Платон також вказує на швидкоплинність останнього.

[1] Павленко Ю. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник/ Павленко. Ю. – К. : Либідь, 2001. – С. 304. Павленко Ю. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства: Навч. посібник/ Павленко. Ю. – К. : Либідь, 2001. – С. 304.

[2] Платон собрание сочинений в четырех томах.; [пер. с. гр. Вл. С. Соловьева, М. С. Соловьева, С. Я. Шейнман-Топштейн]. – М.: «Мысль»,1990. – Т. 1. – С. 528.

[3] Платон собрание сочинений в четырех томах.; [пер. с. гр. Вл. С. Соловьева, М. С. Соловьева, С. Я. Шейнман-Топштейн]. – М.: «Мысль»,1990. – Т. 1. – С. 539.

Ще однією рисою задоволення, яка відрізняє його від блага є можливість поєднання з душевними вадами. Це Платон ілюструє на прикладі боягуза, який на полі бою радіє відступу супротивника[4]. З цього випливає глибока відмінність природи чуттєвих переживань і блага. Які однак можуть поєднуватись згідно принципу ієрархічності – задоволення слід підпорядковувати благу. В нездатності узгоджувати благо і задоволення Платон вбачає одну з найголовніших причин суспільних негараздів. Продовжуючи свою думку, Платон стверджує, що управителі, які стають тиранами і мають у полісах необмежену владу, насправді є невільниками, оскільки приймають рішення, виходячи з хибних уявлень про природу приємного[5]. Будучи засліпленими, вони не помічають, що задоволення власних бажань приносить лише тимчасову насолоду, яка, швидко зникаючи, підштовхує їх до нових бажань. Кінцева мета чергового циклу змін страждання-задоволення розчиняється в чуттєвому переживання самого процесу. З цього Платон робить висновок про необхідність опанування своїх бажань. Тільки влада над самим собою є фундаментом благочестя і є підставою для обрання людини керманичем. Влада над собою за Платоном передбачає стриманість і самоконтроль. Людина, яка втрачає владу над своїми бажаннями, уподібнюється дірявій бочці, в яку скільки не вливай – завжди буде порожньою[6]. Безконтрольний потік бажань засвідчує неповноцінність людини. Її неспроможність досягати цілісності. Непідвладна розумній частині душі бажаюча частина штовхає правителя до несправедливих рішень, які ще більше спричиняють йому шкоду. Несправедливість Платон називає хворобою душі, яка залишає на ній рани й сліди. Великим щастям для правителя є звільнення від цієї хвороби, яка лікується тільки справедливим судом. Саме лікуванням від несправедливості через суд і покарання Платон пропонує зцілювати душу. Безкарність навпаки ще більше її калічить і немає для душі більшого зла ніж тягар несправедливості[7]. До судді Платон радить іти, як до лікаря.

[4] Платон собрание сочинений в четырех томах.; [пер. с. гр. Вл. С. Соловьева, М. С. Соловьева, С. Я. Шейнман-Топштейн]. – М.: «Мысль»,1990. – Т. 1. – С. 540.

[5] Платон собрание сочинений в четырех томах.; [пер. с. гр. Вл. С. Соловьева, М. С. Соловьева, С. Я. Шейнман-Топштейн]. – М.: «Мысль»,1990. – Т. 1. – С. 500.

[6] Платон собрание сочинений в четырех томах.; [пер. с. гр. Вл. С. Соловьева, М. С. Соловьева, С. Я. Шейнман-Топштейн]. – М.: «Мысль»,1990. – Т. 1. – С. 534.

[7] Платон собрание сочинений в четырех томах.; [пер. с. гр. Вл. С. Соловьева, М. С. Соловьева, С. Я. Шейнман-Топштейн]. – М.: «Мысль»,1990. – Т. 1. – С. 508.

В зціленій душі відновлюється злагодженість її частин. Через стриманість у бажаннях людина прямує до щастя і справедливості, яка дозволяє їй прийти до відповідності з Космосом. Упорядкувавши свою душу, правитель знаходить у собі сили боротись із несправедливістю в полісі, виявляє спроможність встановити порядок у суспільстві, шляхом приведення його у відповідність із законом. Однак, йому слід остерігатись надмірної турботи про задоволення бажань своїх підданих, щоб вони не розбестились[8]. Мудрий керманич не буде слідувати примхам підданих, а піклуватиметься про благо в громадянах. Таким чином, пройшовши довгий шлях зцілення своєї душі і зростання в справедливості, правитель може утвердити своїх підданих в відданості благу.

Зростаючи на ґрунті античної філософської традиції патристика перейняла та переосмислила в світлі християнського віровчення теоретичні напрацювання в сфері управлінської діяльності. Так, у своїй бесіді «Про насолоду майбутніми благами і нікчемність теперішніх» святитель Іоан Златоуст, розмірковуючи про цінність влади, стверджує, що які б можливості вона не відкривала перед людиною – все одно вона не переходить з людиною у вічність[9]. З огляду на швидкоплинність людського життя, людині у першу чергу, слід подбати про владу над собою. Бо ця влада – вічна, безпечна і позбавлена світських турбот. Виходячи з такого розуміння влади, Іоан Златоуст формулює й основну вимогу до правителя: влада над своїми пристрастями та вадами серця. Платонівське розуміння «влади над собою», як принципу гармонічної організації душі, тут уже доповнюється такими специфічними для християнства чеснотами, як смирення перед Богом, покаяння. Так само, як і Платон, Іоан Златоуст наголошує на приматі внутрішньої організації душі над зовнішніми атрибутами привілейованого становища. Рабство пристрастей принизливе і перетворює правителя на ганебного раба[10]. Гідний правитель, на думку Іона Златоуста, окрім внутрішньої свободи від пристрастей, повинен також

[8] Платон собрание сочинений в четырех томах.; [пер. с. гр. Вл. С. Соловьева, М. С. Соловьева, С. Я. Шейнман-Топштейн]. – М.: «Мысль»,1990. – Т. 1. – С. 565.

[9] Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе / Св. Иоанн Златоуст. – Издание СПб. Духовной Академии, 1897. – Том 3, Книга 1 – С. 358. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/beseda_o_blagah/

[10] Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе / Св. Иоанн Златоуст. – Издание СПб. Духовной Академии, 1897. – Том 3, Книга 1 – С. 359. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/beseda_o_blagah/

бути позбавленим страху бідності та знеславлення. Тільки тоді його можна вважати дійсним суб`єктом влади.

Оновлена християнським віровченням платонівська духовно-моральна парадигма управлінської діяльності була успадкована мислителями Київської Русі. Серед них окремо слід згадати Володимира Мономаха, який, на відміну від Іларіона Київського, Клима Смолятича, Данила Заточеника та інших, був світським мислителем, державним діячем. Враховуючи соціально-політичну ситуацію у країні Володимир Мономах доповнює свою управлінську концепцію принципом єдності та примирення носіїв князівської влади. Опираючись на принципи християнського віровчення, Володимир Мономах пропонує розв`язувати конфлікти шляхом мирної згоди та пошуку компромісу. Окрему увагу він приділяє проблемі зв`язку слова та дії. Саме на виконанні власних обіцянок утверджується авторитет князя, як суб`єкта політичних відносин. Не залишає поза увагою Володимир Мономах і питання відносин між полярними соціальними верствами – правитель, будучи нагорі соціальної ієрархії, повинен захищати соціально незахищені та вразливі верстви низів. Свою гідність правитель виявляє ставленням до вбогих, вдів, сиріт, смердів[11]. Платонівське звільнення від несправедливості через суд Володимир Мономах доповнює трактуванням гріховності, як її онтологічної підстави, а також «трьома добрими ділами: покаянням, сльозами і милостинею»»(3), які очищують від неї душу. І в більш пізні періоди розвитку української філософської думки духовно-моральна парадигма досконалого життя, зокрема і управлінської діяльності, отримувала достатнє теоретичне обґрунтування.

На сучасному етапі розбудови української держави в умовах глобалізації та інтенсифікації крос культурного діалогу перед українським суспільством гостро постає проблема формування нової політичної культури та еліти в умовах інтеграції в західноєвропейський цивілізаційний простір. Розглядаючи окреслену проблему, слід зауважити, що механічне копіювання західних демократичних інститутів навряд чи дозволить провести докорінні реформи в українському суспільстві. Сформовані політичні інститути - результат довготривалої трансформації суспільної свідомості. В ході яких суспільство часто зазнавало змін на етно-ментальному рівні. Без подібних змін в самій ментальності, суспільство буде нездатне засвоїти нову соціальну

[11] Изборник (сборник произведений литературы Древней Руси). – М., 1969. – С. 158. – Режим доступа: http://litopys.org.ua/oldukr/pouch.htm

практику, запозичену з зовні. Саме тому, на нашу думку, соціально-політична модернізація може бути успішно проведена за умови конструктивного поєднання надбань вітчизняної духовної культурної традиції та здобутків прогресивних країн, з обов`язковим урахуванням етно-ментальних особливостей українського народу. Серед найголовніших рис української ментальності Дмитро Чижевський виділяє: емоціоналізм, індивідуалізм, рухливість і неспокій[12]. Кожна з них корегує трансформаційні процеси в суспільстві і має як позитивні, так і негативні наслідки для соціальної практики. Наприклад емоціоналізм виявляє себе в сентиментальному переживанні знакових подій і схвалені соціальної справедливості, але в той же час емоційне переживання підміняє соціальну активність і розсіює вольовий потенціал. Індивідуалізм, у позитивному ключі, виявляє себе в прагненні до свободи, а в негативному – до егоїстичного відособлення від суспільства та відстоювання тільки особистих інтересів. Подібні прояви негативного індивідуалізму в середовищі управлінського апарату сприяли формуванню деструктивної традиції хабарництва, яка паралізує суспільне життя на всіх рівнях. Така риса, як рухливість, сприяє виникненню соціальних запитів і прагнення до вдосконалення суспільства, але, в той же час, вона може стати причиною хаотичного руху в усіх векторах і духовного виснаження. Окреслений горизонт особливостей, рис і параметрів суспільного життя може бути охоплений тільки при системному підході до проблеми модернізації суспільно-політичних інститутів.

Складність не тільки теоретичного формулювання сучасної духовно-моральної парадигми управлінської діяльності, але і її практичної реалізації, змушує нас обмежитись переліком ключових моральних якостей необхідних для успішного управління, яке б задовольняло потреби українського суспільства в розбудові сильної правової держави. Це насамперед відповідальність перед суспільством, вимогливість до себе, самоконтроль, дотримання моральних та правових норм прийнятих в суспільстві, орієнтація на загальнолюдські цінності та подолання егоїстичних нахилів. Тільки шляхом принципового оновлення управлінського апарату на новій концептуальній основі, українське суспільство зможе упорядкувати власне життя та побудувати ту державу, яка буде відповідати його потребам та геополітичної самореалізації.

[12] Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні/ Д. Чижевський. – К., 1992. – С. 19.

А. І. ПЕТРАШ

Езотеричні вчення як проблема сучасної духовності

У статті здійснено спробу дати відповідь на три питання. Перше із них пов'язане із проблемою визначення терміну «езотерика». Друге питання торкається основних рис сучасного езотеризму, корені якого сягають початку 20 ст. І в третьому питанні автор намагається відповісти у чому полягають причини зростання популярності езотерики і яка в цьому криється небезпека.

Ключові слова і поняття: *антропософія, езотерика. окультизм, теософія.*

The article attempted to answer three questions. The first of them is connected with the problem of the definition of « esotericism». The second question concerns the main features of modern esotericism, whose roots date back to the early 20th century. And in the third question author tries to answer what are the reasons for the increased popularity of esotericism and what are the danger of this phenomenon.

Key words and concepts: *anthroposophy, esotericism. occultism, theosophy.*

Якщо у давні часи духовний досвід, пов'язаний із езотеричною традицією, був сферою діяльності для невеликої групи індивідів, то в сучасну епоху розвитку інформаційних технологій все більше і більше людей має змогу ознайомитися із численною філософською спадщиною різноманітних таємних груп і течій. Хоча далеко не всі езотеричні тексти є у доступі для широкого загалу, зараз уже практично немає книгарень у яких би не містився відділ із книгами з теософії, магії, окультизму, нумерології, астрології чи східної філософії. Масове поширення такої літератури, на нашу думку, може свідчити лишень про одне – збільшення попиту на неї з боку суспільства.

Перед тим як проаналізувати причини цього явища нам слід звернутися до проблеми термінології. Поняття «езотерика» на сьогоднішній день є до кінця невизначеним і його дефініції часто навіть суперечать одні одним. Ми надаємо перевагу академічному визначенню, яке закріпилося в країнах Європи і Америки. За цим визначенням езотерика розуміється не як тип релігії або її структурний вимір, а як специфічне явище західної культури, коріння якого лежать в синкретизмі Ренесансу і в цьому явищі знайшли своє вираження різні складові культури попередніх

епох, такі як кабала, алхімія, гнозис, астрологія, герметизм. В тих чи інших формах їхній вплив поширюється аж до цього дня[1].

Французький дослідник езотерики Антуан Февр сформулював її 6 складових: 1) віра в причинний зв'язок між видимими і невидимими космічними вимірами; 2) стан природи, проникнутої Божественною присутністю або життєвою енергією; 3) релігійні переживання, як сила, що дозволяє проникнути у світи і рівні між матеріальним світом і Богом; 4) віра в процес духовної трансмутації внутрішньої людини в божественну; 5) віра в єдність кількох або всіх духовних традицій; 6) ідея таємної передачі духовних знань. Проте слід зазначити, що дві останні складові є необов'язковими для езотеричного вчення[2]. На думку В.М. Розіна, російського дослідника, езотерика є не стільки таємним знанням доступним обраним, скільки певним колом проблем і особливим світовідчуттям[3].

Спроби вивчення езотеризму з'явилися в рамках школи Еранос, де його розглядали як універсальний культурний феномен. Уже згодом виник цілий ряд робіт, присвячених осмисленню явища езотеризму, серед них книги Н.Гудрик-Кларк, Джеймса Вебба, Крістофера Макінтоша, Джозелін Гудвін. У результаті їх робіт у літературі почав формуватися дещо модифікований термін - «західний езотеризм». Західним його вважають тому, що комплекс явищ, які становлять його суть, притаманні переважно західній культурі, а питання чи існує езотеризм східний є невирішеним до кінця і донині[4].

Дослідження, які провели А. Февр, В. Ханеграаф, В.М. Розін, С.В. Пахомовий та інші вчені дозволили зробити значний крок до розуміння суті езотеризму як феномену культури[5]. До дослідників, які негативно ставляться до езотеричних знань, належать Умберто Еко і його послідовники, радянська історична школа. Хоча в першу чергу сюди слід зарахувати конфесійних дослідників, для яких езотеризм є негативним феноменом, оскільки виступає антагоністом вчення Церкви[6].

Окремо слід сказати про про співвідношення езотерики і окультизму. Слово «езотерика» походить від грецького

[1] Носачёв П. Г. Эзотерика: основные моменты истории термина. // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. - 2011. - Вып. 2 (34). - С.55.

[2] Носачёв П. Г. Исследования западного эзотеризма в рамках религиоведения (история и современность) // Точки. – № 1-2 (9). - М.: Институт философии и теологии св. Фомы, 2010. – С. 269.

[3] Розин В.М. Эзотерический мир. Семантика сакрального текста. – М., 2002. – С.6.

[4] Носачёв П. Г. Указ. соч. – С. 58.

[5] Бекарюков М. В. Конструирование эзотерической реальности: базовые элементы и их специфика. // Мир науки, культуры, образования. – 2011. – № 4. – Ч. 2. – С. 255.

[6] Носачёв П. Г. Проблема метода в изучении западного эзотеризма. // Труды XXI Ежегодной богословской конференции ПСТГУ. - М.: ПСТГУ, 2011. - С.105.

«εσώτερος» що означає «внутрішній», а «окультизм» походить від латинського слова «occultus», яке означає «таємний». По суті, етимологія цих слів говорить про їхній внутрішній зв'язок і навіть певну синонімічність, однак у наш час їх прийнято розділяти, розуміючи під езотерикою теоретичні побудови, а під окультизмом – астрологічні, магічні, алхімічні та інші практики[7]. У нашій статті буде розглядатися насамперед феномен езотерики.

В європейській культурі дослідники визначають три періоди збільшення зацікавленості в езотеричних знаннях. Перший період (початок XX ст.) був пов'язаний із створенням Теософської спілки О. Блаватської, Антропософського товариства Р. Штайнера і вчення Г. Гурджієва.

Другу хвилю «моди на езотерику» породили трансперсональна психологія С. Грофа, рух Нью Ейдж і шаманізм К. Кастанеди[8]. Цікаво те, що провісником другої хвилі став психоаналіз, основна ідея якого дуже близька до окультизму. Концепції З. Фрейда щодо лібідо і мортидо по своїй суті збігаються, наприклад, з поглядами буддизму про існування первинного бажання життя і первинного бажання смерті. Те ж можна сказати про теорію оргонної енергії В. Райха і концепції м'язових поясів, яка схожа до концепції чакральної системи тантризму. Подібні аналогії з окультними системами особливо простежуються у вченні К. Юнга.

Третя хвиля езотеризму розпочалася в 90-і роки XX ст. і триває по нинішній час. З'являється безліч різних окультно-езотеричних систем прагматичної спрямованості. Істотно меншу роль в цих системах стали відігравати світоглядні концепції, філософія, а також ідеали служіння. На перший план вийшли прикладні техніки, що дозволяють будь-яким чином покращити своє життя через різноманітні обряди тощо, і взагалі, концепції новітніх езотерично-окультних шкіл пронизані духом індивідуалізму[9].

Езотеричний шлях завжди допускає можливість духовного вдосконалення людини, що вказує на активну роль особистості

[7] Бекарюков М. В. Социокультурный феномен эзотерики / М. В. Бекарюков // Известия АлтГУ. – 2010. - С. 169

[8] Сердюк Е.Г. Эзотерические учения конца XIX начала XX веков как феномен духовной жизни // Вестник Адыгейского государственного университета. - № 8 - 2008. Режим доступу: http://cyberleninka.ru/article/n/ezotericheskie-ucheniya-kontsa-hih-nachala-hh-vekov-kak-fenomen-duhovnoy-zhizni

[9] Сафронов А. Г. Оккультные учения XX века как специфический культурно-психологический феномен // Психиатрия и религия на стыке тысячелетий: Сборник научных работ Харьковской областной клинической психиатрической больницы № 3 (Сабуровой дачи) и Харьковской медицинской академии последипломного образования. – Харьков, 2006. - Т. 4. - С. 105.

у власній долі і це в свою чергу приваблює індивіда, на відміну від релігії, яка уповає на Боже милосердя. І хоча деякі вчення закликали до спасіння усього людства (Теософія О. Блаватської, Антропософія Р. Штайнера) в епоху постмодернізму все більше популяризуються течії, в основі яких лежить тільки особистий порятунок (вчення Е. Леві, Папюса, А. Кроулі)[10].

Сучасному езотеризму характерним є наявність ідеї синкретизму, оскільки, наприклад, та ж О. Блаватська, Р. Штайнер та інші езотеричні вчителі у своїй творчості використовують ідеї християнства, буддизму, індуїзму, герметизму тощо. Е. Леві, Папюс і А. Кроулі поєднують герметизм, кабалістику і астрологію. У К. Кастанеди синтезуються ідеї шаманізму, елементи квантової фізики і соціології[11]. Традиційною для езотеричного світогляду є концепція еволюції людської душі, яка проживає багато життів у фізичному обличчі. Ця концепція була сформульована ще в часи становлення староіндійської культури. Проте ідея про посмертне існування і мандри душі у потойбічних просторах і вимірах є найбільш загальноприйнятою у світовому езотеризмі[12].

Зростання інтересу до езотеричних знань може бути обумовлено двома видами причин - внутрішніми і зовнішніми. Внутрішні причини пов'язані з кризою, яка відбувається в культурі і в системі цінностей. Сучасна ідеологія лібералізму, яка надає людині широкий простір для вибору, має дві сторони медалі: з одного боку перед людиною відкривається безліч шляхів для власного розвитку, а з іншого, вона губиться у своїх можливостях і не знає що робити із власною свободою. Цікавість до езотерики посилюється в моменти соціокультурної нестабільності, особливо коли втрачається почуття онтологічної безпеки, впевненості в майбутньому. Можна назвати декілька факторів, які сприяють зацікавленню магічним вченням: нестабільність сучасного існування, незахищеність людини, її залежність від масштабних соціально-економічних процесів, потреба в цілісному баченні світу і в контролі того, що відбувається навколо[13]. Зовнішні причини посилення інтересу до езотерики пов'язані, як правило, з відкриттям текстів

[10] Неронов А.В. Проблема кризиса персональной культурной идентичности и современный эзотеризм // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2012. - Выпуск № 4 – Т.2 - С.115 - 116.

[11] Неронов А.В. Вказ.твір - С. 116.

[12] Севастьянов С. В. Человек в эзотерической философии: проблема смыслового единства и многообразия концепций человека и «человеческого» // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена - Выпуск № 73-1 - 2008. - С.419

[13] Борисова Ю. В. Эзотерика как социокультурный феномен // Известия Волгоградского государственного технического университета - Выпуск № 16 (119) – Т. 14 - 2013 - С.40

інших культурних і релігійних традицій, які в езотеричному вченні одержують особливе альтернативне тлумачення[14].

Езотеризм є привабливим завдяки тому, що пропонує своїм послідовникам реалізацію трьох психологічних потреб: 1) потреби у безпеці, що можуть реалізуватися за допомогою елементарного механізму втечі від свободи; 2) прагнення до влади за допомогою впевненості в тому, що адепт езотерики володіє владою над силами природи, долею, ангелами або іншим, а також за допомогою реальної соціальної влади над побратимами по езотеричній групі, які стоять нижче по ієрархічній драбині; 3) волі до сакрального - за допомогою посвячення в таємні знання і ритуального прилучення до сакральної реальності[15]. Як зазначає сучасний православний апологет Сергій Худієв: «Людина жадає чуда і таємниці, оскільки відчуває, що без них її життя неповноцінне. Світ справді не зводиться до того, що можна зважити і поміряти; в ньому є страшні безодні і недосяжні висоти»[16] і саме тому людину завжди вабитиме таємне.

Езотерична думка і релігійна думка часто йшли поруч одна одної. Але якщо релігійні вчення говорять про соборне спасіння і Бога, то езотеричні - про індивідуальні шляхи порятунку. На початку нашого століття езотерична культура розходиться на два різних потоки. Один - до ідеї надлюдини, а другий - до ідеї преображення самого життя, розкриття в звичайній людині езотеричних здібностей і проникнення в іншу реальність[17].

Вплив на суспільство магічних ідей античності і Єгипту, кабали та іншого езотеричного вчення можна простежити протягом усього розвитку європейської культури, але проблема полягає в тому, що у цих ідеологіях людина виступає як володар природи. Це відкритий виклик християнській традиції, оскільки через них відбувається підміна християнського вчення ідеєю про людину, яка власними силами здатна досягти божественного стану. Ця підміна відбулася ще в епоху Відродження і часто пропагується її авторами як подальший розвиток християнської традиції. У О. Блаватської риса звеличення людини досягає свого апогею, прихильники теософії, як і прихильники

[14] Бекарюков М. В. Социокультурные предпосылки усиления интереса к эзотерическим учениям. // Известия АлтГУ. - 2011. - № 2/2. - С. 199.

[15] Бекарюков М. В. Социокультурные предпосылки усиления интереса к эзотерическим учениям … - С. 199.

[16] Худиев С. – Апологетические заметки / С. Худиев [Електронний ресурс] Режим доступу: http://azbyka.ru/library/apologeticheskie-zametki.shtml

[17] Розин В. М. Эзотерическое мироощущение в контексте культуры // Общественные науки и современность. - 1993. - № 5 – С.166, 171.

вчення Реріхів, стверджують, що людина у своїй еволюції здатна розраховувати на розвиток надлюдських якостей (телепатію, перехід в астрал тощо)[18]. Варто зазначити, що в рамках майже кожної езотеричної системи присутня ідея надлюдини[19].

Сучасна глобалізація також є одним із чинників поширення езотеричної думки, оскільки сприяє інтенсифікації міжкультурної взаємодії. Таким чином формується глобальний культурний, інформаційний простір, де співіснують і взаємодіють елементи абсолютно різних культур. Це відбувається за рахунок абстрагування від національних традицій і особливостей та поширення універсальних уявлень. Людина епохи глобалізації більше не занурена у відносно гармонійний світ власної культурної традиції, а постійно зустрічається з різноманітним іноземним культурним впливом, що породжує в її душі хаос і безлад. Зі становленням полістилістичної культури руйнується ідейна спільність, в результаті якої людина занурюється в стан постійної тривожності. Втрачаючи відчуття цілісності світу, людина потребує хоча б найменшого контролю над дійсністю, що дозволяє відчувати себе захищеним[20].

Езотеричні ідеї активно вливаються в сучасну суспільну свідомість. У результаті інколи виникає явище, коли розвиток суспільної думки рухається в напрямку заміни духовних явищ матеріальними. Сучасна езотерика звертається переважно до природничих наук і саме тому весь складний комплекс духовних, соціальних та культурологічних характеристик людини спрощується і розглядається виключно як енергетичний феномен. Любов, добро, краса розуміються в системі біополів різного ступеня тонкощів, вібрацій на різних планах і наділяються фізичними характеристиками. Наприклад, німби святих виявляються результатом проявів квантових оболонок їхнього мозку, а зовсім не святості, свідоцтва духовного подвигу і служіння. Таким чином світ позбавляється покриву Божественної Тайни і Тайни Божественного Промислу[21].

Релігійні тексти постійно набувають у езотеричному трактуванні зовсім іншого змісту і трактування: «Ісус Христос ... блискуче провів Воскресіння Лазаря, з'єднавши його з джерелом космічної енергії. Надходження енергії вдихнуло душу в тіло Лазаря. При цьому Христос повинен був пробити енергетичний бар'єр, що відокремлює їх обох від нематеріального світу і об-

[18] Фесенкова Л. В. Сциентизация эзотерики и псевдонаука // Социологические исследования. - 2004. - № 2. - С.95

[19] Беляев Д. А. Репрезентация идеи сверхчеловека в эзотерическом дискурсе // Фундаментальные исследования - Выпуск № 4-5 - 2013. - С.1274

[20] Борисова Ю. В. Вказ.твір - С.39.

[21] Фесенкова Л. В. Вказ.твір. - С.95 - 96

рушити на Лазаря потік енергії з якогось енергетичного резервуара, яким і користувався сам»[22]. При цьому не виключається інша крайність: якщо якесь твердження езотериків виявляється недоказовим, воно одразу ж оголошується глибокодумно-езотеричним і алегоричним або почерпнутим з таких сакральних джерел, до яких неосвічена наука не може мати доступу[23].

Відкритість езотеричного не тексту не означає відкритість його смислів, так само як багатоманітність езотеричних шкіл не означає плюралізму їхніх принципів. Від того, що езотеричний текст є доступним для дослідження, він не стає більш зрозумілим[24]. З точки зору езотериків, про високе, священне, сокровенне слід говорити тільки при певних обставинах і тільки перед певною аудиторією[25]. Тобто, навіть у послідовників таємних знань передбачається певне відмежування еліти від профанів, для яких це знання є недоступним, саме тому профани просто не здатні зрозуміти те, що знають адепти і змушені покладатися на їхній авторитет і трактування. Тут не можна проводити аналогій із християнським кліром і мирянами, оскільки у релігії миряни мають повний доступ до вивчення священних текстів, тим часом як вичерпне езотеричне знання доступне лишень вищим колам адептів езотеризму.

Будь-який адепт може вільно жонглювати фактами, посилаючись на якісь таємні, а то і позаземні джерела, які неможливо перевірити емпіричним шляхом. Вільне трактування тих чи інших релігійних текстів, а також спекулювання інформацією відкриває перед адептом широкі можливості для маніпулювання індивідом. І причина тут криється не тільки в елементарному бажанні ствердити своє «Я» за допомогою влади над іншою особистістю, а насамперед у фінансових інтересах. Попит на таємні вчення, який виник через вищезгадані особливості світогляду сучасного індивіда сприяє масовому збуту різноманітної магічної літератури, тим більше, що синкретизм, який характерний для езотерики, дозволяє залучати до себе людей різних конфесій і віросповідань, розширюючи коло зацікавлених. Тому все ж правим був А. Кураєв, стверджуючи у своїй книзі «Сатанізм для ін-

[22] Юрьев В. Вселенная экстрасенсов. — М., 1993 - С.149

[23] Кураев А. В. Сатанизм для интеллигенции: [В 2 т.] / Диакон Андрей Кураев. - М.: Отчий дом, 1997. - 527 с. [Електронний ресурс] Режим доступу: http://www.koob.ru/kuraev_andrej/satanizm_dla_intell

[24] Зорина Е. В. Эзотеризм в России XX века: теоретические и этические параллели // Материалы конференции «Этика и наука будущего» (2001). – С.21.

[25] Пахомов С. В. Специфика эзотерического знания // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции (Владимир, 2009) / Под. ред. С. В. Пахомова. - СПБ.: РХГА, 2010. – С.73.

телігенції», що потрібно бути дурнем, щоб не зрозуміти, що «Таємна Доктрина», яка видається мільйонним тиражем, насправді не може бути таємницею і теософи, видаючи себе за хранителів «древніх таємних знань», про які вони сповіщають один одного в газетах і книгах, схоже і вважають всіх оточуючих ідіотами[26].

Отже, нам слід підсумки. Езотерика – це елемент сучасної західної цивілізації, для якого характерними є синтез різноманітних культурних явищ, таких як кабала, теософія, антропософія, гностицизм і філософського та релігійного вчення Сходу. Езотеризм передбачає в більшій мірі теоретичні уявлення, на відміну від окультизму, якому притаманні магічні практики. Зараз європейська культура переживає третій період сплеску популярності езотерики, який розпочався в 90-і роки XX ст. Причиною зростання такого зацікавлення стала криза світогляду сучасної особистості, яка пов'язана із втратою духовності, страхом перед свободою і невмінням нею розпоряджатися, зростанням глобального інформаційного простору в якому людина губить свої традиційні цінності. Небезпека езотерики полягає у маніпулюванні особистістю, довільному трактуванню фактів, задоволенню власних фінансових потреб за рахунок довірливості інших.

Аналіз впливу езотерики на сучасний менталітет дозволяє виявити тенденцію в еволюції суспільної свідомості, подальший розвиток якої може призвести до виникнення непередбачуваних явищ в нашому соціумі[27], таких як виникнення нових сект, які загрожують не лише духовному, але і фізичному здоров'ю особистості. Релятивізм суспільних цінностей, який притаманний сучасним індивідам, все більше призводить до знецінення традиційної моралі, а звідси, як правило, і зникає страх перед деструктивними явищами, такими як езотерика, окультизм тощо. У теперішній культурі вже немає загостреного відчуття «Страху Божого». Езотеричні вчення про можливість розвитку надлюдських здібностей дуже нагадують спокусливі слова едемського змія: «То відкриються у вас очі, і ви станете, як Бог[28]», при цьому чомусь забувається інша засторога: «Боязливих же і безвірних, і мерзких, і убивників, і розпусних, і чарівників, і ідолопоклонників, і всіх лжеців - пай їхній в озері, що горить огнем і сіркою.[29]»

[26] Кураев А. В. Вказ.твір - [Електронний ресурс] Режим доступу: http://www.koob.ru/kuraev_andrej/satanizm_dla_intell

[27] Фесенкова Л. В. Вказ.твір. - С.96

[28] Книга Буття 3:4.

[29] Откровення Іоанна Богослова 21:8.

митрополит МІШЕЛЬ (Лярош)

Перша Українська Автокефалія Геополітична й історична історія автокефалії Польської Православної Церкви (1918 – 1926 рр.)

У цій статті розглянуто геополітичну й еклезіологічну історію, у якій знаходилася польська автокефалія, але в українській реальності, в період, починаючи з 1918 – го і по 1944-й роки. Ми повинні розглянути лише Польщу у період з 1918-го по 1925-й роки.

13 листопада 1924 р. Його Святість Патріарх Константинопольський Григорій 7-й оприлюднив Томос про автокефалію православної митрополії у Польщі.

Цей акт фактично охоплює тривалу геополітичну і релігійну історію, що пов'язує з Україною Польщу, відроджену тільки у частині своїх колишніх кордонів, які включали, зокрема, великі простори, які вважалися споконвічними українськими землями з переважанням православних українців, числом майже п'ять мільйонів віруючих.

Томос про автокефалію був виданий Вселенським Патріархом Григорієм VII на користь Польської Православної Церкви на чолі з митрополитом Діонісієм (Валединський)[1]. Через політичні обставини і територіальні розподіли після 1-ої Світової війни 1914-1918 рр., значна частина колишньої київської митрополії знаходилася у Польщі. У цьому Томосі, попередня передача Київської Церкви під юрисдикцію Московського (1685) була оголошена Константинопольським Патріархатом неканонічною і незалежність Київської митрополії було повністю відновлено у вигляді автокефалії на національній території нової польської держави.

Це частина історії, яку ми постараємося відновити цій праці, разом, як ми сказали на початку цього вступу, з усім тодішнім історичним і геополітичним середовищем, яке являло собою землі, на яких було побудовано автокефалію. Адже в еклезіології неможливо вивчати факти, що стосуються життя нашої національної Православної Церкви, беручи до уваги тільки канонічні правила і суто церковні події, не зважаючи на її загальне історичне становище, що додається до конкретної історії нації, в якій ця місцева Церква зароджується і якій завдячує своєму існуванню.

Процес, який призвів до цього Томосу, ми подамо у повному вигляді[2], після свідчив про складні виклики, як геополітичні так і еклезіологічні, у конфлікті, що виник, з одного боку, між Православною Церквою у Польщі, польською державою, і з Московським Патріархатом, що користувалася підтримкою Російської більшовицької держави – з іншого. Ситуація, яка переважала у той час, нагадує ту, що нині стосується автокефалії Української Православної Церкви Київського Патріархату, як і української держави, – в одному випадку, маємо Київський Патріархат, який перебуває у зіткненні з тим же Московським Патріархатом, а в іншому, бачимо, як українська держава, опинилася під загрозою війни з тією ж російською державою. Саме цю складну історію ми й спробуємо наразі розглянути.

У тіні Пілсудського: становище Польщі у зв'язку з Україною: 1919-1924 рр. 28 червня 1919 на мирній конференції, яка завершилася укладенням Версальської угоди, Польща охоплювала тільки частину своєї території і свого суверенітету, відібраного у неї в попередні віки. Версальська угода повернула Польщі Познань, Померанію, (колишню Західну Пруссію) уздовж Вісли, що давало їй доступ до Балтики, порт Гданськ (Данциг), раніше важливий порт для економічного життя Польщі (але в той час більшість населення у ньому складалася з німців); питання про Верхню Сілезію і Південну Пруссію було винесено на референдум, для визначення їх приналежності до Польщі. На південному сході Польща розчленувала західноукраїнську республіку і окупували, як і два століття тому, Східну Галичину.

Наша мета не полягає у тому, щоб простежити історію Польщі і її відносини з Україною в минулі століття,[3] але, щоб дати зрозуміти, що «православні поляки», про яких ми вестимемо мову, у своїй переважній більшості були віруючими шанованої православної київської митрополії і всієї Русі-України; у них було лише польське громадянство, а насправді, ідентичність у них була суто українська. Тим не менше, частина цієї

Церкви була зрусифікована, і належала до польської спільноти, тісно об'єднаною з Російською Синодальною Церквою, починаючи з часів Віденського конгресу (1814-1815), а потім після більшовицької революції з Московським патріархатом. Віденський конгрес віддав цареві Олександру I Велике королівство Польське (відновлене Наполеоном I), але відмовився дати йому польську провінцію Познань і українську Галичину, які були віддані Пруссії й Австрії. Цар Микола I був навіть коронований на польського короля в 1829 році і нестерпна згадка про це для поляків була притлумлена лише руйнацією російського собору у Варшаві в 1918 році, де відбувалася коронація. З розпадом царської імперії 15 березня 1917, коли 1-а Світова війна іще не була завершена, було створено Раду, яка складалася з членів – вихідців відомого Товариства українських поступовців, які, як ми знаємо, з 1908 року домагалися демократичним шляхом визнання від російського уряду автономії для України. Рада проголосила в листопаді 1917 року Українську Народну Республіку з урядом, куди входив і відомий український герой Симон Петлюра, який належав до соціал-демократів. Він і став військовим міністром. До 1921-го р. кордону між більшовицькою Росією та Польщею не було чітко визначено. Від початку світової війни 1914-18 рр. поляки під керівництвом генерала Юзефа Пілсудського утворили збройне угруповання під назвою «Легіон», який відзначився у переможних боях супроти німецьких і російських військ; ці успіхи перетворили їхнього командувача на національного героя в 1918 році.

Спроба розширити свою територію у Східній Галичині, окупованій більшовиками , змусила Польщу визнати ефемерну УНР Симона Петлюри і сформувати з ним військову спілку. Між ними, Симоном Петлюрою і маршалом Пілсудським 22 квітня 1920 було підписано Варшавську Угоду. Згідно з угодою Україна визнавалася як незалежна держава, і між українською і польською державами встановлювалися кордони. За угодою до Польщі відходили українські області, розташовані на Заході потойбіч Збручу (Західна Галичина). Крім того, передбачалося збереження володінь польських поміщиків в Україні, в той час як маєтності російських поміщиків були роздані селянам.Угоду було підкріплено військовою спілкою, підписаною 24 квітня, що ставило загони Петлюри у підпорядкування польської армії з огляду на очікувані наступальні дії на Київ проти більшовиків. Наступ розпочався 25 квітня 1920 р. 7 травня польські війська, очевидно ж, уявляючи себе перемож-

цями, увійшли в Київ, але сподіваної всенародної підтримки не сталося. Червона Армія перейшла у контрнаступ і здобула остаточну перемогу.

Ми відзначаємо цей факт з історії напружених відносин між Україною та Польщею і важливих стосунків між (тодішнім генералом) польським маршалом і Симоном Петлюрою, щоб пояснити, що Юзеф Пілсудський був чудово обізнаний з українською специфікою, діючи спочатку в тіні, а потім, прийшовши до влади, відкрито, справляючи свій вплив на польський уряд у виборі Польської Автокефальної Православної Церкви, яка, як він знав краще ніж будь-хто, мала українське коріння.

Тим часом, Ленін вирішив захопити Варшаву. Але саме блискучий генерал Юзеф Пілсудський, вже відомий завдяки іншим військовим успіхам, залишив свій помітний слід в історії Польщі, який у сміливому контрнаступі з 16 по 18 серпня 1920 року – французький генерал Вейган зробив свій внесок як радник – хоча до його порад не завжди прислухалися – виступив проти російських шикувань, розташованих вздовж усієї лінії фронту на схід від Варшави. В останньому кавалерійському наскоці 20-го ст. армія російського генерала Будьонного була вщент розгромлена неподалік від міста Замосця. Завдяки цій перемозі Юзеф Пілсудський був зведений до рангу Маршала і він став видатним національним героєм. Конфлікт між радянською Росією і Польщею було завершено: згідно з Ризьким мирним договором, підписаним 18 березня 1921, Польща визнала УРСР, натомість до неї відійшла територія Західної України. Але на цьому не закінчилися всі бої з потужним російським сусідом. Додамо, що, коли ми ведемо мову сьогодні про Вільнюс, столицю Литви, то, як відомо, цей же блискучий маршал Пілсудський тріумфально вступив у це місто у 1919 році, але через рік Червона Армія вже витіснила звідти поляків. Одначе Пілсудський не здавався і послав армію на чолі з генералом Желіговським, який здобув на цей раз вирішальну перемогу над росіянами. 9 жовтня 1921 р. Вільнюс був приєднаний до Польщі, а з січня 1922 р. союзники визнали цю анексію.

Але почуття недовіри до потужного сусіда – Росії, який захопив частину її національної території і який, скинувши з себе царські шати, перевдягнувся у личину більшовизму, пануватиме і надалі у польській політиці. Саме це антиросійське почуття розділяв і маршал Юзеф Пілсудський для того, щоб відіграти вирішальну роль у створенні польського православ'я, незалежного від свого російського сусіда. Насправді ж, нова польська держава

охоплювала добрячі залишки колишньої православної київської митрополії, над якою панувала в минулі століття завдяки своїм завоюванням вкупі з Великим князівством Литовським.

Хитке становище Православної Церкви у новій Польській Республіці і гоніння на неї. Щоб змалювати геополітичну ситуацію православних у Польщі з 1918 року необхідно враховувати елементи її географії. Сильна українська меншість, а це практично чотири мільйони людей (але яки поляки вважають росіянами), знаходилася у Галичині. Вона утворює найзначнішу частину Польської Православної Церкви і розглядалася, цілком як православні українці, прив'язаними до колишньої київської митрополії.

Православні українці і білоруси розселяються по всій території нової польської держави, утворюючи більшість на територіях, прикордонних з польськими областями, або ж у суміжних з ними українських чи білоруських регіонах. Православне населення загалом становило майже 4,5 мільйонів, але загальновизнано, що українці складали кістяк Церкви в Польщі, яка завжди вважала себе підпорядкованою київській митрополії, байдуже на той факт, яким було духовенство – українським чи білоруським; воно постійно здобувало освіту і формувалося у російських академіях, аж поки не було втрачено цієї можливості після автокефалії. Ще одна значна частина духовенства, щоправда, не більшість, розділяла національне почуття приналежності до Російської імперії і Російської Церкви. Український народ і українське духовенство у своїй переважній більшості – спадок власної історії – сподівалися, що давня і шанована київська митрополія постане іще раз у незалежній українській державі, у її чисто українському вигляді. У цю ж епоху з'явилися популярні гасла, у яких висловлювалося бажання до національної і церковної незалежності у суто українському варіанті; після розпаду царського самодержавства у Києві зібрався 1-й Всеукраїнський собор, на якому, одначе, було відкинуто вимогу проводити богослужіння українською мовою. Більшовицька революція розігнала усіх єпископів – учасників цього зібрання, залежних у канонічному відношенні від російської церкви. Більшовики взяли владу уперше у листопаді 1917 р. Перша ж ліпша нагода до здобуття незалежності України спонукали її керівників проголосити 2 січня 1919 р. автокефалію української церкви, але жодного церковного акту з приводу цього так і не було видано. Потім події чергувалися з перемінним успіхом – після перемог ішли невдачі – зрештою, у квітні

1918 р. українські території були очищені від росіян, бо коли ми говоримо «більшовики», то маємо на увазі, зрозуміло, російських солдатів. Але більшовики знову захопили Київ у лютому 1919 р. і велику частину українських земель, починаючи з листопада того ж року. 3-й Всеукраїнський з'їзд рад зібрався з 6-го по 10-е березня 1919 р. у Києві і проголосив УРСР як незалежну і суверенну державу. 28 грудня 1920 року було підписано угоду про військове і економічне співробітництво між новою українською владою і і більшовицькою Росією, РСФСР. Потім було укладено Ризьку угоду (18 березня 1921 р.) між Польщею, РСФСР і УРСР, який, нарешті, встановив кордони трьох держав. Восени 1921-го року на Україні почався голодомор, який припинився лише навесні 1924 р.

Новий Всеукраїнський Собор, який залишився у всіх у пам'яті, зібрався у цьому новому контексті 14-го жовтня 1921 р. і тривав аж до січня 1922 р. у Києві; проте на ньому виявилася певна прогалина; відсутність єпископів, які не з'явилися на це зібрання, і участь яких могла надати його роботі еклезіологічного і канонічного характеру. Було прийнято катастрофічну за своїм змістом ухвалу про українську автокефалію; 30 присутніх священиків і народ – учасники «соборного» зібрання – рукопоклали обраного кандидата у єпископи – протоієрея Василя (Липківського). Ця «церква» набула свого поширення у США, на Україні ж вона нараховувала у 1923 р. 25 єпископів і мала понад 300 приходів.

Якщо ж ми говоримо про автокефалію для православних українців у новій польській державі, то кожному спадає на думку той величезний народний порив до чистої української церкви, відв'язаної від російської церкви. Хоча, на це слід зважати, український і російський єпископат не розділяв цих настроїв і не виявляв прихильності до цього руху, який видавався рухом живої Церкви у Росії, принаймні, він не переймався цим народним ентузіазмом, який після століть вилився у прагнення до створення автокефальної київської митрополії на Україні. Зважмо і на той факт, що православна еліта, як і велика буржуазія і вища духовна ієрархія формувалися як російський елемент, пройнятий розумінням того, що ліпше шукати покрову у царя, ніж у місцевої польської шляхти, за духом анти-православної, і почуття якої знаходили всіляку підтримку у ієрархії польської римо-католицької Церкви, ворожої до православних, як і до їхніх зневажених співбратів, – греко-католиків візантійського обряду. Але опір православних українців існував по-

стійно й особливо у середовищі приходського духовенства і, як ми побачимо, серед окремих членів єпископату. Глибоке усвідомлення того, що польські українці мали бути об'єднаними у своїй помісній (місцевій) православній Церкві з Київською митрополією потойбіч кордону, який встановлювався на власний розсуд і свавільно то російською імперією, то німецькими державами то поляками чи литовцями, – і було тією підвалиною, що єднала їх з їхньою Церквою.

Починаючи з 1919 р. польська держава і католицька Церква намагалися стерти з лиця землі у всій Польщі бодай найменші символічні згадки про російську окупацію. Майбутній посол Франції у Польщі Жюль Лярош, який, перш ніж офіційно вступити на свій пост, зробив навесні 1926 р. скромний візит до свого попередника пана Панафйо, побувавши уперше у Варшаві, писав: «З одного саксонська площа, згодом площа Юзефа Пілсудського, мала вигляд звалища. Тут взялися до знищення великого православного храму, збудованого у часи російського панування. Іноземці пантеличилися з цього, але для поляків ця пам'ятка була символом їхнього рабства у минулому». Російське панування призвело до того, що давня польська велич зблякла»[4]. Остання руйнація цих пам'яток, що проходила під назвою «ревандікація – повернення в судовому порядку – прим», відбувалася за розпорядженням польського уряду, виданим у 1919 р. і тривала після автокефалії польської Церкви (1924 р.) аж до 1930 р., під впливом того уявлення, що православні церкви були захоплені під час російського панування у католицької церкви, тому православних виганяли звідти з метою відновити там римську Церкву. А понад 500 храмів, збудованих православними у чисто слов'яно-візантійському стилі, і не були прилаштовані до католицьких богослужінь, були, відтак, розтрощені, а деякі з них передані греко-католикам, а то й часто просто, без будь-яких підстав, пошкоджувалися або спалювалися. У 1929 р. у своєму пастирському посланні з нагоди Різдва Христового митрополит Діонісій, який став першим предстоятелем автокефальної православної церкви у Польщі, писав: «Наша свята православна Церква торік зазнала жахливої згуби, що нагадує перебиття немовлят у Віфлеємі, бо римське духовенство заповзялося відібрати у нас половину наших священних храмів, позбавити понад 2 млн. наших немовлят-віруючих будь-якої духовної опіки і церковного життя.» Процес вигнання православних з їхніх храмів набув розмаху і отруював польське повітря, і життя православних віруючих, і не лише

це – польські засоби масової інформації, як і друковані органи сусідніх держав підхоплювали ці речі і поширювали їх у суспільному середовищі, що спотворювало той образ, якого прагнув прибрати собі польський уряд. Католицьке духовенство загалом було доброзичливо налаштоване до православних, співчуваючи їм у їх гоніннях, то серед високих урядовців таких осіб знаходилося дуже мало, за рідким винятком, як-от віце-прем'єр з питань культів і суспільної моралі, священик-католик, отець Жонголовіч, який 14 січня 1931 р. заявив перед комісією у справах моралі, на якій сиділи і православні депутати, під час представлення бюджету міністерством культів: «Принагідно висловлю свою думку стосовно ревандикації (повернення – прим.) церков, у тому сенсі, що ця справа не може бути справою суддів, а справою християнської любові і миролюбного порозуміння». Греко-католицька Церква, також українська, розважливо трималася осторонь цих захоплень, не схвалюючи такі вчинки устами свого предстоятеля – митрополита Андрія Шептицького. «Зважаючи на різні обставини, я не можу висловити своєї причетності до цієї акції, Я певен, що не існує навіть потреби втокмачувати людям, що нове насильство наштовхнеться на таку ж протидію у відповідь… Адже, якщо подивитися реально, то згідно зі східним правом ці сільські церкви належать цьому ж народові. Люди там хрестяться і ховають своїх небіжчиків. У цих мурах зосереджується сила віри цього народу і часто більш спасенна ніж якась розгнуздана пропаганда. Там пробуває віра їхніх батьків». Здоровий глузд, яким володіє народ, віра батьків, терпіння церкви… виводять на кращі шляхи ніж судові вироки, у яких визирають лише ворожі ініціативи. Я вже бачу, що він (народ – прим.) ладен реагувати так само, вороже. Греко-католицькі інтелектуальні кола не братимуть жодної участі у таких «ревіндікаціях». З великою радістю я можу висловитися лише таким чином».

Політичні діячі польської держави, яких ми зустрінемо у нашій праці, не могли діяти без відома про це свого майбутнього польського очільника (Пілсудського), бо ж у момент надання автокефалії він протягом трьох років офіційно не був при владі, але уважно стежив за політичною ситуацією у країні, таємно готуючи державний переворот, який мав привести його до влади, а його прибічники не робили нічого без його схвалення.

Мій дідусь Жюль Лярош, щойно призначений послом Франції, у своїх спогадах писав: «12 травня 1925 р., маршал Пілсудський учинив збройний переворот, який мав привести

його до влади, на цей раз безроздільної, яка триватиме аж до смерті, яка настане рівно через дев'ять років. 12 травня 1935 р. За щасливим збігом обставин моя місія у Варшаві закарбувала якимось чином «королювання» цієї особи, яку називали зазвичай «маршал». Отримавши довірчі грамоти 26 квітня 1926 р., я покинув Польщу 29 травня 1935 р., будучи присутнім на пишних похоронах Людини, котра у той період панувала завдяки своїм незвичайним особистим якостям».[4] Цей геополітичний контекст Польщі, що охоплював її незалежність і мав на меті порвати минулі зв'язки з переможеними у 1-й світовій війні Німеччиною і Австро-Угорщиною, а також з царською Росією, на зміну якої прийшов російський більшовизм, вкрай небезпечний, – спонукав польський уряд виступити гарантом, вважай підтримати і сприяти автокефалії давньої української Митрополії, яка у Російській Церкві володіла дуже відносною автономією, наданою їй у 1922 р., що й ми розкриємо трохи нижче, і яку очолював на той час митрополит варшавський Георгій Ярошевський.

Упродовж усіх тих 1921-22 рр. Польща вирішувала нагальні завдання для свого майбутнього, знаходячись у поспішному впорядкуванні законодавства, засадничого для держави. Національний Сейм з натхненням взяв за зразок принципи 3-ї Французької революції, проголосував, насамкінець, за двопалатну парламентську систему з сенатом і президентом республіки, обраним на сім років.Польський президент, однак, володів деякими іншими повноваженнями, відмінними від тих, які їх мав його французький колега. Знаходячи якоюсь мірою обмеженими повноваження президента Польщі, Юзеф Пілсудський уперто відмовлявся від пропозиції стати новим президентом у цій новій конституції. 20 грудня 1922 р. Національний Сейм обрав своїм президентом Станіслава Войцеховського. Який користувався підтримкою маршала. Саме у цьому контексті ситуацію, яка склалася у Православній Церкві на території Польщі, розглядали і нові державні власті. А загальний контекст полягав у тому, щоб усі інституції потрібно було реконструювати відповідно до потреб нової суверенної нації, яка перебувала у васальній залежності упродовж 150-и років. Контекст переходу на нові правила, які мали бути якомога віддаленішими у всіх своїх положеннях від правил нещодавнього минулого, пов'язаного з російським чи німецьким пануванням, до чого поляки ставилися з презирством. Так само і в контексті антиправославних переслідувань, перший камінь польської авто-

кефалії був закладений за ініціативою держави. Початок цієї зустрічі, що визначала найближче майбутнє суверенної польської православної Церкви, було закладено у проекті, який передбачав скликання у серпні 1921 р. Соборного зібрання, яке мало складатися з представників усіх приходів і всіх єпархій Польщі у Варшаві.

Дві непересічні особисті з'явилися на той час на арені подій: це були архієпископ Григорій Ярошевський, на той час відсутній у Польщі і який став митрополитом Варшавським і новий єпископ Кременецький і Волинський, Його Преосвященство Діонісій Валединський, який після драматичного відходу свого попередника заступив місце митрополита Варшавського. Ці двоє ієрархів повернулися лицем більшою мірою до майбутнього, ніж до минулого і мали реалістичне геополітичне бачення нової ситуації, яку переживала їхня Церква у новій польській державі. Інша ієрархи, попри їхнє беззаперечне благочестя і щирість були «сліпцями, які вели інших сліпих»[5].

Можна уявити, таке зібрання не могло відбутися без згоди на те очільників польської держави і вони дали своє добро на влаштування Собору. Підкреслимо, що польські засоби масової інформації, як і суміжні країни регулярно повідомляли про захоплення і знищення православних релігійних споруд у Польщі. Чи ж можна було вести мову чи умовчувати ці факти без відома і відповідного ставлення до цього тодішньої влади? Поставало інше питання – йшлося насамперед про юридичний характер церковного життя і стосунки Церкви з державою. Один єпископ, майбутній митрополит польський Діонісій Валединський привселюдно протестував, пишучи у варшавському часописі: « У програмі Конгресу я знаходжу питання про юридичне становище православної Церкви у Польщі, про організацію церковно-суспільних організмів, про створення приходів, про засоби Православної Церкви і про їх розподіл. Очевидно ж, ці питання ставляться не для проформи. На думку організаторів конгресу існують присуди і рішення і ці останні Священний Синод хоче представити правникові (представнику від держави) як голос усієї польської Православної Церкви. Нехай вибачить мені варшавська консисторія! Але я не можу збагнути, чому їй дали право зорганізувати Церкву для всієї Православної Церкви у Польщі; і не можу допустити, щоб голос цього неканонічного Собору вважався первинним голосом православної Церкви у Польщі!» А єпископ Діонісій привселюдно сповістив, що він заборонив своєму духовенству і представникам з мирян керува-

тися різними підказками у своїй єпархії і вирушати на конгрес. Польська преса вхопилася за цю ситуацію, подаючи її у такому вигляді, що організатори соборного зібрання змушені були відмовитися від свого задуму. Але влада занепокоїлася цими вируваннями пристрастей і міністр культів Ратай запросив до себе єпископа Діонісія, щоб почути від нього ґрунтовну думку. Висновком розмови між ними був той, що єпископу Діонісію запропонували для реалізації проект організації вищого правління Церкви, на цей раз у відповідності до правила Православної Церкви, з чим той погодився. Цей вихід на арену волинського єпископа з середовища небагатьох православних польських ієрархів, які невдовзі почали користуватися не те щоб довірою, якої ніколи не існувало, але певною шаною і потребою у співпраці, яка ґрунтувалася з обох боків на прагматизмі команд, що виходили з різних кораблів, тепер загнаних вітром історії, а відтак вони мусили пливти вкупі на одному човні.

Польський уряд мобілізувався, щоб знайти співрозмовників в середовищі польського єпископату, який, виходячи з їхніх критеріїв був би незалежним від московського патріархату. Слід наголосити на тому, що починаючи з цього першого зібрання з єпископом Діонісієм, саме польська держава, а не православний єпископат, зініціював зустрічі, як-от зустріч між різними чинами і особливо ж вибір співрозмовників – членів польського православного духовенства. У цій перспективі польський уряд запросив до Варшави архієпископа Георгія Ярошевського, який сидів доти в Італії. Після прибуття у Польщу архієпископа Георгія і єпископа Пантелеймона Ройновського, нещодавно призначеного московським патріархом Тихоном на посаду керуючого єпархією, яку було перед цим створено, з Пінська, польський уряд вирішив вести справу про нову організацію Православної Церкви, не з усіма православними польськими ієрархами чи, що було б нормально, з єпископами, призначеними Священним Сином польської Православної Церкви для цієї місії, а лише з архієпископом Григорієм і єпископами Діонісієм і Пантелеймоном. Зазначмо, що інші православні ієрархи знаходилися у Польщі у своїх єпископських містах у 1921-1922 рр.: архієпископ Елевферій Вільнюський і єпископ Володимир Гродненський, як і єпископ Сергій Вольський, нещодавно інтронізований у Вільнюсі, який, не будучи визнаним як єпископ польським урядом, жив у монастирі Яблочинськ, у діоцезі Варшаво-Холмському діоцезі, як архімандрит цього монастиря, хоч і прийняв від московського патріарха обов'язок керувати холмським діоцезом.

На величезний подив цих владик міністр культів Ратаж – їхній головний співрозмовник - поставив їх перед фактом, що польський уряд конче вимагає від польської Церкви набути статусу автокефальної і що нинішня звичайна автономія польської православної церкви з усім її устроєм більше не влаштовує владу. У ту епоху главою держави був генерал Юзеф Пілсудський, чия недовіра до росіян була загальновідомою. Перш ніж ознайомитися з більш ніж розважливою відповіддю, яку дали троє владик, слід згадати, що поляки добре пам'ятали тривалі конфлікти з російською державою і російською церквою, які залишили свій карб в історії Польщі і в історії православної Київської митрополії. З приходом до влади більшовиків польська влада зі своїм реалістичним баченням сумнівалася у незалежності Московського Патріархату від своїх нових повелителів, і знала про багатовікову відданість російської Церкви інтересам російської держави, що вже перетворилося на константу у її історії. Польські очільники не хотіли мати троянського коня в межах нової суверенної польської держави. Троє ієрархів з розумінням сприймали ситуацію і відповіли, що дають свою принципову згоду на проект автокефалії польської митрополії. Але потрібно було іще ж отримати таку ж згоду на це і благословення московського патріарха Тихона. Діру у цій справі автокефалії було пробито польською владою, доти переслідувачем польської православної митрополії, і цей концепт про українське помісне Православ'я, нині польське, мав увійти у масову свідомість. Але ця обставина достоту так відкрила поле для внутрішньої війни, що неминуче розколола б духовенство і ієрархів, бо ж одні з них ставилися до справи набуття автокефалії прихильно, інші ж, хто відчував себе росіянином, відокремлений від «батьківщини-матері» кордонами, вважали себе ущемленими, і єдиною ланкою, що зв'язувала їх зі Святою Руссю (перетворену на більшовицьку), був Московський Патріархат. Нинішній геополітик буде вражений схожістю тодішньої ситуації, з її геополітичними і еклезіологічними викликами, з нинішньою, у якій на території України місцеве Православ'я розділене, на суто українське, яке підтримує народ і армію, і російське Православ'я на Україні, яке зберігає відданість Московському патріархатові, що благословляє російську армію, яка погрожує вторгтися в українські землі.

Єпископ Діонісій і архієпископ Георгій негайно ж оцінили ситуацію.Лише автокефалія могла переконати польську владу у їхньому патріотизмі і дати відповідь частині українців і духо-

венства, які жили у минулі віки під владою польських королів у київській митрополії, цілком незалежній від Москви. Вони написали послання, просячи автокефалії у патріарха Тихона, який, нагадаємо, був раніше єпископом одного міста, розташованого у нових кордонах Польщі, відібраного від російської імперії.[6] Це послання для посилення свого великого значення у геополітичному плані було вручено не членові польського духовенства, а представникові польської держави у більшовицьких органах влади, повноважному міністрові, панові Філіповичу, який і переслав його патріархові Тихону. Як і слід було очікувати, патріарх Тихон не погодився з принципом автокефалії, доводячи, що православні у Польщі становлять чисельну меншість серед переважно католицького населення, і з канонічного й еклезіологічного боку надання автокефалії не виправдано. Видається, московський патріарх не брав до уваги ту річ, що польський єпископат, який зазнавав доти гонінь, чітко виражених антиросійським підтекстом, не мав іншого вибору, як бажання налагодити стосунки на засадах довіри, необхідні йому для виживання у польській державі, доводячи свою лояльність до влади, що було б можливо лише за умови руху до автокефалії. Еклезіологічне питання, очевидно ж, існувало у свідомості кожного єпископа. І не сумніваймося у щирості ієрархів обох таборів. Одні усвідомлювали, що шанована києво-українська Церква, нарешті, після стількох сторіч повинна отримати свою про-українську автокефалію, інші ж зберігали відданість московському патріархатові, вираженому уявленням про те, що російська імперія, на їх думку, продовжує своє існування у вигляді Церкви у Польщі. Ми бачимо, що останнє бачення речей повторюється нині на Україні, виразником якого виступає автономна митрополія на Україні московського патріархату.

Патріарх Тихон, навідріз відмовляючись від питання про надання автокефалії, розумів, що йому треба зробити жест у бік польської влади і польської митрополії, тому прийняв подвійне рішення. Перше було таким: вивищити архієпископа Георгія до статусу польського митрополита, але з певними застереженнями, що буде розглянуто у наступному розділі, які теоретично обмежували владу польського митрополита, і друге: надати польській митрополії статусу ширшої автономії, але насправді звуженої, подібно до тієї, яку має нині російська митрополія московського патріархату на Україні. Але це рішення, примирливе за своєю суттю, не підходило польському урядові, який завжди розглядав російську митрополію у Польщі, що

нагадувало російський патріархат, як троянського коня російської імперії у Польщі. Такі ж застереження розділяла лише половина єпископату польської церкви, який розумів, що з цією ситуацією польська влада ніколи не змириться, а намагатиметься відновити квазі-автокефалію київської митрополії, як це сталося за часів славетного митрополита Петра Могили, під владою польського королівства, - на той час митрополит (Петро Могила) у її очах виступав у статусі, подібному до статусу патріарха константинопольського. На жаль, як ми побачимо у наступному розділі, єпископи, які вперто опиралися цим ідеям, вважаючи себе насамперед членами російської церкви, прагнули зберегти у Польщі московський патріархат.

Здійснення прориву і перші кроки в бік відродження Православної Церкви на Україні. Внаслідок дискусії з міністром культів, паном Ратаєм, єпископ Пантелеймон був призначений польською владою на єпископський пост Пінсько-Новгородської єпархії, а єпископ Діонісій – керуючим Кременецькою єпархією з усією канонічною територією Волині. Нарешті, архієпископ Григорій був призначений на пост предстоятеля у Варшаві. Польський уряд на свій розсуд призначав єпископів на важливі посади, і архієпископ Григорій, як найстарший за віком ієрарх, де факто отримав пост предстоятеля: його вважали найбільш підходящою постаттю для керівництва православною Церквою у Польщі. Тож він перебував у Варшаві як Locum Tenens (що обіймає посаду – прим.) вакантного престолу (його володілець, архієпископ Серафим, хоч і не відставлений, не міг там сидіти). Польський уряд, роблячи самовільно ці призначення, які мали бути затверджені вищою канонічною владою, – а вона на той час іще належала московському патріархатові), або ж у разі її відсутності, ухвалою помісного собору, проявляв, відтак, свою неабияку зацікавленість у питанні управління польською Церквою, – незаперечний факт того, що відтепер жодне єпископське призначення не може відбуватися без його згоди, і в позиції стосовно лояльності польської православної Церкви до польської держави. Польський уряд не хотів більше і слухати розмов про Росію, ні як про вищу канонічну владу звідти (Церква- Матір) над польською Церквою, ні як державу у внутрішньому управлінні польської Церкви. Увесь зв'язок підпорядкування польської православної Митрополії з російською Церквою являв собою для польських цивільних властей нестерпне втручання Росії у польську національну територію. Цього так і ніколи не розуміли патріарх Тихон і його наступники.

Попередник на варшавському престолі архієпископ Серафим, не був більше здатним в очах польських властей, як і в очах інших ієрархів, виконувати свої обов'язки, тому московський патріархат вирішив затвердити вибір польського уряду у призначенні Григорія Ярошевського (на пост предстоятеля). Це була нагода для такого вправного дипломата як патріарха Тихона поставити її у рамки, які він надавав з огляду на нову ситуацію, цій польській Церкві, яка доти у очах уряду вважалася російською, і нині була відв'язана від російської імперії. Зміни на престолі відбувалися без згоди патріарха.

Польський уряд продовжував брати ініціативу у свої руки, щоб досягти справжнього відокремлення нової польської Церкви від московського патріархату. Його представник у Москві пан Філіпович, іще раз попросив аудієнції у Його Святості патріарха Московського Тихона. На порядку денному стояло: організація управління Православною Церквою у новій польській державі. Зі свого боку, архієпископ Григорій, як ми знаємо, вибраний кандидатом польським урядом на варшавський престол, намагався, при від'їзді, заручитися підтримкою інших православних ієрархів Польщі. Архієпископ Григорій призначив на 1-е жовтня 1921 р. собор у Почаївському монастирі, куди мали з'їхатися усі православні польські ієрархи. Сповіщена відсутність двох проросійських єпископів призвела до скасування дати скликання самого собору. Напередодні свого від'їзду з Почаєва до Варшави архієпископ Григорій отримав постанову Св. Синоду московського патріархату, датовану 15-28 вересня 1921 р. під №1424: «Єпископу Григорію, архієпископу, колишньому Мінському і Туровському ієрархові, за благословенням Його Святості Патріарха, Священного Синоду прийнято ухвалу стосовно управління православною Церквою у межах польської держави. З огляду на неможливість, заявлену єпископом Серафимом, виконувати обов'язки з управління Варшавською діоцезією, ми доручаємо тимчасове управління цією діоцезією вашому Преосвященству, призначаючи вас екзархом патріархату російської православної Церкви у Польщі з наданням у тому, що стосується цієї Церкви, прав регіонального митрополита згідно з церковними правилами.(Вересень 15/28, року 1921, №1424. Підпис: член Св. Синоду, митрополит Евсевій.). Ця перша поступка, зроблена як польській Церкві, так і польській державі, за якою визнавався новий митрополит Григорій, з повноваженнями «регіонального митрополита», пов'язувалася з 34-м апостольським правилом[7], що становило, хоч ця поступка

ніколи не входила у плани патріарха Тихона, перший крок убік автокефалії. Але цей указ містив певні нюанси, бо ж спільне призначення, як ми читаємо в указі, того ж нового митрополита Григорія як екзарха патріарха Московського, робило його представником влади російської Церкви, чого зовсім не хотів польський уряд. Новий митрополит розумів цю річ дуже добре і скромно обійшовся з цим документом, якого він так і не оприлюднив.[8] Але його призначення стало відомим і мало особливу підтримку з боку польського уряду у своїй винятково польській інтерпретації. Патріарх Тихон переслав польському урядові, як і митрополитові Григорію, свій проект Уставу для польської Церкви. На підставі цього документу невдовзі було складено угоду про порозуміння (конкордат) між новою польською Церквою і польською державою. Митрополит Григорій ретельно вилучив з цього документа, якого він отримав, усі положення про вищу канонічну владу московського патріархату, зберігши у ньому лише те, що стосувалося автономії і синодальних настанов про польську митрополію. Він знав, що польський уряд виступатиме супроти будь-якого, бодай найменшого підпорядкування російській Церкві і сам був переконаний, що лише автокефалія, якої вимагала польська влада, буде справедливим розв'язком для його місцевої Церкви.

Перший конфлікт, який розрісся між новим митрополитом Григорієм і проросійськими єпископами Елевферієм (Литовсько-Вільнюським) (ця територія не була іще остаточно приєднана до Польщі) і єпископом Володимиром (Гродненським) з Гродно, був спричинений інтерпретацією указу. Думка митрополита Григорія була такою: влада, чітко визначена згідно з 34-м Апостольським правилом, і регіональний характер Польщі, зрештою, визнавався як незалежна у канонічному відношенні територія; на думку обох згаданих вище єпископів тимчасова влада і максимально обмежена; оскільки її зверхник був екзархом московського патріарха, і призначення його на варшавський престол не було жодним чином остаточним, бо ж архієпископ Серафим ніколи не відсторонювався з посади. Новий митрополит, хоч і наділений вищим достоїнством, ніж архієпископ Серафим Варшавський, вважався у їхніх очах лише як єпископ-помічник, бо ж вселенські правила не дозволяли одній єпархії мати двох єпископів: 14-е Апостольське Правило, 2-й вселенський (1-й Константинопольський) Собор; Правило 2-е[9]. Цей указ суперечив соборним постановам у тому, що він обмежував владу справжнього регіонального митропо-

лита (навіть з титулом тимчасового), і міг викликати лише ворожість з боку польського уряду до всіх польських єпископів, яких він брав до уваги. Надто поступливий, архієпископ Серафим негайно ж подав у відставку, що надало указу зовсім іншого тлумачення, ближчого до того, якого йому надавав митрополит Григорій, котрому було відомо, що він мав безумовну підтримку єпископа Діонісія і особливо ж польського уряду.

Патріарх Тихон надіслав митрополитові Григорію Указ, датований 17 – 30 січня 1922 р. під № 58, який сповіщав про відставку архієпископа Серафима від управління варшавською діоцезією, і загалом Польщею, і новий митрополит Варшавський отримав благословення на носіння білого клобука з хрестом, з тимчасовим дорученням керувати Хелмською діоцезією. Майже одночасно надійшов інший указ для митрополита Григорія – Указ №84. «Спільне благословення Святішого Патріарха, Священного Синоду і Вищої Ради, ухвала про заснування посади з керування православною Церквою у Польщі і рішення: 1) схвалити спільний проект у справі керування православною Церквою у польській державі і 2) надіслати цей проект польському урядові для отримання від нього згоди на впровадження цих «довічних посад». «Проект», начебто схвалений патріархом Тихоном, насправді сильно розходився з пропозиціями пана Філіповича, представника польської держави у Москві, який постійно вів мову про «автокефалію» і ні про що інше, – слово і поняття заборонені московським патріархатом по відношенню до польської Церкви. Інтерпретація нової автономії польської Церкви і нових повноважень для його предстоятеля, які надавалися митрополиту Григорію, викликали гострі дискусії між ним і двома проросійськими єпископами, а отже ж супротивниками автокефалії, архієпископом Елевферієм Вільнюським і Литовським, і єпископом Володимиром Гродненським (які знаходили підтримку у патріарха Тихона і в постійно діючого священного синоду московського патріархату).

Лише після кончини митрополита Григорія, про що буде згадано у наступному розділі, патріарх Тихон визначився зі своєю канонічною і еклезіологічною позицією. Але це вже не справило жодного впливу на нову ситуацію, яка склалася у польській митрополії після 1924 р., цілком прикутої до проекту автокефалії: «Ми, з ласки Божої, патріарх Московський і всієї Руси Тихон. До відома всіх блаженних ієрархів, єпископів, пастирів і вірних дітей у нашій патріаршій області у межах канонічної юрисдикції спочилого митрополита Варшавського

Григорія повідомляємо таке: 1) митрополит, блаженної пам'яті (спочилий) Григорій, призначений нами на єпископський престол Варшави у січні 1922 р., був лише діоцезійний єпископ варшавської єпархії з почесним титулом «митрополит», цей титул був наданий йому нами за бажанням польського уряду, висловленим представниками польського посольства; 2) спочилий митрополит Григорій не був, отже, «митрополитом усієї Польщі», тобто небіжчик не мав канонічної юрисдикції місцевого (помісного) митрополита над Польщею, оскільки «позиція про вище управління церквою у польській державі, розроблена у московській патріархії і принагідно надіслана нами на прохання польського уряду, з огляду на те, що останній іще досі не відповів на зміст того, що він хотів надати поняттю «позиція», через що згадана «позиція» про вище управління церквою у польській державі не отримала нашого остаточного схвалення і ще не робиться чинною. Дано у благочестивому місті Москві, 1925 року від Різдва Христового, Наш Патріархат, 24-го числа місяця березня; печатка і підпис – Тихон, Патріарх Московський».[10] Ця заява заднім числом, бо ж автокефалія польської Церкви була проголошена після 1924-го року, була не більше ніж звичайна поза, без якоїсь еклезіологічної ваги. Вона показувала складність у психологічному плані нездоланну для російської церкви – відмовитися від минулих завоювань російської імперії, яка надала їй канонічну (несправедливу) суверенність над шанованою (чесною) українською церквою. Ми бачимо, що ця проблематика існує іще й нині у тому, що стосується України.

Три польські православні Собори у 1922 р. Кожний з діячів польського єпископату пам'ятав приголомшливі заяви, зроблені офіційно патріархом Тихоном перед своїм ув'язненням, які не залишали бодай найменшої крихти надії на досягнення компромісу, і які було донесені і польському урядові, і митрополиту Григорію з усім його єпископатом.Його Святість патріарх московський Тихон двічі виступив офіційно з приводу питання про автокефалію.

Першого разу патріарх Тихон дав відповідь восени 1921 року (повноважному) польському представникові у Москві, пану Філіповичу, щодо надання автокефалії, якої у нього просили архієпископ Григорій і єпископ Діонісій, вікарій Кременецький: «Святі правила нашої Церкви передбачають автокефалію для незалежних відокремлених народів. Якби польський народ, який нещодавно здобув суверенітет, був православним і просив

автокефалії для себе, ми б не відмовили йому у цьому проханні, але давати автокефалію для православних різних народів, які проживають у кордонах польської держави у становищі національної чи релігійної меншості – цього нам не дозволяють ні здоровий глузд, ні священні правила (канони). Що можливо, то ми надали вже православним у Польщі широку автономію місцевої церкви.». Наступного року міністр знову зустрівся з патріархом і поставив йому те ж саме питання, після того як він отримав від польського уряду вказівки, яким чином слід діяти. На цей раз, спаленівши від гніву, патріарх відповів: «Якщо вони посміють самовільно проголосити автокефалію у себе, а отже, у синів зла, я відберу у них автономію».

Ці відповіді суттєво лише посилили свідомість єпископів, які і далі трималися свого: проросійські єпископи ще більше почали проявляти свою відданість московському патріархові, а єпископи з українською свідомістю ще більше впевнилися, що годі сподіватися на щось з боку росіян, а ліпше їм слід звернутися до константинопольського патріархату.

Митрополит Григорій, відтак, переконався , що лише автокефалія, якої зажадав польський уряд і до якої підштовхували українці у польській Церкві, може знаходити своє обґрунтування в еклезіологічному плані для майбутнього цієї Церкви, тому не існувало іншого шляху як зібрати Собор, який би прийняв рішення з приводу цього. Він скликав перший Собор у 1922 р. у Варшаві, призначивши зібрання на 24 січня. На порядку денному стояло лише одне питання: обговорення тексту, запропонованого польською владою про порозуміння (конкордат) з польською Церквою. В результаті було запрошено лише четверо владик: новий митрополит, який головував на зібранні, єпископ Діонісій і єпископ Пантелеймон. Архієпископ Елевферій Литовський і Вільнюський, запрошений на Собор, не зміг. На думку польських властей, брати на ньому участь. Адже Вільнюс хоч і став польським, міністр культів, однак, вважав по - своєму, мовляв, його канонічна територія іще не була приєднана до Польщі. Це застереження падало і на найближчі скликання нових соборів. Щодо єпископа Володимира Гродненського, то з огляду на нездужання він зміг прибути лише на третє засідання собору. Ще один відсутній з польського єпископату, вороже налаштований до автокефалії, – це був єпископ Сергій Вольський, який отримав від московського патріархату доручення з управління Хелмською діоцезією. Його було інтронізовано у Вільнюсі (Литва). Сам він жив у Яблочинському монастирі у

статусі архімандрита – ігумена, але особисто не міг керувати своєю Варшавсько-Холмською єпархією, тому що польський уряд стояв йому на заваді, твердячи, що це призначення було зроблено московським патріархатом і суперечило польським законам, без конкурсності, без участі Locum tenens, митрополита Григорія, і без участі польської влади, яка повинна була затвердити всі призначення, якщо вони робилися без неї.

На самому початку Собору митрополит Григорій заявив, що Собор повинен урегулювати свої правові стосунки з польською владою і що головним предметом обговорення мають бути дві версії Угоди про порозуміння (конкордат) – одна складена польською православною Церквою і інша – польським міністерством культів. Тож потрібно було узгодити ці два варіанти і скласти один, який би задовольняв як польський уряд, так і присутніх владик, котрі голосуватимуть за нього. До речі, представники польського уряду брали участь на Соборі. Не вражаймося, однак, цим фактом і згадаймо, що на всіх вселенських соборах були присутніми представники імперської влади, котрі засідали на соборних сесіях і були учасниками робочих дискусій на них. Виступаючи у дусі примирення міністр культів, пан Пекарський запропонував єпископам, котрі зажадали переглянути урядовий варіант з Угоди про порозуміння. А втім він заявив, що «Головні статті» вирізняються доброзичливим змістом до православної Церкви, як у інших країнах, а відтак, уряд не допускав думки, що ці бажання можуть викликати у єпископів заперечення». Зі свого боку міністр культів пан Пекарський навіть пригрозив: «що, негативне ставлення польських єпископів до Угоди роздратує польський уряд і це відіб'ється на ситуації, яка стане іще жалюгіднішою для долі православної Церкви у Польщі». Не зволікаймо з текстом про порозуміння, бо його зміст був добре продуманий польським урядом і зводиться до неповернення пробудженої польської Церкви у підпорядкування могутньої російської Церкви. Головна аргументація, висунута митрополитом Григорієм, зводилася до того, що ув'язнення патріарха Тихона унеможливлювало будь-яке посилання на вищу канонічну владу московського патріархату, контрольовану атеїстичною владою. Очевидно ж, що подробиці внутрішнього життя майбутнього митрополита Польщі відповідали правилам святих Канонів, які керували усією православною Церквою і всіма єпархіями, але стояло єдине і істотне питання – це питання незалежності православної Церкви у Польщі від московського патріархату. Усі протидії

проросійського єпископату у тій чи тій статті Угоди про порозуміння були лише приводом для того, аби скасувати проект. Зрештою, у розгляді тексту про порозуміння єпископи Володимир і Пантелеймон внесли туди чимало поправок, які дістали схвалення у інших єпископів і в представника польського уряду. Але попри це двоє єпископів відмовилися підписувати цю Угоду. Сама ж Угода була опублікована в офіційному урядовому часописі 30-го січня 1922 року.

На останньому засіданні Собору у той же день офіційного оприлюднення Угоди, за якою де факто польській митрополії надавалася автономія, митрополит Григорій заявив членам Собору, що він знімає з себе будь-яку відповідальність у тому, що стосувалося можливих перекручень з боку уряду по відношенню до православної Церкви і що єпископи Володимир і Пантелеймон, які відмовилися підписатися під Угодою, бачать свій обов'язок виконаним. Назавтра 31-го січня 1922-го року, члени Собору були запрошені до міністерства культів для підписів, з метою ратифікувати угоду і єпископи Володимир і Пантелеймон відмовилися ставити під документом свої підписи. Реакція польських властей не забарилася: того ж дня єпископа Пантелеймона, котрий так і не від'їхав до свого єпископського міста, було спроваджено на заслання у Мелецький монастир. Цей захід, якого було вжито до одного з двох супротивників, супроводжувався вигнанням з Вольська – національної польської канонічної території єпископа Сергія (Корольова), котрий, як ми пам'ятаємо, теж був відісланий на заслання у Яблочинський монастир, у якому він сіяв смуту своїми промосковськими розмовами і ворожим ставленням до угоди.

Геополітична ситуація у Радянській Росії, яка огортала ці події, на якийсь час звільнила поле для щирих намагань нового польського митрополита, котрий, як нам відомо, був прихильніший до автокефалії, якої домагався чи скоріше вимагав польський уряд.

Несправедливий арешт і ув'язнення у квітні 1922 року за антирадянську діяльність патріарха Тихона і заміщення замість нього «Церковного комітету», контрольованого сов'єтами, до чого додавалася послаблення московського патріархату через Живу (обновленську) Церкву (про яку мова піде нижче), не викликали жодних симпатій у польському єпископаті, відданому Переданню (традиції). Ця нова ситуація давала, між іншим, нову свободу дій, завдяки чому польський митрополит почав діяти активніше на шляху здобуття автокефалії польської православної Церкви.

Митрополит Григорій знав, що у нього мало часу для просування своєї Церкви у напрямку до автокефалії і через це необхідно зібрати Собор, на якому було б затверджено засади і зміни, але перед цим потрібно було прийняти рішення щодо ув'язнення патріарха Тихона і канонічні наслідки, що випливали з цього. У другій половині травня він скликав другий Собор у Лаврі Успіння Богородиці Почаївської, розташованої нині на Україні, але у ту епоху у межах нової Польщі. Дистанціювавшись належним чином від нового керівництва російської Церкви, митрополит Георгій, - у чому його опоненти не могли закинути – запропонував поставити на голосування одну статтю, яка спонукала взяти до уваги обставини, перед (імовірним) поверненням до влади Його Святості патріарха Тихона, і «слід внести зміни у всі рішення, зумовлені обставинами, і не приймати жодного розпорядження від Церковного комітету, що незаконно утворився у Москві». У цьому тексті іще визнавалася верховна канонічна влада за московським патріархатом за умови повернення патріарха Тихона до важелів правління російською Церквою. Застереження, яке робилося у з приводу обставин, що склалися через ув'язнення патріарха Тихона, означало для його польського екзарха, митрополита Григорія потребу у прийнятті певних засадничих рішень, щоб розбудовувати еклезіологічне життя польської Церкви і кожному було зрозуміло, що його зусилля були спрямовані на те, щоб вести Церкву, користуючись підтримкою польської влади, до автокефалії. Проте ворожа за змістом заява, зроблена проросійськими єпископами Елевферієм Вільнюським і Володимиром Гродненським, робило неможливим прийняття рішення про синодальну автономію польської Церкви на період ув'язнення московського патріарха. Тож вони написали зі своїх імовірних резиденцій митрополиту Варшавському Георгію, що відмовляються підписувати документ як по суті, так і за формою. Проте ті ж самі єпископи, котрі пристали на бік до митрополита Георгія, підтримуючи його потаємні зусилля, запропонували, щоб з огляду на відсутність влади патріарха Московського Тихона, здійснювати яку заважало його ув'язнення, вони спираються на розширений Собор, щоб провести дискусію з питання, що постало у зв'язку з ув'язненням патріарха Тихона і з наслідків, які випливали з цього, для канонічного життя польської Церкви, за участю ігуменів монастиря, духовенства і певної кількості мирян. До цих вимог додавалися й інші нюанси, з-поміж яких головним було таке: «вжити всіх заходів для скликання, зважа-

ючи на стислість у часі, Собору». Як завжди, двоє єпископів у письмовій формі закидали, що за їх відсутності – архієпископа Елевферія Литовського і вільнюського, – Собор 30 січня (хоча єпископ Володимир взяв у ньому участь починаючи з третього дня роботи) не буде легітимним і так само піддавали сумніву вирішальний голос, у разі рівної кількості голосів на Соборі , митрополита Григорія, як голови Собору. Обидва ж єпископи Елевферій і Володимир покинули залу, де зібрався синод і в їх відсутності троє єпископів, що залишилися, проголосували за резолюцію, згідно з якою відтепер, не посилаючись на московський патріархат, справи польської Церкви вирішувалися на місцевому рівні і в новому форматі автономії.

Вперше у своїй історії, не роблячи посилань на московський патріархат, Помісний Собор польської православної Церкви вирішив обрати нового єпископа. Ним став архімандрит Олександр Іноземцев, який отримав єпископську хіротонію. Відкрилася нова сторінка в історії Церкви. Обидва проросійські єпископи написали наступне послання митрополиту Григорію, аби, на їх думку, встановити межі, у яких повинен проводитися найближчий Собор: «Вислухавши Урядову заяву, ми вважаємо своїм обов'язком виступити з такою заявою: ситуація, що склалася у Москві, якщо вірити певним окремим повідомленням, арешти, з-поміж яких арешт патріарха Його Святості Патріарха, усунення Вищого Церковного Правління і створення судового Церковного комітету, призвела до того, що ми перебуваємо у якихось тимчасових обставинах, які не дають права розглянути такі надзвичайні заходи, як застосування автокефалії і до того ж, на якому б рівні воно не знаходилося. Щодо тимчасових заходів з управління місцевими справами церкви, то у цьому питанні ми дотримуємося тієї ж думки, яку ми вже висловлювали у формулюванні, викладеному під час Собору єпископів у Почаївському монастирі, тобто: 1. Перед відновленням діяльності Вищого Церковного Правління на чолі з Патріархом, у всякій справі, якої вимагають обставини, ми вирішуємо на місці завдяки засобам чи інституціям, таким, на які вкаже Помісний Церковний собор єпископам, представникам духовенства і мирянам. І до нового порядку, питання стосовно Помісної Церкви, яке зазвичай відноситься до компетенції Його Святості Патріарха і Св. Синода, приймаються Собором єпископів після одностайного рішення останнього. Впродовж цього проміжку часу, будь-які позиції Церковного Комітету, незаконно сформованого у Москві, будуть неприйнятні. 2. За-

лишатися у підпорядкуванні Його Блаженства Патріарха і своєю чергою у правління Всеросійського Патріархату і весь обсяг права, що перевищує автономію польської Церкви у польській державі, який оприлюднено, потребує клопотання на його схвалення». Саме прохання скликати новий Собор дуже добре підходив митрополитові Георгію, який краще, ніж його опоненти, розумів, що увесь інтерес полягав для нього у тому, щоб для слушного поняття еклезіології застосувати 34-е апостольське правило по відношенню до себе, як предстоятеля де факто, і він був далекий до того, щоб зміцнювати чи підкреслювати владу патріарха Тихона у найближчому майбутньому (дуже теоретично саме у цей історичний момент), до чого апелювали обидва проросійські єпископи, щоб просити скликання Собору, – наступні місцеві Собори дедалі дужче вкорінювали у свідомість польської православної Церкви потребу у своїй автокефалії. 34-е апостольське правило - це наріжний камінь автокефалії. Він чудово прикладається до цього поняття. У 34-му апостольському правилі не передбачається жодного зовнішнього втручання. Навпаки, будь-яке втручання за правилом 34 (таке як повноваження Церкви-Матері) містить у собі неприпустиме обмеження повноцінного життя, наданого і визнаного 34-м апостольським правилом. Таким було загальне переконання митрополита Григорія, який мав втілювати автокефалію польської Церкви, яка попри неспростовні переслідування, об'єктом яких вона виступала, зберігала свою лояльність до польської влади.

Третій Собор зібрався за ініціативою митрополита Георгія у Варшаві у червні 1922 р. За кілька днів до зібрання польський уряд дав офіційно знати, як через засоби масової інформації, так і в листі до митрополита Георгія й інших єпископів про свій чіткий намір вимагати автокефалії для своєї польської національної православної Церкви. Головним його аргументом, на цей раз висунутим для великого дня у пресі, був той, що для польської держави уявлялося неможливим миритися з російськими вказівками, що йшли з країни, з якою вона завжди, і ще ж донедавна перебувала у стані війни, і яка тим більше була для неї давнім ненависним загарбником, здійснювала бодай найменшу можливість для влади над польською національною православною Церквою.

Вибір столиці зобов'язував, бо ж тісна співпраця польської православної Церкви, представленої своїм предстоятелем, з польським урядом, була не тільки неминучою, а й необхідною

для набуття нею автокефалії. Ми вже бачили в іншому місці протидію цьому проектові, що могло, попри присутність представників польської влади, дати важливі висновки про внутрішнє керівництво Церкви. А проте, з огляду на обставини, пов'язані з ув'язненням патріарха Тихона, обидва єпископи, виступаючи проти автокефалії, примкнули до примиренського табору польської Церкви, керованої митрополитом Георгієм, очікуючи імовірного звільнення московського патріарха. Зрештою, вони обидва визнали широку автономію для місцевого врядування польською Церквою, однак питання про автокефалію мусило зачекати до повернення на трон патріарха Тихона.

Парадокс описаної ситуації може вразити читача, який не знає російського канонічного права, яке екзархові, представникові московського патріарха, надавало владу, однакову з владою предстоятеля автономної Церкви над повнотою інших єпископів Польщі. Митрополит Георгій водночас був митрополитом Польщі, чиї тимчасові автономні повноваження над усією Польщею були надані йому патріархом московським, і як Екзарх, він репрезентував патріаршу владу. Це й лякало проросійських єпископів, бо ж митрополит Георгій володів двома повноваженнями, що йшли від російського патріарха, щоб дистанціюватися від нього. Якою мірою митрополит Варшавський володів цими двома обов'язками і достоїнствами, вони повинні були проявляти до нього цілковитий послух.

Безперечно, митрополит Григорій прагнув уникнути на соборі усіх неугодних йому осіб у польському єпископаті (складеному, по суті, з росіян, литовців, білорусів і українців). Він краще ніж опоненти оцінював, що у разі відмови позитивно розглянути автокефалію і особливо досягти її, переслідування, які не припинялися впродовж процесу, конфіскація майна і відібрання споруд у польської Церкви лише посиляться і призведуть до повільної смерті православної Церкви у Польщі. Почав він з усунення єпископа Сергія Бельського, на тій підставі, що той лише звичайний вікарний єпископ і не може представляти свою єпархію, і що він не зможе сидіти на Соборі, тому що польський уряд виступає проти нього. Інший приклад цієї рішучості стосувався архієпископа Вільнюського Його Преосвященства Елевферія, між іншим, віддаленого від соборних прецедентів за рішенням уряду, прийнятим міністерством культів про можливість брати участь на новому Собору. Правда й те, що хоч його осідок знаходився у іншій країні, частина його діоцезної території відтоді була на території

Польщі. Анти-автокефальна позиція останнього була добре відомою, митрополит Григорій на другому соборному засіданні заявив міністру культів панові Пекарському про своє рішення виключити його з Собору. Водночас, митрополит Григорій обурився підтримкою, яку виявив єпископ Пантелеймон, постійний учасник Соборів, єпископу Елевферію. Тоді, щоб спонукати до підписання Угоди про порозуміння, єпископа Пантелеймона запросили у особисті опочивальні митрополита Григорія на дискусію з єпископом Діонісієм, який, як було відомо, вважався тінню нового чинного предстоятеля польської Церкви і розділяв з ним те ж саме еклезіоологічне бачення. Насамкінець, вирішальним справедливо став один голос, який переважив голоси інших чотирьох ієрархів, бо ж учасники засідання розділилися на два однакові табори. Саме голос предстоятеля (на користь автокефалії) і виявився визначальним. Було складено справді історичного значення текст, якого, своєю чергою, пану Пекарському вручив особисто сам архієпископ Діонісій і щойно освячений єпископ Олександр Пінський і Новгородський, – це сталося 14 червня 1922 р. Зміст тексту був такий: «Собор православних єпископів, з огляду на бунт у Церкві і катастрофу у Росії, не має нічого супроти автокефалії православної Церкви у Польщі і готовий працювати у Польщі на засадах автокефалії і здійснювати корисну співпрацю з польським урядом на основі Конституції. Польський уряд, отже, отримає для цієї автокефалії благословення Константинополя, інших Патріархів, а також глав автокефальних церков – грецької, болгарської і румунської, як і від московського Патріарха, якщо останній повернеться (з ув'язнення – прим.)». Цей текст був перший, у якому, нарешті, говорилося чітко про автокефалію, таку, якої не один місяць просив польський уряд. Але з пильнішим розглядом можна констатувати, що вперше, після того як Київська митрополія – Матір усіх руських церков – була поглинута своєю донькою, російською Церквою, що, своєю чергою, у еклезіологічному відношенні замінила перевагу константинопольського Патріарха, тобто Церкви-Матері, стосовно предстоятеля київського престолу. «Польський уряд отримає тоді для цієї автокефалії благословення від Константинополя». Згадані далі у тексті інші канонічні патріархати православної Церкви: «інші патріархати», а ними можуть бути лише олександрійський, антіохійський і єрусалимський, а слідом за цим згадуються однозначно й інші автокефальні церкви: «грецька, болгарська і румунська». І на-

решті, останнє колесо у підводі: «як і від московського патріарха, якщо останній повернеться (з ув'язнення- прим. Пер.»!

Цей соборний указ від червня 1922 р. був, по суті, програмним документом автокефалії, у такому вигляді, у якому, згідно зі змістом, вона повинна була виглядати. Оскільки Москва, згадана в Указі, виявилася неспроможною надати автокефалію чи відмовлялася надати її, то з цією метою і було зроблено звернення до істинної матері київської Митрополії: до константинопольського патріархату!

Впродовж того періоду, який минув з часу оприлюднення Указу, двоє проросійських єпископів були усунуті від своїх осідків. Преосвященний Пантелеймон був засланий у Мелецький монастир і потрапив під заборону звершувати богослужіння. Один архімандрит, отець Латишенков, відомий своєю підтримкою, яку він виявляв двом єпископам, також підпав під заборону священнодіяти. Резиденція у Вільнюсі архієпископа Елевферія якийсь час уберігала його від буд-яких санкцій, як іноземного єпископа. Один чиновник з'явився у Вільнюс під самі двері єпископського палацу, щоб передати йому про те, що на нього чекають у міністерстві культів. По дорозі до міністерства йому повідомили, що новостворений Синод польської Митрополії відсторонив його від обов'язків і владику відправили в один католицький монастир у Кракові для перебування там у резиденції під наглядом. Несподівані протести з'явилися з боку польських депутатів, обурених тим, що з владикою повелися у такий брутальний спосіб. Відтак архієпископ Елевферій отримав дозвіл від польських властей перетнути кордон, з чого він і скористався, виїхавши до Берліна.[13] Єпископ Володимир Гродненський також потрапив під опалу і був скинутий зі свого трону і засланий у Дерманський монастир. Польський уряд затвердив призначення, зроблене митрополитом Григорієм Варшавським, - місце єпископа Володимира Гродненського посів новий єпископ Олексій Громадський, який доти був вікарним єпископом і стояв на боці архієпископа Діонісія з Волинської єпархії. У постанові про відкликання єпископа Володимира новий польський міністр культів пан Поніковський писав: «Польський уряд доручає відповідальну посаду у Гродненській діоцезії єпископу Олексію». Тож очевидно, що шлях до автокефалії було відкрито без якогось спротиву убік Константинополя.

Польща у 1922-24-му рр. Дія 1-а: Вихід на історичну сцену російського Каїна. Безперечний й той факт, що з єпископами, які протидіяли автокефалії, польська влада поводилася без-

церемонно. Не дивуймося з того, - ми ж самі перебували у полоні візантійської імперської Церкви, яку підтримували імператори, котрі, своєю чергою, виганяли єпископів за їхні виступи проти релігійної політики тих часів. Тепер у нових умовах на кону з'явилася і нова постать. Якби йшлося про якісь інші обставини, то навряд чи варто було б зупинятися на цій особистості в історії Церкви, зважаючи на те, що його біографія класична як для історії російського православ'я. Архімандрит Смарагд Латишенков почав своє університетське навчання у Вільнюсі (Литва), у духовній семінарії.Після успішного складення іспитів його було послано російською церквою у богословську Санкт-Петербурзьку духовну академію, де й він отримав диплом про вищу освіту. Там же його призначили на посаду викладача, але він відмовився від цієї заманливої пропозиції і вирішив прийняти чернечий постриг. Перед самою війною 14-18 рр. його досить швидко, як на ті часи, поставили ректором Хелмської семінарії – ось таку кар'єру він зумів зробити незадовго до війни. Не приховуючи свого захоплення, про нього російський історик Аск. Свитич писав так: «Винятковий керівник, незвичайний проповідник, благочестивий священик, блискуче обізнаний з історією регіонів, історією всесвітньої Церкви і неперевершений знавець її канонів, архімандрит Смарагд Латишенков був знаний насамперед своєю твердою позицією, чужою до автокефальних рухів, і ратував за єдність Церкви. Він брав участь у зібраннях єпископів, які виступали супроти автокефалії, і з його авторитетною думкою всі мусили рахуватися. Митрополит Георгій Варшавський, напевне ж, усвідомлював, з ким доведеться мати справу»[14]. Митрополит Георгій, котрий виявляв непохитну твердість у своїй політиці по відношенню до противників автокефалії, добре поінформований про суспільну позицію, яку неодноразово піддавав нещадній критиці й огуді нещодавню ухвалу Собору архімандрит Смарагд Латишенко, вирішив увільнити його від обов'язків ректора Хелмської семінарії (що знаходилася у віданні Холмської єпархії, напряму підпорядкованій варшавському митрополиту). Московський патріархат, ознайомившись з ситуацією (патріарх Тихон іще перебував на засланні у Донському монастирі, звідки він вийшов у червні 1923 р.), продовжував ту ж саму політику, і вчинив в оригінальний спосіб, призначивши у вересні 1922-го р. Смарагда єпископом Слуцьким і вікарним єпископом Мінської єпархії, з повноваженнями митрополита Польського на Русі.

Це рішення свідчило, що московський патріархат завжди дивився на польського митрополита як складову частину російської Церкви. Оскільки отець Смарагд не відповів на коректний лист, надісланий йому польським митрополитом, який у його очах був просто «обраний єпископ», то останній заборонив йому проводити богослужіння і, звісно ж, проповідувати. З великою прикрістю для себе архімандрит Смарагд змушений був скоритися цьому указу, бо ж як і проросійські єпископи-опоненти, він визнавав той факт, що митрополит Григорій був екзархом Московського патріарха, і митрополитом польським, то йому належить чинити послух.

У той час, коли згідно з соборною ухвалою було вирішено не брати до уваги рішень, що виходили з канцелярії Патріархату, аж поки з в'язниці не повернеться патріарх Тихон, рішення, яке, як ми пам'ятаємо було прийнято як промосковськими єпископами, так і прибічниками автокефалії, єпископ Володимир Гродненський клопотався за кандидата для єпископату, що не внесло суттєвих змін у чітку позицію митрополита Георгія. Для того, щоб запобігти непослуху з боку проросійських єпископів і щоб вони не звершували хіротонії, яку він заборонив, митрополит Георгій надіслав телеграму єпископу Володимиру, який у той час перебував у своїй резиденції в Гродно, і єпископу Сергію, відпровадженому у Яблочинський монастир, з повелінням не їхати до Вільнюса, де на чолі з єпископом Елевферієм мала звершитися єпископська хіротонія. Адже згідно з 1-м Апостольським правилом один єпископ не може звершувати хіротонію.[15] З іншого боку, треба було неодмінно отримати згоду від митрополита на висвячення – бо ж кандидат у час свого обрання мав перебувати у канонічній юрисдикції.[16] Митрополит Григорій інакше і не тлумачив ці два правила, і вважав, що можна скористатися своїми повноваженнями, які йшли від Святого Духа.

Брак розуміння згаданих вище трьох проросійських єпископів, які спочатку мали звершити висвяту, і які відкрито виступали за архімандрита (Латишенка), підписавшись навіть під петицією, адресованою ув'язненому патріархові, замість того, щоб засвідчувати свій послух і терпіння, отруювали повітря у своєму середовищі. Так вони (у петиції) говорили: «Треба негайно зняти заборону з архімандрита Смарагда, яка незаконно і з упередженням накладена на нього, і затвердити порядок його висвячення.Вважайте, що то наш обов'язок попередити після тривалого часу, і очевидно ж, велика несправедливість зловжи-

вати терпінням архімандрита Смарагда, що може обернутися незворотним лихом». Особливо ж нагнітався клімат і зростала напруга з приводу автокефалії, про яку і слухати не хотіли троє єпископів, і архімандрит лише розпалював і так бурхливі пристрасті своїми промовами, які скидалися на запеклі баталії. Слід, одначе, взяти до уваги і розчарування однієї людини, яка доти в очах самої російської церкви як кандидат у єпископи вважалася бездоганною, і вела свій спосіб життя без лукавства, що могло, на її думку, привести до єпископського сану. І ось довівши свою лояльність до російської церкви, ця людина (арх. Смарагд – прим.) мусила позбутися всього, що їй обіцяли. Перепоною для цього була особа митрополита – екзарх, що посідав найвищу посаду у польській Церкві, який, як вважали, прагнув неканонічним способом здобути автокефалію і спекатися влади істинної Матері, російської Церкви. Такими були думки, що висловлював архімандрит Смарагд у неодноразових гарячих суперечках з митрополитом Георгієм, котрий неодноразово запрошував його на співбесіди, чого можна було й не робити, зважаючи на висоту свого статусу як ієрарха церкви.

Чи ж намагався митрополит Георгій переконати свого співрозмовника, ніколи не ухиляючись від його постійних прохань в аудієнції і від того бурхливого змісту розмов, які точилися між ними? Напевне ж, бо він розумів вплив Смаргада на єпископів – супротивників, як і сам він (Смарагд), автокефалії, тобто тих, хто не хотів віддалятися від Московського патріархату. Архімандрит же (Смаргад) користувався у них, і мабуть, небезпідставно, репутацією хорошого богослова.Бо ж як пояснити той факт, що митрополит, який мав над ним владу, і так само міг чинити її над трьома іншими єпископами, не увільнив архімандрита з посади і не спровадив його у якийсь віддалений монастир, і взагалі міг заборонити йому з'являтися до нього?

Трагічні події, які настали, вписали в історію української церкви як повторне вбивство Каїном благочестивого Авеля: «8-го листопада 1929-го року о 17-й годині архімандрит Смарагд Латишенков з'явився на прийом, влаштований Його Преосвященством, митрополитом Георгієм Варшавським і всієї Польщі. Він іще раз встряв у суперечку, на цей раз самовільно, привселюдно, тобто на очах людей, виступаючи супроти автокефалії. Потім близько 19-ої години він вийняв револьвер, якого він придбав уранці того ж дня і вистрілив у митрополита Георгія, вигукнувши: «Ви – кат православ'я!» (Вот тебе, палач православия!) Від пострілу той мертвим розпластався долі.

Новий мученик української православної Церкви отримав свій нетлінний вінець, щоб виявитися вірним Слову Христовому: «Навчайте усі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа»[17]. Змаючи намір зорганізувати помісну українську Церкву, що існувала у Польщі, згідно з 34-им Апостольським правилом. «Молитвами Святого новомученика, митрополита Георгія Варшавського, Господи спаси і благослови українську православну Церкву».

Архімандрит Смарагд був позбавлений священного сану церковними властями і він перетворився на звичайного мирянина: Павло Латишенко був засуджений народним судом. Колишній архімандрит Смарагд був звинувачений в убивстві митрополита, а зважаючи на той факт, що останній був вивищений у Польщі до розряду державних службовців, то суд міг ухвалити вбивці смертний вирок. Однак, завдяки втручанню адвоката, с праву було передано до одного з районних судів Варшави, де йому було ухвалено вирок на 12 років ув'язнення, і для спокутування свого злочину його було відправлено у Мокотовську в'язницю, що також знаходилася у польській столиці. Після цього засуджений канув у забуття історією.

Вбивство було піддано одностайному осудові як прихильниками автокефалії, так і прибічниками московського патріархату. Але крім демонстрацій, яка надавала ставці на автокефалію пристрасного і політичного забарвлення, і значною мірою політичного, вбивство боляче вдарило і по настроях тих осіб, котрі іще одважувалися опиратися еклезіологічній і політичній лінії, яку так полум'яно обстоював митрополит Георгій. Не свідомо, але архімандрит Смарагд розсіяв будь-яку опозицію у єпископаті і в середовищі духовенства польської митрополії до автокефалії. Справді, хто б тепер міг одважитися причислити себе до лав злочинного вбивці?

Польща у 1923-1924-му роках. Синод польських єпископів зібрався через кілька днів після трагедії, - 27-го лютого 1923-го року. З огляду на непоправну втрату – смерть митрополита Георгія, на ньому було одноголосно прийнято два головні рішення: новим вікарним єпископом Варшавсько-Холмським став Антоній Марченко, а митрополитом Варшавським і всієї Польщі було обрано архієпископа Діонісія, який раніше був архієпископом Кременецьким і Волинським. Кожному було відомо, що новий митрополит вестиме православну польську Церкву до автокефалії і уряд дав вже зрозуміти, що він (Діонісій – прим.) – бажана і цілком прийнятна особа для нього.

Митрополит Діонісій продовжував виконувати обов'язки архієпископа Волинського, у єпархії, яка у той час була найчисленнішою за кількістю православних віруючих. Не звертаючись офіційно до ув'язненого патріарха Тихона, але й так само тому, що польський уряд більше не схвалював скандалу з убивством, що лише посилювало антиросійські настрої, - Собор єпископів звернувся разом з митрополитом Діонісієм до Його Святості, Вселенського патріарха для того, щоб отримати від нього підтвердження обрання на варшавський трон нового польського митрополита. Новий патріарх Мелетій 6-й поквапився відповісти на телеграму, датовану від 13-го березня 1923-го року так: «До глибини серця приголомшений сумною звісткою про трагічну смерть митрополита Георгія. Ми щасливі дізнатися сьогодні з офіційного повідомлення про те, що Ви, Ваше Преосвященство, обрані наступником спочилої особи. На основі ухвали місцевого Синоду ви, з нашим благословенням, з нашим братом у Христі, ми надали ті ж самі повноваження, які надав патріарх Тихон вашому попереднику, у ранзі Митрополита Варшавського і всієї Польщі. Мелетій 4-й, Архієпископ Нового Риму, вселенський патріарх».

Патріарх Константинопольський у цій телеграмі канонічно підтвердив обрання нового предстоятеля Польщі, як, власне, і чинив патріарх Церкви-Матері (це право він завжди, аж донині, відстоює щодо Української Церкви) для автономної Церкви-доньки. Він посилається на патріарха Тихона лише, щоб згадати титул, наданий попередникові нового митрополита Діонісія: «Ми надали ті ж самі повноваження, які надав патріарх Тихон вашому попереднику, у ранзі Митрополита Варшавського і всієї Польщі.» Справді, уперше це достоїнство надане для того, щоб остаточно оформити титул беззаперечною канонічною владою, бо ж ми бачили, що митрополит Георгій був удостоєний лише тимчасового титулу як митрополит Варшавський і він діяв як екзарх усієї Польщі московського патріарха аж до його ув'язнення. Так, так, нам відомо, що митрополит Георгій не слухав його і поводився як перший предстоятель автономної української Церкви, що, нарешті, воскресла, і польський уряд розділяв те ж бачення речей. Але телеграма Його Святості, патріарха Мелетія 4-го ясно показувала єпископатові і польському урядові, що це були наміри Константинопольського патріархату і що вони повинні бути для давньої Помісної Православної Церкви новим шляхом, по якому треба буде іти. Насамкінець, у телеграмі Мелетія 4-го

посилання на Помісний Синод безпосередньо вписується у Апостольське Правило 34.

Великі маневри польської держави на користь автокефалії: після батога пряник. Патріарх Тихон, звільнений, нарешті з в'язниці, і добре поінформований про те, що Константинополь готувався надати автокефалію «своїй польській митрополії», надіслав митрополитові Діонісію Варшавському 23-го травня 1924-го року важливого листа з викладом еклезіологічного погляду Московського патріархату на питання автокефалії польської православної автокефальної Церкви. «Останніми днями, - писав патріарх – «ми отримали лист Вашого Преосвященства, датованого 18-5 листопада 1923 року, у якому ви повідомляєте нам, що після відходу митрополита Георгія ви отримали сан митрополита Варшавського, Волинського і всієї Польщі шляхом обрання благочестивого єпископа польської православної митрополії, зі згоди уряду польської республіки і зі схвалення Його Святості Мелетія 4-го, Вселенського патріарха константинопольського. Ви просите у нас благословення на існування незалежної православної Церкви у польській державі, яка покровительствує ваше Преосвященство і покровительствує права вільного вираження і розвиток нашої Православної Церкви». Це коротке слово з нашого боку Вашому Преосвященству спричиняє у нас певне спантеличення. У 1922-му році незадовго до нашого тимчасового усунення від влади, ми вели розмови з представниками польського уряду про впорядкування польської православної Церкви і її стосунок з патріархом усієї Руси. У результаті цих розмов було розроблено угоду між Священним Синодом і нами, під назвою: «Проект – позиція про управління православною Церквою у польській державі». Її було надіслано митрополиту Варшавському для вручення, як і угоду, накреслену польським урядом. Подальші переговори були перервані внаслідок нашого арешту і доля проекту, розробленого нашими зусиллями, залишається невідомою. Лист вашого Преосвященства не проливає нам ніякого світла на це питання. Без викладу обставин справи ми поставлені перед доконаним фактом про цілковиту незалежність польської православної Церкви і про її перехід під юрисдикцію константинопольського Патріархату, стверджену актом обранням митрополита Варшавського і всієї Польщі, що й засвідчено цим листом Його Преосвященства. Нам невідомо, з якої неясної причини, і з якої частини канонічних правил, частина Церкви усієї православної Руси, без згоди на те помісного Собору і безблагословення її предстоятеля

змогла стати незалежною. Невідомо також, згідно з якими правилами Його Святість Мелетій IV, колишній патріарх Константинопольський дозволив собі поширити свою владу на частину російської патріархії. Не маючи у цьому пункті офіційного пояснення вашого Преосвященства, ми отримуємо багато приватних послань, у яких змальовується у дуже непривабливому світлі історія переходу польської православної Церкви до незалежності і її позиція у польській державі. Нам повідомляють про вияви потужного протесту, з яким православні, єпископи і віруючі,зустріли звістку про незалежність польської православної Церкви,про насильство, якого зазнають інакомислячі і про незаконне позбавлення посад чотирьох єпископів: Пантелеймона, Сергія, Володимира і Елевферія. Щодо прихильності польського уряду до православної Церкви у межах польської держави і покровительство, яке він надає для свободи і розвитку Православ'я, то з огляду на ці ж повідомлення і приватні донесення, підтверджені нотою нашого уряду від 10-го травня ц. р., яку польська республіка подала урядові – то вони не відповідають посланням Вашого Преосвященства. Зважаючи на недостатність і суперечливість інформації, отриманої нами про події в лоні православної митрополії, ми не можемо благословити незалежне існування православної Церкви у польській державі, аж поки всі обставини і канонічні підстави її переходу до цього незалежного стану не будуть з'ясовані перед Собором Православної Руської Церкви, скликання якого становить предмет наших турбот і наших постійних молитов. Тож ми просимо Ваше Преосвященство надати нам роз'яснення про життя і події у польскій православній церкві, що мали місце після травня 1922-го року».

Процитований вище лист Його Святості Патріарха був отриманий у Варшаві лише наприкінці липня.

Митрополит Діонісій поміркував за корисне дати відповідь на цей лист і для цього скликати новий Собор, призначений на 16-е серпня 1924-го року у Почаївській Лаврі. На соборному зібранні було зачитано лист патріарха Тихона і схвалено докладний текст листа-відповіді митрополита Діонісія і всього православного єпископату польської православної Церкви, у якому було викладено обставини життя Церкви протягом часу, коли відбувався обмін посланнями і повідомленнями, і підкреслювалося (про що згадано вище), що «саме життя, а не ієрархія, вимагає автокефального існування польської православної Церкви».

Значна частина листа-відповіді була присвячена питанню про «порозуміння» православної Церкви з польським урядом, потім ішла мова про «тимачасові правила» 1922-го р., а також про питання, пов'язані з існуванням незалежної автокефальної Церкви.

У листі вказувалося, що Священний Синод на початку свого існування докладав усіх зусиль, щоб зберегти у Польщі красу і велич церков, істинну й недоторкану віру, тверді засади благочестя, добрий лад в управлінні церквами, і високий авторитет духовенства».

Потім, у одному листі було сказано: «На превеликий жаль, діяльність Священного Синоду у зв'язку із змінами в Православній Церкві гальмувалася дратівливістю і спротивом єпископів Елевферія і Володимира. Ці єпископи не могли миритися з наявним станом речей у житті польської православної Церкви і всіма засобами порушували лад цього життя, яке було належним чином впорядковано. Тому єпископи Елевферій, Володимир і Пантелеймон були відсторонені зі своїх єпископських посад через численні канонічні порушення, і законність позбавлення у них єпархій не підлягає сумніву, тому що вони своїми діями у Церкві призводили до безладу і сваволі». У цьому листі недвозначно підтверджується, що всі проросійські єпископи остаточно були усунуті від польської Церкви, і то головним чином, через їхню прив'язаність до Московського Патріархату, а тому повернення до минулого було марною і безнадійною справою, і навіть письмова ввічлива відповідь московського патріарха не змінить плину речей і не зверне (польську Церкву) із шляху до автокефалії.

Новий митрополит Діонісій, якого на соборі було проголошено митрополитом Варшавським і всієї Польщі, однозначно заявив єпископам і присутньому духовенству, а також представникам польського уряду, що напрямок, взятий його попередником, блаженної пам'яті митрополитом Георгієм, буде незмінним. «Для того, щоб висловити свою згоду у виконанні цього рішення, як і проханні уряду, з огляду на відсутність патріарха у Москві, ми просимо благословення Його Святості Вселенського Патріарха затвердити існування титулу «Митрополит польської православної Церкви». Саме на цю заяву, яка невдовзі лягла в основу послання, адресованого Його Святості Мелетію IV, той (вселенський патріарх) відповів телеграмою, вже наведеною у попередньому розділі: «До глибини серця приголомшений сумною звісткою про трагічну смерть митрополита Георгія. Ми щасливі дізнатися сьогодні з офіційного повідомлення про те,

що Ви, Ваше Преосвященство, обрані наступником спочилої особи. На основі ухвали місцевого Синоду ви, з нашим благословенням, з нашим братом у Христі, ми надали ті ж самі повноваження, які надав патріарх Тихон вашому попереднику, у ранзі Митрополита Варшавського і всієї Польщі. Мелетій IV, Архієпископ Нового Риму, вселенський патріарх».

Вернімося до часу, незадовго до трагічного вбивства митрополита Георгія. У своїх прагненнях здобути автокефалію він пішов далі, звернувшись до патріарха Мелетія IV з проханням відрядити делегацію до Варшави, щоб вивчити ситуацію на місці і провести бесіди з єпископами і богословами, з польськими властями. Тож було створено делегацію, складену з двох членів синодальної комісії, призначену константинопольським патріархом для вивчення справи. До неї входив колишній locum tenens вселенського трону, митрополит Миколай Цезарейський і секретар Патріархії пан Мандриноса. Але перед вбивством поїздку було відкладено.Невдовзі ж надійшла телеграма від патріарха Мелетія IV, яку ми вже з'ясували і в якій з'ясовувалася тверда еклезіологічна і канонічна позиція, підтвердження його як глави Церкви-Матері, обрання нового польського митрополита. Але ворожість нового правителя Туреччини Мустафи Кемаля до патріарха Мелетія за його підтримку, надану своїм співвітчизникам-грекам, спричинилася до того, що патріарх у вересні 1923-го року залишив свій пост і втік на Святу Гору, і не минуло й року як він пішов звідти, щоб стати патріархом олександрійським. Саме в епоху європейських потрясінь з обранням Григорія VII і пов'язано підписання Томосу про автокефалію польської Церкви. Але робота над ним почалася задовго до цього у канцелярії патріархату. Митрополит Діонісій, певна ж річ, писав новому константинопольському патріархові, щоб поінформувати того про ситуацію, у якій тепер опинилася польська Церква, як і про той факт, що автокефалію просив не лише єпископат і царський православний люд Польщі, але її настирливо домагався і польський уряд. Патріарх Григорій 7-й дав дипломатичну відповідь у листі від 17-го вересня 1924-го року (№ 3312), яка, власне, нічого не означала; але тон її залишався позитивний: «Мовляв, він із задоволенням перечитав попередні докладні повідомлення про польську православну Церкву і вважає, що її становище цілком нормальне й обнадійливе».

Нарешті, надійшов Томос, вельми очікуваний для одних і страшливий для інших, у обставинах, про які щойно ішла мова.

Складений вигнаним з престолу Мелетієм 4-им (1923-1924), він був підписаний Григорієм 7-им незадовго до своєї кончини і затверджений його наступником – Його Святістю Костянтином 6-им (1925) і, нарешті, надісланий його наступником – Василієм 3-им (1925-29) до польської православної Церкви. Це іще раз свідчить, що, як і в минулому, патріархи приходять і відходять, а патріархат як інституція залишається мов твердиня, пристановищем від усіляких ураганів і буремних подій.

Офіційне проголошення автокефалії за активного сприяння польської держави. Офіційне сповіщення про надання автокефалії Православній Церкві у Польщі було переслане після смерті патріарха Григорія 7-го його наступником – Його Святістю Патріархом Костянтином 6-им. Священний Синод Православної Церкви у Польщі, під головуванням митрополита Діонісія відповів на нього листом, датованим від 12-го лютого 1925-го року, у якому він дякує Його вселенській Святості Патріархові; «за батьківську турботу, виявлену Ним про православну Церкву у Польщі» і, звертаючись з проханням до вселенського патріарха надіслати делегацію до Варшави, для урочистої церемонії православної Церкви у Польщі, пов'язаної з благословенням, яке вона отримала на цю автокефалію, яка освячує як доньку своєї Матері-Церкви, її незалежне існування з автокефальним буттям, таким, як його визначає Томос, містячи ухвалу про цю автокефалію»... Потім Священний Синод вирішив «звернутися до уряду, для того, щоб ужити усіх належних заходів для забезпечення приїзду делегації Вселенського Трону до Варшави, столиці Польщі з указом про визнання статусу автокефалії православної Церкви у Польщі і мати змогу сидіти там необхідний час, згідно зі совім достоїнством і своєю волею».

8-го квітня 1925-го року Його Святість патріарх Тихон спочив у Господі. Звісно, він прожив життям мученика своєї совісті, аел з еклезіологічного погляду він дотримувався, які всі його попередники на московському престолі, імперіалістичного бачення російської Церкви.

Польська Церква не збиралася розчаровувати тих, хто сподівався, попри мінливість обставин, на найпевнішу підтримку її у наданні автокефалії. Для польського уряду автокефалія православної польської Церкви стала чудовим знаряддям пропаганди: держава, переважно католицька, брала під свою оруду легальне автономне існування на своїй національній території Православної Церкви, до якої належала меншість населення, якою не можна було нехтувати як співгромадя-

нами. Обійдемо увагою тут центральне питання, що знаходило свій розв'язко завдяки автокефалії, питання про великий ризик втручання російської Церкви, яка благословляла армію чужого і ворожного народу, яка ще якихось чотири роки тому загрожувала вторгтися у національні землі Польщі. Але ця польська православна Церква, яку переслідувала польська держава, відібравши у неї велику частину землеволодінь і дуже багато культових споруд, що являло собою суто внутрішню справу польської держави, яка розв'язувалася в її межах. Філософія польських властейзводилася до такого: «Я можу провчити свою дитину різкою, але я не дозволю щоб це робив якась чужа особа. Навіть більше, я заступлюся за неї, якщо ця чужа особа капоститиме моїй дитині». Польський єпископат реалістично, з розумінням сприймав ці речі. Між іншим, у нього майже не було вибору мислити інакше.

Напевне ж, дія, яка мала звершитися Указом Константинопольського Патріархату, набула широкого розголосу.

У липні 1925-го року митрополит Діонісій отримав телеграму, у якій сповіщалося про обраних і вступ – на трон вселенського патріарха Василія 3-го. Вже у листі, датованому 20-го серпня того ж року, йому повідомлялося про прибуття усередині вересня до Варшави делегації від патріарха для врочистого вручення Томосу про автокефалію Православної Церкви у Польщі. 15-го вересня 1925-го року представникам Вселенського Патріарха було влаштовано пишний прийом у Варшаві, - як з боку уряду, так від усієї повноти єпископату нової автокефальної Церкви у Польщі, що згуртувалася навколо свого предстоятеля, Його блаженства Діонісія 1-го, а також з боку народу, що з'їхався з усіх українських і білоруських областей Польщі. Делегація складалася з митрополита Йоакима Халкедонського, митрополита Германа Сардського і митрополита Нектарія Буковинського, який представляв румунську Церкву, яка першою, одразу ж після Константинопольського патріархату, визнала автокефалію польської церкви.Спільний вибір константинопольського і бухарестського патріархатів вибрати буковинського владику, прикордонна область якого складалася з двох дуже давніх єпархій, однієї української, іншої – румунської, був символічним. Проголошення (про автокефалію) відбулося 17-го вересня з читанням Томосу впродовж служіння, завершуваного у митрополичому соборі Св. Марії-Магдалини Празької.

У наступні дні відбулися протокольні зустрічі з усіма головними політичними керівниками Польщі, котрі займалися

цією справою. Перший візит делегації, в оточенні нового предстоятеля польської автокефальної Церкви і всіх єпископів було зроблено очільникові держави, президенту республіки Станіславу Войцеховському[18], після чого мали місце візити до Голови Ради Міністрів Владислава Грабського[19], який зосереджував у своїх руках функції міністра культів і суспільного виховання. Саме він вів справу автокефалії від самого початку і зробив таку історичну заяву: « під час того, як релігійні війни лютували майже в усій Європі, польські королі складали присягу поважати «свободу совісті», і це ставлення , на мою думку, закріпилося на тому ж рівні у нашій національній традиції, як продиктоване нашими переконаннями. Польський уряд будує свої стосунки з церквами на трьох суттєвих засадах: повна свобода внутрішнього життя усієї Церкви, цілковита лояльність Церкви по відношенню до держави і цілковита повага до всіх релігій і структур релігійного життя. Польський уряд хоче твердо гарантувати православній Церкві повну свободу займатися своїми внутрішніми справами, як і свободу керувати духовним життям віруючих у згоді з її канонами на одній умові: лояльність до держави і повага законів і обов'язків, встановлених Конституцією Польської республіки». Відтепер Православна Церква Польщі розглядалася не такою якою вона була, а такою, якою вона стала: цілісною частиною польської спільноти.

Польський уряд винагородив усіх, хто приклався до автокефалії, нагородивши членів делегації константинопольського патріархату, представників румунської патріархії і митрополита Діонісія Орденом Заслуг. Але глава уряду зробив іще показові ший жест, ніж ці цивільні декорації: відповідно до практики у православній церкві він вручив новому предстоятелеві дві позолочені панагії, оздоблені коштовним камінням, - ці вияви пошани ставили митрополита як главу нової Церкви на рівень з вищим католицьким духовенством, яке користувалося подібними ознаками шани! Після св. Петра Могили жодний глава української православної Церкви не удостоювався такої поваги з боку польської держави. Цінні панагії були так само вручені польським урядом кожному членові делегації.

У 1926-му р. православна Церква Польщі була визнана олександрійським патріархатом, який мав тоді на троні святого Марка колишнього патріарха константинопольського Мелетія, котрий затвердив свою ж ухвалу. На початку 1927-го року митрополит Діонісій спонуканий і підтриманий польським урядом, вирушив у тривалу подорож, – у Малу Азію, Африку і у Східну

Європу до предстоятелів Помісних Церков. Візит почався, зрозуміло, з поїздки до константинопольського патріархату, після чого митрополит відвідав православне автокефальне архієпископство Еллади, олександрійський, антіохійський, сербський і болгарський патріархати, тобто його шлях пролягав до народів, які у своїй нещодавній історії перебували у складі отоманської імперії. Безумовна підтримка польського уряду, який повністю профінансував подорож, надав новій Православній Церкві міжнародного статусу. Автокефалія Православної Церкви коштувала польському урядові три мільйони злотих (20).С. Раневський. Автокефальна Українська Церква. Стор. 8, Джорданвіль, США, 1948.) 18 травня 1927-го року митрополит, повернувшись до Варшавизі свої мандрів до головних автокефальних православних Церков, отримав ухвалу-послання від вселенського Патріарха: «Про діяльність патріарха і Синоду», датовану 7-им квітня 1927-го року, у якому мова йшла про надання Митрополиту Варшавському Діонісію і його наступникам титул «Блаженство».

У світлі розглянутого нами питання, з вивченням документів, поданих у цій праці, особливо Томосу від 1924-го року, текстів вселенських і апостольських правил, які підтверджують його, канонічної і еклезіологічної юриспруденції усіх попередніх автокефалій, які ми ретельно проаналізували, геополітичного контексту кожної епохи, коли вони надавалися, зокрема геополітичного контексту, такого як Туреччина, чи Росія, чи Україна і ще більшою мірою Польща у момент названої автокефалії; з огляду на це, ми пропонуємо свій перший висновок.

Константинопольський Патріархат вже у 1924-му році почав надавати автокефалію з повним розумінням справи, не якійсь абстрактній Церкві, віддаленій від своїх коренів і її історії, а стародавній, вельми шанованій Київській Митрополії, у якої частина канонічної території раніше знаходилася в Автономному Екзархаті, була розташована у суверенній державі – Польщі, яка просила разом з нею цю автокефалію. Тому саме тій частині, Української Церкви, розташованій у Польщі, у 1924-му році було надано автокефалію. Цей висновок випливає з уривку Томосу, який ми вже цитували:….

Київський Патріархат знаходиться у своєму канонічному, як і в еклезіологічному праві, вважати Томос 1924-го року засадничим і органічним законом свого існування, що вписано золотими літерами у його канонічні й еклезіологічні статути і стає наріжним каменем його існування і самопроголошення його Автокефалії, очікуючи у недалекому майбутньому інших рішень.

Додаток: Томос

«ТОМОС» – Його Святість † Григорій 7-й
Патріарший і синодальний канонічний Томос:

Вселенський Патріарахат – 13 листопада 1924 р., стосовно заяви польської православної Церкви як автокефальної Церкви.

Григорій VII, з милості Божої, архієпископ Константинопольський і Нового Риму і вселенський патріарх Святої Православної Церкви у польській державі під покровом Божим, забезпеченої автономною системою і правлінням, і яка доводить свою твердість у вірі, свою ревність ділами добродіяння, просить наш святий апостольський і вселенський патріарший престол благословити і затвердити його автокефальну адміністративну систему, вважаючи, що, з огляду на нові обставини, політичне життя, лише така система може задовольнити і гарантувати її потреби.

Розгляд цього прохання, з милосердям, беручи до уваги структури святих канонів, які встановили, що система справ церкви повинна відповідати політичним і національним формам (4-й вселенський Собор, правило 17, 6-й вселенський собор, правило 38), як і міркування Фотія: « Є прийнятним те, що канони, які стосуються справ церкви, і питань, зокрема, діоцезійних, повинні відповідати політичним і адміністративним змінам», – інакше кажучи, схилятися до потреб канонічних зобов'язань, які зобов'язують наш вселенський Святий Престіл займатися православними Церквами, які потребують цього; зважаючи і на факти, що з історичного погляду не суперечать такому підходу (бо написано, що перше відокремлення від нашого Престолу Київської митрополії і православної митрополії Литовської і Польської було нав'язано, як і їхнє входження у лоно Московитської церкви було здійснено всупереч канонічному праву, як і все, що личило стосовно повної автономії Церкви Київської м итрополії», яка у ту епоху носила титул Екзарха вселенського Престолу») Ми і наші святі митрополити, наші улюблені брати і співробітники у Дусі Святому, поміркували, що то наш обов'язок доброзичливо поставитися до прохання, яке нам подала Свята Православна Церква у Польщі і дати наше благословення і наше схвалення на її автокефальне й незалежне управління.

Внаслідок цього соборного рішення і йдучи слідом за навіянням Святого Духа, ми вирішили: визнати автокефальне врядування для православної Церкви у Польщі і дати наше благословення на цю справу, починаючи з цього дня, щоб вона могла керуватися як духовна Сестра, і вирішувала свої справи

незалежно, автокефально, згідно з правилами і правами, які не обмежуються іншими святими православними і автокефальними, Церквами у Польщі, визнаючи своєю вищою церковно владою Священний Синод, складений з канонічних православних єпископів у Польщі, головою якої повинен бути у будь-який момент святий митрополит Варшавський і всієї Польщі. З метою зберегти і підтримувати канонічну єдність з нашим Вселенським патріаршим Святим Апостольським Престолом, як і з усіма іншими автокефальними православними Церквами, ми нагадуємо тут про зобов'язання, які кожний митрополит Варшавський і всієї Польщі має: тобто, інформувати, згідно з правилами святого Православ'я, своє обрання й інтронізацію посланням про інтронізацію нашу Велику Христову Церкву, які і всі інші православні автокефальні Церкви-сестри: охороняти все, що торкається охорони віри і православного благочестя, які і всього, що повелівають святі правила і положення святої православної Церкви: поминати так само, у згоді з положеннями у Диптихах ім'я вселенського Патріарха й інших патріархів, як і ієрархів інших автокефальних Церков. Крім того, ми постановили, що польська автокефальна православна Церква-Сестра повинна отримувати своє миро (олію) від нашої великої християнської Церкви. Ми радимо у цей момент, у питаннях стосовно церковного ладу і в питаннях більш загального змісту, які поза межами компетенції кожної автокефальної Церкви, діючи індивідуально, що Святий Митрополит Варшавський і всієї Польщі звертається до Святого вселенського Престолу, шляхом посередництва у єдності з кожною Православною Церквою» «...твердо навчати слова істини» і питати авторитетної думки і допомоги Церков-Сестер.

Розглянувши уважно усе це на канонічних зібраннях священного Синоду 6 і 11 листопада 1924-го року, ми вручаємо, після схваленням Синоду, цей патріарший і синодальний Томос автокефальній православній Сестрі у всі своїй точності і без змін, таким, яким він зареєстрований у Реєстрі нашої великої Християнської Церкви – благословенному Діонісію, нашому найулюбленішому братові і співробітникові у Христі, митрополиту Варшавському і всієї Польщі і главі Священного Синоду автокефальної православної Церкви у Польщі.

Нехай Господь Бог, зміцнює повіки милістю і заслугами першого великого і верховного пастиря, Христа Бога нашого, автокефальну Церкву-Сестру у Польщі, так блаженно зорганізовану, і нехай Він підносить і збільшує її на славу Свого Святого

Імені, на добробут своїх благочестивих громад і на радість усіх автокефальних православних Церков-сестер.

Року Божого 1924, 13-е листопада.

Патріарх Константинопольський, +Григорій 7-й
Митрополит Кизикський, +Калінік
Митрополит Сардійський і Пісідійський, + Герман
Митрополит Нікейський, Василій
Митрополит Халдейський, + Йоахим
Митрополит Філадельфійський, + Фотій
Митрополит Деркійський, +Констянтин
Митрополит Силірйський, + Євгеній
Митрополит Бруський, + Никодим
Митрополит Родопольський, +Кирил
Митрополит островів Принципу, + Атананґел
Митрополит Неокесарійський, +Амвросій
Митрополит Анейський, +Томасій
Канцлер Вселенської Патріархії, 13 листопада, 1924
Герман, митрополит Сардський».

Бібліографія:

1. «De l'autocéphalie dans l'Eglise» in «Le Messager de l'exarchat du patriarcat de Moscou en Europe Occidentale» N° 12, Octobre 1952.
2. La Pologne de Pilsudski.. Pologna Restituta. Par Jules Laroche Ambassadeur de France. Ed. Flamarion Paris, 1953.
3. Au Quai d'Orsay avec Briand et Poincaré 1913-1926 par Jules Laroche Ambassadeur de France Ed. Hachette. Paris 1957
4. Byzance par Auguste Bailly Éd. Fayard Paris 1939.
5. Byzance et la primauté romaine par François Dvornik Unam Sanctam 49. Ed. du Cerf Paris 1964.
6. Byzance après Byzance par Nicolas Iorga. Edité par l'Association Internationale d'Étude du Sud-Est Européen. Comité National Roumain Bucarest 1971.
7. Constantinople 1453-1924 par Philip Mansel Éd. Seuil Paris 1997.
8. Chrétiens d'Orient et Islam au moyen Age VIIe-XVe Siècle. Ed. Armand Colin Paris 1996.
9. De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand par P. de Labriolle, G.Bardy et Louis Brehier in L' Histoire de l'Église » Fliche & Martin, T . 4 Éd. Bloud & Gay Paris. 1939.
10. Grégoire le Grand et la conquête arabe (590-757) in L' Histoire de l'Église Fliche & Martin, T . 5 Éd. Bloud & Gay Paris. 1938.
11. Histoire des Conciles Œcuméniques : Éphèse et Chalcédoine de P. TH. Camelot . Édition de l'Orante Paris 1962.
12. Histoire des Conciles OEcuméniques : Constantinople II et III par F.X. Murphy et P. Sherwood Éd. De l'Orante Paris 1974.
13. Histoire de l'autocéphalie de Église Orthodoxe de Pologne par A.K. Swititch Buenos-Aires, édition Nacha Strana (Notre Pays), 1959 (En russe).
14. Histoire de l'Empire Byzantin par A.A.Vasiliev in » T II, Éd. Picard Paris 1932.
15. Histoire du Christianisme Tome 3 «le concile de Chalcédoine» par Pierre Maraval Éd. Desclée Paris 1998.
16. Histoire de l'État Byzantin » de Georges Ostrogorsky Ed. Payot Paris 1977.

17. L'histoire de la Pologne. Par Jerzy Lukowsky et Hubert Zawadzki Ed. Perrin Paris 2014.
18. Histoire de l'Ukraine par Arkady Joukovsky Ed ; du Dauphin Paris 1994.
19. La nouvelle histoire de l'Église T I Des origines à Grégoire le Grand par Jean Daniélou et Henri Marou. Éditions du Seuil Paris1963.
20. La civilisation Byzantine par Steven Runciman Ed. Payot Paris 1952.
21. Ми також використали витяги з статті, видрукувані українською і французькою мовами: «Kiev la Mère de toutes les Églises Russ' , un principe ecclésiologique ancien»

Часописи:

22. Le Messager du patriarcat de Moscou :
23. «De l'autocéphalie dans l'Eglise» Par Troïstsky in «Le Messager de l'exarchat du patriarcat de Moscou en Europe Occidentale» N° 12, Octobre 1952. P.34-35.
24. «ISTINA» Paris : ISTINA XXXV 1990 N°1; XL 1995 N°4; XLI 1996 N°2; XL 1996 N°3, spécialement les articles; «La constitution de la hiérarchie dans la Russ de Kiev par Vasyl Maksiyv in Istina XXXV.1990.N°1. Jan. Mars. P 89-93.
25. « La concession du saint myron à la métropole de Kiev (XIVe S.) et ses aspects actuels par Bernard Dupuy in ISTINA XXXV.1990.N°1. Jan. Mars. P 94-104.
26. ISTINA XLVI 2001 N°4 octobre-décembre P. 390-397.

[1] У миру – Констянтин Миколайович Валединський, народився у Муромі (Росія) 16 травня 1879. Його батько Миколай був протоієреєм в одній із сільських церков).

[2] Томос опубліковано у кінці нашої статті.

[3] Цей період Київської митрополії у Польському королівстві і Великому Литовському князівстві ми згадували у нашому попередній статті: «Київ – Матір усіх руських Церков: вираження давнього еклезіологічного принципу»

[4]. Польща Пілсудського. Розділ перший. Відроджена Польща. Стор. 21. Автор – Жюль Лярош – французький посол. Вид. Фламарйон, Париж, 1953.)

[5] Мф. 15. 14.

[6] Ці двоє єпископів перебували у Привіслянській області, а на північному заході був архієпископ Тихон Віленський (згодом Його Святість,Тихон, Патріарх Московський), маючи свою резиденцію у містечку Діолефін, на північ від Віленської області, і архієпископ Кременецький Діонісій (Валединський), вікарій Волинської єпархії, який кількома роками пізніше став другим митрополитом Варшави і всієї Польщі. Тож обидва владики добре знали одне одного!)

[7] Правило 34. Єпископам всякого народу належить знати першого з них, і визнавати його як главу; і нічого, що перевищує їх владу, не чинити без його міркування: кожному займатися тим, що стосується його єпархії, і місцевостей, які належать до неї. Але й перший нехай нічого не чинить без міркування всіх; бо так пануватиме одностайність і прославиться Отець і Син і Святий Дух

[8] Правило 14. Не дозволяється єпископу залишати свою єпархію і переходити в іншу, навіть якщо його примушують до цього багато людей, хіба що буде якась поважна причина, яка змушує його зробити це, тому що він може там принести величезну користь тамтешнім мешканцям правдивим словом благочестя. І це має бути не на власний розсуд, а за рішенням багатьох єпископів і на їх настирливе прохання.), 2-й вселенський (1-й Константинопольський) Собор; Правило 2-е (14) 9. Правило 2: Обласні єпископи нехай не поширюють своєї влади на церкви, за межами своєї області, і нехай не змішують церков: але за правилами, олександрійський єпископ нехай управляє лише єгипетськими церквами; східні єпископи нехай управляють лише на сході із збереженням переваг антіохійської церкви. Визнаними нікейськими правилами: також єпископи асійської області нехай керують лише в Асії: понтійські єпископи нехай мають у своєму відданні справи лише понтійської області, фракійські – лише Фракії. Не будучи запрошені, єпископи нехай не переходять за межі своєї області для рукопокладення, чи якогось іншого церковного розпорядження. Повністю зберігаючи описане вище правило про церковні області, очевидно є, що згідно з нікейськими ухвалами обласний собор вирішує справи

усієї своєї області. Щодо Церков Божих, які є у чужинських народів, то вони повинні управлятися за встановленим донині звичаєм наших отців.);

[10] 8-е правило: Справу, всупереч постановам церковним, і правилам святих Апостолів, і яка зазіхає на свободу всіх, сповістив нам богоулюблений співєпископ Ригін, і всі найблагочестивіші єпископи Кипрської області, Зинон і Евагрій. Тому, оскільки суспільні хвороби потребують найміцнішого лікування, наскільки вони приносять велику шкоду, а найбільше ж, коли видно, що не існувало давнього звичаю, щоб єпископ міста Антіохії звершував поставлення у Кипрі, як письмово й усно звістили нам найнабожніше мужі, котрі прибули на святий собор: то начальники у святих кіпрських церквах нехай мають свободу, без зазіхання до них, і без учинення насилля, за правилами святих отців, і за давнім звичаєм, самостійно звершувати поставлення найблагоговійніших єпископів. І нехай це ж правило зберігається в інших областях і скрізь в єпархіях: щоб ніхто з богонайулюбленіших єпископів не поширював влади на іншу єпархію, яка раніше і від початку не була під його рукою, чи його попередників: але якщо хто поширив, і по-насильницькому яку-небудь єпархію собі підкорив, то нехай віддасть її: нехай не порушуються правила отців: нехай не вкрадається, під виглядом священнодійства, гординя влади світської: і нехай не втратимо потроху і ми, непримітно, тієї свободи, яку дарував нам кров'ю Своєю Господь наш Ісус Христос, Визволитель всіх людей. І так святому і вселенському собору угодно, щоб будь-яка єпархія зберігала у чистоті, і без утисків, спочатку приналежні їй права, за давно встановленим звичаєм. Кожний митрополит, для свого засвідчення, може взяти безборонно список з цієї постанови. А якщо хто запропонує постанову, суперечну нашій теперішній ухвалі: то святим і вселенським собором ухвалено, що нехай така постанова буде нечинна.); 6-й Вселенський Трульський Собор , 20- правило

[11] Про те, що єпископ не має права проповідувати у чужому єпископському місті, яке має свого єпископа. Нехай не буде дозволено єпископу в іншому місті, яке не належить йому, привселюдно проповідувати. Якщо хто буде спійманий, що чинить таке: нехай він буде усунутий від єпископства, і нехай буде зведений до розряду священика»)

[12] На жаль, цей документ не був пронумерований і зареєстрований в архівах Московського патріархату, хоч і витлумачений російськими істориками на догоду тезам московського патріархату. Ми певні у його справжності: правильно чи хибно, він повністю передає думку патріарха Тихона і думку двох проросійських єпископів, які у Польщі виступали супроти автокефалії, тому ми і згадуємо про цей документ.)

[13] Внаслідок поділу Польщі між Німеччиною і Радянським Союзом, автокефальна православна Церква на чолі з митрополитом Діонісієм у Польщі втратила Волинську, віленську, Поліську і важливу частину діоцезій у Гродно. У вересні 1939 р., через окупацію радянськими військами Західної України і Західної Білорусі названі вище діоцезії (єпархії – прим. Пер.) повернулися до Московського патріархату. У час, коли місто Вільнюс було приєднане до Литви, митрополит Елевферій Богоявленський повернувся туди. Невдовзі його перевели до Ковно у Польщі, де він прийняв від архієпископа Феодосія управління Вільненсько-литовською діоцезією(єпархією)».

[14] У пр.: Польська Православна Церква і її автокефалія. Розділ 4. (російською).

[15] 1-е Апостольське правило: «Про поставлення єпископів. Єпископ повинен бути поставленим двома чи трьома єпископами.»). З іншого боку, треба було неодмінно отримати згоду від митрополита на висвячення – бо ж кандидат у час свого обрання мав перебувати у канонічній юрисдикції.

[16] 1-й Вселенський (Нікейський) Собор. Правило 4: Про те, скільки єпископів повинні обирати єпископа. Єпископа поставляти найбільше личить усім єпископам тієї області; якщо ж цьому стають на заваді, чи то нагальна скрута, чи тривалість поїздки, то принаймні троє єпископів нехай зберуться в одне місце, а відсутні нехай висловлять свою згоду у листі: і тоді нехай звершується рукопокладення. Затверджувати ж такі дії у кожній області належить її митрополиту.). 1-е правило першого Вселенського (Нікейського) Собору ясно говорить, що одного обрання недостатньо; затверджувати такі дії у кожній області належить її митрополиту

[17] Президент Польської республіки з 1922-го по 1926-ий роки, який був повалений внаслідок перевороту маршала Юзефа Пілсудського у 1926 р.)

[18] На цьому посту перебував у 1923-1925 рр.

протоієрей Микола СИМЧИЧ

Політика імператора Юстиніана по відношенню до християнства (*До 1450-ліття з дня упокоєння імператора Юстиніана Великого*)

Всередині V ст. на початку VI століття остаточно оформлюється церковна організація ранньої Візантії, для якої була характерна велика автономія місцевих церков, існування декількох сильних впливових патріархів. Якщо на Заході Церква швидко консолідувалася навколо римських єпископів, то у Візантії процес виділення Константинопольської Церкви проходив поступово. На Другому Вселенському Соборі утвердилося панування у Візантії ортодоксального християнства. Важливу роль у піднесенні Константинопольської Церкви відіграла діяльність Іоана Золотоустого (IV – початок V століття) – фактично творця «Великої Церкви» столиці Візантії.[1]

Халкидонський Собор 451 року остаточно оформив організацію східно-римської церкви. Константинопольський патріарх був офіційно визнаний її главою. Були затверджені принципи виборів патріархів, визначена роль Синоду, як колегіального органу управління церковними справами, посилена дисциплінарна влада єпископів над духовенством, поставлено під їхній контроль чернецтво. Церква була підключена до церемонії виборів імператора. Склалася єдина державно-християнська концепція імператорської влади і держави, покладена в основу політичної доктрини візантійського самодержавства.[2]

Для того, що б належно відобразити церковне життя Східної Церкви у той період, треба розглянути постать Константинопольського імператора Юстиніана та його вплив на події того часу. Влада Юстиніана висунула на службу уряду ряд неординарних особистостей, багато з яких були незнатного походження. З них найперше потрібно відзначити імператора Юстиніана (527-565 рр.), який керував імперією 40 років. Юстиніан був племінником імператора Юстина, вихідцем з сім'ї іллірійських селян.

Військова кар'єра Юстина, яка привела його на імператорський престол, ввела і Юстиніана в коло вищої східно-римської

[1] Культура Византии IV в. первая половина VII веков. / Под ред. Удальцовой З. В. – М., 1984. - С. 451.

[2] Курбатов Г.Л. История Византии. – М., 1984. – С. 46.

знаті, дала йому можливість отримати прекрасну освіту і засвоїти традицію римського минулого: ідею всесвітньої держави, яка б керувалася волею монарха і була б об'єднана християнською вірою «в поклонінні єдиному істинному Богу». Здійсненню цієї ідеї Юстиніан присвятив своє життя. Ночами працював він з державними паперами чи прогулювався залами свого палацу, обдумуючи свої завойовницькі плани. Його величезна працездатність так дивувала сучасників, що найбільш дивні легенди про нього склалися за його життя, а його вороги шептали, що це не людина, а нечистий, який не потребує відпочинку. Простий і люб'язний у спілкуванні, він одночасно був деспотом.[3]

З державного погляду Юстиніан був великий державний діяч, один з найбільших римських імператорів, який мислив великодержавними категоріями, спрямовуючи свою енергію на об'єднання обох частин імперії, східної і західної. Юстиніан був демагог, самолюб і автократ.[4] Він був невблаганний до своїх ворогів, зовнішніх і внутрішніх. Після повстання в Царгороді, що загрожувало його життю і династії, він не забарився, встановлюючи порядок, дати наказ перебити на іподромі 30 тисяч повстанців (532 р.). Війни займали більшу частину його царювання. На Заході він стримував натиск варварів з півночі, на Сході боронив кордони проти неспокійних персів. Впродовж 38 років царювання він збільшив територію імперії майже вдвоє за рахунок відвойованих земель.

Син балканського селянина (албанця, а може й слов'янина), Юстиніан народився недалеко від міста Охриди (482 р.). Його дядько, пізніше імператор Юстин, забрав його до Царгороду, де він отримав добру на той час освіту, став активним офіцером війська, правою рукою самого Юстина, а після його смерті - імператором (527 р.).

Юстиніан належав до людей, які вірили у свою велику роль. Він вірив, що натхненний Божою Волею на великі діла. У своєму статуті «Constitutio» він висловився так: «Володіючи нашою імперією з авторитету і влади Бога, який наділив і нас владою, ми провадимо війни з успіхом, складаємо угоди, володіємо міцно нашою державою, і ми так переконані у співпраці і допомозі Всемогутнього Бога, що ми не покладаємося цілком на нашу зброю, ані на наших вояків, ані на наших полководців і на їхні військові здібності, тільки ми покладаємо всі наші надії на Провидіння Боже, а воно за-

[3] Левченко М.Ф. История Византии. – М., 1982. – С. 196.

[4] Панчер В.К. Основи наукового атеїзму. – К., 1974. – С. 170.

лежить виключно від Святої Тройці, від якої походить весь всесвіт і від якої залежить усе на світі».[5]

Юстиніан мріяв про всесвітню імперію. Він обрав собі титул царя та титул святого, який дорівнює Христовим апостолам. Імператор для Юстиніана - помазаник Бога, через якого Всемогутній керує могутньою рукою. На монументі у центрі Царгороду, де Юстиніан збудував самому собі, зробили напис: «Він сидить на коні Спасителя, і його голос буде законом. Цар покладає усі свої надії на Бога, і вороги-супостати його не здолають».[6]

Юстиніан запровадив церемоніали, яких ще ніхто не бачив при дворі римських імператорів. Ці церемоніали та ритуали виконувалися з великою точністю, урочисто і пишно. На прилюдних виступах, прийняттях чужоземних посланців тощо, Юстиніан завжди сидів на підвищенні, не дозволяючи жодному (крім імператриці Феодори) підноситись на той самий рівень. Він вимагав від кожного, хто ставав перед ним, цілувати його одяг або взуття.[7] Виходи імператора були подібні явленню божества народу. Але це був лише зовнішній блиск, а оманлива велич була досягнута занадто дорогою ціною - розоренням народу. Населення, за словами сучасника, Прокопія Кесарійського, «натовпом втікало до варварів».[8]

Він увів титул «священний» до своєї особи і всієї імператорської родини. Коли його коронували, він вихопив діамантову корону з рук патріарха, і сам натягнув собі на голову, а потім духовенству у Константинополі оголосили, що «нічого не можна робити в нашій Святій Церкві без згоди і наказу імператора».[9] Богослови-греки теж погодились, що «імператорові дано керувати світом від Бога, а око дано для тіла керувати ним; імператорові потрібний для цього тільки Бог, і між ним і Богом нема жодного посередника».[10]

Казкова краса і багатство столиці ніби відповідали такій поведінці честолюбивого монарха. Відвідавши столицю, побачивши Царгород на свої власні очі, король остготів Алларіх вигукнув: «Тепер я бачу власними очима це знамените місто, про яке я так часто чув, але не вірив... Без сумніву, імператор - земний Бог, і хто насмілиться зважитись на війну з ним, той сам буде винний

[5] Хрестоматия. История средних веков. / Под ред. Шевеленко А. Я. – М,. 1981, – С. 148.
[6] Там же. – С. 148.
[7] Там же. – С. 148.
[8] Боднарюк Б. М. Історія Древньої Церкви. Курс лекцій. – Чернівці, 1998. – С. 179.
[9] История средних веков / Под ред. Колесницкого Н. Ф. – М., 1980. – С. 61.
[10] История средних веков / Под ред. Колесницкого Н. Ф. – М., 1980. – С. 61.

у пролитті власної крові!»[11] Згідно за словами очевидців (правда, з явними перебільшеннями), у Константинополі було «дві третини всіх скарбів та стільки Церков, скільки в одному році днів і ночей». В столиці нараховувалось п'ять імператорських палаців, ще три палаци відразу ж за містом, 196 маленьких палаців для знаті та фаворитів кесаря, 6 невеликих лазень, іподром, біля 300 Церков і найбільша в ті часи у світі зведена 537 року за наказом самого Юстиніана Церква - Свята Софія.[12] В одній з Юстиніанових новел сказано про кількість духовних осіб при цій Великій Церкві і трьох інших Церквах, які до неї належали. Там було 60 пресвітерів, 100 дяків, 40 піддияконів, 110 читців, 125 співаків, - усього 425 осіб, не беручи до уваги 100 прислужників і сторожів.[13]

Необхідно відзначити те, що заслуга Юстиніана як кесаря перед державою була в тому, що він склав нові закони «Дигести» на основі старого римського права, а найголовніше переробив і запровадив і саме римське право. Це право в кодексі Юстиніана стало універсальним правом для всіх цивілізованих народів середньовічної Європи. Імператор звів, як він сам висловлювався, «усі каламутні джерела стародавнього права в одне прозоре озеро».[14]

«Кодекс Юстиніана» - збірник законів римських імператорів. У нього ввійшли «Дигести», уривки із творів юристів, «Інституції», і керівництво до користування «Кодексу». Особливу частину збірника склали «Новели», тобто імператорські повеління, видані після кодифікації.[15] Юстиніан писав великі трактати з теології для обґрунтування своєї думки чи іншого питання.[16]

Все це разом із юридично-правовим кодексом, який був складений латиною, було перекладено на грецьку мову для більшого поширення. Про це Юстиніан зокрема, писав, що «ми ці закони написали не батьківською мовою, а розмовною, мовою грецькою, щоб їх усі могли розуміти». Імператор Юстиніан склав також окремо правничу комісію на чолі з відомим тогочасним юристом-законодавцем Трибуніаном. Дана комісія, розпочавши 528 року свою роботу, наступного року випустила в світ так званий «Кодекс Юстиніана». Він складався з 12 книг і містив у собі 4700 законів.

---

[11] Там же. – С. 61.

[12] Хрестоматия. История средних веков / Под ред. Шевеленко А. Я. – М,. 1981, – С. 147.

[13] Горбачева В.Д. Искусство Византии IV–XV веков. – Л., 1981. – С. 269.

[14] Боднарюк Б.М. Історія Древньої Церкви. Курс лекцій. – Чернівці, 1998. – С. 180.

[15] История средних веков / Под ред. Колесницкого Н. Ф. – М., 1980. – С. 61.

[16] Диль Шарль Мишель. Основные проблемы византийской истории. – М., 1947. – С. 71.

Імператор Юстиніан дуже цікавився релігійними питаннями, добре на них розумівся і був добрим ритором. Він возвисив Церкву в юридичному відношенні, дарував широкі права єпископам, турбувався про матеріальний стан Церкви. Він відомий і як будівничий храмів. Наприклад, імператор заново реставрував храм Святої Софії, побудований Константином Великим, який постраждав від пожежі.[17]

Церковна політика Юстиніана, на думку істориків, була політикою дволикого Януса, одне обличчя було звернене до Риму і брало звідтіля доручення, а друге, звернене на Схід, шукало істини в сирійських та єгипетських ченців. У своїх новелах Юстиніан називає єпископа Риму - Римським папою, патріархом, апостольським батьком і головою усіх святих єпископів. Коли йшлося про встановлення імператорської влади у відвойованій від готів Італії, щоб здобути симпатії римського духовенства, Юстиніан вживав у своїх посланнях до Риму ще сильніші вислови, називаючи єпископа Риму верховним єпископом шанованого престолу апостола Петра, тощо. В одній із своїх новел (545 р.) Юстиніан заявляє чітко і недвозначно, що папа Старого Риму перший серед усіх єпископів, а найсвятіший архієпископ Константинополя, Нового Риму, має друге після нього місце.[18]

Юстиніан вважав, що порядок в Церкві становить запоруку міцної основи для держави. Юстиніанів Кодекс переповнений законами про організацію духовенства, про моральне життя, про порядки в монастирях тощо. Бажаючи бути повний господарем в Церкві, він протягом усього свого царювання намагався не тільки керувати духовенством, але й вважав за свій обов'язок встановлювати церковні правила і догми. Він завжди зберігав за собою право призначати або засилати на заслання єпископів, скликати і головувати на церковних соборах, впливати заздалегідь на постанови цих соборів, встановлювати і затверджувати церковні канони та інтерпретувати Святе Письмо. Він особисто керував будівництвом храмів, монастирів, церковних будинків для бідних і перестарілих. Така політика імператорів дістала пізніше назву цезарепапизму, і Юстиніан був його найяскравішим представником. Він радо брав участь в дискусіях на теологічні теми і сам був автором численних церковних пісень. Містечко, де він народився недалеко від сучасної Охриди в Македонії, він заповзявся перетворити на місце як кафедру

[17] Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей 1054 г.). – Брюссель, 1965. – С. 433.

[18] Античность и Византия / Под ред. Соколова Г.И. – М., 1979. – С. 284.

архієпископа, змінив назву містечка, назвавши його «Justiniana Prima», а його священникові надав титул патріарха. Це викликало обурення зацікавлених архієпископів, але сам монарх, зайнятий війнами, походами, державними справами і імператрицею Феодорою, здавалося, забув про цю справу, і згодом уже до неї не повертався.

З єретиками Юстиніан проводив війну все своє життя аж до останнього свого подиху. Маніхейці були поза законом, і їх вбивали. Одного разу їх захопили, коли вони вночі потайком молились у печері, та й їх усіх посадили в корабель і спалили живцем. Монтаністів усюди і завжди силою навертали до Православної Церкви. У багатьох випадках сильні духом монтаністи, замість того, щоб дати себе охрестити, убивали своїх жінок, дітей і самих себе або підпалювали свої церкви і горіли разом з ними. Усім єретикам Юстиніан дав три місяці часу, щоб вони прийняли хрещення від православних священників. Хто цього не зробив, був позбавлений права бути на державних посадах або служити у війську. При одержанні посади кожен повинен був мати трьох свідків про те, що він православний християнин.[19]

Імператор сподівався досягнути єдності шляхом обговорення пунктів суперечки в особистих розмовах. Східні єпископи присилали свій виклад віри. В Константинополі ж знаходилося багато визначних діячів монофізитської церкви. Імператор вирішив влаштувати диспут між православними і монофізитами, запросивши по шість представників з одної і іншої сторони. Перша роль серед православних випала на долю Ефеського єпископа Іпатія. Один з шести монофізитських єпископів, Філоксен, був переконаний доказами Іпатія і об'єднався з Православною Церквою. Диспут відбувався, ймовірно, взимку 532-533 рр. В зв'язку з цим імператором був виданий указ про віру від 15 березня 533 року.[20]

У маніфесті 527 року Юстиніан оголосив, що відтепер усі єретики будуть обмежені у громадських і політичних правах. Усім відступникам від встановленої віри, якщо вони хочуть зберегти свої права і теплі посади, запропонували негайно перейти до православних. Якщо вони цього не зроблять, їх усіх оголосять поза законом. Усі церкви єретиків, згідно з маніфестом, повинні були бути закриті. Політика мала успіх, бо ряди православних швидко збільшились.

[19] Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей 1054 г.). – Брюссель, 1965. – С. 433.

[20] История средних веков / Под ред. Колесницкого Н. Ф. – М., 1980. – С. 61.

Церква була важливою опорою для імператорського трону. Їй належало до 1/10 всіх важливих земель країни. Єретики і язичники переслідувалися. Язичників (не християн) Юстиніан позбавив засобів освіти. Закрито знамениту язичницьку філософську школу в Афінах, а усіх професорів цієї школи відправлено на заслання і конфісковано їхнє майно (529 р.). З того часу Афіни втратили своє колишнє становище великого культурного центру і перетворилися на третьорядне провінційне містечко, втративши останній оплот античної науки і культури.[21]

Юдеям було не краще. Їх повстання в Самарії Юстиніан придушив за допомогою війська (529 р.) та позакривав більшість синагог. Він часто повторював у маніфесті 551 р., що сама присутність єретиків в Церкві забруднює святу православну віру і що їхній (єретиків) слід і їхнє ім'я має бути стерте з лиця землі. Неправовірні були позбавлені всіх прав власності. «Це зовсім справедливо», - сказав Юстиніан, - «позбавити маєтків всіх, хто не визнає правдивого Бога. Само собою зрозуміло, що було б нісенітницею дозволити невірним свої релігійні служби». Тому він з гордістю говорив, що вигнав лише в Сирії 80 тисяч єретиків.

Окрім суворих переслідувань Юстиніан, щоб об'єднати монофізитів, пускався на різні способи, навіть вживав лагідних методів. Одного разу він скликав собор православних і монофізитських єпископів (533 р.). Цей собор відбувся в імператорському палаці під головуванням імператора. Згідно зі словами очевидця, Юстиніан, який завжди був нестримний з єретиками, на цей раз поводився з монофізитами з «лагідністю Давида, терпінням Мойсея та поблажливістю апостола». Тут він, щоб дійти до примирення, дозволив архієреям нову формулу віри, знану тоді неофіційно як енотікон і на деякий час у вигляді жесту дозволив повну свободу для монофізитів. Юстиніан викликав із заслання і запросив до Константинополя Севера - відомого на той час провідника сирійських монофізитів. Не встиг він попустити, як монофізити, набравшись відваги поступово перебрали першість і підкорили собі православних. Під впливом активного Севера на столичного єпископа вибрали прихильника монофізитів Антима (535 р.).[22]

Єдина високопоставлена особа, яка співчувала монофізитам і була на їхньому боці, - це цариця Феодора, жінка імператора. Вона була плебейського походження, колишня танцюристка

[21] Там же. – С. 61.

[22] Особа в історії. Дидактичні матеріали з історії / Під ред. Мороза П. В. – К., 1999. – С. 239.

цирку і, в ролі цариці, першокласна інтриганка. Вона не раз схиляла свого чоловіка на бік монофізитів, але Юстиніан розумів, що майбутнє держави і її єдність - це віра православних. Монофізити дуже цінили заступництво Феодори: вони її завжди називали правовірною царицею, ревною заступницею знедолених, христолюбивою і ставленицею Божою. Завдяки старанням Феодори столичним єпископом став Антим, єпископ Трапезунду, на радість усім монофізитам. Після обрання Антим не таївся зі своїми переконаннями. Користуючись з протекції Феодори, він відкрито писав до Олександрії, що визнає Зенонів енотікон, і не визнає постанов Халкидонського Собору, і послання Лева Римського.

Тим часом Юстиніан запросив до столиці папу Агапіта. Той, власне кажучи, приїхав як посланець від короля готів Теодата (536 р.). Агапітові вдалося скинути монофізита Антима. Юстиніан наказав його заслати, а на його місце призначив Міну, і Агапіт його висвятив. Після засудження Антима почалась нова хвиля погромів монофізитів (537 р.). Не допомогла їм і Феодора. За поетичним висловом літописця, «в Сирії, Месопотамії і Вірменії розносився дух печеного м'яса мучеників, підносився в повітря і заходив у ніздрі православним».[23] До Агапіта Юстиніан був не менш суворим. Коли той одного разу щось заперечив, Юстиніан сказав: «Я або примушу тебе погодитись з нами в усьому, або відправлю на заслання». На це Агапіт йому відповів: «Я бажав прийти до найбільшого християнського імператора, а знайшов тепер нового Діоклетіана, але твоїх погроз я не боюся». Такою рішучістю Агапіт схилив Юстиніана на свій бік, але вони спільної мови, здається, не знайшли, бо Агапіт незабаром помер.

Зразу, як тільки видали Антима, Феодора крадькома від імператора почала переховувати його від переслідувань і гніву свого чоловіка, а Юстиніан видав окремий маніфест, спрямований проти усіх монофізитів з метою раз і на завжди їх знищити.[24]

Юстиніан, занятий придушенням монофізитів на Сході, не помітив, як Феодора почала свої інтриги на Заході. Вона, щоб помститися Агапіту (ще перед тим, як він номер) за скинення Антима придумала проект скинення правовірного Агапіта. Дяк на ім'я Вігілій, що деякий час був за представника від Агапіта в Царгороді, підійшов як добрий кандидат на місце Агапіта. Вігілій, як говорили, прийняв від Феодори 700 фун-

[23] Лео Таксиль. Священний вертеп. – К., 1985. – С. 17.
[24] Там же. – С. 17.

тів золота і обіцяв, як тільки прийме римське єпископство, то буде підтримувати монофізитів, тобто позицію Феодори. Тим часом Агапіт помер, і на його місце в Римі вибрали Сільверія. 60-й папа Сільверій був скинутий єпископом Вігілієм, його вислали на пустельний острів, де він прожив 9 днів. Врешті монахи, які його охороняли, не дочекавшись смерті Сільверія, задушили його. Вігілій, став 61-м папою, а його життя - це ланцюг тяжких злочинів.[25] Як же така людина змогла захопити святий престол Петра? Вігілій у супроводі війська приїхав до Риму вже після висвячення Сільверія. Вігілія і Велізарія, який був на чолі війська, це нітрохи не стурбувало. Вони наказали схопити, скинути і заслати Сільверія на острів Пальмерію. Там його заморили голодом (537 р.).

Вігілій, ставши Римським єпископом, перший час робив вигляд перед Феодорою, що підтримує монофізитів. В одному листі на схід він про це відверто писав, але, незважаючи на це, в душі він залишався православним. Він, приміром, не скасував відлучення від церкви Антима Царгородського (монофізита). Феодора, відчувши, що Вігілій її дурить, готувала йому іншу інтригу, але її смерть (548 р.) не дала їй змоги виконати цей намір. З її смертю монофізити назавжди втратили будь-яку надію перебороти православних у столиці і задовольнялися першістю у провінціях. Юстиніан з болем у серці їх терпів.

На початку V століття палестинські ченці захопилися наукою стародавнього, здавалося б, забутого філософа Орігена. Оріген (185-254 рр.) як найвизначніший з ранніх християнських філософів, родом з міста Олександрії, жив і писав за часів нестримного поширення нової віри. Користуючись для цього своїм непересічним талантом писати і промовляти, Оріген залишив після себе безліч філософських праць, кількість яких доходить до шести тисяч.[26] За часів численних суперечок між аріанами, православними і іншими, дискутуючи в своїх полемічних працях, богослови майже завжди посилались на твори Орігена.

Тому і в цей період стосунки між православними ченцями і послідовниками Орігена поступово загострились. Доходило до відкритих вуличних бійок в Єрусалимі. Православні ченці не раз були змушені зі зброєю в руках відбиватись від орігеністів. Коли по Палестині їздив Пелагій, радник імператора Юстиніана в церковних справах, шукаючи шляхів спільної мови з монофізитами, він зустрівся там з ченцями, які жваво дискуту-

[25] Лео Таксиль. Священний вертеп. – К., 1985. – С. 17.

[26] Горбачева В.Д. Искусство Византии IV–XV веков. – Л., 1981. – С. 229.

вали про Орігенову філософію, і сам намагався застосовувати її для вияснення питань християнської догматики. Пелагій, повернувшись до Царгороду, привіз з собою тексти Орігенових писань, і показав їх імператору. Радник йому довів, що вони мають перед собою писання єретичні, шкідливі для життя Церкви, і що вони заслуговують на осуд.

Юстиніан, який завжди готовий подискутувати на теологічні теми, визнав, що Пелагій має рацію, і, не зволікаючи з цією справою, в своєму посланні до архієпископа Міни, засудив всі Орігенові писання як єретичні (542 р.). У цьому посланні Юстиніан назвав Орігена «сином диявола, ворогом святої віри, що сіє розбрат і язичницькі ідеї». У додаток до цього імператор скликав Церковний Собор у Царгороді, на якому духовенство формально засудило Орігена як єретика (543 р.). Імператор Юстиніан, натхненний цією подією, взявся складати свою власну велику богословську працю, в якій мав би довести всі помилки монофізитів. Згодом він зрікся цієї думки, бо знайшов інший шлях боротьби проти неправовірних. Архієпископ Міна казав: «Нічого не повинно відбуватися в Святій Церкві проти волі і наказів імператора».[27]

Імператорська влада визнавала Орігенове вчення за небезпечне і поставила всіх його прихильників нарівні з монофізитами. Почались переслідування. Орігеністи, в змові з монофізитами, встигли ще опанувати кілька єпархій. Серед них особливо виділився Феодор Аскида. Імператриця Феодора ще за свого життя, потураючи монофізитам, зробила Аскиду єпископом Кесарії Каппадокійської. Аскида, людина вчена і розумна, переконаний орігеніст, хоч про це і не розголошував, увійшов у стосунки з імператорськими представниками, а далі - і з самим імператором. Він зробив усе можливе, щоб відвести увагу влади від прихильників Орігена, а скерувати її знову проти монофізитів. Він пояснив монархові, що боротися з монофізитами треба не так, як це досі робилося. Аскида твердив, що вся проблема з монофізитами, власне кажучи, не в Халкидонському Соборі. Причиною всього, пояснив Аскида, були писання трьох священнослужителів, а саме: Феодора Мопсуєтського, Феодорита Кирського та Іви Едесського. Монофізити відмовляються визнати Халкидонський Собор тому, що на ньому Феодорит і Іва Едесський фігурували як православні єпископи, а насправді вони були несторіанцями.

[27] Диль Шарль Мишель. Основные проблемы византийской истории. – М., 1947. – С. 71.

Витяг з писань цих трьох богословів, що стали причиною суперечок та довгих дискусій, дістали в церковній історії назву «Трьох розділів».[28] Писання цих трьох діячів і виставив Аскида перед імператором Юстиніаном як первісну причину виникнення монофізитів. Юстиніан, який вже здавалось випробував усе можливе в боротьбі з цими не правовірними, схопився і за це, щиро повіривши Аскиді. Імператор зразу ж видав маніфест, в якому виголосив про заборону їхнього вчення, а їх визнав як єретиків усіх трьох вище згаданих єпископів (544 р.). Що стосується Феодора Мопсуєтського монарх наказав, що «коли хто не викляне Феодора Мопсуєтського, Феодорита Кирського і їх вчення, так само і тих, хто мудрує як вони, - нехай йому буде анафема», а Іву Едесського Юстиніан назвав просто безбожником.

Юстиніан наказав відсилати цей маніфест від одного єпископа до іншого. Почали від єпископа Царгороду. Архієпископ Міна після вагань підписав, але було видно, що він не поділяв того, що підписує. Він заявив, що коли єпископ Римський підпише, то так і буде, якщо той відмовиться підписати, то й він забере свій підпис назад. Маніфест далі возили до єпископів і збирали їхні підписи. Дехто підписував. Єфрем Антіохійський довго не хотів підписувати і вагався. Він казав, що такий маніфест, на його думку, може бути шкідливий для Церкви. Але потім Єфрем злякався перспективи заслання і підписався. Зоїль Олександрійський теж підписав після довгих вагань і погроз з боку імператорської влади, але зразу ж таки направив послання до Риму і попросив тамтешнє духовенство не підписувати, а він, мовляв, підписав, бо його до того примусили.

З Риму відповіли, що маніфесту не підпишуть з тої причини, що:

- Підписами можна підірвати авторитет Халкидонського Собору;
- Померлих засуджувати не можна;
- Імператор, вимагаючи підписів під маніфестом, що його він сам уклав, і що торкається церковних догматів, робить насильство над членами Церкви.[29]

Більшість єпископів Сходу підписались під маніфестом, а на Заході не підписались, бо вони боялись, що від цього може впасти репутація Халкидонського Собору. Африканські єпископи категорично відмовились підписувати. Вони у посланні до Юстиніана дослівно написали: «З твого останнього маніфесту

[28] Боднарюк Б.М. Історія Древньої Церкви. Курс лекцій. – Чернівці, 1998. – С. 185.

[29] Боднарюк Б. М. Історія Древньої Церкви. Курс лекцій. – Чернівці., 1998. – С. 185.

ми довідались про писання Феодора, Феодорита та Іви. Твори їх нам маловідомі, бо якщо вони дійдуть до нас, то ми засудимо їх, але не самих авторів, які вже померли. Якби вони жили і не захотіли засудити своїх власних помилок, ми б могли їх засудити. Для чого буде наш засуд, якщо вони не можуть змінити своїх думок? Для чого нам проводити війну з померлими?»[30]

Юстиніан далі наполягав з маніфестом. Він розмірковував, що для проведення цієї справи треба схилити на свій бік Римського папу Вігілія. З цієї причини він заманив його до столиці. Імператор послав до Риму своїх людей, і ті схопили папу під час служби в церкві, посадили на корабель і відразу відправилися на Схід. Римляни, які були проти Юстиніанового маніфесту, знали, що від Вігілія в Царгороді будуть вимагати підпису. Вони кричали йому в слід, щоб він тримався перед імператором міцно, не піддавався царській владі.

Сам Аскида вже був не радий, що почав історію з Трьома Розділами, намовивши імператора видати маніфест. Він збагнув, якого лиха наробив, і сумління його мучило. Він сам у приватних розмовах признавався, що без жодного сенсу наробив колоту, в якому багато людей заплатили своїм життям. Він каявся і казав, що заслуговує за це смертної кари. Але ця справа була в розпалі і вороття уже не було.

Коли папу Вігілія привезли до Царгорода, Юстиніан зустрів його з великими почестями та помістив в одному зі своїх палаців. З самого початку Вігілій не мав на думці осудити вчення про Три Розділи. Навпаки, він зробив обережні спроби схилити східних єпископів на свій бік, бо не вбачав у цих писаннях нічого, що перечило б вченню Церкви. Схилити єпископів на свій бік на очах імператора, який щойно випустив гострий маніфест проти Трьох Розділів, була справа не легка і пов'язана з деякою небезпекою. Архієпископ Константинопольський Міна вже зовсім примирився з засудженням розділів і не звертав уваги на вмовляння папи Вігілія. Тоді Вігілій пішов на рішучий крок і відлучив Міну від Церкви на 4 місяці, сподіваючись, що той піде за ним проти Юстиніана і таким чином вони можуть виграти справу. Та Міна не пішов проти волі монарха, а у відповідь на відлучення Вігілія, відлучив від Церкви самого Вігілія (547 р.). У квітні 548 року Вігілій зрозумів, що йому не встояти. Юстиніанові погрози зробили те, що він погодився засудити Три Розділи.[31]

[30] Там же. – С. 185.

[31] Боднарюк Б.М. Історія Древньої Церкви. Курс лекцій. – Чернівці, 1998. – С. 190.

Сталося те, що Вігілій передбачав. На Заході його звинуватили, що він своєю згодою, засуджуючи Три Розділи, відкинув постанови Халкидонського Собору. Проти Вігілія пішли навіть присутні разом з ним латинські дяки. Африканські єпископи були так незадоволені поведінкою Вігілія, що відмовились мати з ним молитовне єднання, поки він не змінить своєї думки.

Поведінка західних єпископів не турбувала Юстиніана. Маючи за собою тепер папу Вігілія, він видав свій власний закон, затвердивши остаточно заборону Трьох Розділів. Юстиніан не зупинився на пів-дорозі. Він зібрав Церковний Собор в місті Мопсуєсті на батьківщині Феодора і там символічно засудив його разом з Феодоритом та Івою (550 р.), тобто засудив їх церемоніально за участю 8 єпископів і 17 мирян, як свідків.

Минув деякий час і Вігілій довідався про те, що робиться на Заході, після того, як він вирішив підписатись під засудженням Трьох Розділів. Він переглянув ще раз справу і заявив, що відкликає свій підпис, і натомість запропонував Юстиніанові скликати Великий Собор, на якому б розглянули це питання всі єпископи Сходу і Заходу. Але Юстиніан вважав, що не потрібно цього робити. У 551 році Юстиніан видав новий маніфест, ще раз засуджуючи Три Розділи. Папа Вігілій і далі противився цій постанові. Він знав, що в цій справі має моральну підтримку майже всіх західних єпископів.[32]

Поступово Вігілій став фактично в'язнем Юстиніана. Пізніше його так воїни охороняли, що він не мав змоги ступити ані кроку, оточений вартою вдень і вночі. Вігілій, боячись помсти Юстиніана, перебіг з палацу, де він довгий час перебував, до Церкви Святого Петра. Юстиніан послав загін воїнів схопити його. Вігілій категорично відмовився здаватися. Воїни, побачивши Вігілія, взялися відтягати його від колони, за яку він тримався. Колона завалилася і мало не придавила Вігілія і кількох воїнів. Миряни кинулись йому допомагати.[33] Церкву, де сидів Вігілій, Юстиніан і далі пильно вартував і не дозволяв йому виходити з-під цього домашнього арешту. На Різдво Христове у 551 році Вігілій перехитрив своїх охоронців і втік. Міна під тиском Юстиніана відлучив Вігілія від Церкви і незабаром помер (552р.), отруєний своїм наступником - єпископом Пелагієм.[34]

Навесні 553 року Юстиніан остаточно втратив надію домовитися з Вігілієм стосовно вчення про Три Розділи. Після смерті

[32] Софрон Мудрий, архієпископ. Нарис з історії Церкви. – Рим, 1990. – С. 278.
[33] Там же. – С. 278.
[34] Там же. – С. 278.

Міни Царгородського єпископство зайняв Євтихій. Юстиніан оголосив про скликання Великого Собору.[35]

Цей П'ятий за чергою Вселенський Собор мав би відрізнятись від усіх попередніх Великих Соборів, тим що тут не засуджували б жодної нової єресі, а тільки окремі праці - твори трьох осіб. Багатьох єпископів брав сумнів, чи доцільно скликати Собор. Справа з Трьома Розділами не мала, на їхню думку, нічого спільного з теорією монофізитів, і тому не могла вплинути на хід подій в церковному житті. Але Юстиніан був наполегливий, тим більше, що він заздалегідь не мав жодного сумніву щодо наслідків і постанов Собору.

Згідно з бажанням і наказом імператора Юстиніана Великий Собор почався 5 травня 553 року в Церкві Святої Софії в Царгороді під головуванням Константинопольського єпископа Євтихія і в присутності 151 єпископа. В Соборі особисто брали участь архієреї трьох найбільших міст імперії - Євтихій Царгородський, Аполлінарій Олександрійський, Домній Антіохійський та три представники єпископа Єрусалимського. Із Заходу було тільки 8 представників, африканських єпископів, яких привезли на Собор проти їхньої волі. Цей собор прийняв рішення про засудження вчення про Три Розділи.

Царювання Юстиніана зовнішньо було блискучим. Проте, коли старий імператор помер, імперія була в дуже скрутному становищі. Державні фінанси були розладнані, не зважаючи на величезні податки. Населення було вкрай роздратоване. Рабство, яке віджило себе, гальмувало зростання продуктивних сил. Імперії загрожували звідусіль численні вороги. Невдовзі після смерті Юстиніана володіння Візантії різко скоротилися. Династія Юстиніана впала у 602 році в результаті перевороту у царському палаці. Останній її представник, імператор Маврикій, загинув під час перевороту разом з своїми п'ятьма синами.[36]

За часу правління імператора Юстиніана закладалися основи Візантійської державності і робилися спроби відродити колишню сильну імперію. Єдина держава, єдиний закон, єдина Православна Церква - це були три кити, на яких базувалася внутрішня і зовнішня політика Юстиніана, а тому історія сьогодні згадує Юстиніана як державного діяча і законодавця, а Церква – як церковного діяча і будівничого багатьох храмів.[37]

---

[35] Лео Таксиль. Священний вертеп. – К., 1985. – С. 17.

[36] Семенов В.Ф. Історія середніх віків: підручник. – К., 1975. – III вид. – С. 54.

[37] История Византии / Под ред. Сказина С. Д. / Учебник для студентов ист. фак. гос. ун-тов. – Том 1. – М., 1977. – С. 261.

Придушення масових народних повстань, боротьба з пережитками язичництва і впорядкованість апарату управління укріпили військову владу, а переможні війни з персами, вандалами і готами ствердили світову першість Візантії, розширили її кордони. Головним центром став Константинополь з його змішаним грецьким, східним і варварським населенням, з його контрастом багатства і бідності, шумом богословських суперечок, масовими повстаннями. Тут знаходився імператорський двір, який засвоїв багато рис східної деспотії; тут знаходилися патріарх і вище духовенство, земельна аристократія і вищі чиновники. В столицю стягувалися наукові і художні сили імперії, привозилися витвори мистецтва різних народів. Величезні багатства, східна помпезність і видовищність культових і придворних церемоніалів дивували уяву людей того часу. Імператор Юстиніан був одержимий утопічною мрією про збереження рабовласницької імперії, в якій висока антична культура органічно поєднувалася б з християнськими ідеалами.[38]

Як бачимо з вище сказаного, імператор Юстиніан дбав про благо і добро як для держави, так і для Православної Церкви, і їх єдності. Він викорінював єресі і розколи. Багато він потрудився і для Церкви, як будівничий, турбувався про чистоту правдивої віри, тому Церква причислила його до лику святих. Тому шануючи його, ми відзначаємо 1450-ліття з дня блаженної кончини святого угодника Божого імператора Юстиніана. Він є прикладом для багатьох сучасних державних керівників і тих, хто керує нині Церквою.

[38] Кузьмина М.Т. История зарубежного искусства. – М., 1983. – С. 82.

протоієрей Михаїл ЛЕСЮК

Церковна політика імператора Костянтина Пагоната та історія VI-го Вселенського Собору

Це історичний екскурс подій до VI-го Вселенського Собору. Оскільки політична ситуація Візантійської імперії – загроза Персії і мусульман, вимагала негайного вирішення внутрішньої проблеми між православними і монофізитами. Тому імператор Іраклій намагався всіма засобами вирішити дану проблему. План воз`єднання монофізитів з православними, винесений патріархом Константинопольським Сергієм та імператором, переріс в нове єретичне вчення про одну дію чи одну волю в Христі (монофелізм).

Тут розглядаються причини виникнення цієї єресі, головні її захисники та події до VI Вселенського Собору. Історія Шостого Вселенського Собору, перебіг подій на ньому та догматичні визначення його завершують дану роботу та епоху христологічних суперечок Древньої Церкви.

Відповідно на уявний бунт патріарха Софронія після «щасливої» для Іраклія підтримки папи Гонорія в Константинополі виник задум видати імператорський едикт про віру під заголовком «Εκθεσις της πίστεως» («Виклад віри»). Він був підготовлений патріархом Сергієм ще в 634 р., але опублікований тільки восени 638 р. через затримку імператора Іраклія на новому арабському фронті в Сирії. Екфесіс, викладений у формі символа віри. У ньому: а) забороняються обидва вирази: і «міа енергія», і «діо енергії» під приводом, що обидва приховують в собі єретичний сенс; б) пропонується формула «ен теліма». Як це тлумачиться? Яка ця єдність? Відповідь: ενωσσις κατά σύνθεσιν без σύγχυσις и διαίρεσις.

«Бог Слово – це одна іпостась, одна особа. Тому і не приєднується до св. Трійці через Ісуса Христа ніякої нової, четвертої особи. Не хтось інший творить дива, і не хтось інший страждає.

Хоча деякі Отці і вживали вираз «міа енергіа», але воно ображає слух багатьох, бо думають, що цим заперечуються дві природи.

З іншого боку, деяких спокушає і «діо енергія», бо його немає у жодного із святих Отців і воно веде до думки про дві протилежні волі, в чому і полягає нечестя Несторія.

Не поділяючи цього, ми сповідуємо, що є тільки одна воля Господа Нашого Ісуса Христа, Дійсного Бога, бо на жодну

мить Його плоть, одушевлена душею розумною, не віддаляється від Бога Слова, іпостасно сполученого з нею, і що вона не діяла з власного почину і в осоружність волі Слова, але тільки тоді і так, як хотів Бог Слово»[1].

Помилка такого мудрування була ось у чому. Оскільки унікальна Іпостась Христа була існуючою «раніше всіх віків» Божественною Іпостассю Логоса, Його унікальна іпостасна воля могла бути тільки Божественною. Але якщо у людства Христа не було своєї волі, це означало, що характеристики кожної природи після з'єднання, не зберігалися. Це означає, що людство перетворювалося на недосконале, пасивне знаряддя Божества, що механічно використалося Божественною волею. Після найближчого розгляду монофелітизм не міг бути сумісним ні з томосом папи Лева («бо кожна природа в спілкуванні з іншою проводить те, що їй властиво»), ні з Халкідоном («...через з'єднання... зберігається особливість кожної природи»). Воістину властивість дійсного людства – не пасивність, а свідоме виконання Божественної мети творіння. Навіть більше, якби особлива воля була у кожної Іпостасі, то в самій Божественній Трійці були б три волі. Отже, монофелізм, по суті своєї, принципово не відрізнявся від моноенергизму: у обох випадках заперечувалася повнота людства Христа.

Поза сумнівом, відповідь на проблему моноенергизму і монофелизму, сформульована св. Софронієм і, пізніше, його учнем і духовним сином преп. Максимом Сповідником (можливо, найгеніальнішим богословом пізньопатристичного періоду), підводив риску під усіма христологічними дебатами, що почалися ще на Ефеському Соборі (431 р.). Тоді як термін «монофизитство» міг включати безліч різних напрямів (у тому числі і цілком сумісних з думкою св. Кирила, а отже, і з Халкідоном) часто взаємовиключних і суперечливих. Дебати VII в. зосереджувалися на головній проблемі необхідності сформулювати христологію, в якій, за словами сучасного грецького богослова митрополита Іоанна Пергамського (Зізіуласа), «у втіленому Христу могли б бути виявлені сенс тварної істоти і мета історії, в яких творіння і історія не втрачали б їх власних характеристик, завдань, спрямованості і динамізму»[2].

Все це повторення думок патріарха Сергія в його листі до папи Гонорія, спрямованому проти синодики патріарха Со-

[1] Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород.: Христианская библиотека, 2005. – С. 623.

[2] Болотов В. В. проф. Лекции по Истории Древней Церкви. В 4 т. Т.4. - М., 1994. – С. 491.

фронія. Проте треба було для ухвалення цього монофелітського акту заручитися згодою патріархів. Софроній Єрусалимський до 637 р. був відрізаний арабською облогою Єрусалиму і незабаром помер. Його місце зайняв Сергій Яффський, що прилучився до монофелітів. На Антіохійську кафедру, відрізану в 638 р. узяттям Антіохії арабами, Сергій в Константинополі поставив Македонія, і той, звичайно, прийняв екфесіс. Восени 638 р. Сергій на своєму синоді прийняв екфесіс з прямими погрозами всім незгодним. Кир в Олександрії приймає екфесіс із захопленням і складає подяки Богу за такого мудрого імператора. Сергій помирає 9 грудня 638 р. Його наступник Пірр, переконаний монофеліт, у січні 639 р. знову збирає собор, приймає екфесіс і бере підписи у всіх єпископів.

Коли екфесіс дійшов до Риму, папа Гонорій вже помер (12 жовтня 638 р.). Обрання його наступника Северина відбулося швидко. Імператорський екзарх в Італії не встиг вчинити потрібний тиск, щоб зумовити обрання папи підписанням «Екфесіса». Але з метою тиску він захопив папський Латеранський палац. Тим часом римські клірики відправили до Константинополя апокрисаріїв для імператорського затвердження обраного папи Северина. Їх у дорозі затримали і примушували підписати «Екфесіс». Посли відмовилися внаслідок відсутності у них повноважень на це і обіцяли представити екфесіс на розгляд майбутньому папі. Іраклій затвердив вибраного папу, і в травні 640 р. посли були відпущені до Риму. Проте в Римі Северин чинив опір ухваленню екфесіса і припускав соборно відкинути його, але помер 9 серпня того ж року. А його наступник (з 24 грудня 640 р.) Іоанн IV негайно це зробив. Імператор Іраклій, дізнавшись про відхилення екфесіса в Римі, писав Іоану IV, що «Екфесіс» – справа не його, а патріарха Сергія, тепер уже померлого. Як видно, Іраклій вирішив відмовитися від активних дій на користь єресі. Він впав в тяжку передсмертну хворобу водянки і сечового міхура. Громадська думка вважала це покаранням Божим за його беззаконний шлюб з племінницею Мартіною. Незабаром Іраклій помер[3].

Після його смерті настав період смути. Син Іраклія від першої дружини, Костянтин, протримався на престолі тільки 103 дні і, як вважав натовп, був отруєний Мартіною, другою дружиною Іраклія. Але сама Мартіна, яка почала правити від імені свого сина Іраклія II (Іракліона) разом з останнім постраждала

[3] Болотов В. В. проф. Лекции по Истории Древней Церкви. В 4 т. Т.4. - М., 1994. – С. 492.

через шість місяців. Патріарх Пірр був усунутий від влади і відправлений на заслання, а на його місце було обрано Павла. Імператорський престол перейшов до онука Іраклія Константа. В Римі почали сподіватися, що політика Іраклія буде забута. Папа Феодор, наступник папи Іоанна IV вів православну лінію свого попередника. На окружне соборне послання наступника Пірра в Константинополі – Павла – папа Феодор відповідав анафематствуванням «Екфесіса» і висловлював здивування, чому в них Константинополі цей акт ще розклеєний на стінах? Чому грецькі єпископи продовжують величати Пірра «святішим», ніби він і відрікався від престолу? Папа, з свого боку, посилаючи до Павла двох апокрисіаріїв, пропонує зібрати Собор і засудити Пірра як єретика. Папа Феодор підозрював у чому справа: Павло також був таємним монофелітом.

Другий лист такого ж змісту папа Феодор відправив Константинопольському кліру і грецьким єпископам, в якому просив засудити Пірра і «все, що він зробив проти Халкидонського Собору» Так завжди розумілось монофелітсво на Заході, який наполегливо захищав Халкідонський Собор як справу папи Лева Великого.

У відповідь на заклик папи митрополит острова Кіпр Сергій зібрав собор 29 травня 643 р., який висловив солідарність з римським Православ'ям, підкреслюючи згоду зі словами папи Лева і заявляючи готовність померти за Православ'я; треба знищити все, що суперечить Халкидонському Собору. Сергій повідомляє, що його попередник Аркадій мовчав, очікуючи виправлення хибних поглядів. Але тепер Сергій вже не живе цими ілюзіями.

Сильну підтримку Рим і східні єпископи отримали в північно-західній Африці, де собор єпископів у 646 р. протестував проти екфесіса. Тут у цей час діяв проти монофізитства Максим Сповідник. Він народився близько 580 р. в одній з аристократичних сімей Константинополя. Був освіченим юристом і перебував на службі при самому імператорі Іраклії. Потім з 630 р. жив в константинопольському монастирі в Хрисополі (Скутарі). Близько 633 р., коли Софроній підняв боротьбу проти Кира Олександрійського, Максим його підтримував. Але чомусь в епоху появи "Екфесіса" ми не чуємо його голосу в Константинополі. Сергію на запит про майбутнє видання "Екфесіса" Максим покірливо відповів чернечим шанобливим листом, посилаючись на свою некомпетентність, але вказуючи на ряд труднощів, пов'язаних з "міа енергіа." Здавалося, він не буде пристрасним борцем про-

ти монофелітства. Але щось змінилося і в його зовнішньому і внутрішньому житті. Близько 640 р. безліч християн зі сходу і навіть з Єгипту втекла від нашестя арабів до Західної Африки, і Максим виявляється там як біженець.

Біженці з Сирії, Єгипту і Лівії в Карфагенської Африки були налаштовані проти варварів, проти ісламу, але серед них було безліч монофізітов. На новому місці монофізіти захопилися пропагандою своєї єресі, організували свої монастирі, почали перехрещення тощо. Державна влада була вимушена втрутитися і карала монофізитських ченців відбиранням у них монастирського майна. Панівна церковна думка (і низів, і єпископату) тут була дружня церковному Риму і засуджувало єресь Сходу і константинопольських імператорів. Імператорський екзарх Григорій, син Микити, двоюрідного брата Іраклія, тримався цього православного напрямку. Можливо, він навіть розраховував повалити слабких синів Іраклія. Максим, що потрапив у це середовище, був прийнятий надзвичайно дружньо. Його біограф говорить, що його філософський розум і ораторський талант підкорили всіх: "Не тільки клірики і єпископи, але і народ, і влада дивилися йому в рот і тягнулися до святого, як залізо до магніту, або як мореплавці захоплювалися піснями сирен, так і вони його промовами." Коли тут опинився і Пірр, він спробував змовитися з Максимом. Але Максим не був схильний до "політики." Тоді Пірр відчув, що йому, як "політику" тут треба пристосуватися до абсолютно протилежного фронту. Він, ймовірно, злякався, що Григорій звідси прийде на константинопольський імператорський трон. Пірр охоче погодився виступити публічно на богословському диспуті з Максимом і, мабуть, наперед готовий був розіграти роль не тільки переможеного (що, ймовірно, він вважав неминучим), але і переконаного, щоб бути прийнятим всім цим "римським" середовищем. По – простому ця хитрість називається "грою в піддавки"[4].

Диспут відбувся в липні 645 р., мабуть, в Карфагені, у присутності екзарха Григорія, багатьох єпископів і представників влади і суспільства. Точний протокол цього цікавого диспуту зберігся до нас і в зібранні творів Максима Сповідника, і у Мансі, і у Баронія. Екстракт його є і в лекціях Болотова. Ми не переказуватимемо цей цікавий для історії догматів і богослів'я матеріал. В ньому Пірр виступає у всеозброєнні освіченого богослова. Але і св. Максим над ним підноситься прямо велетнем діалектики,

[4] Деяние Вселенских Соборов. Т. 1 – 2. – Спб.: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 2008. – С. 467.

а грецьке мислення і грецька філософська мова блищать своєю перевагою над дерев'яною думки і мовою західних. Явно, що вся суперечка чужа духу і інтересу латинському світу.

В кінці суперечки Пірр погоджується анафематствувати свої помилки і відправляється з Максимом до Риму, щоб "поклонитися гробницям апостолів і папі", щоб вручити останньому своє письмове зречення від єресі. В Римі він був приєднаний до церкви папою Феодором на урочистих зборах кліру і народу. У своєму сповіданні Пірр відрікся від всіх аргументів, і своїх, і патріарха Сергія, і був знову відновлений папою Феодором як патріарх. Папа ще раніше писав патріарху Павлу, поставленому замість Пірра, що зречення Пірра від константинопольської кафедри було наслідком політичного тиску на нього, а не викликане канонічними причинами. Тепер, із зреченням від єресі, канонічна причина взагалі усувалася. Зроблено було це не без розрахунку морально натиснути на Павла, монофелітство якого ставало все більш очевидним з його не зречення від "Екфесіса." Навпаки, зречення Пірра викликало загальну сенсацію в Італії і в Африці. Ряд Африканських соборів (у Нумідії, Бізацені, Мавританії і Проконсульської частини (Карфаген)) винесли ухвали про знищення "Екфесіса" і писали про це папі, імператору до Константинополя і патріарху Павлу.

Але ці щирі для Заходу ухвали потрапили в Константинополі в найсприятливішу в політичному відношенні атмосферу обгрунтованої підозри проти Африки. Граючий на православ'ї Африки екзарх Григорій дійсно замишляв повстання проти імператора Констанса II. І всіх єпископів з їх нападом на "Екфесіс», і папу з його акцією відновлення Пірра в правах патріарха підозрювали в свідомій співучасті в плані скидання державних і церковних властей в Константинополі і заміні їх Григорієм і Пірром. Що стосується Григорія, то він дійсно в 646 р. визнав зручним момент для того, щоб проголосити своє повстання і оголосити себе імператором. Ще свіжим у пам'яті був успіх Іраклія 36 років тому. Пірр вже мріяв, як він коронуватиме в Св. Софії Григорія, але цей план швидко був розвіяний наступними подіями. Араби рушили з Єгипту на Бізацену і в битві при Суфетулі Григорій був не тільки розбитий, але і убитий. Араби узяли важку данину за відхід з Бізацени. Тут і наближався кінець влади Риму в Африці!

Цинічний східний "політик" Пірр, побачивши свою мрію зруйнованою, негайно ж втік з Риму в Равенну до візантійського екзарха Платона. Там він знову прийняв "віру" свого василевса і відправився до Константинополя. Обурений папа Феодор зі-

брав проти нього в Римі собор і виголосив анафему, підписавши її святою кров'ю з євхаристійної чаші[5].

Папа тоді зажадав від патріарха Павла певної відповіді на питання про віру. Відповідь Павла була такою, що папа вважав за потрібне проголосити заборону Павлу. Павло у відповідь на це наклав інтердикт на церкву св. Плакиди в палаці папських послів в Константинополі. Патріарх Павло бачачи, що пряма проповідь "міа енергіа" і "ен феліма" приводить до смути, порадив імператору Констансу видати вже прямо декрет (а не соборну ухвалу, яким був "Екфесіс") з суворим наказом припинити сперечатися про те і інше, що і було зроблено в 648 р. Павло повторив досвід Енотикону після досвіду Енкикліону Василиска. В декреті під назвою "Типос" наказувалось "не дорікати нікому і не засуджувати нікого за вчення у минулому про одну волю і одну енергію, ні за вчення про дві волі і дві енергії." Наказувалося, щоб в ім'я миру в церкві "документи, що трактують це питання і з давнього часу вивішені в притворі великої церкви (зрозуміло, "Екфесіс"), були прибрані." За непокору, окрім покарань церковних, накладалися і покарання від імператора: позбавлення посад і майна, а для низів – побиття і заслання. В порівнянні з екфесісом типос був кроком назад в монофелітстві. Порівнюючи вчення про одну і дві енергії в Христі, екфесіс покладав велику відповідальність на прихильників останнього вчення. В типосі аргументація тієї і іншої сторони відтворюється дійсно об'єктивно і однаково добросовісно. В екфесісі замість неприємного «дві енергії» монофеліти вводять «одна воля», жертвуючи улюбленим «одна енергія: типос відмовляється і від цього улюбленого виразу «одна воля», задовольняючись тим, щоб його не змінювали на прямо протилежний. Якщо порівняти спроби монофелітів зі спробами монофізитів, то екфесіс можна порівнювати з енкікліоном Василиска, а типос з енотиконом – Зенона. З цього виявляється, що монофізити вступили в життя з більшою енергією, ніж монофеліти: ті в енкікліоні могли мріяти про повну перемогу над халкідонською вірою, а ці прямо починають з поступок. І типос, і енотикон хочуть досягнути об'єднання шляхом замовчування точних догматичних формул; але типос «скромніший» ніж енотикон: вньому немає того прихованого докору Халкидонському Собору, який читається між рядками в едикті Зенона[6].

[5] Деяние Вселенских Соборов. Т. 1 – 2. – Спб.: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 2008. – С. 468.

[6] Деяние Вселенских Соборов. Т. 1 – 2. – Спб.: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 2008. – С. 469.

Здавалося б, наївно повторювати досвід насильницької зупинки догматичного руху, що жодного разу не вдавалося з часів аріанства. Але ось знову ця образа православного діофелітства, забороненого тут разом з єрессю монофелітства. Очевидно, як і раніше, цей захід не міг мати успіху, попри дійсне застосування репресивних заходів молодим Констою, який уявив, що він зможе зробити те, чого не досягла мудрість його праотців.

Суд над папою Мартином та Максимом Сповідником

Максим Сповідник і папа Мартин були центральними фігурами в монофелітській суперечці і стали її жертвами і мучениками.

Папа Феодор помер, не дізнавшись про Типос. На його місце вибраний був Мартин, що був апокрісиарієм в Константинополі. Людина видатна за своїм статусом і своїми знаннями в спірному питанні. У цей час, після папи Іоанна IV, римський клір прагнув уникати представляти пап на затвердження імператорам – єретикам. Мабуть, не представлений був і новообраний Мартин. Першого своєю справою Мартин визнав необхідність соборно відкинути Типос. Він відкрив собор 5 жовтня 649 р. в Константинівській базиліці Спасителя в Латерані. Собор мав п'ять засідань до 31 жовтня 649 р. Зібрано було багато єпископів(до 500 чоловік) з Італії, Сицилії, Сардінії, Африки. Був представник Сходу в особі Палестинського єпископа Стефана Дорійського, присланого до Риму ще Софронієм. Утворився собор, що наближався по авторитету до Вселенського. Після промови папи, що виклав історію питання, прочитані були документи, від архієпископа Равенни, від єпископів і ченців Палестини, від архієпископа Кіпрського Сергія і від соборів африканських. Потім були прочитані і єретичні документи: "Екфесіс», Типос, заяви Кира, Сергія, Пірра, Павла; потім – догматичні визначення п'яти Вселенських Соборів і цитати з Отців церкви. Потім у 20 канонах – анафематизмах засуджується все монофелітське вчення детально. В супроводі енцикліки акти були опубліковані, послані церквам і імператору Констансу II, але не патріарху Павлу, бо він ще раніше був папою позбавлений влади. На енцикліку папи позитивно відгукнувся не тільки Захід, але частково і Схід. Але двір вирішив подавити православну опозицію Типосу. Ще не роз'їхався Латеранський собор, як з Константинополя прибув новий екзарх Олімпій з жорсткими повноваженнями проти папи. Він повинен був зажадати ухвалення Типоса всім епископатом,

кліром, знаттю і місцевими військами. Але ніхто на це не пішов, і Олімпію довелося думати про пряме насильство. Є розповідь, ніби Олімпій доручив одному своєму поштовому офіцеру вбити папу, підійшовши до святої чаші. Liber Pontifncalis розповідає, що зловмисник осліпнув у момент наближення до чаші і не міг розгледіти нічого. Це вразило Олімпія і спонукало його примиритися з папою і навіть відкрити папі задум візантійського двору. Оцінивши становище і настрій місцевого гарнізону, Олімпій пішов, було шляхом африканського Григорія, почав думати про повстання проти Константинополя, проте він був або убитий в сутичці з арабами (сарацинами), або помер від епідемії в цьому поході. Вся ця політична авантюра і зрада Олімпія поставлена була Константинопольським двором в провину папі Мартину. Ніби-то папа знав про змови і не утримав Олімпія. Для Константинополя це було кращим способом звільнитися від сильного релігійного супротивника під приводом політичного злочину. На місце Олімпія Константинополь призначає старого екзарха Італії Феодора Калліопу (653 р.) з дуже войовничим оточенням. Прибулі військові були налаштовані агресивно. Їм сказали, що в Латеранському палаці проти них заготовлено зброю і купи каменів. Калліопа послав військових провести обшук і призначив папі день свого власного візиту до нього. Папа вже декілька місяців лежав в подагрі. Побоюючись всього поганого, він наперед велів перенести себе в ліжку до престолу в домовій Латеранській церкві. Церква наповнилася ошаленілими озброєними людьми. Папському кліру був прочитаний указ імператора, що оголошував папу незаконно поставленим, а тому і позбавленим влади. Завершувалося все вимогою – доставити папу до Константинополя. Паралельно на словах додавалися різні звинувачення: і релігійні, і політичні. Ніби папа неправославно учив про Богородицю або ніби він посилав гроші сарацинам. Бажання Константинополя обмовити і занапастити папу було явним. Оскільки багато кліриків висловили бажання не покидати папу, то Калліопа брехливо пообіцяв узяти їх в подорож разом з папою. А народу, який викликував анафему проти обвинувачів папи Мартина, Калліопа вирішив за необхідне самому особисто пояснити, що справа йде зовсім не про питання віри, що між римлянами і греками немає ніяких відмінностей у вірі. Проте папа був перевезений в резиденцію екзарха в Палатінський палац. Звідти через день вночі узяли його одного з сімома служителями, таємно посадили на судно на Тібрі і вивезли в море, де пересадили

на морський корабель. Міська брама була замкнута, щоб ніхто з кліриків папи не міг піти за ним. У дорозі варта поводилася з бідним хворим старцем, як з політичним злочинцем. Не дозволяли сходити на берег, приймати милостиню від жалісливих людей. Охоронці по-варварськи забирали принесену провізію і глумливо з'їдали її на очах папи. Народ відганяли від "політичного злочинця." Через три місяці плавання причалили до острова Наксосу (у Архіпелазі), де залишили папу на цілий рік під арештом. Висадили його на берег і помістили в готелі без жодних зручностей. За весь цей час в'язневі дали тільки два-три рази помитися. Нарешті, у вересні 654 р. привезли його до Константинополя. Висадили лежачого на ліжку папу на берег і нацькували натовп знущатися з "політичного злочинця», не відкриваючи секрету, що це за особа. Лише надвечір привезли папу у в'язницю "Прандеарія», де і протримали 93 дні, приховуючи від в'язнів його ім'я, щоб не змінити в кращий бік ставлення натовпу до в'язня[7].

Тут 47 днів йому не давали води, щоб вмиватися, погано його годували, а він страждав хворобою шлунка. Старця виснажили до крайності. Нарешті, 19 грудня 654 р. зібралося судове відділення Сенату під головуванням сакеларія Вуколеона. Нещасного в'язня на носилках принесли на суд. Зажадали стояти перед судом. І оскільки сам він стояти був не в силах, то два гайдуки повинні були підняти його і тримати.

"Скажи, нещасний, яке зло задумав ти проти імператора?" – почав допит голова. Папа мовчав. Висунута була низка свідків. Це були підлеглі Олімпія і його солдати. Рятуючи свої голови, вони повинні були заслужити прощення за участь в справі Олімпія шляхом лжесвідчення проти папи. І вони брехали за підказками. Папа, чувши всі ці мерзоти, просив суддів не приводити цих свідків до присяги, щоб не обтяжувати їх злочину ще і клятвопорушенням.

Коли запитали папу Мартина, що він на це скаже, він почав своє слово так: "Коли Типос був опублікований і присланий до Риму..." На цьому його обірвав префект Троїв: "Ти повинен говорити не про віру, а тільки про бунт і твою участь в ньому. Ти знав, що Олімпій кує окови на імператора, і ти його не зупинив. Навпаки, ти був з ним в змові."

"Ну, а ти, – відповів папа, – ти перешкодив Георгію і Валентину повстати проти імператора?" (Це було повстання в Кон-

[7] Спасский А. А. История догматических движений в епоху Вселенских соборов. М.: Новая книга, 1995. – С. 530.

стантинополі, шляхом якого на престол поставлений був Конста, що нині царює.) "Чи вдалося вам перешкодити? Оскільки ж я (беззбройний), що міг я зробити проти людини, що мала в своєму розпорядженні всі сухопутні і морські сили Італії?" – До цього папа додав: "Прошу вас, Христа ради, зробіть зі мною швидше, що ви хочете. Всяка смерть буде для мене благодіянням." Це було і простим запереченням здорового глузду, і отруйна стріла, пущена в лицемірів. За точний переклад цих докірливих слів папи з латинського, голова суду навіть облаяв добросовісного перекладача. Він зауважив, що це приймає спокусливий характер і що на цьому моменті вигідно вороже настроїти імператора проти Мартина. Він перервав засідання і відправився з доповіддю до василевса.

Тим часом папу винесли на його носилках в атріум, тобто в двір судової палати, де вже зібрався натовп; звідси його виставили на особливий майданчик, спеціально призначений для показу злочинців натовпу. А навпроти з балкона свого палацу імператор міг бачити цю картину. Від нього генерал-прокурор Вуколеон повернувся із смертним вироком. Члени синкліту судді зібралися біля засудженого мученика. Виступив чиновник із зверненням до папи: "Ти боровся з імператором, на що ти тепер сподіваєшся? Ти відступив від Бога, і Бог відступив від тебе." І він велів зірвати з папи його патріарший омофор і його чорно-білі чоботи, – це прикмети сану. Подаючи їх градоначальнику (префекту), сказав: "Візьми і розрубай їх на шматки." Потім зірвали з папи його верхній священичий одяг, а нижню туніку роздерли в багатьох місцях і цим обголили тіло папи. Чиновник запросив натовп анафематствувати злочинця. Відгукнулося лише небагато. Народ був пригнічений і зітхав від співчуття мученику. З ланцюгом на шиї, і несучи попереду меч, папу провели по місту на гауптвахту (у преторій) і кинули в камеру з злочинцями. За годину відвели його в холодний карцер для смертників (у в'язницю Діоміда) вже з такою жорстокістю, що поранили йому ноги і залили кров'ю сходи в'язниці. Мартин був напівмертвим. Одному клірику папи, дозволено було залишитися при ньому для послуг, але під наглядом спеціального сторожа, призначеного стерегти смертників. Тюремні сторожихи, мати і дочка, коли начальство віддалилося, змогли просунути страждальнику ковдру, щоб він не замерз. Пізно увечері з'явився посильний від градоначальника Григорія з їжею – висловити надію, що "дасть Бог, папа так не помре», і наказав зняти кандали з шиї. Папа нічого не сказав, тільки гли-

боко зітхнув. Він щиро нічого вже не хотів, окрім мученицького кінця своїх поневірянь[8].

На другий день василевс був з візитом у хворого патріарха Павла і повідомив його про суд над папою. Це вразило Павла, який вже думав про смертні години. "Жаль мені, – вигукнув він, – ось ще й моя провина в цьому суді! Чи не горе, що так поводяться з первосвятителями!" Павло прохав царя не чинити Мартину нових мук. Коли Мартин дізнався про це, він не зрадів, бо не бачив попереду нічого, окрім тюремних страждань.

Він був правий, бо попереду не було просвіту. Павло помер. І папа знову був свідком людської низькості. Пірр клопотав про відновлення його на місці Павла. Але багато хто вважав дуже цинічним, щоб цей вчорашній "діофеліт" з його римським сповіданням в цю хвилину раптом вийшов би сухим з води. До папи у в'язницю з'явився чиновник Демосфен із завданням зібрати матеріал про ніби-то насильницьке виголошення Пірром в Римі його діофелітського сповідання. Папа, звичайно, сказав, що Пірр з'явився до Риму зі своєї доброї волі, що він заявив про щиру зміну його поглядів, і тому папа Феодор визнав його патріархом, бо Павло розглядався Римом, як поставлений незаконно. Демосфен допитував папу Мартина: чи не був Пірр у Римі закутий в ланцюги? Ось яка була брехня Пірра! Обурений Мартин сказав Демосфену: "Та зробіть же зі мною, нарешті, те, що ви говорили, порубайте мене на шматки, тільки знайте, що з Константинопольською церквою я в спілкуванні не буду!"[9].

Пірр, звичайно, зрадів. Папа через три місяці тюремного ув'язнення в березні 655 р. був таємно переведений на корабель, засланий до нашого Кримського Херсонесу, де ще страждав до 16 вересня. Звідси він написав декілька листів, що відобразили його страждання в цьому "ведмежому" закутку візантійської держави серед варварського населення і в злиднях без необхідної їжі. Тут, на роздоріжжі хлібної дороги з Скіфії до Греції, папі не давали хліба. Він скаржився в листі: "Хліб відомий тут тільки по імені... Я дивувався і дивуюся з байдужості моїх друзів і родичів. Вони забули про моє нещастя. Здається, не хочуть навіть знати, чи існую я ще на світі чи ні. Хоча Римська Церква і не має грошей, але вона багата по милості Божій хлібом, вином і всім потрібним для життя. Очевидно, на людей напав страх, так що вони цураються навіть виконання заповідей Божих,

[8] Спасский А. А. История догматических движений в епоху Вселенских соборов. М.: Новая книга, 1995. – С. 532.

[9] Болотов В. В. проф. Лекции по Истории Древней Церкви. В 4 т. Т.4. - М., 1994. – С. 493.

страх там, де не повинно бути ніякого страху." Папі дійсно було гірко, що порив любові до нього, свідком якого він був при першому арешті, зовсім зник. Імператорський терор залякав усіх.

Мартина засмучувало і те, що римські клірики принципово зрадили його і з канонічного боку. Коли він був ще на острові Наксосі, вони вже поставили собі 10 серпня 654 р. нового папу Євгенія, а обрали його ще раніше, беручи до уваги, що ця дата є датою вже імператорського затвердження. Папа Мартин тоді був ще в Константинополі і не підозрював цього. Очевидно, що в імперії вважалося правилом: кафедра вважається вакантною, якщо її єпископ звинувачений державною владою, як політичний злочинець. І раніше, в аріанську епоху, замість засланого імператорським указом папи Ліверія був вибраний Фелікс II, і в епоху Юстініана замість звинуваченого в зраді Сильверія – папа Вігілій. Це приклад поступливості церкви перед вимогами державної влади. Очевидно, і стосовно до Мартина влада зажадала у римського кліру того ж прийнятого канонічного ставлення поза питанням про віру. Але у момент обрання Євгенія, Мартин ще не був формально засуджений. Клірики тут, звичайно, виявили легкодухість перед силовим тиском.

16 вересня 655 р. папа Мартин помер і був похований у Херсонеській церкві Богородиці Влахернської. Він зарахований до лику святих і грецькою церквою. Пам'ять його, як сповідника, святкується 11 (24 н.ст.) квітня і як мученика – 12 (25 н.ст.) листопада.

В той же час, як Феодор Калліопа заарештував в Римі папу Мартина, арештований був там також і преподобний Максим з своїм учнем на ім'я Анастасій. Він був простим ченцем. Інший учень Максима, теж Анастасій, був апокрісиарієм папи в Константинополі. Максима і Анастасія привезли до Константинополя ще задовго до Мартина у 653 р. і відразу ув'язнили. Але суд над ними був призначений лише після заслання папи Мартина до Криму, вже за патріаршества Пірра. Суд проходив в тому ж складі під головуванням Вуколеона.

Суд почався з питання: "Чи християнин ти?" – "Так, по милості Божій"- "Це неправда; якби ти був християнином, то не відкидав би імператора." Мається на увазі візантійський погляд на канонічну роль імператора. І далі були пред'явлені звинувачення, як і папі Мартину, в політичному злочині, навіть в державній зраді: "Це ти зрадив сарацинам Єгипет, Александрію, Пентаполь, Тріполітанію і Африку." Свідки стверджували, що Максим не радив префекту Нумідії Петру чинити опір арабам, бо Бог не допоможе імператору Іраклію за його єресь.

Інші свідчили, що папа Феодор заохочував бунт Григорія посиланням на сновидіння Максима, якому ангели сказали: "Григорій – імператор, переможець!" Максим відкинув це, як наклеп. Третій свідок показав, що він в Римі від самого Максима чув, що той не визнає за імператором священницьких прав. На питання Максим відповідав без коливань.

Що імператор не священик, Максим доводив тим, що на богослужінні імператори поминаються після осіб священного сану, на чолі мирян. У російській церкві на єктеніях імператорів поминали раніше священного чину, так що аргумент Максима не мав би сили.

На звинувачення, що Максим вів пропаганду орігенізму, Максим просто відповів анафематствуванням Орігена, тобто приєднався до ухвали Константинопольського собору 543 р., що був якраз перед V Вселенським собором.

Максима відвели у в'язницю. У той же вечір до нього з'явилися два сановники від імператора допитувати його про суперечку з Пірром в Африці. Максим, розповівши все, пояснив, що він не може мати спілкування з церквою Константинопольською через "глави" Кира Олександрійського, "Екфесіса" і Типоса. "А як же, – заперечили йому, – ось тільки що вчора прибули папські апокрісиарії, і вони готові причащатися з патріархом"[10].

На жаль, це була правда! В цей час в Константинополі пресвітер Петро, майбутній патріарх, підготував хитрий план догматичного компромісу. Пропонувалося прийняти і одну волю по іпостасі, і дві волі по природі. І одна дія по іпостасі, і дві дії по природі, дивлячись на точку зору у кожному окремому випадку. Пірр зрадів цій вигадці! І вона (у котрий раз!) обдурила апокрисиаріїв папи. Максим, почувши це, заявив, що апокрисиарії перевищили свої повноваження. У них на руках один лист до імператора, але немає папських листів до патріарха. Дійсно, місія цих апокрисиаріїв папи Євгенія обмежувалася простим донесенням про обрання папи і отримання формального твердження з боку імператора. Та і у момент від'їзду апокрисиаріїв з Риму їм була ще невідома смерть патріарха Павла і поставлення на його місце Пірра, і, взагалі, вони не мали повноважень входити в спілкування з Константинопольською Церквою. Преподобного Максима і його учнів, проте, дуже вразило це "падіння" римських послів, і преподобний Максим благав Бога, щоб Господь врятував віру в Римі і " князь апостолів виконав свою обіцянку." Пірр торжествував і, знущавшись, просив

[10] Болотов В. В. проф. Лекции по Истории Древней Церкви. В 4 т. Т.4. - М., 1994. – С. 494.

передати Максиму: "Подивимося, до якої ж тепер церкви ти належиш. До Константинополя, Риму, Антиохії, Олександрії, Єрусалиму? Всі тепер згодні." Ось тут і сказав преподобний Максим ті слова, які ми читаємо в його житії: "Якщо і весь всесвіт почне причащатися з патріархом, я не можу причащатися з ним." Це місце улюблене старообрядцям розкольникам, починаючи з Авакума.

Тим часом, у липні 655 р. Пірр помер і його місце зайняв Петро. Він відіслав папських апокрисиаріїв до папи Євгенія з листом, що висловлює вчення про три волі, і з синодальним посланням про свій вступ на патріаршество. У синодику він висловлює спірне питання дуже незрозуміло. Коли папа Євгеній під час богослужіння в Santa Maria ad praesepe прочитав синодику Петра, народ зчинив галас і зажадав, щоб папа Євгеній, не виходячи з церкви, засудив це послання. Очевидно, зміст його став відомий з усних повідомлень апокрисиаріїв. Папі довелося заспокоювати останніх. Це видно з подальшої поведінки римської церкви.

Влітку 655 р. Максима викликали з в'язниці з його учнями на новий допит у присутності патріархів Петра і Македонія Антіохійського. Максиму Троїл знову погрожував смертю, якщо він не признається і не заслужить цим милості імператора. Максим оголосив, що всі звинувачення проти нього – наклеп, окрім одного, яке він визнає істинним: "Я багато раз анафематствував Типос." – "Отже, ти анафематствував імператора?" – "Ні, не імператора, але документ, протилежний вірі і до того ж написаний не імператором." – "Де і коли він був засуджений?" – "Поперше, на Латеранському соборі в церкві Спасителя і, по-друге, в церкві Santa Maria ad praesepe." – "Чому ти любиш римлян і ненавидиш греків?" – "Я люблю римлян, бо однієї з ними віри, і я люблю греків, бо однієї з ними мови." – "Ти говориш про Латеранський собор, але ж він був зібраний позбавленим влади папою Мартином." – "Вигнаним, але не позбавленим» влади, – підкреслив Максим.

Максима знову відвели у в'язницю, а на інший день оголосили, що Максим і його прихильники висилаються у Фракію: Максим – у Візію, монах Анастасія, – в Берберу, Анастасій – апокрисіарій – в Мосимврію без одягу і прожитку[11].

Влітку 656 р. до Максима прибув від імператора Феодосій, єпископ Кесарії Віфінської з двома уповноваженими від імператора і навіть з подарунками, шукаючи змови з Максимом

[11] Смирнов П., прот. История христианской православной Церкви. – М., 1998. – С. 316.

і через нього з Римом. Феодосій повів бесіди по суті і в дуже дружньому тоні. Максим в цій цікавій розмові (він зберігся в творах Максима) знову поборов своїми доказами Феодосія. Той погодився особисто за себе з формулою "дві волі і дві енергії" і запитав, чи поїхав би з цією формулою Максим до Риму від імені патріарха і імператора разом з Феодосієм? Максим погодився. Це все зворушило присутніх, і вони на колінах подякували Богу за початок миру.

Максим після цього був переведений наказом імператора під Константинополь в монастир св. Феодора, в Рігион (біля Сан Стефано: Кочук – Текмедже). Сюди з'явилися до нього з тим ж Феодосієм нові посли: Троїл і патрицій Єпіфаній. Вони почали говорити зовсім інше: "Ми прийшли оголосити тобі волю василевса, але скажи наперед: чи виконаєш ти її?" Але в чому вона полягає, патриції відмовилися сказати наперед. Тоді Максим сказав їм: "Оголошую вам перед лицем Бога і Його святих ангелів, що, якщо цар повеліває мені що-небудь щодо справ миру цього, я охоче виконаю його волю." Інший патрицій, Єпіфаній взяв на себе оголосити волю Консти. "Ось що цар наказав оголосити тобі: оскільки весь Захід і на Сході ті, хто захоплений в спокусу, поглядаючи на тебе, поширюють смуту і не хочуть мати спілкування з нами в справах віри, то нехай врозумить тебе Господь прийняти виданий нами Типос і вступити з нами в спілкування. Тоді ми підемо до тебе назустріч, відкрито перед всіма вітатимемо тебе, подамо тобі нашу руку, з честю і славою введемо тебе у велику церкву (у Софію), поставимо на нашому імператорському місці, разом вислухаємо літургію і причастимося Тіла і Крові Христової. Потім проголосимо тебе нашим Отцем, і буде радість не тільки в цьому місті, але у всьому християнському світі. Бо ми твердо впевнені, що коли ти вступиш в спілкування з нами, то приєднаються до нас всі, ті хто заради тебе і під твоїм керівництвом відпали від спілкування"[12].

Це показує, яку величезну духовну роль зіграла в цей час особа св. Максима. "Справді, – говорив Максим патриціям, – всі сили небесні не переконають мене зробити те, що ви пропонуєте. Яку відповідь дам я, не говорю Богу, але моєї совісті, якщо через пусту славу людську думку відкину спасенну віру?"

Причину своєї відмови прийняти Типос преподобний Максим пояснював так: "Хто з вірних може прийняти цей указ, що забороняє говорити про те, про що повелів говорити сам Гос-

[12] Болотов В. В. проф. Лекции по Истории Древней Церкви. В 4 т. – М., 1994. – Т.4. – С. 317.

подь через Своїх апостолів і вчителів? Хто разом з нечестивими єретиками відкидає святих, – а такі люди, не хочуть говорити ні про одну, ні про дві волі в Христі, як наказує Типос, – той (пробачте мені за правдиве слово!) разом з дияволом відкидає Бога. Тому дивіться, щоб нам під приводом миру не впасти у відступлення від Бога, яке, за апостолом, повинне передувати антихристу. Робіть зі мною що хочете, але я ніколи не матиму спілкування з людьми, що приймають Типос"[13].

"Ти вважаєш нас єретиками, – говорили вони, – але знай, що ми більш християни ніж ти і більш за тебе православні. Ми визнаємо в Христі божественну і людську волю."- "Якщо ви віруєте, – відповів на це Максим, – як навчає Церква, то навіщо примушуєте мене прийняти Типос, який знищує цю віру?" – "Не знищує, – закричали патриції, – а тільки примушує мовчати про спірні вирази заради церковного миру." Потім патриції не витримали і почали кричати на Максима. Один з них сказав:

"Здається, тебе треба вивести в місто, поставити на площі, зібрати всіх блазнів, балаганних комедіантів, розпусників, всю чернь і примусити їх бити тебе по щоках і плювати тобі в обличчя." І сенатори, дійсно, стали плювати на Максима і бити його. Пригнічений цим, єпископ Феодосій ледве зупинив їх звірство[14].

На інший день Максима вивезли в Селімврію і звідти – в Берберу, де був один з учнів Максима, загрожуючи всім їм разом долею папи Мартина. Цілих шість років, до 662 р., протримали всіх засланців в цій глушині і знов викликали до Константинополя для остаточного покарання. На місцевому соборі викликаним вимовили анафему разом з папою Мартином, патріархом Софронієм і іншими православними і передали засуджених в руки цивільних властей. За життєписом, Максима бичували воловими жилами, йому відрізали язик і відсікли праву руку. Потім він проведений був у такому вигляді по всіх дванадцяти кварталах Константинополя і разом з двома Анастасіями засланий на Кавказ. Лист із Кавказу апокрисиарія Анастасія не повідомляє про це жахливе скалічення св. Максима. Їх привезли в Лазіку (Кутаїська губернія), тут їх розділили і розіслали по різних військових фортецях, де св. Максим і чернець Анастасій померли в тому ж 662 р. А Анастасій, апокрисиарій прожив ще 4 роки. Перед самою революцією Синод доручив професору

[13] Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород.: Христианская библиотека, 2005. – С. 624.

[14] Там само.

А. І. Бріллiантову досліджувати всі можливі археологічні сліди і перекази про місце кончини св. Максима. Хаос революції перервав цю роботу.

Стосунки між Константинополем і Римом

Терор і залякування Константинополя, які були застосовані до всіх, хто не погоджувався прийняти монофелітство, тимчасово змусили мовчати всю імперію. Навіть у Римі клірики притихли. Папа Євгеній помер у 657 р. Його наступник Віталій вирішив покірливо послати свою синодику не тільки до імператора, але і до патріарха Петра. Петро йому відповів. Обидва зробили вигляд, що нічого не відбулося. Імператору це було особливо потрібно. Він вже задумав втекти з Константинополя до Риму і тому шукав примирення з римським суспільством, роздратованим з часу страти папи Мартина. Конста, як відомо, стратив з політичних підозр свого брата, який був дияконом і його тихо мовчки прозвали каїном. Після вбивства брата, його особливо мучили нічні жахи. Брат являвся йому з чашею, наповненою кров'ю і пропонував причаститися. Конста прийняв послів папи виключно дружньо і послав до Риму розкішний євангелістарій, прикрашений дорогими каменями. Ім'я папи Віталія внесене було вперше після Гонорія в диптихи Константинополя. Конста здійснив свій задум, переселився в 663 р. до Риму. Старий Рим був задоволений цією честю. Папа в урочистій процесії за шість миль від міста зустрів імператора. Конста відвідував пам'ятники і храми Риму, роздаючи подарунки. Римлянам здавалося, що імператор православний. Навіть коли Конста досить цинічно наказав узяти на державні потреби всю бронзу з куполів церков, у тому числі і дах з Пантеону (Santa Maria ad Martyres), папа Віталій не протестував відкрито. Порівняно скоро в Сиракузах саме за свої експропріації Конста викликав проти себе палацовий переворот. Він був убитий в 668 р. Змовники проголосили імператором Мжежа (Mesecius), судячи з імені, вірменина. Але син Консти Костянтин здолав Мжежа й утвердився імператором. Він повернувся до Константинополя і прозвався Погонатом, тобто бородатим (πωγωνιον), оскільки ніби то відправився на боротьбу проти Мжежа ще без бороди, а повернувся бородатим. Хоча Костянтин Багрянородний згодом називає Пагонатом ще і його батька – Консту.

Загравання Консти з римлянами не могли загоїти ран, заподіяних Типосом і стратами Мартина і Максима. І незабаром самі по собі стосунки зіпсувалися. Патріархи Константинополя

перестали посилати свої синодики до Риму, а імена пап після Віталія перестали вноситися в диптихи. Але непомітно, щоб це відбулося внаслідок монофелітського ересі патріархів – Фоми, Іоанна, Костянтина (667-677 рр.), бо VI Вселенський собор їх в цьому не звинуватив. Але, мабуть, в Римі після вкрай поступливого Віталія повернулися на колишню строгу позицію[15].

Проте і сам Костянтин Пагонат був байдужий до Типосу. Патріарх Феодор (677-679 рр.) не послав до Риму своєї синодики, побоюючись, що його там не приймуть. Він послав тільки напутливе послання запрошуючи римську церкву до відновлення спілкування з Константинополем. Проте Феодор (VI Вселенським собором визнаний православним) разом з Макарієм Антіохийським наполягали перед імператором, щоб викреслити з диптихів всіх наступників Гонорія. Ймовірно з мотивів дотримання престижу Константинопольської кафедри. Але Макарій Антіохийський, очевидно, мав окремі, єретичні думки.

Імператор Костянтин Погонат, що прагнув церковного миру, був поза цими амбіціями. Не зважаючи на Феодора, він 12 серпня 678 р. надіслав дуже ввічливий лист папі Домну або Дону (676-678 рр.), іменуючи його "вселенським папою – οικουμενικος παπας." З початку царювання він бажав "церковного єднання – καθολικη συναθροισις" і примирення двох тронів. Тепер він продовжує розвивати ідею, висловлену в протрептику патріарха Феодора. Він знаходить, що суперечка йде через неістотні слова. Треба цього уникнути і, поки політичні умови заважають скликати вселенський собор, скласти перед-соборну конференцію. Костянтин просив послати трьох римських кліриків до дванадцяти єпископів зі всього Заходу і чотирьох ченців з чотирьох грецьких монастирів Риму. Імператор, запрошуючи делегатів, писав папі: "Просимо прислати потрібних і здатних чоловіків, що мають пізнання у всьому богонатхненному Писанні і що володіють бездоганним знанням догматів, чоловіків, які принесли б з собою потрібні книги". Держава давала гроші, документи і кораблі для подорожі.

Тим часом папа Домен помер і на його місце був вибраний Агафон (678-681 рр.). Але характерно, що папа Агафон у відповідному листі на ім'я імператора зізнається у відсталості римської освіти перед грецькою. Він пише: "Чи можна у людей, що живуть серед варварів і працями рук своїх з великими зусиллями добувають собі хліб насущний, шукати повного знання

[15] Куртц С. Очерк церковной истории Церкви Вселенской до IX века. – СПб., 1868. – С. 266.

Писань? Ми зберігаємо законно складені визначення святих наших попередників і святих соборів, зберігаємо в простоті серця і без жодних двозначностей. Що ж до світського красномовства, то не думаємо, щоб у наш час можна було знайти кого-небудь, що може похвалитися великими пізнаннями, тому що в наших краях постійно лютують повстання різних народів, які борються між собою, то біжать в різні боки і грабують. Світського красномовства немає у людей неписьменних." Але за точність передачі послами переказу римської віри папа ручається і просить імператора їх прихильно прийняти[16].

В кінці прикладено у формі символічного викладу "Сповідання римської церкви" із спірного питання. Воно дійсно чудово а своєю простотою, ясністю і правильністю. Це "Сповідання" зіграло свою позитивну роль в ухвалах собору і було за значенням в деякій мірі аналогічним Томосу папи Лева для IV Вселенського собору. "Сповідуємо, що кожна з природ Христа має природні властивості: людська – всі людські, окрім гріха. Але, сповідуючи дві природи, дві природні потреби в Єдиному Господі Ісусі, ми не вчимо, що вони опираються і ворожі один одному (як істини, що помиляються на шляху, звинувачують апостольське передання). Ми не вчимо, що вони розділені ніби на два обличчя або іпостасі, а говоримо, що Один і той самий Господь Ісус Христос має в Собі, як дві природи, так і два природні бажання, і дії Він має від вічності загальні з Єдиносущним Йому Отцем, а людське прийняте від нас разом з нашою природою в часі. Як природи, що з'єднуються в Одному Христі, дві, так, справді, дві і їх дії, які з їх природою властиві Одному і Тому ж Господу Ісусу Христу"[17].

Папа запевняє, що "апостольська Церква – мати імперії" завжди зберігала це правило віри і, за благодаттю Божою, ніколи не впадала в єресі. Це чисте вчення, прийняте на початку від апостолів князів, буде непорочним до кінця, за обіцянкою Господа: "Симоне! Симоне, це сатана просив, щоб сіяти вас як пшеницю, але Я молився про тебе... і ти... навернувшись, утверди братів твоїх" (Лк. 22: 31-32).

Папа Агафон хоче наслідувати приклад своїх попередників. Він висловлює історію єресі. Але всюди замовчує випадок з Гонорієм. Просить імператорів та Константинопольських патріархів відкинути єресь і прийняти православне учення, яке

[16] Куртц С. Очерк церковной истории Церкви Вселенской до IX века. – СПб., 1868. – С. 267.

[17] Болотов В. В. проф. Лекции по Истории Древней Церкви. В 4 т. – М., 1994. – Т.4. – С. 494.

спирається на непохитну скелю римської церкви. Папа багато разів повторює про непогрішність всіх своїх попередників і цим дає зрозуміти, що і Гонорія він не вважає таким, що впав в єресь. Новий папа з натхненням прийняв пропозицію імператора. Щоб надалі не відбулося суперечок і розділень на самому Заході, папа вирішив зібрати думки всіх своїх церков, навіть за межами власне імперії, у "варварів": лангобардів, франків, слов'ян, готів, британців. Тому папа не відразу послав депутатів до Константинополя. Він вирішив заздалегідь на соборі в Римі все з'ясувати і цим озброїти своїх представників проти залучення їх в теологічні суперечки. Було приготовлене послання і під ним зібрано до 125 єпископських підписів. Воно називається актом Римського собору, що відбувся біля Великодня 680 р. Дюшен вважає його просто актом, підписаним без скликання собору. Під цим актом ми читаємо підписи Вільфріда – єпископа Йоркського з Британії, єпископа Деодата з Австразії (Галію), Фелікса – єпископа Арльського і представника єпископа Тулонського. Підписи від місцевих соборів: у Павії (Міланського діоцеза) і в Хизфілде (Йоркського діоцеза). Дуже чекали в Римі і хотіли б бачити делегатом Феодора Кентерберрійського, главу англо-саксонскої місії, вченого грека. Але він не прибув. Результатом собору було посольство депутатів у Константинополь з посланнями від отців собору і від самого папи[18].

У своєму посланні папа викладає вчення про дві волі в Христі на основі передання римської церкви, яка ніколи не відхилялась від шляху істини, чистота вчення якої завжди залишалась непошкодженою. Тому і попередники папи Агафона, коли константинопольські патріархи практикували нововведення, безперестанно захищали православ'я і викривали помилки: Сергія, Пірра, Павла і Петра. І тепер папа всіх закликає навернутись до православного вчення, яке міститься в Петровій церкві, яка не затьмарила світла свого вчення і далека від будь-яких помилок у вірі. Послання отців собору також сповнене похвалами православ'ю Західної Церкви. «Світло вчення нашої кафоличної і апостольської віри, виходячи від джерела всього світла – Христа, через князів апостолів Петра і Павла і їх наступників на римській кафедрі до Агафона включно, світити всьому світу, і ніякий морок єресей не потьмарить його». Далі отці собору зізнавались, що у зв'язку з несприятливими зовнішніми обставинами вони не володіють глибокою богословською вченістю, а тому просто сповідують передане вчення про дві волі і дії в Христі і засуджують

[18] Смирнов П., прот. История христианской православной Церкви. – М., 1998. – С. 319.

провідників монофелітів: Феодора фаранського, Кира олександрійського і Сергія, Пірра, Павла і Петра константинопольських. Послами від римської церкви, що повезли ці документи, були пресвітери Феодор і Георгій і диякон Іоанн. Як заступники папи, вони підписувалися потім під протоколами собору на першому місці. Від західного єпископату – три італійські єпископи: Абунданций Патернський, Іоанн з Реджіо і Іоанн з Порту Римського. Потім пресвітер Феодор – представник Равеннської церкви – і чотири грецькі ченці. Всього десять чоловік.

10 вересня римські делегати прибули до Константинополя, де були прийняті з великою пошаною, і далі брали участь в урочистій процесії до Влахернського храму Богородиці. Константинопольським патріархом в цей час був вже не Феодор, Патріарх Феодор, як і раніше, не вірив в миролюбність римської церкви і викреслив ім'я папи з диптихів. Імператор, навпаки, в цей час дійшов думки, що конференцію слід перетворити на вселенський собор і тому вирішив прибрати непримиренного патріарха Феодора. Рішучого противника римської церкви було усунено, а патріархом став Георгій. В нього також були монофелітські погрішності, але він був налаштований мирно. У день прибуття делегатів імператор написав на ім'я Георгія Константинопольського сакру, якою доручав йому скликати Вселенський Собор і сповістити про це Макарія Антіохійського, титулярного патріарха, який мешкав у Константинополі. Олександрійська і Єрусалимська кафедри в цей час були без предстоятелів, але й ці кафедри мали на соборі своїх представників в особі пресвітера Павла – місцеблюстителя олександрійського престолу і пресвітера Феодора, місцеблюстителя єрусалимського престолу. Таким чином, перевершивши очікування імператора відбувся Шостий Вселенський Собор.

Шостий Вселенський Собор та подальша історія монофелітства

Склад собору та перебіг подій

7 листопада у Константинополі було відкрито під головуванням імператора Костянтина Пагоната Шостий Вселенський Собор. Більша частина засідань Собору відбувалася у великій "купольній" залі трулла всередині царського палацу. Ось тому і продовження цього собору через 10 років (690-691 р.) спеціально назване собором "Трулльським."

З 7 листопада 680 р. по 16 вересня 681 р. відбулося всього 18 засідань. Число учасників собору весь час зростало. До кінця воно досягло числа 174. Головував до 12-го засідання особисто імператор, оточений патриціями. З лівого боку від нього сиділи легати папи, за ними – представник Єрусалимський ієромонах Георгій. З правого боку сиділи патріарх Константинопольський Георгій, Макарій Антіохийській і уповноважений Олександрійського патріарха ієромонах Петро. Посередині зали лежало Євангеліє. В кінці 11-го засідання імператор оголосив, що державні справи заважають йому головувати особисто, а тому він передає цю роль його заступникам патриціям. Під протоколами, проте, імператор підписався після всіх ієрархів, і не за формулою, як єпископи, а лише: (читав і схвалив). А його заступники ніякого підпису не ставили. На закінчення імператор заявив, що він збирав собор не для яких-небудь політичних цілей, а заради миру церкви і церковної істини. І дійсно, собор представляв собою ідеальну картину повної відсутності тиску політичної влади, що взагалі бувало часто і повної свободи богословських думок і слова. Богословські суперечки велися спокійно, докладно, перевірялися по документах всі цитати і посилання. Собор був не на словах тільки, а насправді "соборною" роботою богословської думки[19].

На 1-му засіданні були 43 єпископи. Перше слово узяли папські легати і звернулися до імператора з проханням дати їм пояснення, як і чому в Константинополі і взагалі на Сході виникли догматичні суперечки, які 46 років тому почали вводити патріарх Сергій, а за ним – Павло, Пірр тощо. Тоді імператор запросив до слова Георгія Константинопольського, Макарія Антіохійського і останнього однодумця, ченця Стефана, що мав репутацію освіченого богослова. Від імені двох патріархів затверджено таку заяву: "Ми не винаходили нових виразів. Ми задовольнялися вченням Святих Вселенських Соборів, святих Отців, патріарха Сергія і його наступників, так само як і папи Гонорія, і Кира Олександрійського. Вони навчили нас так про волі і енергії. І ми готові це довести"[20].

Тоді принесені були з архіву справжні акти соборів. Розгляд почався з актів III Вселенського собору, бо актів I і II не існувало. Під час читання листа св. Кирила Олександрійського до імператора Феодосія II з виразом про Ісуса Христа "воля Його все-

[19] Саган О. Н. Вселенське Православя: суть, історія, сучасний стан. – К.: Світ знань, 2004. – С. 716.

[20] Карташев А.В. Вселенские Соборы. – М.: Эскимо, 2006. – С. 688.

могутня" патріарх Макарій вигукнув: "Ось доказ, що в Христі одна воля!" Взагалі патріарх Макарій відразу виявив себе наполегливим монофелітом. На це папські легати, східні єпископи і імператорські чиновники відповідали, що тут св. Кирило говорить лише про божественне єство Христа, яке у Нього загальне з Отцем і Святим Духом і тому всемогутнє. Тут немає мови про одну або дві волі в Христі.

На 2-му засіданні (10 листопада) читали діяння IV Вселенського собору. При читанні знаменитого Томоса папи Лева папські легати відмітили ясне вчення. Макарій сказав: "Я не вчу про дві енергії, але і папа Лев тут такого виразу, як "дві енергії», не вживає." Досить сміливе на це зауваження Макарія, «Ми тільки що процитували слова папи Лева: "duae operationes." Що ж воно означало б, якщо за ним не мислилися б "дві енергії"? "Отже, ти думаєш, що Лев говорить тут" – заперечив імператор. Макарій відповів: "Я не вживаю чисел, а говорю разом з Діонісієм Ареопагітом про боголюдські дії." – "А що ти під ним розумієш?" – запитав імператор. "Я теж цього не визначаю», – відповів Макарій[21].

Ці ухильні відповіді Макарія були свідоцтвом його ідейного збентеження, але не боязкості в сповіданні свого монофелітства. Надалі він зі всією відвертістю і щирістю захищав монофелітство.

На 3-му засіданні (13 листопада) приступили до V Вселенського Собору. Тут на самому ж початку виявилося підробка підшитого до актів Собору твору ніби-то Міни, патріарха Константинопольського до папи Вигілія, що трактує питання про волі. Із самого анахронізму цього питання для епохи V собору явно було, що це фальсифікація. Легати протестували проти читання документа, і він був зданий в комісію для дослідження. Сам імператор, чиновники і єпископи переконалися, що три зошити першої книги актів собору не мають нумерації і за почерком відрізняються від четвертої, яка має відмітку: № 1. Потім в архіві збереглася папка паперів від патріарха Міни. І тут жодного листа Міни до папи Вигілія не записано. Та і помер патріарх Міна раніше V Вселенського Собору ще в 552 р. Імператор велів вирвати вставні зошити.

Коли стали читати другу книгу актів, серед них зустріли два листи папи Вигілія до імператора і імператриці з вченням про "міа енергіа" (una operatio). Легати знову опротестували ці листи, як несправжні. Вони говорили: "якби такий лист було включено в діяння, то і собор зробив би ухвалу про "одну енергію»,

[21] Карташев А.В. Вселенские Соборы. – М.: Эскимо, 2006. – С. 689.

тим часом в діяннях немає нічого подібного". Комісія потім відкрила, що в записі 7-го засідання V Вселенського собору ці листи Вигілія були написані на чотирьох вставних сторінках без пагінації між 15 і 16 листами. А потім в патріаршому архіві знайдений був і інший екземпляр діянь V собору, без цих вставок.

Таким чином, доказів монофелітської доктрини в діяннях собору не знайшлося. Тоді імператор просив Макарія і Стефана висунути наступну серію їх аргументів від святих Отців. Вони подали два томи виписок з Отців. Їх читанню було присвячене все 5-е засідання 7 грудня. Імператор надав їм повну свободу і запитав: "чи не хочуть вони ще що-небудь заявити?" На це Макарій і його однодумці заготовили до наступного 6-го засідання ще третій том виписок. Всі ці томи були запечатані під наглядом імператорських чиновників, депутатів від собору і римських легатів, щоб надалі не було суперечки про невірності цитат або спотворень окремих слів на соборі. А копії цих трьох томів вручені були отцям собору для перечитування, обговорення і формулювання заперечень. При цьому папські легати зробили попередження, що збір цитат Макарія Антіохийського і його послідовників Стефана, Петра (єпископа Никомидійського) і Соломона (єпископа Кланейського) нічого ще не доводить. І це тому, що: 1) цитати відірвані від контексту, 2) вони говорять не про Христа в плоті, а про єдність волі в Св. Трійці; більше цього, легати, просили перевірити ці цитати з отців за текстами творінь цих отців, що зберігаються в патріаршій бібліотеці. Самі легати представили також том виписок з святих отців про дві волі. Цей том був прочитаний на наступному, 7-му, засіданні і теж опечатаний в такому ж порядку, як і перші три томи монофелітів. А Георгій Константинопольський і Макарій Антіохійський одержали копії з цього римського тому.

Загальні засідання були перервані на цілих два місяці. Всім надана можливість вивчати писання отців і зібрані цитати і спокійно, сумлінно з'ясувати і сформулювати свою власну думку[22].

Лише 7 березня наступного 681 р. скликано було 8-е засідання собору. На ньому імператор звернувся з питанням до патріархів Сходу – Георгію Константинопольському і Макарію Антіохійському. Георгій урочисто засвідчив, що на підставі спокійного вивчення текстів отців він дійшов твердого визнання двох воль в Христі.

Слідом за Георгієм і всі єпископи Константинопольського патріархату приєдналися до цієї заяви. Георгій після цього на

[22] Карташев А.В. Вселенские Соборы. – М.: Эскимо, 2006. – С. 690.

знак переконливості у своїй православності просив імператора відновити в диптихах марно викреслене ім'я папи Віталія. Імператор погодився, і собор вітав його урочистими компліментами, порівнюючи із стовпами православ'я Костянтином Великим, Феодосієм Великим, Маркіаном і Юстиніаном.

Після цього імператор перейшов до допиту Макарія Антіохійського. Принесені були в запечатаному вигляді три макарієвих томи цитат. Макарій визнав, що друк автентичний. Їх роздрукували для читання. Але ще до читання цитат Макарій представив заготовлену формулу свого розуміння питання про волі в Христі.

Цей письмовий виклад разом з усними додатками Макарія і виявилися для собору найголовнішими документами монофелітства. Собор його розібрав і відкинув. Макарій виходив з халкідонського затвердження двох природ. Але, говорив він, "воля в Христі одна, бо в Ньому не було гріха», тобто грішної людської волі. Помилка тут в змішуванні гріха з волею. "Таким чином, слово Бога не здійснювало нічого, ні божественного, як Бог, ні людського, як людина, але творило нову, єдину "людську" дію." – "Неможливо, щоб в одному Христі Бозі знаходилися одночасно дві волі, або взаємно протилежні, або абсолютно однакових. Вчення церкви повчає нас, що "плоть" Господня ніколи не проводила свого природного руху окремо і за своїм прагненням, всупереч вказівці сполученого з нею в іпостась слова Бога. Скажу прямо: як наше тіло управляється, прикрашається і упорядковується розумною і мислячою душею, так і в Господі Христі весь людський склад Його керується завжди і у в усьому Божеством Самого Слова.".

На пряме питання імператора Макарій категорично відкинув діофелітство – дві волі: "Я не скажу, що дві природні волі або що дві природні дії в домобудівництві втілення Господа Нашого Ісуса Христа, хоча б мене розрубали на дрібні частини і кинули в море."

Макарія дуже збивали з пантелику цитати з отців, особливо з Афанасія Великого про безгрішність людської природи Христа, рівної Адаму до гріхопадіння. Макарій, виходячи з цього вважав, що і в Адамі до гріхопадіння гріха не було, тому що не було в ньому і людської волі, і що в Адамі воля була одна, але не людська, а божественна.

В подальших засіданнях про цей пункт з Макарієм сперечався сицилійський чернець Феофан. Ченці з Сицилії принесли з собою і інші писання Макарія, що погіршилися в їх се-

редовищі в цій західній області. На питання Феофана: "Чи мав Адам природну волю?" Макарій відповідав: "Адам мав волю самовладну і вільну, тому що до злочину він мав божественну волю, бажав того ж, що і Бог." Проти химерності такої думки підняв голос весь собор. Отці говорили: "Яке безглузде богохульство! Якщо Адам до падіння мав божественну волю, то, означає, що він був єдиносущний Богу і воля Адама була незмінною. Оскільки ж він змінився, переступив заповіді і підпав смерті? Що має одну волю з Богом – незмінне". За рядом засідань були прочитані і розібрані всі цитати Макарія з отців. Між іншим було встановлено, що у Аполлінарія було вчення про "одну дію, енергію." Це багатьох врозумило. На 10-му засіданні (8 березня) єпископ Мілетинський Феодор і декілька його однодумців, що на початку собору тяжіли до Макарія, представили письмове сповідання двох воль в Христі. А ще незадовго перед тим (7 березня 681 р.) Феодор Мілетинський по намові Макарія подав заяву про бажаний компроміс, прикриваючись своєю сільською неписьменністю.

А саме: "Щоб ніхто не смів переступити або переінакшувати стародавніх визначень віри, встановлених отцями Церкви для спасіння всіх. А також, щоб ніхто не піддавався засудженню тих, що раніше вчили, як про одну дію і одну волю, так і про дві дії і дві волі. Хай ніхто з того або того боку не піддається засудженню в цьому." Ця так звана наївність одразу ж була викрита, що незабаром штовхнуло Феодора до повного розкаяння[23].

Серед учасників собору майже вже не залишалося монофелітів. Доля Макарія визначалась сама собою. Світські голови собору пропонували дати Макарію ще час для розкаяння, але собор не погодився, бачачи упертість Макарія. Вирок про позбавлення його сану говорить про Макарія, що він "натягнув шию, як залізний нерв, обличчя зробив мідним, вуха заткнув від слухання, серцем уперся в неслухняність закону." На місце Макарія антіохійським клірикам було надане право вибрати нового патріарха. І вони вибрали Феофана.

Після суперечок з Макарієм були прочитані документи історичного минулого: послання Софронія, "Глави" Кира, лист Сергія, відповідь Гонорія. Послання Софронія було визнано православним, а інші документи знехтувані і анафематствувані. Це відбулося на 13-му засіданні 28 березня 681 р. В протоколі про згадані єретичні твори записано:

[23] Спасский А. А. История догматических движений в епоху Вселенских соборов. М.: Новая книга, 1995. – С. 534]

"Ми їх знаходимо повністю чужими апостольським догматам, визначенням святих соборів і всіх авторитетних отців і що йдуть услід за помилковими ученнями єретиків; ми їх відкидаємо повністю і проклинаємо, як духовно-шкідливі".

"Повинні були зникнути з церкви імена: Сергія, який перший написав про це нечестиве вчення, Кира Олександрійського, Пірра, Павла і Петра Константинопольських і Феодора Фаранського, всіх засуджених в листі IIапи Агафона до імператора. Ми їх всіх анафематствуємо. З ними разом повинен бути викинутий з Божої кафоличної церкви і анафематствований, і покійний папа Стародавнього Риму Гонорій, оскільки ми знайшли по його писаннях, адресованих до Сергія, що він у всьому дотримувався його думки і підтвердив нечестиві догмати"[24].

Це засудження Гонорія було мовчки прийнято легатами. Собор тут явно виділяє це, як своє рішення, а в листі до папи Агафона приєднує ім'я Гонорія до імен, засуджених ще папою Феодором. Ясно, що монофеліти, засуджені папою Агафоном, мають в своєму складі і Гонорія.

На собор принесені були архіваріусом присяги і всі догматичні листування патріархії з архіву. Зачитані були лист патріарха Пірра папі Іоанну IV, 2-й лист папи Гонорія і деякі інші листи. Собор визначив, що всі ці писання шкідливі для спасіння душі і наказав їх спалити.

А читання листів Константинопольських патріархів після Петра, тобто патріархів Фоми, Іоанна і Костянтина, привело собор до висновку, що в них немає жодної суперечності з православним ученням. Таким чином, і другий лист Гонорія, в якому він явно прагнув поправити себе, не врятував його в очах собору.

14-е засідання (5 квітня) цілком було присвячено доповіді про відкриті ще раніше фальсифікації в актах V Вселенського собору. Архівні розшуки привели до наступного результату. На соборі спочатку фігурували два кодекси: пергаментний, в двох томах, і папірусовий, такий, що містив у собі тільки 7-е засідання V Вселенського собору. В тому і другому були підроблені документи, тобто лист патріарха Міни до папи Вигілія і два листи Вигілія до Юстиніана і Феодора. Але в новознайденому архіваріусом Георгієм кодексі жодного з цих документів не було. Підробку помітив Макровій, єпископ Селевкії Ісаврійської, що була в межах Антіохійського патріархату. Якийсь магістер Пилип давав йому екземпляр Діянь V собору. В цьому екземплярі

[24] Спасский А. А. История догматических движений в епоху Вселенских соборов. М.: Новая книга, 1995. – С. 535]

була ця сама вставка в тексті 7-го засідання. Магістер Пилип говорив тоді Макровію, що даний екземпляр він одержав з рук ченця Стефана, учня Макарія Антіохійського. Макровій незабаром був у Макарія особисто і тоді своїми очима побачив і переконався в тому, що почерк вставок належить особистому писареві при патріарху Макарію, ченцю Георгію.

З допитів, викликаних на собор, Георгія з'ясувалося, що в розпалі суперечок про волі Макарій і Стефан посилено копіювали здобуті з архіву Константинопольської патріархії підроблені листи Вигілія і Міни і вставляли ці листи у всі доступні їм екземпляри Діянь V собору. І Георгію було відомо, що і в екземплярі Пилипа вставка зроблена рукою Стефана.

Залучений був на собор і переписувач єдиного латинського інтерпольованого екземпляра діянь вчитель латинської мови священик Костянтин.

Фальсифікація розкрита була з вражаючою ефектністю. Собору залишалося тільки анафематствувати тих фальсифікаторів.

Настав Великдень 681 р., – 14 квітня. Імператор надав честь служити пасхальну літургію в Св. Софії папському легату, єпископу Іоанну Порту Римського за латинським обрядом. З нагоди свята імператор видав декілька указів на користь папського престолу.

Після Великодня 15-е засідання собору 26 квітня було присвячене одній вимушеній демонстрації. Якийсь чернець Поліхроній своєю демагогією здобув таку вагу в очах чернецтва, що собор змирився, погодившись виконати запропонований ченцем досвід – воскресити померлого на доказ істини монофелітства. Чернець запевняв народ, що ця істина відкрита йому у видінні. Він почав перед мерцем вигукувати і робити молитовні жести, шепотіти йому щось у вуха. Божевільного терпіли цілих дві години. Натовп отверезів і міг би покінчити з ним. Собор справедливо проголосив перед народом: "Анафема новому Симону Волхву, анафема обманщику народу!"[25].

Собор взагалі хотів розсіяти монофелітську спокусу шляхом вичерпання всіх способів вільного переконання. Тому після досвіду з ченцем Поліхронієм він присвятив одне засідання – 16-е (9 серпня) бесіді з одним сірійцем, пресвітером Костянтином з Анамії. Міркуючи по-сирійськи і не цілком розуміючи грецькі поняття "іпостасіс" і "енергія», він щиро стверджував, що за Халкідоном, слід визнавати в Христі одну "іпостасіс" і дві "фі-

[25] Деяние Вселенских Соборов. Т. 1 – 2. – Спб.: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 2008. – С. 471]

сіс», але волю – одну, божественну. Він згоден визнати і дві енергії, як дві властивості двох природ, але не дві волі. Одна воля у Св. Трійці. Одна ж воля і у Бога Слова, що втілився. Собор запитував: "Одна воля, яку ти визнаєш в слові Бога, що втілилося, належить до Його природи божественної чи до людської?" Костянтин відповідав: "Я визнаю, що воля належить у Христі Божеству." Собор питає: "А людська природа Христа чи має волю чи ні?" Костянтин: "Так, людська природа в Христі мала цю волю, але тимчасово, від утроби матері до Христа. І все-таки я визнаю це тільки властивістю."

Собор запитав: "Так що ж? Хіба після Хреста Христос покинув людську природу?" Костянтин відповів: "У Христа не залишилося людської волі; вона покинута разом з плоттю і кров'ю, як тільки Він перестав мати потребу, пити, спати... або ходити. Що хоча в Христі і була, окрім волі божественної, і людська, але тепер її немає більш в Христі. Христос залишив її і стягнув з Себе разом з плоттю і кров'ю."

Собор визнав це за суміш аполлінаріанства з маніхейством і виголосив на це анафему.

Догматичне визначення собору

Завершальне 18-е засідання було призначене на 16 вересня. До нього заготовлене було і віровизначення. Зібралися 174 єпископи. І з'явився знову для головування імператор.

В оросі собору були повторені віровизначення Вселенських соборів: Нікейського, Константинопольського, головної частини Халкідонського з доповненнями з ороса V Вселенського собору і, нарешті, нове віровизначення:

«Проповідуємо також за вченням святих отців, що в Ньому і дві природні волі, і два природні бажання, і дві природні дії нероздільні, незмінні, нерозлучні, незлитні. І дві природні волі не протилежні одна іншій, як говорили нечестиві єретики, – так не буде! Але Його людське бажання не суперечить (= не стоїть в протилежності фактично) і не протиборствує (= не опирається навмисно), іде слідом або, краще сказати, підкоряється Його божественному і всемогутньому бажанню».

На питання імператора: чи всі згодні проголосити цей орос? Собор відповів позитивно. Тоді імператор виголосив перед Собором промову, повторюючи в ній, що, скликаючи собор, він мав на увазі виключно питання чистоти віри і церковного миру. Потім від імені собору була прочитана імператору у відповідь промова, повна візантійського красномовства і щирої радості

про торжество православ'я. У мові яскраво підкреслена висунута православна характеристика Риму за аналогією з IV Вселенським собором. У ній мовилося: "Риму – старець простягнув тобі (імператору) богонаписане сповідування. Хартія перетворила вечір на день, чорнило видавало світло, через Агафона говорив Петро, і разом з Царюючим Вседержителем ухвалював ти – самодержець, ти – богопоставленний. І пам'ятником цього є позбавлення влади, а віра повстає, і згода народів складається в справжню красу. "Піднялося сонце і місяць став у чині своєму" (Ав. 3: 11). Піднялося сонце до світла, це означає: твій розум піднявся до сонця правди, чисто побачив Найчистішого і приніс нам звідти заспокоєння. І місяць став в чині своєму, – це означає: церква – наречена Христова – одягається в своє благоліпне обрання і прикрашається благочестям і, цілком відновивши чистоту православ'я, сяє світові твердим спокоєм"[26].

Ухвали Собору було прийнято без подальших суперечок. Проте зрозумілоо, що широка підтримка, якою користувався протягом декількох десятиліть «моноенергетичний» підхід до христології, свідчить про його привабливість для тих багатьох представників східного християнства протягом довгих сторіч, що намагалися примирити кирилівські погляди з халкідонською формулою. Легкість, з якою моноенергізм (або монофелізм) зробив навіть сам Халкідон прийнятним для багатьох монофізитів у Вірменії, Сирії і в Єгипті показує, що саме в ньому полягала суть монофізитського розуміння єдності в Христі.

Імператор закріпив своїм підписом всі п'ять екземплярів діянь, призначених для розсилки п'яти патріаршим престолам. Особливий лист від собору був направлений папі Агафону. Він також сповнений урочистої радості. Папа називається " справжнім лікарем недуги церкви." Йому, що сидить на першому престолі, затвердженому на скелі віри, належить турбота про те, що належить робити. Собор скинув єресь, слідуючи згідно з ухвалою, яку ще раніше прийняв папа проти єресіархів, вимовив анафему на Феодора, Сергія, Гонорія, Кира...

Негайно після закінчення собору імператор оприлюднив свій стверджувальний маніфест, за яким рішення собору набувало статусу державного закону.

В третьому атріумі храму св. Софії був вивішений перший екземпляр цього едикту. В ньому, між іншим, дуже різко кваліфікується єретична провина папи Гонорія. Він названий "скрі-

[26] Деяние Вселенских Соборов. Т. 1 – 2. – Спб.: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 2008. – С. 472]

плювачем єресі, який заплутався у власних суперечностях. У переліку єретиків, починаючи від Симона Волхва, про папу Гонорії мовиться, що "він зі всіма іншими спільник і супутник, і стовп єресі."

Цитуючи орос собору, імператор повеліває, щоб "ніхто не наважувався складати іншої віри і поширювати доктрину про одну волю і одну енергію. Не можна шукати спасіння в іншій вірі, окрім православної."

Хто не послухає, будь він єпископом або кліриком, або ченцем – буде осуджений; чиновник позбавляється посади і майна; пересічний громадянин буде вигнаним з столиці і інших міст.

Не встигли папські легати ще виїхати з Константинополя, як була одержана звістка про смерть папи Агафона. Новому папі – Леву II – імператор написав новий лист, в якому виклав історію всієї справи і, крім того, посилав до папи засудженого Макарія Антіохійського і декількох його учнів, щоб папа здійснив над ними суд "мечем свого слова." Цього суду папи просив сам Макарій з його учнями.

Папа Лев II відповів імператору листом, що затверджував ухвалу VI Вселенського собору і анафематствував єретиків: Арія... Феодора, Кира... Гонорія. В своєму супровідному листі до іспанських єпископів Лев II також повідомляє, що "Вселенський і святий VI собор анафематствував єретиків. Майже в тих же словах папа Лев II засуджує Гонорія і в листі до іспанського короля Ервігу.

Після того, як пізніше VII Вселенський собор підтвердив цю анафему на Гонорія, папа Адріан II (867-872 рр.) прагнув делікатно тлумачити цей гіркий для престижу римської кафедри факт принаймні так, що Гонорій, хоч і був дійсно винен в єресі і засуджений Вселенським собором, але засуджений лише тому, що сама Римська церква заздалегідь (в особі папи Агафона) засудила Гонорія (тобто ніби то Римську церкву ніхто не має права судити). Це перетлумачення дипломатичної неточності самого VI собору.

"Бо дозволено східним виголосити анафему на Гонорія по смерті його. Проте слід знати, що це відбулося тому, що він звинувачений в єресі. А тільки із-за неї однієї дозволяється меншим противитися наказам старших. Хоча б у такому разі і не було прямого дозволу кому-небудь вимовляти засудження ні з боку патріархів, ні інших їх заступників. Якщо тільки цьому не передував би авторитет згоди першосвятителя першого престолу". Аргумент цей фальшивий, бо і Іоанн IV, і Фе-

одор, і Агафон "покривали" Гонорія, а не засуджували. Факт для ватиканської доктрини неприємний. З східної точки зору в ньому не повинно бути нічого неприйнятного, раз сам Схід на VI Вселенському соборі (і не вперше) мужньо і безстрашно засудив в єресі майже всіх своїх патріархів: Олександрійського, Антіохійського і цілий ряд патріархів Константинопольських. З погляду справедливості не могло бути ніяких підстав зважати на Римського патріарха. В цьому була навіть деяка утіха.

До числа єретиків, яких слід було б назвати по іменах, відносилися, звичайно, і імператори, в даному випадку Іраклій і Конста. Але... імператорів прийнято було не торкатися. Вони на церкву тиснули (Екфесіс, Типос), вони єресь вводили, але відповідати примушували тільки пастирів. Так було завжди. Коли ж імператори, узаконюючи ороси Собору, карали за непослух не тільки пастирів, але й мирян. Цим вони підкреслювали несправедливість їх статусу поза судом Церкви і слабкість самої ієрархії[27].

Є ще одна несправедливість імператорської влади, яка накладає тінь і на Шостий Вселенський Собор. Собор щедро осипав імператора компліментами за підтримку Православ'я. Але він взагалі не згадав про двох стовпів Православ'я і мучеників, силою і прикладом яких, звичайно, надихалися отці Собору. Ні папа Мартин, ні папа Максим Сповідник не згадуються в обширних матеріалах Собору жодним словом! Це знову ж таки з політичних мотивів, бо офіційно вважалось, що святі Мартин і Максим постраждали не за віру, а як політичні злочинці. Так політичний тиск тяжів і над Вселенськими Соборами.

Таким чином, під час Костянтина IV візантійський уряд був категорично проти монофізітства і монофелітства. Олександрійський, Єрусалимський і Антіохийський патріархати, відірвані від імперії арабським завоюванням, проте брали участь в шостому Вселенському соборі, пославши своїх представників. Антіохійський патріарх Макарій, який, очевидно, жив в Константинополі і мав під своєю юрисдикцією тільки Килікію і Ісаврію, виступав на соборі захисником монофелітства, за що був позбавлений сану і відлучений від церкви. Ухвали шостого собору показали Сірії, Палестині і Єгипту, що Константинополь відмовився від бажання знайти шлях до релігійного примирення з провінціями, які не входили більш до складу Візантійської імперії. Релігійний мир з Римом був досягнутий шляхом рішучого відчуження від монофізітського і монофелітського населення східних про-

[27] Карташев А.В. Вселенские Соборы. – М.: Эскимо, 2006. – с. 692]

вінцій. Остання обставина сприяла подальшому зміцненню влади арабів в цих провінціях. Сірія, Палестина і Єгипет остаточно відокремилися від Візантійської імперії.

ДОГМАТ 170-ти СВЯТИХ ОТЦІВ ШОСТОГО ВСЕЛЕНСЬКОГО СОБОРУ В КОНСТАНТИНОПОЛІ, ПРО ДВІ ВОЛІ Й ДІЇ В ГОСПОДІ НАШОМУ ІСУСІ ХРИСТІ

І дві істотні волі чи бажання в Ньому, і дві істотні дії, нерозлучно, незмінно, нероздільно, незлитно, за вченням святих отців наших, – сповідуємо так само: Його ж два природні бажання не суперечливі, – щоб не було так, як навчають нечестиві єретики, – бо людська Його воля поступається, не суперечить (або не протиборствує), а підкоряється Його божественній і всемогутній волі.

Отже, на цьому в основному, можна сказати, була завершена епоха христологічних суперечок. Преп. Максим виявився гідним завершувачем справи своїх великих попередників, бо саме його богослів'я стало основою для формулювання православного вчення про Боговтілення і для торжества Православ'я. Монофелітство припинило своє існування у Візантії, але як пережиток, законсервувалося в одній з груп сірійців в Лівані.

протоієрей Юрій МИЦИК,
І. Ю. ТАРАСЕНКО

З листів митрополита Іларіона (Огієнка) до Н. Полонської-Василенко

Імена цих видатних представників української науки, а у випадку з митрополитом Іларіоном ще й видатних діячів Православної Церкви, не потребують спеціальних рекомендацій. Ці дві особистості судячи з усього були знайомі ще в дореволюційний період з часів перебування у Київському університеті. У 1920 р. митрополит Іларіон (тоді ще світська особа, професор і міністр УНР Іван Огієнко) опинився на вимушеній еміграції (Польща, Швейцарія, врешті Канада, де він став митрополитом Української Православної Церкви в Канаді), а Полонська-Василенко залишилася під «совєтами» і всякі контакти між ними стали неможливими. В роки Другової світової війни на еміграції в Німеччині опинилася і Полонська-Василенко і в повоєнний час між ними налагодилися зв'язки. Свідченням останніх є листування митрополита Іларіона з Полонською-Василенко, яке зберігається у архіві Української Православної Церкви в Канаді у Вінніпезі. Це кількадесят листів Полонської-Василенко. Листів за раніший період, якщо вони і існували, не збереглося через загибель дореволюційного (у Кам'янці-Подільському у 1920 р.) та міжвоєнного (у Холмі у 1944 р.) архівів митрополита. Митрополит як правило дбайливо зберігав листи, що надходили до нього, часом і свої відповіді на них у вигляді машинописних копій чи чернеток, але й повоєнний його архів зазнав втрат по смерті владики у 1972 р. Листування охоплює період з 1950 по 1967 рр., листи пізнішого періоду очевидно не збереглися. Цю прогалину важко пояснити іншою причиною (обидва померли майже одночасно: митрополит у 1972 р., а Полонська-Василенко у 1973 р.), адже ніяких конфліктів між вченими не було.

Ми мали можливість працювати у архіві Української Православної Церкви в Канаді (Вінніпег)(консисторському архіві) у 1999, 2004, а також у 2014 рр. (І.Тарасенко). До речі, до матеріалів цього архіву існує обмежений доступ. Наші архівні пошуки знайшли відображення у публікації частини листування митрополита[1], де було вміщено також лист Полонської-Василенко від 4.03.1950 р.[2], а уривки ще з одного (від 23. XII. 1950 р.) в

[1] Листування митрополита Іларіона (Огієнка). – К., 2006.
[2] Там само. – С. 405-406.

якому розповідалося про післяреволюційну долю ікони Холмської Божої Матері (певний час її укривали від лап НКВД Полонська-Василенко та її чоловік – акад. Василенко) ми надрукували в газеті «Голос православ'я». К. і. н. Ірина Преловська надрукувала 30 листів Полонської-Василенко у збірнику листування митрополита, копії яких передав в Україну о. Тимофій Міненко[3] [3]. У цьому році ми подали до друку статтю в наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія», де вміщено ще 5 листів Василенко-Полонської. Подали також і решту листів (всього 34) з консисторського архіву, а тут в додатку наводимо останній із знайдених листів Василенко-Полонської з цього архіву. Листи ж митрополита Іларіона до Полонської-Василенко, які збереглися не повністю, досі не друкувалися. Тут подаємо виявлені в архіві УКЦ в Канаді всі 16 листів митрополита. Сподіваємось включити їх у т. 2 листування митрополита Іларіона, який нині готується нами до друку.

Ці листи є важливими історичними джерелами, оскільки проливають світло на емігрантське життя обох кореспондентів, зокрема стан здоров'я, їхні наукові зацікавлення, навіть політичні погляди, контакти з відомими громадськими і науковими діячами, з науковими установами (УВАН), висвітлюють відносини з іншими конфесіями, зокрема засилля протестантів, стурбованість становищем УАПЦ на еміграції тощо. Дуже важливими є ті місця листів, де Полонська пише про свої наукові роботи, т. ч. тих, що загинули (наприклад «Історія Києво-Межигорської фабрики»), про її наукові плани (історія Київської Русі та її контактів із Західною Європою, історія Української Православної Церкви, історія ВУАН, статті про Т. Г. Шевченка, написання спогадів, зокрема про М.. Василенка, містяться оцінки наукових праць та історичних подій.

При публікації ми внесли незначні корективи в листи Н. Полонської-Василенко, наблизивши її правопис до сучасних норм, наприклад «можна» замість «можно» тощо. Окремі слова написані нерозбірливо і ми ці місця позначили умовним знаком (…)*.

[3] Листи громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона). 1910–1969. – К., 2011.

№ 1
1953, січня 2

«п. Полонська 2. І. [19]53

Дорога моя, Пані Професорко!

Одержав Вашого листа від 23.IX. – найсердечніше дякую!

Починаю з діла. При цьому посилаю через Вас 25 долярів, на потреби нашої дорогої УВАН. Передайте і виясніть що треба. Роблю це тільки через Ваше вияснення.

Вертаюся ще раз до старого. «Тімео донаос ет дона ферентес!» (Бійтесь данайців, які приносять дари - Ю. М., І. Т.) – була така гарна римська приказка, яку зовсім забули наші люди й установи. Бучко – лізе зо своїми римськими підступами, зраджуючи Україні. І від цього данайця легенько беруть римські юдині гроші… Чи Бучко дає своє, зароблене? Ні, він має юдин фон – фізичному (?) в кінці робітникові України соромно за це… Терпіти треба, а не брати римські католицькі гроші. Глибоко вірю, що Україна осудить це, суворо й достойно осудить усіх тих, що кооперують з «братами», які так розкладають Україну…

Тепер до іншого. Ваш Клим Смолятич іде до наступного числа, до І числа «Віри й Культури».

Вибачте сердечно, я ж нічого не знав, що Вам спішно. І присилайте все, що маєте ліпшого, – охоче все вміщу. Подвоюю свій місячник. Але що з того вийде, не знаю. Одне напевно: не мав я зайвої сорочки, то й далі не матиму. Я щомісяця багато докладаю до свого журналу, а також докладаю і до своїх видань. Ось через це я не маю чим допомагати нашим науковим установам.

То зле, що Духовна Академія розлізлася. Колись мене обрали були почесним Ректором. Обрали та й забули. І нічим не зареагували на вихід моїх праць, а в тому [числі] і на «Поділ Єдиної Христової Церкви». Сором!

Так, працюю безперервно, зовсім не щадячи своїх сил. Україна? Я віддав їй усе, що мав і що міг дати. Та що з того, у нас один працює, а сто руйнують. І все життя я це бачу, – ніколи не бачив у нас такого, щоб усі дружно працювали на одне… Наука? Сама заздрість!

З глибокою до Вас пошаною
Ваш п[остійний] б[огомолець]
М[итрополит] Іларіон.

П. С. Хто така Ганна Наконечна? Чому вона в листуванні зо мною так уперто зве мене по-світському?»

(Машинописна копія)

№ 2
1953, січня 11

«11. I. 1953
Проф. Н. Полонська

Високодостойна й Дорога Пані Професорко!

Сердечно дякую за милого останнього Вашого листа від 5. I. Лист з другого світу, завжди радію, коли бачу що від Вас. Сумно в нас, сумно й сухо… У звичайні дні я завалений працею, не маю часу думати про що інше. А прийде Свято, з ним воскресають і спомини, і все про Рідний Край, бо тільки там бачив я радісне, що позосталося на все життя…

Правда колядників було досить. Але це збирачі доларів, а не гості. Але було й виключення: колядувала група в 25 греко-католиків. Доларів не взяли, заявивши, що прийшли привітати Митрополита. Буває й таке, хлопці патріоти, які в своїй Церкві не бачать розради.

Чекаю від Вас, якої навчальної. Бо й читачі вже звикли до Вас.

Свою працю «Візантійська культура й Україна» я вже закінчив. На мій погляд нам нема чого захоплюватись «Заходом» ані в давнині нашій, ані тепер. Що нам реально принесли «зносини з Ромом», крім анархії та руїни? Треба нам про це ясно писати. Хто завалив нам Україну, як не Польща своєю Унією?

Я випускаю книжку невелику: «Книга нашого буття на чужині», – ролю Православія в нашій історії вияснюю повно, хоч і коротко. Вияснюю, який хаос і руїну внесло Греко-католицтво чи Унія в наше життя. Усе це позосталося й сьогодні.

У нас 25 ступнів ниже зера, по нашому щось 40 ст[упенів] морозу. На свято мене замело мало не по вікна. Так і сидів заметений.

Кілька горобчиків було ще біля хати. Накидав їм хліба, щось не збираються. Певне вимерли всі дощенту.

Вимерзнемо й ми всі тут «новоприбулі». Трудно нам звикнути до канадійського морозу правдивого й абстрактного.

Обом Вам мій щирий привіт.

Ваш М[итрополит] Іларіон».

(Автограф. Чернетка)

№ 3
1953, червня 28

«28. VI. [19]53
Проф. Н.Полонська

Високодостойна і Дорога Пані Професорко!

За Вашого теплого листа шлю Вам сердечну подяку. Листи Ваші завжди цікаві й цінні. А я вже давно перейшов на лапідарний стиль своїх листів, бо якось по саме горло щоденно зайнятий…

Настало літо, в я їжджу по всій Канаді. А це дуже нелегка справа, хоч і вельми корисна. Найгірше: біля мене завжди цієї праці повно, а ще більше – неспокою.

Моя праця: «Поділ єдиної Христової Церкви» викликав скрізь велике зацікавлення. Праця якраз на часі, бо Рим та Бучки всією парою готовляться іти походом на Україну, щоб підбити під ноги Папи. І недо[стой]ні українці, забуваючи своє споконвічне Православіє, піддаються цьому й ловляться на католицькі вудочки…

Сором усім таким! Україна всіх цих зрадників належно «привітає», як Господь приведе нас вертатися додому.

Чому Ви пишете, що митрополити-греки не допускали, щоб кн[язя] Володимира канонізувати? Звідки Ви це взяли? Ось у мене праця проф. Є. Голубинського: «История канонизации святых в Русской Церкви» – і тут цього нема. Про пізню канонізацію кн[язя] Володимира й Ольги [є] й моя стаття, але чогось такого, що київські митрополити не дозволяли про канонізацію, джерела не говорять. Хіба говорять Чубаті, Томашевські і їм подібні. Але з такими джерелами пора вже порвати.

Погляньте до «Н[ашої] К[ультури]», як прихильно читачі приймають «Поділ», бо це на часі, бо це болюча справа для всіх. Треба говорити правду, не оглядаючись на те, що комусь це небажане. Ми давно перестали бути ісповідниками, а через це й Україну втратили.

З глибокою до Вас обох пошаною
М[итрополит] Іларіон.
Ваш п[остійний] б[огомолець]

П.С. Додаток – хоч на поштові видатки.»

(Автограф. Чернетка)

№ 4
1953, серпня 11

«11 серпня 1953

Високодостойна і Дорога Пані Професорко!

Одержав Вашого цінного листа. Борони Боже, на такі щирі речі я не гніваюсь, але сумую. Замітки від усіх приймаю зо смиренням, бо я ж монах, а крім того – слуга для всіх.

Неймовірно втішили Ви мене своєю заявою, що Ви православні були й такою позостаєтеся надалі. Це для мене дуже важливе.

Я сумую про те, що наша інтелігенція в своїй більшості або атеїстична, або просто байдужа до справ Віри. Це сумний наслідок впливу російської інтелігенції, що завжди була атеїстична, особливо соціалісти і своє безвір'я-нігілізм защепила інтелігенції українській. Я стрічав багато українців-інтелігентів, що навіть ворожі до справ Віри, особливо своєї Православної. Готові міняти її на кожну, аби не своя.

Історик мусить добре знати, що т. зв. унія внесла до нашого життя великий заколот, який розбив нам Україну. А тепер ця унія кидає брата на брата і дощенту розбиває нам ідею соборності, розбиває й наші сили на будову самостійної України.

Греко-католики в Римі і скрізь завзято готуються до походу на Україну, а наше громадянство мовчить. Навпаки, легко піддається на підступ всяких Бучок, що підкуповують українських учених римськими папськими грішми. Підкуповують бодай на мовчання. І наші учені пильнують, щоб борони Боже чим не «образити» св. унії. та «наших братів»… А ці брати скрізь нас критикують, висміюють, а нашого Митрополита просто поносять… Ви не можете уявити, як поводиться уніатська преса в Канаді.

Я написав «Поділ» душею своєю та серцем, а не тільки розумом. Написав з запалом, щоб ця праця інших запалювала. Написав так, як треба було написати. Хто тепер, поза мною, напише таку працю? Хто осмілиться так відверто сказати правду-правдиву? Історія України – це історія Православної Церкви, а до чого звів її, скажемо, Дм. Дорошенко? Аби, боронь Боже, «братів» не розгнівити… І вийшла історія і не України, і без душі.

Сердечно дякую за почесне членство, але я його не купую. Чужинці давали мені його за наукову працю не раз, свої ніколи не дадуть. За «Поділ» належиться докторат від Духовної Академії, але вона дала його неосвіченому москалеві В. і мусіла відбирати назад…

Ви пишете: «в УАПЦ брак високоосвіченого, культурного керівництва…» «Те саме й серед Духівництва…» Згоден на сто відсотків і мучуся тим. Скільки я витерпів за це, скільки переніс наруги від цього «керівництва»! Але це – революція й еміграція, в Україні цього не допустимо. Там заговоримо трубою Архангела – і порядок дамо.

Пишете про штунду. І правда, і знаю, але виною всі ми, інтелігенти-нігілісти, що не хотіли працювати належно серед свого темного народу. І самі пхали його в штунду…

У нас працює, під моїм керівництвом Духовна Академія, може викохає нове покоління, з вищою освітою. Але тут інша біда: в священики ніхто не хоче йти, бо більше заробить і без освіти…

Сердечно Вам дякую за цінного листа Вашого, читав його з інтересом, і переживав душею.

З глибокою до Вас пошаною
Митрополит Іларіон,
Ваш постійний богомолець.»

(Машинописна копія)

№ 5
1953, листопада 10

«10. XI. [19]53

Високодостойна і Дорога Пані Професорко!

Вибачте мені сердечно, що написав Вам у попередньому листі може більше, як треба. Знаєте, часом хочеться комусь розповісти – і розповів. Так, питання обслуги в мене тяжке питання…

Доня моя (Лариса - Ю.М., І.Т.) довший час працювала при мені, але я не можу заплатити їй стільки, скільки вона може заробити на стороні. Вона фахівець, – закінчила Торговельну Академію, добре знає мови, а тут такі потрібні.

Перша половина Вашого Клима Смолятича пішла в ч. 1 «Віри й культури», а (…)* половину віддав до ч. 2-го. А вже до ч. 3-го (січень) нічого Вашого не маю. Конче присилайте Іларіона, це буде хороша стаття.

А може маєте рецензії малі короткі , на 1-2 листочки? Дуже прошу!

На жаль, Євг[ен] Голубинський не подає часу канонізації потрібних Вам осіб. А про Ольгу ми цього взагалі не знаємо, як і про Володимира. Бучні «пири» Володимира давно стояли на пере-

шкоді канонізації його. Вносити політику в ці канонізації не зручно. [А] як Вам сподобалась «Освіта й культура»? Це буде та сама «Наша Культура», але ширшого змісту. Пускаю в неї свою працю про Візантійську культуру і дуже хотів би, щоб Ви це перечитали.

Обом Вам мій сердечний привіт,
за обох Вас мої молитви.
Ваш М[итрополит] Іларіон.

(Пише про шпаки, а в нас ані пташиночки. У лісах така тиша, що аж не віриться – ніде ані горобчика. Хіба де випадком один на сто миль).

(Автограф. Чернетка)

№ 6
1953, грудня 22

«Проф. Н.Полонська

Високодостойна і Дорога Пані Професорко!

За милого листа Вашого від 12.XII з повідомленням, що Академія Наук обрала мене на своїх зборах 8.XII. 1953 р. своїм почесним членом сердечно Вам дякую. На жаль, не маю чим належно віддячити Академії за ту високу честь, яку вона зробила мені. Хіба своєю от будучого працею покажу, що я Академію не осоромлю.

У числі 2 «Віри й Культури» закінчився друком Ваш Клим Смолятич. А що піде далі? Присилайте щось цікаве.

«Король» Данило – сковзка тема і Ви самі бачите, що з цим роблять греко-католики. Усе опускають, що справа закінчилася тим, що Папа прокляв і Данила і Україну.

А вже мати Данилова, полька-католичка. Ото здіймуть крик наші уніяти…

Ідуть Різдвяні Свята, і я сердечно Вас і Вашого мужа. Нехай Господь поблагословить Вас обох у Новому 1954-м році кріпким здоров'ям та добрим поводженням, щоб могли Ви спокійно працювати.

З глибокою пошаною до Вас
М[итрополит] І[ларіон]
Ваш п[остійний] б[огомолець]

П[ост] с[криптум]. Я оце сей час нездужаю, забагато неспокою біля мене.

При цьому – скромненька коляда Вам.»

(Автограф. Чернетка. Штемпель: «DEC 22 1953»)

№ 7
1954, січня 29

«В[исоко]д[остойна] П[ані]
проф. Н.Полонська-Василенко

Високодостойна Наталіє Дмитрівно!

Життя наше призначене на працю для рідного народу, а служити народові, то служити Богові. І за чесною і невсипущою працею швидко біжить наше життя… От 13 лютого 1954-го року сповнюється Вам 70 літ Вашого трудящого життя!

Так іще ніби недавно брали Ви участь в науковому засіданні Товариства Нестора Літописця при нашому дорогому Київському Університеті; коли я робив там доклад. Ніби недавно, а вже багато подій перейшло з того часу, а Вам уже й 70 літ минуло.

Життя своє Ви провели в праці, віддавши 45 літ з нього на наукову роботу. Це мусить давати Вам повне задоволення, бо життя своє присвятили науці для рідного народу. Щиро вітаю Вас з Вашим 70-літтям і молю Милосердного Господа, щоб продовжив Вам віку для дальшої праці свойому народові українському православному.

Православіє – це та Віра, що створила нашу культуру, нашу націю, нашу історію й саму Україну – віддаймо ж йому все наше життя!

З глибокою до Вас пошаною М[итрополит] Іларіон
В[аш] п[остійний] б[огомолець]»

(Автограф. Чернетка. Штемпель: «JAN 29 1954»)

№ 8
1954, жовтня 13

«Проф. Полонська

Високодостойна Пані Професорко!

Так, Ви дуже рідко згадуєте мене. Але це нормально, бо занадто зайняті біжучою працею ми обоє. Радію, що пишете Історію нашої Академії. Не забудьте зазначити, що міністр народньої освіти проф. Іван Огієнко в січні 1919-го року вдруге затвердив Статут Академії Наук, затвердив, бо так просила сама Академія. Вона внесла й деякі поправки до статуту. Було проти гетьмана Скоропадського незадоволення і просили міністри Огієнка затвердити Статут Академії знову.

Академія дуже добре ставилася до міністра освіти Огієнка і багато допомагала йому. Академіки А.Кримський, Д.Багалій і ін. прийняли офіційне призначення їх радниками міністра освіти і багато допомагали своїми розумними порадами, бували в міністра освіти Огієнка майже щоденно. Міністр Огієнко склав при міністерстві освіти велику Раду міністра (так – Ю. М., І. Т.), в яку увійшли головно професори вищих шкіл Києва та члени нашої Академії Наук. На чолі Ради міністра став академік Д.Багалій.

Мені пощастило кілька раз видати наші Академії великі суми грошей. А коли я був у Кам'янці, роки 1919-1920, то й тоді я був у повному зв'язку з ВУАН і вислав їм 8 мільйонів карбованців у той час, коли їх вартість стояла високо. Міністерство освіти змогло за короткий час багато зробити, а це тому, що міністру освіти Огієнкові щиро допомагали члени ВУАН.

Пишете про «Нові Дні» (про Образ Миколая Мокрого). Не читаєте Ви «Віри й Культури». Та це ж я почав цю справу і «Нові Дні» пішли за моєю статейкою, див. «В[іру] й К[ультуру]» ч. 7 за цей рік, друга сторінка обкладинки: «Де останки Вел[икого] Кн[язя] Ярослава Мудрого?»

Жалію, що не читаєте «церковної хроніки». Конче перегляньте її в ч. 11 на ст. 31 і в ч. 12 на ст. 30, – там є про (…)* та про мою працю. Прошу конче прочитати. Пишете мені про п. Чеботарьова. «Ваш старий знайомий». Ніколи з ним знайомим не був, – стрічав часом його в пок[ійного]А. Левицького. Але там доводилось різних стрічати. У Польщі п. Ч[еботарьов] дошкульно працював проти проф. Огієнка, але це був обов'язок його служби.

Шлю Вам і Вашому чоловікові сердечний привіт. За обох Вас молюся, обох Вас пам'ятаю.

З Христовою любов'ю
М[итрополит] Іларіон В[аш]
п[остійний] б[огомолець]

П[ост] с[криптум]. Шлю при цьому маленький дарунок»

(Автограф. Чернетка. Вгорі штамп з датою написання «ОСТ 13 1954»)

№ 9
1954, листопада 2

«Проф. Н. Полонська.

Високодостойна і Дорога Пані Професорко!

Спасибі сердечне за Вашого листа від 18.X 1954. Одержав його, але оце аж тепер відписую, бо все мав перешкоди.

Справу ікони Миколая Мокрого та останків кн[язя] Ярослава я давно знаю, як справу тяжку і нечесну. Говорив в Америці з тим, хто їх тримає. Але успіху не мав, крім одного: «Усе в добрих руках» Я дав у «Вірі й Культурі» замітку навмисне без імені. А необережні «Нові дні» нерозсудно приплели імена, які до того не причасні. Та особа, що все це вивезла, вивезла також і багато чужих книжок – продала... Зрештою, ця особа ніколи справді «українцем» свідомим не була, але має біля себе цілу групу своїх.

Щодо п. Ч[еботарьова], то мені вмішуватися в цю справу ніяк не випадає. Але… він тільки вірно служив А[ндрію] Л[івицькому], свойому пану, який був не кращий від нього.

Готуюся до друку своєї праці: «Історія Української Церкви». Та чи сили дозволять? Викінчив три праці: 1. Церква за Богдана Хмельницького; 2 Церква за Руїни і 3. Церква за гетьмана Мазепи. Пишу коротко й популярно. Перша праця вже друкується і нашому «Вістнику».

У нас в Академії, один з професорів, Леонід Білецький, поважно захворів. А нас тут так мало…

Нехай Господь береже Вас!

М[итрополит] Іл[аріон]
В[аш] п[остійний] б[огомолець]

П[ост] с[криптум] – у додатку і подарунок.»

(Чернетка. Штамп на першій сторінці: «NOV 2 – 1954»)

№ 10
1955, лютого 28

«28.II. 1955
Проф. Полонська

Високодостойна і Дорога Пані!

З радістю одержав Вашого листа, уже боявся, чи не занедужали Ви, бо давно вже нічого не пишете.

Пишете, що насилу пережили зиму. Не краще воно і в Канаді. Тут були і зараз стоять страшні морози, доходило по деяких містах до – 50 Ф[аренгейта], а в нас було 32 Ф[аренгейта]. Віддих обертається в сніг, показатися на двері не можна. А снігу – мало не по вікна. І це буде до середини квітня, якщо не до кінця його.

Але не фізичний мороз страшний, нема тепла між людьми. Це тяжче!

Радію, що одержали мою працю «Обожнення людини». Я її серцем і віруючою душею писав, писав за того тяжкого часу, який переживаємо… Цікавить мене, як Ви її сприймете.

Живемо серед іконоборців, тому мусіло появитися й про них. Дав усе, що можна було дати, бо іконопочитання – основа нашого релігійного життя.

Сьогодні висилаю Вам «Хресне Знамення». Висилаю й обидві книжечки, які хочете мати.

Мій привіт передайте і для п. Ю.А.Гудзія. Нехай Господь береже його.

Вам і Вашому Достойному мужеві мій щирий привіт.

М[итрополит] Іл[аріон].
В[аш] п[остійний] б[огомолець]

П.С. При цьому є додаток.»

(Автограф. Чернетка.)

№ 11
1955, квітня 11

«Високодостойна п. Проф. Н. Полонська,
У Дорнстадт коло Ульму/Д 11 квітня 1955.

Христос Воскрес, Дорога Пані Професорко!

Вас, і Достойного Вашого мужа сердечно вітаю зо світлим Святом Христового Воскресіння, і щиро бажаю Вам від воскреслого Господа віку довгого та здоров'я міцного.

По суворій зимі і в нас настала весна. Це значить сніг зійшов, але мороз ще кріпкий. Ми й тому раді, пробуючи використати теплоту внутрішню.

Дорога Пані, звертаюся до Вас з проханням написати мені хто це такий проф. К.[?] Мощенко. Мене повідомлено, що це видатний археолог, який має при собі цінний архів. Він мешкає в старшому домі разом з Вами. Я щось нічого ніде не стрічав з його праць і тому звертаюся про це до Вас.

А проф. Курінний у справі Академії все забув і нічого не зробив. Обіцяли диплом, та на обіцянці і спинилося. Що це значить?

Вам обом ще раз – Христос Воскрес!

Митрополит Іларіон
Ваш постійний богомолець.

П.С. При цьому крашанка, хоч і не належна.»

(Машинописна копія.)

№ 12
1955, червня 14

«Проф. Н. Полонська-Василенкова

Високодостойна і Дорога Пані Професорко!

Статтю Вашу одержав і сердечно за неї дякую, – пущу її до найближчої книжки «Віри й Культури»

Усі видання Чехівського видавництва я маю, а тому своєчасно перечитав обидва томи «Спогадів» о. Шавельського. Отець Шавельський уважався церковним революціонером, таким позостався і в своїх Спогадах. Не мало вже писалося, що такі спогади тільки шкодять Церкві.

Дивно мені, що п. Курінний до такого допровадив справу. Це характеризує тільки Академію.

Я вже розпочав свої літні безперервні поїздки. Чи витримаю їх? Торік вони закінчилися операцією, а чим кінчаться тепер?

Обом вам мій сердечний привіт

М[итрополит] Іларіон В[аш]
п[остійний] б[огомолець]

П[ост][скриптум] При цьому маленький подарунок – прийміть його сердечно.»

(Чернетка. Вгорі штемпель: «JUN 14 1955»)

№ 13
1955, вересня 29

«Високодостойна 29-го вересня 1955.
Проф. Н.Василенко-Полонська,
У Дорнстадт к. Ульму

Високодостойна і Дорога Пані Професорко!

Ні, – смерті немає, а тільки перехід до іншого світу й правдивого життя. Церква здавна оминає слово «смерть», а каже: усопший, цебто спочилий, переставлений (цебто перенесений до другого світу), упокоєння (заспокоєння). Кажемо й співаємо: плотію уснув, спочив, переставився. Успіння Пресвятої Богородиці. Упокой, Господи, спочилого раба свого

Воскрес Христос – то й я воскресну,
Й до Бога в Небеса полину,
І «смертю» розпічну небесну
Давно улюблену хвилину.
Немає смерті і для тіла,
Воно воскресне в Воскресіння
Тому моя надія сміла,
Пахуча квіточка весіння!

Священик не може , не сміє сумувати по Бозі спочилому, бо своїм сумом ламав би основний наш Догмат: «Вірую в воскресіння мертвих і життя будучого віку».

Золоті ризи про які Ви пишете. Я багато чув оправдань як їх «рятували» з Києва наші Високопреосвященні. А тепер за океаном і в Європі пишаються цими «врятованими» Митрами та Ризами, та всім блискучим Облаченням. Я того не маю, та й не хочу того: до Служби Богові і Доброму й Справедливому Богові, стаю в стареньких вилинялих Ризах, на яких часом і ґудзика немає на потрібному місці. Але глибоко вірю, що моя Молитва від того не меншає і доходить до Господа, хоч я і бідно вдягнений перед Ним…

«Шпальти різних видань…» Я на них не звертаю жоднісінької уваги: можуть писати, що хотять. У мене один Суддя – Господь, у мене один Критик – Дух Святий і Його посланець у людині – сумління. Коли я приїхав до Канади року 1947-го, то греко-католицькі «шпальти різних видань» мокрим рядном накинулись на мене: москаль – бо православний, єретик – бо править по-українськи… Коли я на Цвинтарі говорив проповідь, то підійшов один греко-католик, послухав, заклавши руки в кишені і голосно сказав: «А наш єгомость говорили в проповіді, що Іларіон москаль… Диви, а він по-українськи добре гово-

рить. До чого тепер москалі на всі боки спритні, щоб нас затягти до себе...» Уявіть собі, як мені приємно було все це слухати… Це за мою все життєву службу Богові й Україні!

Приїхавши до Канади, я хотів скласти візиту Греко-Католицькому Єпископові в Вінніпегу і просив Голову УНО, інженера Косаря, зробити мені цю візиту. Через три дні мене повідомлено, що не беруть на себе відповідальності, чи мене приймуть…

Думаєте, що це легко було пережити? А я теж колись уважав греко-католиків братами…

Не бачу православних ісповідників, цебто людей, щоб голосно боронили Святе наше Православіє, як єдину українську Віру. Сором усесвітній: наші вчені, наші професори пишуть по різних греко-католицьких виданнях… Це гріх проти Духа Святого, який не проститься ані на цьому світі, ані на будучому! І в тому самому числі, де головна стаття – православного професора, у тому числі Православіє обливається грязею. Сором, вічний сором! Сором і гріх проти Духа Святого!...

Шлю Вам обом свій сердечний привіт. Оце вернувся по тижневій подорожі з Ванкуверу. Жах, як далеко: два дні експресом туди і два дні назад, а три дні там… Оглух по дорозі від поїздового стукання!

Дуже жалію, що нічого не пишете до «Віри й Культури». Чи вона Вам чужа?

З Христовою до Вас обох любов'ю

Митрополит Іларіон,
Ваш постійний богомолець.

П[ост] с[криптум]. При цьому, – не відмовте прийняти даруночок дрібний М.І.»

(Машинописна копія)

№ 14
1955, жовтня 24

«24.X.1955
Проф. Н. Полонська

Дорога Пані Професорко!

Миколу Василевича я щиро поважав і поважаю, тому Вашу статтю з приємністю вже віддав до друкарні. Пригадую його в «К[иевских] откликах», як сьогодні: виносить мені складені мої вірші і повідомляє: «Цензура заборонила, а це відбитка на

пам'ятку для Вас…» Коли засновувався Кам'янецький Університет, він допомагав мені щиро й сильно.

Біля мене не все добре, забагато нервування, а праці повно. Сильно хотів би спочити, але як? Перервати працю ніяк не можу… А почуваю, що відпочити треба б конечно.

Не забувайте «Віри й Культури». Чи читаєте мою «Книгу буття»? Вона вийде окремою відбиткою.

Обом Вам мій сердечний привіт.

М[итрополит] Іларіон,
В[аш] п[остійний] б[огомолець]

П[ост] с[криптум]. При цьому вертаю Вам витрати за пересилку статті.»

(Чернетка)

№ 15
1956, січня 10

«10. I. 1956
Проф. Полонська-Василенко Н.

Високодостойна і Дорога Пані Професорко!

Сердечно вітаю Вас обох зо Святом Божого Народження, і молю Народженого, щоб щедро послав Вам зо Своїх благодатних Дарів.

Вітаю і з Новим Роком. Біжать вони скоріше Дніпрових хвиль. І не оглянешся, як уже й пробігли й ті, які були ніби новими. Тяжко це відчувати, але це закон життя, Самим Богом установлений передвіку. Нехай буде воля Його!

Статтю про незабутнього Миколу Прокоповича поділив на три частини. Тепер, у ч. 4 (28) «В[іри] й К[ультури]» піде закінчення. Вашу цінну працю про Академію Наук я одержав – спасибі сердечне. Але ще до неї не брався, бо не було й вільної хвилинки. Оце тільки тепер засяду читати. Звичайно, подам замітку в місячнику В[іра] й К[ультура]

Нехай Господь береже Вас, про Вас я завжди молюся.

У Новому Році бажаю Вам обом віку довгого та міцних сил.

З глибокою до Вас пошаною

М[итрополит] Іл[аріон].
В[аш] П[остійний] Б[огомолець]»

(Чернетка)

№ 16
1956, вересня 10

«10. IX. 1956
Проф. Н.Полонська

Високодостойна і Дорога Пані Професорко!

Сердечно дякую за Вашого листа від 22.VIII, якого я одержав і перечитав, вернувшися з далекої подорожі. Звичайно їжджу, як і раніше, бо мушу їздити – від цього Церква наша зростає. А для зросту Православної Церкви й життя своє віддам.

Радію, що Ви вже закінчили II том Історії нашої Академії, – буде прецінна праця. Нехай Господь допомагає Вам!

«По рідному краю» – Дм[итро] Дорошенко не все запримітив у Почаївській Лаврі. Там було й багато українського. А взагалі істоту праці в Почаєві й по інших монастирях він не зрозумів. На жаль, наша інтелігенція відбилася була і від церкви і від монастирів.

Нехай Господь береже Вас!

Мій сердечний привіт Вам і Високоповажному Олександру Михайловичу.

Оставайтесь здорові і Богові милі Іларіон.
В[аш] п[остійний] б[огомолець]

П.С. Шлю й додаток на почтові видатки.»

(Чернетка)

№ 17

«25-го березня, 1966.
Високодостойна
Проф. Н. Василенко
в Німеччині

Високодостойна Пані Докторе!

Сьогодні я одержав від Вас нову Вашу працю, «Запорожжя XVIII ст. та його спадщина», том I. Сердечно Вам дякую. Цікавлюся Запоріжжям, та й матер'ялу про цю добу було багато, багато зостається неопрацьованого.

Ще раз сердечно дякую за цінну працю!

У мене незабаром вийде том II «Наш бій за державність». Тут і «останній лицар» (Олексій Розумовський), тут же й «Мальована Україна».

Не гнівайтесь на мене, що мало пишу Вам. Ніби видужую, але сили все падають…

Бувайте здорові, а Богові милі!

Митрополит Іларіон,
Ваш постійний богомолець.»

(Машинописна копія.)

Додатки:

№ 1
1967, серпня 20

«20.VIII 67

Ваше Блаженство, Дорогий Владико!

Давно вже не писала я Вам, бо надто тяжко було пережити все те, що довелося переживати. Не знаю, що знаєте Ви, чи знаєте взагалі, чи будете знати хтось, крім мене? Тому вважаю за потрібне написати Вам все, як є.

Ви знаєте вже давно, яким близьким нам-мені та зокрема мойому чоловікові, покійному Олекс[андру] Мих[айловичу], був о. Юрій. Мій чоловік взяв близьку участь в тій драмі, що переживав він десять років тому, і все зробив для морального спасіння та захисту його. Коли о. Юрій питав його: чим зможе він віддякувати за цю моральну підтримку, Ол[ександр] Мих[айлович] сказав: не робити пакостей Нат[алі] Дм[итрівна] та мені… Він став членом нашої родини й ми все робили, щоб підтримати його морально, а він казав, що наша кімната – його університет. Матеріально я дала йому дуже багато: 12 років він передруковував мені все, що я пишу і за все він діставав гонорари, іноді дуже великі.

Рік тому, на початку червня, директор дав йому кімнату в одному коридорі зі мною(з іншого будинку) і мотивом було – бути ближче до мене. Нас зв'язували спільні інтереси: я давала йому книги, всі газети, що діставала, а я маю 8 газет! І от він опинився в руках темної особи: чи то німкеня, чи щось інше, лютеранка з темним минулим, малописьменна. Приїхала з Китаю, де пережила комунізм. Протягом року вона, наче навмисне компрометувала його і зробила з нього об'єкт глуму цілого альтерсгайму. Коли їй казали, що вона компромітує його, що він священик, вона відповідала: «наплювати!» І плювала й сама і інші. Не забувайте – нас українців тут 50 чол., ми оточені ворожим морем і росіян і німців, і весь-весь

глум йшов на адресу Української Церкви і українців. Жодні переконання, прохання, попередження з мого боку не впливали. Під її впливом він віддалився від мене, припинив спільну працю, перестав бувати у мене. Закінчилася справа тим, що директор поставив вимогу припинити скандал: розірвати з нею, або зняти сан та одружитися –(мент казав сам директор-дописано рукою Полонської-Василенко - Ю.М., І. Т.) Він обрав друге. На першого листа про зняття сану митрополит відповів негативно. На другого – дав згоду. Він, як «бухгалтер Ю.Г.» зареєстрував шлюб у бургомайстера. Мають спільну кімнату. Мені повернув мої фото й не вітається при зустрічі. Вимога дружини. Але Ви будете праві, Владико, якщо спитаєте на що я [пишу]? Люди сходяться, розходяться, можуть бути нові друзі. Так. Але справа не в тому, що він зняв сан – це справа Владики Ніканора. Справа гірше! Разом з саном він скинув все, чим жив. Буквально, як писав колись Тургєнєв: «Сжег все, чему поклонявся!» Протягом 6 днів він демонстративно, удвох з нареченою (до речі, він всім казав, що це його служниця) носив величезні коші рукописів, тої бібліографії, якій надавали великого значення: це були вирізки з газет систематизовані, розкладені по конвертах, з каталогом. Всього було понад 3000 слів! Все це було спалено! Спалено було книжки, не знаю які. Спалено фото. На нашу приблизну міру – понад 15 пудів! В гаймі глузують: український священик палить все українське. На цьому потерпіла я: бо я давала йому газети, з моїми нотатками, з яких робилися вирізки і я користалася з них.

Вона –протестантка. Кажуть в кімнаті нема ікон. На Великдень він вже не святив паски, розговлявся у мене (тоді ще бував у мене). Німці радіють, «добре, що припинився скандал», росіяни – теж. З українцями він порвав.

Єдиним джерелом для зв'язку з українським культурним світом була я. У мене брав він газети, журнали: я ж маю здається всі журнали. Маю всі українські наукові видання і все він брав у мене. Тепер він нічого не бере. Німецької мови він не знає. Проте зміцнилися зв'язки з росіянами.

Я переживала дуже тяжко цю сумну історію. Якби це було в Києві, навіть в Мюнхені, але тут, де ми всі під скляним ковпаком, всі знають все один про одного, і живуть льотками й ненавистю, і об'єкт цієї ненависті в першу чергу – Україна!

Шлю Вам, Владико, сердечний привіт і побажання здоровя та сил на дальше служіння «народові – Богові»!

Ваша Н.Полонська-Василенко.

Пробачте, що я все й так багато написала Вам. Але Ви не раз писали мені, що любите його. Я не хотіла, щоб почули Ви те, що пишу я від чужих.

[P. S.]23.VIII. 67

Ваше Блаженство, Дорогий Владико!

В додаток до мого листа Вам про о. Юр[ія], пишу таке: я помилково написала, що Митрополит Ніканор «зняв з нього сан». Митрополит відмовив в проханні зняти сан, а він сам заявив, що знімає його. Вчора був у нього відомий, гадаю, Вам д-р К.Кох. Він дуже любив о. Юр[ія], завжди зустрічав у нас – поки був живий Олекс[андр] Мих[айлович], і у мене, коли я стала удовою. Завжди заходив до нього. Зайшов і вчора і той познайомив з «жінкою». Кох приступив до нього з питанням: як міг він , священик, одружитися? І о. Юр[ій] сказав, що зняв сан сам, наче піджак. Кох при ньому голосно молився Богові, щоб він допоміг звільнитися від того гріховного становища в якому він …Кох схвильований прийшов до мене й розповів. Каже: двічі злочинець: незаконно сам зняв сам, без дозволу митрополиту, та незаконно одружився, заховавши, що він – священик, як «бухгалтер». Додам: обдурив, бо сказав йому, що зняв сам і дістав дозвіл на одруження і кімнату на двох. А додаю це: палив українську літературу, якої так мало.

Безнадійно тяжко все це переживати мені.

Шлю Вам, Владико, сердечний привіт,

З глибокою пошаною
Н.Полонська-Василенко.»

(Машинопис.)

СТИСЛИЙ КОМЕНТАР

№ 1.

«Бучко». Іван Бучко (1891–1974)- архієпископ УГКЦ. З 1946 р. Апостольський Візитатор українців у Західній Європі.

«Клима Смолятича». – Клим (Климент) Смолятич – київський митрополит у 1147–1155 рр. (з перервами), з його іменем пов'язують спробу здобути автокефалію Київської митрополії. Тут мається на увазі стаття Полонської-Василенко, присвячена цьому митрополиту.

«Віри й культури». Науково-літературний місячник у Вінніпегу (Канада), який видавав митрополит Іларіон з 1954 р. на основі колишнього м місячника «Наша Культура»(1951–1953 рр.).

«Наконечна». Ганна Наконечна (1896–1993), видатний український вчений-філолог.

№ 3

«Є. Голубинського» Голубинський Євген Євсігнеєвич (1834–1912) – історик Православної Церкви.

«История канонизации святых в Русской Церкви».

«Чубаті». Мається на увазі історик української УГКЦ Микола Чубатий (1889–1975), який з 1939 р. проживав на еміграції в США

«Томашевські». Томашівський Степан Теодорович (1875–1930) – український історик, публіцист і політик. Дійсний член Наукового товариства ім. Шевченка (з 1899), голова НТШ у 1913–1915 рр.

№ 5

«Іларіона». Перший київський митрополит негрецького походження, обраний без згоди константинопольського патріарха митрополитом у 1051 р. Автор знаменитого твору «Слово о законі і благодаті». Помер у 1055 р.

№ 8

«Багалій». Багалій Дмитро Іванович (1857–1932) – видатний український історик, член ВУАН, професор і ректор Харківського університету.

«Чеботарьова». Чеботарьов Микола Юхимович (11.10.1884–04.02.1972) – полковник Армії УНР, член Українського генерального військового комітету, директор Департаменту політичної інформації МВС УНР. З 1920 р. – на еміграції.

«А. Лівицького». Лівицький Андрій (1879–1954) – визначний український громадсько-політичний діяч, член Центральної Ради, президент УНР в екзилі.

«Кримський». Кримський Агатангел Юхимович (1871–1942) – видатний український орієнталіст, письменник, історик української мови й літератури.

№ 9

«Білецький». Білецький Леонід (1882–1955) – історик української літератури, доцент Кам'янець-Подільського університету (1918), професор Українського педінституту в Празі (з 1923 р.), член НТШ, віце-президент УВАН.

№ 11

«проф. Курінний». Курінний Петро Петрович (1894–1972) − історик, археолог, етнограф, музеєзнавець. З 1943 р. – на еміграції. Дійсний член НТШ (1947) та Міжнародної вільної академії наук у Парижі (1951), один із організаторів УВАН (Німеччина, 1945).

№ 12

«Отець Шавельський». о. Георгій Шавельський (1871–1951), священик, мемуарист, прихильник екуменізму. Діяв як священик РПЦ, в еміграції – РПЦЗ, потім перейшов в Болгарську Православну Церкву. Тут маються на увазі його мемуари: «Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота».

№14

«Миколу Василевича». Описка митрополита Іларіона. Мова йде про Миколу Прокоповича Василенка. М. П. Василенко (1866–1935) – український історик, громадський та політичний діяч. Член Української Центральної Ради. За Гетьманату – голова Ради міністрів. З 1920 р. – співробітник ВУАН, у 1921–1922 рр. – Президент Всеукраїнської Академії наук (ВУАН). Чоловік

Н. Полонської-Василенко. За радянської влади зазнавав переслідувань за свою колишню політичну діяльність.

№ 16

Дорошенко». Дорошенко Дмитро (1882–1951) – український державний, політичний і науковий діяч, видатний історик. З 1919 р. на еміграції, у 1921–1951 рр. – професор УВУ, у 1945–1951 рр. президент УВАН. У 1947–1950 рр. – професор Колегії св. Андрея у Вінніпезі.

Додатки

№ 1

«Олекс[андром] Мих[айловичем]» Йдеться про чоловіка Н.Полонської-Василенко – О.М. Моргуна.

«Никанора». Архієпископ Никанор (1883–1953), архієпископ УАПЦ, з 1953 р. – митрополит УАПЦ в еміграції.

«альтерсгайму». Альтерсгайм (нім. – Altersheim) – гуртожиток для пенсіонерів.

Р. П. ІВАНЧЕНКО

Хрещення Київської Руси за князя Володимира: міжнародний аспект

У статті розкриваються особливості хрещення Давньоукраїнської держави Київської Руси князем Володимиром Святославичем, який перетворював її в модерну європейську країну, вдаючись до об'єднавчих духовних сил християнського віровчення і перетворюючи її у центр політичного й культурного життя Східноєвропейського регіону. І тим самим зміцнювалась в цілому Європейська цивілізація.

The article highlights the peculiarities of ancient Ukrainian state Kievan Rus by Knyaz Volodymyr Svyatoslavych, who was changing it into a modern European country, without unifying spiritual power and making it a political and cultural center of the East European region. And, thus the whole European civilization became stronger.

Князь Володимир Святославич прийшов до влади після міжкнязівського суперництва та загибелі свого старшого брата Ярополка в 978 р. Київська Русь на цей час була вже багатоетнічна країна, яка постала як новий східний щит між кочовим ординським світом і західноєвропейською цивілізацією, що утверджувала себе завдяки постійній боротьбі населення Подніпровського краю з бунтівним кочовим східно-азійським материком. Наш літопис перелічує безкінечні наскоки східних кочовиків, бунти, повстання підпорядкованих народів, з якими тепер зіткнувся київський князь Володимир.

Про християнське віросповідання, як засіб умиротворення суспільства, князь не раз чув ще від своєї бабці княгині Ольги. Адже вона часто говорила його батькові й своєму синові Святославу: "Я, сину, Бога пізнала і радуюся. Якщо й ти пізнаєш Бога, то радуватись станеш". Але він відмовлявся від хрещення й гнівався на матір, "не відаючи, що коли хто матір не слухає – у біду впаде"[1].

Літописець з великою душевною теплотою пише про християнку-княгиню Єлену-Ольгу та її мудрість, бо вона вбачала в християнстві ту силу, яка створить державницьку єдність багатоетнічної Київсько-руської країни і сподівалась, що це зроблять її нащадки. Тому літописець називає її "передвісником" християнської Руси. Бо Ольга була "яко вранішня зоря перед

[1] Літопис Руський. – К.: Дніпро, 1989. – С. 37.

сонцем і яко зірниця перед світом. Вона бо сяяла, як місяць уночі. Так ся між невірних людей світилася, як перло у багні…". Вона ж бо "першою увійшла в царство небеснеє із Русі"[2].

Князь Володимир, син деревлянської княжни Малуші, виховувався у сім'ї бабусі і з дитинства знав і розумів її прагнення. Адже він бачив і розумів оте різновір'я багатьох етнічних груп, що боролись між собою, бо кланялись різним богам. І тому, прийшовши до влади, він вдається до пошуків створення єдиного духовного центру – язичницького пантеону головних богів багатьох етнічних племен, що жили в Русі. Тож уже в 979 р. він повелів поставити їхні дерев'яні скульптури на Княжій горі у Києві. Тривалий час сюди приходили люди молитися своїм богам і навіть приносили їм людські жертви. "І осквернилася жертвами їхніми земля Руська і пагорб той"[3], – записав літописець.

Тимчасом князь Володимир почав ще більше розширювати межі своєї держави. Він провів війну з ляхами (981 р.) і приєднав до своїх володінь міста Перемишль, Червень та інші; невдовзі приєднав землю в'ятичів, які наступного року (982 р.) повстали і він мусив упокорити їх силою. А в 984 р. – він приєднав землі радимичів. У 985 р. Володимир пішов на Дунай і приєднав частину володінь болгар. Та за порадою свого дядька Добрині повернув їх назад. Адже всі вони ходили "в чоботях", (як усі європейці – Авт.). Сим данини нам не платити. Підемо оба шукати тих, хто в постолах"[4], – говорив йому Добриня. Тобто, шукати тих напівдиких племен півночі й сходу, які будуть їм давати данину. І мирно відійшов назад.

Отже, Київсько-Руська держава значно розширила свою територію, стала могутнішою і могла стати вигідним союзником інших європейських держав, які вже всі були християнськими. До того ж вона могла стати ще й могутнішим оборонним щитом.

Тому Володимир виявив великий інтерес до християнського віровчення. А невдовзі до нього звертаються болгари магометанської віри, тобто, болгари Поволжя, з пропозицією взяти у них їхнє вірування. Згодом з'явились посли від Римського папи Иоана XV – із пропозицією прийняти від них віру. Але князь відправив усіх цих послів з нічим: "Ідіть назад, бо предки наші сього не прийняли" – сказав їм князь. Потім з такою ж пропозицією звертаються до Володимира хозари, пропонуючи йому взяти іудейську

[2] Там само. – С. 39.
[3] Там само. – С. 47.
[4] Літопис Руський. – С. 51.

віру; за ними прибули посли від греків "в особі філософа, (можливо Кирила – Авт.)" з пропозицією – взяти віру від них.

У такий спосіб сусідні держави прагнули підпорядкувати велику Подніпровсько-руську країну собі, як вигідного союзника.

Цікаво, що князь Володимир вислуховував уважно кожне посольство. Літопис часом подає детально їхні переконання і те, як князь завжди з'ясовував основні ідеї їхнього віросповідання: "То як ви інших учите, коли самі ви одкинуті Богом?" – цей запит він адресував хозарам. А грецькому посланцю він говорив інакше: "Для чого зійшов Бог на землю і страждання таке прийняв?" І, щоб розібратися самому в сутності віросповідання, посилає своїх мудрих мужів до різних країн детальніше розгледіти "про віру і їхню службу".

Літопис наш розповідає, наприклад, про перебування таких князівських послів у Болгарії, у "німців", потім у Царгороді – в Константинополі. Це був 987 рік. Повернувшись назад посли розповідали, що цесар у Константинополі "честь велику склав їм у той день. А на другий день послав він (вість) до патріарха (Миколая), кажучи так: "Прийшли руси іспитувати віру нашу. Тож приготуй церкву і клір і сам облачись у святительські ризи. Хай бачать вони славу Бога нашого". А приймаючи у себе київських посланців, патріарх влаштував святкову службу – "і кадила вони запалили, і співи (й) хори влаштували", – оповідали посли князеві Володимиру. І обидва правлячих цесарів – Василій і Костянтин – особисто з'явилися на цю службу. Це справді була висока честь, якої до цього не мала жодна країна.

Усе це свідчить про надзвичайно глибоку зацікавленість візантійського уряду здобути довіру такої великої держави, як Київська Русь і приєднати її духовне життя до своєї країни, а значить і контролювати її та користуватись її могутньою силою — і економічною, і військовою. По прибутті до Києва мужі розповіли про все це князеві Володимиру і відзначили, що візантійська церковна служба "єсть краща, ніж в усіх землях. Ми навіть не можемо забути краси тієї". І згадали тоді бояри: "Якби лихий був закон грецький, то не прийняла б хрещення баба твоя, Ольга (мається на увазі – в Константинополі в 957 р.), що була мудрішою за всіх людей". Хоча, ймовірно, це була вже пізніша дописка літописця, адже Ольга у Царгороді не хрестилась – жодного свідчення реального у візантійських записках про це немає.

В усякому разі, вислухавши своїх посланців до Константинополя, за словами літописця, Володимир запитав: «То де ми хрещення приймемо?» І мужі йому відповіли: «Де тобі вгодно».

Ця літописна оповідь про вибір князем Володимиром кращого віровчення, проте, не відзначає, які ж причини спонукали правителя Київської Руси прийняти, зрештою, християнське віровчення. Хоча логічні події тогочасного державницького життя – численні повстання підкорених угрофінських племен, духовна і політична роз'єднаність слов'янських племен – не раз змушували київського правителя придивлятись і вивчати суспільні відносини в європейських державах й у Візантійській імперії та шукати об'єднавчі духовні сили для своєї країни.

Відповідь на ці його пошуки, зрештою, визріла: християнське віровчення – це і є та духовна сила, яка може зміцнити суспільно-політичне життя його держави. Але як почати перемовини з Візантією? Адже вона, як імперія, неодмінно виставить якісь свої корисливі умови.

І раптом – несподіванка: у візантійській державі піднялось повстання (987 р.) полководців Варди Фоки і Варди Скліра. Варда Фока навіть проголосив себе імператором. Тому правлячі імператори – Василій та Костянтин – звертаються до князя Володимира з проханням про допомогу. І Володимир дає згоду. Та водночас ставить їм свою умову: віддати йому в дружини їхню сестру – царівну Анну. Вони погодилися, але для цього виставили свою умову – хрещення князя. Князь дає згоду.

Володимирове військо після цього приходить до Криму, де були володіння Візантії, розгромив повстанців, а Варду Фоку було взято в полон і згодом страчено (989 р.)

Але кесарі князеві Володимиру своєї сестри Анни не давали в жони, бо він християнства не приймав. Тож князь тоді пішов до міста Корсуня (так здавна називали кримські слов'яно-руси грецьке місто Херсонес), яке в основному було заселене слов'яно-русами, взяв його з допомогою місцевих корсунян тобто, слов'яно-русів – і пригрозив піти війною проти імператорів.[5] Це примусило кесарів виконати свою обіцянку.

Адже в Криму, ще з часів перших століть нової ери, жило багато русів-слов'ян, які вже були християнами. На сході півострова існувало їхнє Тмутороканське князівство, де не раз бував князь Ігор – дід Володимира, і яке належало київським князям.[6] Тож ця частина населення могла тепер піти за князем Володимиром і приєднати увесь Крим до його держави. Але князь Володимир вирішив таки прийняти хрещення.

[5] Літопис Руський. – С. 62.

[6] Іванченко Р. П. Україна і Крим. – К.: Історія в книзі, 2014. – С. 12-19.

Невдовзі царівна Анна прибула до Корсуня з великим почтом. В описі цих подій літописцем збереглися цікаві подробиці, як жителі Корсуня радісно зустрічали царівну – «з поклоном» ввели її в місто, потім одвели в палати. Володимира ж охрестили невдовзі у церкві святого Іоакова. Щоправда, «Літопис Руський» повідомляє, що Володимир охрестився у церкві святої Софії. І тоді корсуняни, напевно ж – християни – привели царівну до церкви на обручення. Мабуть, це були ті корсуняни, які належали до слов'яно-русів і які вважали князя Володимира «своїм» князем. Згодом він прийшов у Тмутороканське князівство, що розташовувалось на східній частині Керченського півострова і за морською протокою на материку, посадив там свого сина Мстислава, який пізніше дістав ще й Чернігівське князівство у своє володіння.

В епізоді хрещення князя Володимира у Корсуні є ще один цікавий сюжет, який посилює правомірність християнського вибору віровчення князем Володимиром. Після взяття Корсуня, київський князь, нібито, раптово утратив зір. Тож царівна Анна умовляла його негайно хреститися, запевняючи, що зір його відразу ж повернеться від цього. Володимир послухався цієї ради і прийняв хрещення. «Літопис Руський» розповідає, що коли при хрещенні Володимира єпископ поклав на нього руку, князь відразу ж прозрів. І, схвильований цим, князь «прославив Бога, сказавши: «Тепер я знаю Бога істинного».

Тож після вінчання з Анною князь залишає Корсунь візантійцям, маючи в своїй душі християнську віру і міцний династичний союз із блискучою Візантійською імперією. До того ж, як повідомляє нам літописець, його щедро обдарували візантійці. Йому дали ікони, мощі святого Климента і Фіва, ще він узяв різне церковне начиння, а потім взяв із собою ще дві мідних скульптури місцевих ідолів та чотирьох мідних коней. А найважливішим було те, що ставши зятем візантійських правителів, він опинився під моральним прапором «другого Риму» – Візантійської імперії, що надало йому впевненості вести увесь свій народ до нового духовного віровчення – християнської віри і відкрити йому невичерпне джерело високих моральних і культурних цінностей, якими уже користувались в Європі.

І справді, прибувши до Києва, князь Володимир наказав поскидати у Дніпро давніх дерев'яних ідолів-кумирів, «тих порубати, а других вогню віддати». Перуна ж повелів він прив'язати коневі до хвоста і волочити з гори по Боричеву [узвозу] на ручай, і дванадцятьох мужів приставив бити [його] палицями». Чима-

ло киян, пише літописець, оплакували це знеславлення їхнього головного кумира-захисника. А другого дня вийшов князь Володимир із своїми візантійськими і корсунськими священиками, зібралося багато людей і «влізли вони у воду, і стояли ті до шиї, а другі – до грудей [у воді]», а священики «молитви творили» над ними. «І було видіти радість велику на небі й на землі, що стільки душ спасається ...» І князь Володимир «рад бувши, що пізнав він Бога сам і люди його і, глянувши на небо, сказав: «Боже великий, що створив небо і землю! Поглянь на новії люди свої! Дай же їм, Господи, узнати тебе, істинного Бога …».[7]

До християнської віри князь Володимир залучив і своїх дванадцятьох синів. Як язичник він мав офіційно сім дружин (це були «воряжка», полочанка, грекиня, чехиня, болгариня, візантійська царівна, німкеня). До того ж – за язичницьким звичаєм – він мав цілі будинки з наложницями –тобто, неофіційними дружинами. Так, у Вишгороді їх було триста осіб, у Білгороді під Києвом –також триста, у Берестовім – двісті. Крім того, у Володимира було кілька доньок від дружин офіційних. Усі вони безумовно були охрещені. Своїх синів і доньок князь тепер одружував з представниками правлячих династій сусідніх європейських християнських держав, що зміцнювало добросусідські стосунки тривалим миром.

Деякі дослідники твердять про ще одну особливість Володимирового хрещення киян, а пізніше – й інших регіонів України-Руси. У хрещенні в Києві брало участь не лише грецьке духовенство, а й священики із слов'янської Болгарії. Адже там існував свій патріархат, незалежний від Візантійської імперії і її церкви.

Через те хрещення киян – слов'янського населення – проводило, вірогідно, все ж не грецьке, а болгарське духовенство, яке користувалось своєю слов'янською мовою, більш зрозумілою для слов'янської людності Києва, аніж грецька мова. Адже наші літописи ніде не повідомляють, що при хрещенні в Києві молитви священиків перекладали якісь перекладачі з мови грецької.

До того ж Болгарія – на відмінну від Константинополя, не мала імперських традицій зазіхань на підпорядкування своїй владі охрещених нею держав і народів, як це завжди чинила Візантійська церква. А князь Володимир, який мав у себе в Києві офіційну дружину-болгарку, (до речі, її ім'я невідоме), котра народила йому двох синів – Бориса-Романа і Гліба-Давида – міг

[7] Літопис Руський. – С. 66.

дуже просто спілкуватись із болгарськими правлячими колами і запросити до Києва саме болгар-священиків. Тим більше, що Болгарія мала свій патріархат, до якого візантійська церква ставилась з нетерпимістю – через її незалежницький статус. Згодом це призвело до розриву стосунків між Болгарською державою та її патріархатом і Візантією. Тобто, хрещення в Києві мало відбуватись мовою слов'янською. Адже апостольські заповіти підкреслюють, що треба «говорити про великі діла Божі мовою кожного народу». Бо «після зішестя Святого Духа на апостолів» було стверджено й визнання національних особливостей в релігійному житті народів і, передусім мови, яка була освячена благодаттю Святого духа. Через те все – Святість християнської церкви має гармонійно поєднуватись із народністю, з національністю її членів.

Можливо, ця ідея була зрозумілою й нашому князеві першохрестителю. Адже не можна уявити, що перше масове хрещення населення Києва відбувалось незрозумілою для людей грецькою мовою. Хоча відомо з літопису, що під час хрещення в Києві перебували і корсунські священики – певно ж це були слов'яно-руси, які згодом правили службу в збудованій князем церкві святої Богородиці. Звичайно, тут могли бути і священики з Болгарії. До того ж не можна допустити, щоб князеві-хрестителю, який так довго готувався до сприйняття нової віри, не були знайомі взаємні стосунки між патріархатами Константинопольським і Болгарським, який не хотів підпорядковуватись імперським зазіханням на нього Візантійської церкви. І цей факт дає можливість визначити, що князь Володимир від самого початку взяв напрямок на створення свого власного церковного центру, на автокефалію, тобто, незалежність від Візантійського патріархату – і творив її в наступні роки.

Крім того, він активно встановлював дружні стосунки із європейськими державами, які мали своє церковне підпорядкування Римському папі. Ще під час облоги Корсуня в 988 р. до князя Володимира прибули посли від папи Іоана XV, які принесли йому унікальний подарунок, – мощі: це була голова святого Климента. Через кілька років – у 991 р. – Володимир знову приймав послів від цього ж папи. А в 994 р. літописні джерела засвідчують повернення київських послів від папи Сильвестра II, учителя цісаря Оттона III, мати якого була сестрою царівни Анни, дружини князя Володимира. Ще є повідомлення про послів до папи римського від князя Володимира в 1001 році – в «Степенной книге» і в Іоакимівському літопису.

Тож князь Володимир, правитель великої держави, яка хоч і повільно, але ставала під вплив християнського віровчення і християнської церкви, перетворював свою країну водночас у духовний центр європейської цивілізації. Цьому сприяли і одруження його численних синів та доньок. Так, старшого сина Святополка князь одружив із донькою польського князя Болеслава Хороброго; другого сина – Ярослава – з донькою шведського короля Олафа Інгігердою; свою доньку Премиславу він одружує з угорським королем Ладиславом Лисим, іншу доньку Марію Добронігу – з королем Польщі Казимиром Обновителем.[8]

Столиця держави Володимира Хрестителя – Київ – та інші центри його держави тепер розбудовуються кам'яними храмами, палацами, монастирями. Тут відкривались церковні школи, поширювалась церковна і світська література, якою була багата вже християнська церква, особливо в Болгарії. В Україні-Русі почала формуватись нова християнсько-європейська освіта й культура.

Володимирове хрещення утверджувало не тільки нове віровчення і гуманістичні світоглядні принципи в суспільному житті, а й світську владу князя. Воно піднесло нашу державу на вищий міжнародний рівень і поставило її поряд із Візантією, Болгарією, Угорщиною.

Але не так просто було потіснити язичництво з його глибокою духовною культурою – піснями, обрядами, казками, звичаями, уявленнями, світосприйманням узагалі. Люди ще довгі віки поряд із церковними молитвами продовжували «отай» приносити свої треби і молитви Роду, Рожаницям, Сварогу, Перуну, Мокоші, Ладі… Зберігались і унікальні естетичні народні звичаї – ігрища, звичаї, обрядові пісні і т. д. Навіть Нестор-літописець уже в XI столітті обурено писав про « игрища межю сели», коли на них сходились звідусіль «на плясанье і на всі бісовські пісні, і ту умикаху жени собі, с нею же кто совіщашеся» (тобто за домовленістю умикали й одружувались. — Авт.). Ще багато століть церкви стояли напівпорожні, та коли з'являвся музика чи скоморох-комедіант, то всі туди радісно прямували й проводили там цілий день, як скаржилися священослужителі. Тож українська православна церква поступово вбирала в себе оту поетичну частину духовного світу слов'ян: колядки, щедрівки, посівання, купальські звичаї і т. д. – всю на-

[8] Полонська-Василенко Наталія. – Історія України Т. І. – Мюнхен, Українське видавництво, 1972. – С. 118-120.

родну шану до землі, природи, до любові і добра, чого, до речі, не було в європейських християнських звичаях.

Християнська церква в Україні-Русі невдовзі стає й духовною зброєю феодальної держави, спрямованою на єдність різних племен східного слов'янства, вона ставала тепер опорою в творенні національно-культурного поступу слов'янського русько-українського етносу і його вільнолюбного світогляду, як і в країнах Західної Європи..

В наступні часи українська православна церква сформувала власну українську національну еліту та унікальний в європейській історії стан вільнолюбних воїнів-козаків, які створили свою демократично-республіканську структуру державності – Запорізьку Січ. В боротьбі проти польсько-шляхетського гноблення українського народу вона згодом зіграла провідну роль й витворила єдину в світовій історії XVII ст. демократичну республіку – Гетьманщину, що проіснувала майже два століття.

Особливе значення християнство мало для східних регіонів імперії Рюриковичів, котрі були заселені угро-фінськими племенами. Нове віросповідання приносило усім їм і європейську слов'янську мову, письменство й освіту, храмобудівництво тощо. А коли в часи татаро-монгольського періоду історії тут виникло Московське царство, християнство залишилось його ідеологічною державою. Та на теренах Київської Руси, яка відбилась разом із Литвою від Орди в XIV ст., воно стало опорою і, водночас, поширювачем гуманістичних та просвітницьких ідеалів європейської цивілізації. Прикладом стала створена в Київсько-руській державі система освіти – церковні братства і їхні школи, колегії, академії, які створювали новітню освічену верству українського суспільства. А згодом вихованці українського православ'я та його шкіл розпочали таку ж просвітницьку діяльність і в сусідньому Московському царстві, яке було деякий час протектором України після переможної національної революції на чолі з Б. Хмельницьким, коли була створена козацько-гетьманська українська державність. Бурхливу діяльність у цьому напрямку проводили Львівське і Київське братства та їхні школи як провідники національної і духовної культури українського народу.

В 1631 р. митрополит Київський Петро Могила (1596 – 1647), котрий походив із молдавського княжого роду, вихованець Львівської братської школи і європейських навчальних закладів, об'єднав у Києві братську школу Печерської Лаври з такою ж школою, що була на Подолі й заклав основу розбудови Ки-

єво-Могилянської колегії (1632). З 1701 р. ця колегія стала центром усієї науково-просвітницької діяльності в усьому Східно-європейському регіоні. Цей навчальний центр сформував плеяду видатних культурних і політичних діячів України, значна частина їх стала організаторами нових освітніх центрів в усьому Московському царстві.

Прикладом цього може бути поява у Москві Слов'яно-греко-латинської академії, заснованої вихованцями Києво-Могилянської академії (1681), зокрема, Феофаном Прокоповичем та ін., що принесли в цю країну європейську освіту. В ній уже в 1701 – 1702 рр. працювало науковцями 95 випускників Києво-Могилянської академії.[9] Згодом вона була перетворена у Московський університет. Але цікаво, що російська історична наука – і в минулі часи і тепер – акцентує увагу на тому, що саме їхня державність і їхня європейська освіченість були першими, що вони були «старшими братами» українців і через те мають історичне право володіти українським народом. І їм належить також і давня історія українців. А через те історична їхня наука відбирає в українців їхню давньоісторичну назву Русь, Руська земля[10] і завжди прагнула знищити їхнє державницьке існування.

Тож недарма всесвітньовідомий український кінорежисер у своєму щоденнику записав: «Нема ворога лютішого, як бувший друг» (27.07.1945 р.). Історія християнської церкви в Україні та її освітянської діяльності це блискуче підтвердила.

Тож історичне значення хрещення Київської Руси полягає в тому, що вона, передусім, приєдналась до християнських європейських держав. І в той же час перетворилась у центр прогресивного політичного й культурного розвитку в усій Східній Європі, стаючи непоборним щитом в обороні і зміцненні європейської цивілізації.

[9] Хижняк З. І. К.: Києво-Могилянська академія, 1981.

[10] Соловьев С. М. История России с древнейших времен. В 20 т., Т. XVII. – СПб. – С. 638.

В. С. КРИСАЧЕНКО

Церковні першоієрархи і християнізація давньої України (джерельний аналіз)

У статті йдеться про різнобічні сторони життя давньої України та християнізацію її народів. Україна була об'єктом пильної уваги та опіки вищих ієрархів церкви та візантійських імператорів. Наголошується на постатях, які оповідали про процеси християнізації людності давньої України.

The article deals with diverse aspects of the Christianization of ancient Ukraine and its people. Ukraine was the object of attention and care of higher ecclesiastics and Byzantine emperors. It is noted on the figures that are told about the processes of Christianization of ancient population of Ukraine.

Справжнє українське християнство – християнство апостольського чину. Вже на сторінках Святого Письма містяться численні згадки про людність давньої України[1]. Існують також безперечні джерельні докази про перебування на її теренах апостола Андрія Первозванного та його діяння, а також про потужні процеси християнізації України, починаючи вже з І ст. від Р.Хр[2].

Тим часом, особливо слід звернути увагу на ту обставину, що християнізація України завжди була об'єктом пильної уваги та опіки вищих ієрархів церкви та візантійських імператорів, завдяки чому Божа благодать надходила в наші краї від живильного джерела істинного православ'я. Цей історичний досвід є вельми повчальний, насамперед, для розуміння канонічності зусиль, які докладає київський патріархат по об'єднанню усіх гілок православ'я в Україні.

Раннє християнство початково локалізувалось в межах Римської імперії і зазнавало всіляких гонінь з її боку. Особливо великими були гоніння у періоди правління імператорів Нерона (64–68), Траяна (98–117), Марка Аврелія (161–180), Максиміліана Фракіянина (235–238), Деція (249–305), Валеріана (253–259),

[1] Крисаченко В.С. Україна на сторінках Святого Письма: герменевтичний аналіз // Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави: Зб. мат. м/н наук. конференції. – К.: Київська православна богословська академія, 2015. – С. 438–454.

[2] Крисаченко В.С. Початки і утвердження християнства в Україні // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції. 18-19 листопада 2014 року. – К.: Київська православна богословська академія, 2014. – С. 338–348.

Діоклетіана (284–305). Коли на десятий день після Вознесіння Ісуса Христа на апостолів та їх учнів зійшов Святий Дух, вони почали розмовляти і проповідувати різними мовами. Наднаціональний характер християнства затвердив Апостольський Єрусалимський Собор (49 р.)[3]. Це відкрило шлях до Божого Слова всім потребуючим цього народам. Першими єпископами (від Бога) стали самі апостоли.

У перші століття формувалась і організаційна структура церкви: «Серед митрополій наприкінці II ст.. виділилися три: Римська, Александрійська та Антіохійська. В IV ст. до них приєдналася Константинопольська. Митрополити цих чотирьох кафедр стали в V ст. називатися патріархами» 3.

Згодом, II Вселенський Константинопольський Собор (381 р.) третім каноном ухвалив: «Константинопольський єпископ хай має перевагу честі після Римського єпископа, тому що град цей є Новий Рим, місто Царя і Сенату». Право честі зберігає також єпископ Єрусалимский[4]. Тим часом, на початку IV ст. римський єпископ Марцеллін (296–304) започаткував вживання титулу папа (pappas – батько)[5]. В подальшому надання відповідних санів відбувалось і відбувається згідно внутрішніх законів церковного життя.

Одним з перших першоієрархів, чиє життя і діяльность була безпосередньо пов'язана з теренами давньої України, був св. Климент.

Климент (Клемент) Римський (св. Климент) (Clemens Romanus) – напівлегендарна постать ранньохристиянських часів, апологет і мученик християнства. Вважають, що він був єпископом («патріархом») Риму по св. ап. Петру, від якого і прийшло висвячення, а тому з історичних діячів йому відповідає третій або четвертий єпископ Риму; принаймні, церковний історик Євсевій зазначає час його єпископства у 92–101 рр. н.е. Згідно офіційної хроніки римо-католицької церкви, Климент Римський означений як четвертий єпископ римський (з 88 чи 90 по 97 чи 99 рр., один із семидесяти апостолів)[6].

Існує низка творів, пов'язаних з іменем Климента – авторство одних за ним визнається («Перше послання до корин-

[3] Павлов С.В., Мезенцев К.В., Любіцева О.О. Географія релігій. – К.: «Артек», 1998. – С. 82 [504 с.].

[4] Там само – С. 84 – 85.

[5] Балух В.О., Коцур В.П. Історія Стародавнього Риму. – Чернівці: Книги – XXI, 2005. – С. 458 [680 с.].

[6] Климент Римский // Христианство. Энциклопедический словарь. – М.: «Научн. изд-во «Большая российская энциклопедия», 1993. – Т. 1. – С. 797–798.

тян» – найдавніша, після творів апостольських, ранньохристиянська пам'ятка), щодо інших – сумнівне: це т.зв. «Климентові» твори, в яких вже сам мученик виступає і головною дійовою особою, і оповідачем. В.В. Латишев вважає, що в цьому випадку ми маємо справу із своєрідним християнським романом, тобто агіографічною літературою, створеною наприкінці II ст. н.е.[7]. Однак і в цьому випадку мова йде про одну з найстаріших християнських пам'яток.

З цих творів ми дізнаємося про останні часи життя і мученицької смерті Климента. Імператор Траян (98–117 рр. н.е.) висилає його в район Херсона (античний Херсонес, нинішній Севастополь); його святість підкріплюється різними дивами та чудесами (джерело зі скелі, нетлінні останки на дні моря тощо). Для нас цей твір є важливою вказівкою на потужні християнські рухи на землях давньої України.

Дійсно, твори засвідчують, що і до прибуття Климента в Херсон тут вже існувала поважна колонія християн як засланців, так і місцевого походження. Попри зрозумілу міфологізацію подій, слід брати до уваги і факт бурхливого росту християнської общини по прибутті Климента, і розбудову нових храмів (числом сімдесят п'яти). Безперечно, що в християнській общині були як елліни і римлян, так і корінні мешканці краю, чого вимагає сам дух християнства.

Агіографія св. Климента є повчальною для всього християнства.[8] Імператор Траян поставив перед ним вибір: або присягнути давнім богам, або піти у вигнання. Климент вибрав останнє. І тут сталося неймовірне диво: «За Климентом рушило багато з благочестивих. Коли прибули на місце заслання [Херсон], вони застали у мармуровій каменярні біля тисячі чи навіть більше християн, яких тривалий час утримують там за благочестя» («Про діяння, подорожі і проповіді святого і верховного з апостолів Петра скорочення, у якому включено і життєпис самого [Климента], до Якова єпископа Єрусалимського», CLXVII). І патріарх подякував вірним, і зробив диво: «І вдарив скелю в пустелі, і потекли води, сам приставляє і їм щедру воду!» (CLXIX). Аналогії із дивами Мойсея більш, ніж очевидні. А далі промовисті факти: «Ще не минуло й року заслання, як наверненими будуються церкви числом сімдесят п'яти, капища і храми ідолів

[7] Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. – 1948. – № 1. – С. 293–296.

[8] Іеромонах Ефремъ. Краткое описание Инкерманской киновии и древнего ея храма. – М.: Въ типографіи С. Орлова, 1861. – 27 с.

знищуються, вогонь винищує навколишні гаї, що займали великі простори землі, і все безумство демонів відкидається» (CLXIX).

Св. Климент є дуже пошанованим в українськім народі. Існує переказ, що його мощі перевіз до Києва великий князь Володимир – після того як сам охрестився в Корсуні (тобто Херсоні-Херсонесі). На сьогоднішній час останки св. мощей св. Климента (голова) знаходяться в Свято-Успенській Києво-Печерській лаврі. Ця обставина є важливим доказом апостольського чину українського християнства.

Св. Климент, знакова постать для християнства і як реальний історичний діяч, утвердив – і в діяннях, і в апологетиці – апостольський чин українського християнства. Згодом, рівноапостольний великий князь Володимир підтвердив це призначення України бути носієм і охоронцем загальнолюдських цінностей: охрестився у Корсуні, візантійській провінції, одружився з візантійською принцесою, і повернувся назад до Києва. Увесь цей час образ св. Климента був своєрідним дороговказом у цивілізаційних орієнтирах України.

Датою блаженної кончини св. Климента називають 101 рік після Різдва Христового.

Одним з перших згадує служіння св. Андрія на давньоукраїнських земель Іпполіт (Hippolytus) Римський. Грек за походженням, народився в Римі, був одним із учнів Іринея Ліонського. Ще при папі Зефирині (199–217) став у Римі пресвітером і єпископом, а у 235 р. н.е. вигнаний на о. Сардинію, де і помер; згодом був перепохований у Римі у 236 (237) р. Пошановується римо-католицькою церквою як святий.

Автор апологетичних та історичних творів, в одному з яких – «Про дванадцять апостолів, де кожен з них проповідував і де упокоївся» – чи не вперше згадує майже за тисячу років раніше від Нестора-літописця апостола Андрія як проповідника християнства скіфам.

Іпполіт зазначає: «Андрій, який проповідував скіфам і фракійцям, був розіп'ятий у Патрах Ахейських на оливковому дереві і саме там був похований»[9]. Отже, вже на початку III ст. н.е. в історичній думці не було сумніву в тому, що апостол Андрій приніс Слово Боже у давню Україну. Патри Ахейські – місто на півострові Пелопоннесі, де апостол Андрій, після повернення з України, був розіп'ятий. В Україні апостол зустрів пошанування, а на батьківщині – смерть.

[9] Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древний истории. –1948. – № 2. – С. 306.

Гоніння християн в Римі відмінив своїм едиктом 311 р. імператор Галерій, за яким християнство проголошувалося дозволеною релігією. А двома роками пізніше, в лютому 311 р., співправителі Константин і Ліциній видали Медіоланський едикт, який легалізував християнство. Та все це відбулося вже в кризові для Римської імперії часи, яка, починаючи з середини III ст. вступила в стан незворотньої політико-економічної регресії. Центр світової цивілізації переміщається на береги Босфору. В IV ст. сюди було перенесено столицю Римської імперії, яку спочатку називали Новим Римом, а з 8 листопада 324 р. – Константинополем; 11 травня 330 р. Константинополь було проголошено столицею Римської імперії; з 395 р. –Східної Римської імперії[10].

Після занепаду Західної Римської імперії в Ойкумені вивищується Східна Римська імперія. Почалося це від IV ст., коли єдина колись Римська імперія розкололась на Західну та Східну. Остання мала назву Візантія – за давньогрецьким полісом, що був розташований на березі Босфору і називався Візантій. Імператор Константин I у 330 р. перетворив це місто на столицю, яка згодом почала носити його ім'я – Константинополь. Так на берегах Босфору виник другий Рим – Візантія.

Остаточний поділ Римської імперії на дві держави стався 395 р., по смерті останнього імператора єдиної доти країни Феодосія I (379–395). Відтоді кожна з цих держав мала свого володаря: Східною – Візантійською імперією став правити Аркадій (395–423), а Західною – його брат Гонорій (395–423).

Візантія пройшла кілька періодів у своєму розвиткові: 1) із IV до середини VII ст. – формування централізованої держави; 2) середина VII – початок XIII ст. – усталення геополітичного становища Візантії у світі, інтенсивний розвиток держави; 3) від 1204 до 1453 рр. – роздроблення та занепад імперії, що завершився завоюванням турками-османами 1453 р. Константинополя.

У час розквіту Візантія охоплювала великі території – понад 1 млн км 2 і мала чималу людність – понад 50–60 млн населення. До її складу входили багато країн та народів Європи, Азії й Африки з різними релігійними, етнічними, культурними, расовими та іншими ознаками. Подібна строкатість імперії певним чином сприяла розвиткові культури, мистецтва та філософії. Візантія надовго стала законодавцем мод на світовій арені.

Тісні стосунки єднали Візантію зі своїми північними сусідами. У сферу її впливу потрапляють (у різні часи) Кавказ, Фра-

[10] Балух В.О. Візантиністика. – Чернівці: Книги – XXI, 2006. – 606 с.

кія, Іллірія, Далмація, Крим та інші краї і території. Зі свого боку, мешканці цих країв постійно випробовували міць імперії, не раз і не два прибиваючи свого щита на воротах самого Константинополя. Наразі, багато вихідців звідтіля стали активними учасниками і внутрішнього життя Візантії – як найманці у війську, урядові чиновники, навіть – наближені особи до імператорів. Постійні контакти, таким чином, сприяли обмінові культурою, знаннями, збагачували взаємне порозуміння.

Саме через це твори вчених та політиків візантійського світу – безцінне джерело для вивчення старожитньої історії України. Вже від часів Євсевія та Прокопія Кесарійських, які зробили огляд всесвітньої історії включно з реаліями Північного Причорномор'я, терени України (її людність, держави та природа) постійно перебувають в полі зору візантійських авторів. Про це писали такі видатні історики, як Евнапій Сардієць, Йоанн Малала, Феофан Сповідник, Леонтій Діакон та ін.; релігійні діячі – Йоанн Златоуст, Зосима, Созомен, Никифор та ін., політичні діячі – Константин Багрянородний, Анна Комніна, Ніколай Врієній та ін.

До теми перебування апостола Андрія на теренах України, а також до наступної християнізації її народів звертається єпископ Кесарійський Євсевій. Євсевій, син Памфіла, родом з Кесарії (Палестина), жив у 260–340 рр. н.е., вважається «батьком церковного літописання». Від 315 р. і до смерті був єпископом в Кесарії, перебував у близьких стосунках з василевсом (царем) Константином, якого уславив у своїх творах. Найзначніші його праці – «Євангельське зготовлення» (15 кн.), «Хроніка», яка збереглася практично лише в компілятивних текстах наступних часів, та ін. Твори Євсевія справили значний вплив на християнську патристику, агіографію та літописання. В них є також важливі судження щодо проникнення християнства на землі старожитньої України[11].

Так, «Церковна історія» засвідчує перебування на землях Скіфії святого апостола Андрія, як і прийняття скіфами (тобто, найімовірніше, готами з Нижнього Подніпров'я) християнства; про це мовиться і в окремих фрагментах «Євангельського зготовлення». Надзвичайно важливий факт надибуємо й у «Хроніці» (додаток IV), а саме: серед перерахованих задунайських (від Константинополя) народів, згадуються скіфи, авари й (!) склави, тобто слов'яни. Становить інтерес і християнська історіософія та

[11] Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. – 1948. – № 2. – С. 542–559.

етногенетика (додаток VI) – серед нащадків коліна Яфетового бачимо наймення і причорноморських народів – сарматів, скіфів, меотів, тавріїв (таврів) та відповідні країни; згодом цю тему потужно використає в «Літописі Руському» Нестор-літописець.

Апологетичний твір «Про життя блаженного Константина царя» (йдеться про Константина I Великого, що правив у Візантії 306–337 рр.) прикметний вже своєю догматико-християнською спрямованістю; серед єпископів, котрі прибули на вселенський собор, згадує і «скіфського» єпископа (найімовірніше, з Кримської Готії). Є тут і повчальна інформація про те, що Візантія «підкорила» скіфів силою нового вчення, хоча ще донедавна платила їм данину. Як зазначає історик, «Константин підпорядкував римській владі варварські племена... Адже скіфам колишні зверхники платили навіть данину і римляни служили варварам щорічними внесками данини» (IV, 1). Втім, Євсевій традиційно для тієї пори апологетично вірить у силу Божого слова навіть тоді, коли сама Візантія не могла ефективно протистояти збройній силі наших предків. Пильної уваги потребує і епізод з прийняттям на службу до Константина сарматів з Причорномор'я (книга IV, гл. 6) і надання їм землі – дослідники вважають, що йдеться про розселення на території Візантійської імперії (Македонія, Паннонія, Італія) близько 300 тис. сарматів у 334 р. То чи теперішня людність Македонії не є далекими нащадками тих Константинових «сарматів» і чи не слов'яни це були? Самі теперішні македонці вважають, що так.

Про хрещення «скіфів» у IV ст. н.е. оповідав Єрусалимський єпископ Кирило. Кирило Єрусалимський (Kyrillus, лат. Cyrillus Hierosolymitanus) – архієпископ Єрусалимський, народився десь у 313–315 рр.; від 345 р. священик, згодом з 348 р. – єпископ в Єрусалимі. Гонимий аріанами, у 381 р. брав участь у II Вселенському соборі в Константинополі, який остаточно засудив аріанство і сформував богословське положення «одна-єдина божественна субстанція в трьох особах». Помер у березні 386 р.

Автор 24-х повчань, котрі спрямовані на приготування неофітів до хрещення. У деяких з катехиз мовиться, зокрема, про прилучення до християнських цінностей північнопричорноморських народів, в тому числі, треба розуміти, і скіфів. Зокрема, Кирило Єрусалимський у Повчанні XVI. 40 вказує, що саме «рятівний набуток Ісуса – хрест, приборкав скіфів». У Повчанні XXI. 22 серед багатьох християнізованих народів церковний мислитель називає також ще готів і савроматів: «22... Подивись, натхнений ним [Святим Духом] в думках, скільки християн у цьому всьому краї

і скільки в усій Палестинській єпархії. Окинь своїм розумом від єпархії всю Римську імперію і від неї подивись на увесь світ: на роди персів і племена індійців, на готів і савроматів, на галлів, іспанців і маврів, на лібійців, ефіопів та інших, безіменних для нас: бо багато християнських народів невідомі нам навіть по імені»[12]. Всі три згаданих етноси – скіфи, готи і савромати – питомі мешканці українських теренів IV ст. н.е.

Дуже цікаві спостереження про християнізацію давніх слов'ян, готів, таврів та інших етносів України, а також про загадкове місто Скіфополь у Палестині залишив Амвросій Міланський (Медіоланський) – латинський церковний письменник та ієрарх. Народився десь у 334 (можливо – 339) р. н.е. в Галлії, помер у 397 р. в Медіолані. Освіту здобув у Римі, в молоді роки перебував на державній службі, з 369 р. був намісником Мілану; від 374 р. і до кінця своїх днів – єпископ міста Медіолана. Відомий як один із засновників християнської лірики, а також тлумачними працями на книги Біблії, екзегетичними та догматичними творами. Активно боровся проти аріанства та імператора Феодосія I (379–395 рр.); один із засновників вчення про християнську етику. Його гімни включили до літургії, започатковуючи церковний спів. Амвросій похований під олтарем Амвросіанської базиліки і його мощі вважаються дійсними та чудодійними. Амвросій вважається патроном міста Мілан, бібліотека якого названа його ж іменем. Образ святого був викарбуваний на монетах, відбитих у Мілані.

Амвросій згадує у «Поясненні Євангелії від Луки» рухи північнопричорноморських племен у 60-х рр. IV ст. та їх вторгнення в Іллірик; водночас («Про зруйнування міста Єрусалима...») зауважує про страх автохтонів пра-України перед Римом, позначеного як «прутики шести в'язок».

Але хто, за думками Амвросія, схиляється перед «прутиками», тобто Римом: «Азія, Понт, еніохи, скіфи-кочовики, скіфи таврійські й меотійські царства і всі босфоряни» (Кн. X; XXI, 9). Враховуючи концептуальні риси мислення апологетів «всесвітнього Риму», названі народи згадані скоріше як вільні від Риму, а не підкорені ним. Тобто, бажане видавалось за дійсне. Історія засвідчує, що жоден із згаданих Амвросієм північночорноморських народів так і не був підкорений Римською імперією.

У цій таки праці (кн. III) є цікава ремінесценція про місто Скіфополь у Палестині – як спогад про події майже тисячоліт-

[12] Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. – 1949. – № 4. – С. 249.

ньої (для Амвросія) давності, коли скіфо-кіммерійські війська у своїх завойовних походах в останні десятиріччя VII ст. до н.е. дійшли аж до Палестини і заснували там своє місто.

21-й Лист Амвросія проливає додаткове світло на поширення християнства серед готів: наголошено, що готи більше схилялись до аріанської гілки християнства; згадується Авксентій, учень готського єпископа Ульфіли і єпископ Дуростора в Силістрії, а також Меркурин, який при постригу в ченці прийняв ім'я свого попередника Авксентія; згодом Меркурин був аріанським єпископом у Мілані, куди потрапив разом з готами, що перейшли на військову службу до імператора Валентиніана II (375–392 рр.). Обидва єпископи були аріанами, обидва певний час очолювали кафедри у Скіфії, і тому зрозумілий сарказм Амвросія щодо них. Зрозумілим є і його симпатія до імператора Валентиніана (лист 24-й) на противагу цезарю Західної Римської імперії Максиму (383–388 рр.): перший – противник, а другий – прихильник аріанства. Аріанство не визнавало центральний догмат християнства про Трійцю, тобто єдність Святого Духа, Бога-отця і Бога-сина – бо ж Христос як Боже творіння не може бути рівним творцеві. Вселенські собори IV ст. н.е. (325 і 381 рр.) засудили аріанство як єресь. Вельми цікавим і повчальним є своєрідний лірико-натуралістичний відступ Амвросія від канонічного богослов'я: «Ніякі народи, ні перси, що мають найсуворіші закони проти підлеглих, ні індійці, ні народи сарматські, не ставляться до своїх царів з такою відданістю і пошаною, як бджоли до матки…» (Шестоднев. День п'ятий. 21, 68)[13]. Як тут не згадати, що в Україні з прадавніх часів бджолу називали «божою комахою».

Політично мудро звучить схвалення Амвросієм використання варварів проти варварів, як це зробив Флавій Бавто у 381 р., коли готи («унни») воювали проти ютунгів.

Особливу увагу на утвердження християнства в давній Україні звертав патріарх Іоанн Златоуст, найвидатніший з Отців Східної церкви, один з трьох її «вселенських учителів» – церковний діяч, теолог, проповідник. Народився в Антиохії близько 347 р.; навчався у ритора Лібанія. Був дияконом, священиком, а з 397 р. – патріарх константинопольський. Через підступи супротивників, з 401 р. у вигнанні, де й помер 14 вересня 407 р. Літературна спадщина Іоанна величезна: трактати, листи, проповіді. З трактатів відзначають «Про цноту», «Про священство», бесід збереглось декілька сотень (90 – на Євангеліє від Матвія,

[13] Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. – 1949. – № 4. – С. 231–236.

88 – Євангеліє від Іоанна, 55 – Книгу Діянь, 44 – Послання до римлян тощо); проповіді та листи є також численними і ситуативними – Іоанн постійно жив життям церкви[14].

Іоанн Златоуст активно розбудовував християнську церкву на теренах багатьох країн, включаючи давню Готію. З творів Іоанна можна також дізнатися про християнське місіонерство у Скіфії та поширення тут вчення. Пильної уваги вимагає його свідчення про переклади Святого Письма на мову савроматів і скіфів. Яскраве уявлення про це дають фрагменти з двох листів до діячів готської церкви, написаних на початку V ст. н.е.[15].

Лист до диякона Феодула написано у 404 р., коли сам Іоанн втрапив у немилість. Тут мова йде про те, щоб затримати відправку з Константинополя єпископа до Готії, котрий, на думку автора листа, не є бездоганним християнином. Справа у тому, що імператриця Євдоксія, на догоду угрупуванню, противного Іоанну Златоустому, заслала його у містечко Кукуз, а на патріаршу кафедру в Константинополі настановила Арсакія. Останній одразу ж почав реалізовувати свою, ворожу стосовно Іоанна Златоуста, політику. Саме у цьому контексті і слід сприймати настанову його до готських ієреїв не приймати на свою кафедру нового єпископа, ставленика Арсакія.

Другий лист написано до «готських ченців у маєтку Промота» також у 404 р. Мова йде про гурт монахів, котрі жили у Константинополі в садибі Промота, на той час вже покійного, дружина якого Марса також була вельми неприхильна до Іоанна. Природньо, що своє ставлення вона перенесла і на готських ченців, котрі були повністю віддані Іоанну Златоусту. Тому вони пишуть до зісланого патріарха листа, у якому висловлюють свої жалі та страждання, а Іоанн Златоуст у відповіді їм заспокоює та підтримує ображених ченців. Водночас, він не забуває і про всю готську церкву, зокрема про те, щоб на її кафедру не вступила негідна людина.

В «Розмові супроти Євтропія», оповідаючи про вселенськість християнства, Іоанн нагадує: «І до кого прийшов [апостол Павло]. До скіфів… До диких звірів і все змінив у них» (II, 409). Отже, крім апостола Андрія, на наших землях побував (міг побувати) також і апостол Павло.

[14] Иоанн Златоуст // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т.: Т.1: А – К / Ред.кол.: С.С. Аверинцев (гл.ред.) и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. – С. 625–627.

[15] Васильев А.А. Готы в Крыму. 1. Раняя пора христианства. II. Эпоха переселения народов // Изв. Рос. Академии Истории Материальной Культуры. – Т. 1, 8 февраля 1921 г. – С. 38–40.

Дотично це підтверджує і «Розмова, мовлена у церкві на честь Павла». У ній Іоанн Златоуст, зокрема, стверджує: «І скіфи, і савромати… і людність біля самих околиць всесвіту, перекладаючи Святе Письмо кожен своєю мовою, філософствують про ці слова» (XIII, 501). Принаймні, три висновки витікають із цього свідчення: по-перше, поєднання імені ап. Павла із скіфами і савроматами, що свідчить дотично про знайомство апостола з цими народами; по-друге – існування перекладів Святого Письма місцевими мовами, і, по-третє, про освіченість «аборигенів», що тлумачать релігійні тексти.

Твердження Іоанна Златоуста про вселенське розповсюдження християнства знаходимо в його «Роздумі супроти юдеїв та язичників»: «Короткий вислів: сотворю церкву мою, – але не пробігай його без уваги; заглибся в нього розумом і уяви, яка сила потрібна для того, щоб за такий короткий час у всьому всесвіті насадити церкви, навернути так багато народів, змусити їх відкласти рідні звичаї, затверджені часом і законами, скинути з себе володарювання спокуси, струсити силу гріха яко прах; ідолів, капища, жертовники, паскудні таїнства, безчинні гульбища та інші ганебства розвіяти, як дим; і спорудити вівтарі істинному Богу скрізь – в Імперії Римській, у Персії, у Скіфії, у Мавританії, в Індії»[16].

Прикметно, що Скіфія та інші країни згадуються нарівно, поряд з Римською імперією, що свідчить про їхню самодостатність. Тим часом, Іоанн продовжує (розмірковуючи про поширення християнства): «Що я кажу? – навіть за межами твердої землі. Тому, що й Британські острови, які лежать поза межами усього світу, на самому Океані, – й вони відчули силу слова Господа, і там воздвигли Церкви і вівтарі». Отже, майбутня Велика Британія в часи Іоанна знаходилась не в самій Ойкумені, а на її межах.

Сам Іоанн висвятив і відправив до таврійських готів у 400 р. єпископа Унілу, який помер десь у 404 р. Природньо, що і його наступник також мав отримати благословення Іоанна Златоуста і, таким чином, сприяти збереженню єдності готської єпархії з вселенським християнством. Всі ці обставини засвідчують, що християнство давньої України займало вельми поважне місце у розбудові християнства загалом.

Історична пам'ять про подорож апостола Андрія до київських крутосхилів була живою і в V ст. н.е. Про це, зокрема, на-

[16] Златоуст Иоанн. Святого отца нашого Иоанна Златоустого Рассуждения против Иудеев и Язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог // Христианское чтение. – 1832. – Т. 47. – С. 3–88.

гадує Євхерій Ліринський (Eucherius) (? – бл. 450 р.) – відомий латинський догматичний церковний письменник, що був водночас і церковним діячем, зокрема ліонським єпископом між 434 і 450 рр. н.е.

Народився у сім'ї галльського сенатора-християнина; перебував на імператорській службі. Був одружений, мав двох синів, однак у 410 р. подався в монастир. Згодом став настоятелем Ліринської обителі; в 434 р. став владикою Ліонської кафедри. Обидва його сини з часом стали єпископами і були відомими душпастирями-проповідниками.

Євхерій – один із засновників середньовічної герменевтики – мистецтва розуміння текстів. Згодом, в схоластичній традиції це стало одним із наріжних каменів смислового явлення догматів церкви віруючим.

Автор дидактичної праці «Настанови» та інших творів. Щодо деяких книг авторство Євхерія сумнівне, але вони звично включаються до корпусу його текстів. До таких належать, зокрема, «Коментарі до Буття, поділені на три книги», у яких міститься і християнська історіософія, де поважне місце відведено скіфам: там, вони – нащадки Магога. Одним із перших церковних істориків, Євхерій торкається подорожі апостола Андрія на терени давньої України – саме цей апостол «приніс слово Боже скіфам», причому цю думку Євхерій повторює і в «Коментарях», і в «Настановах»[17].

Повчальним в історичному вимірі є настанови і дії щодо збереження єдності Церкви, зокрема і на давньоукраїнських землях єпископа Кірського Феодорита. Феодорит – грецький церковний письменник, представник антіохійської теологічної школи, автор численних праць апологетичного, патристичного, екзегетичного та історичного змісту. Народився десь у 390 р. в Антіохії, навчався у Іоанна Златоуста та Феодора Мопсестійського. Від 423 р. – єпископ міста Кіра, що в Сирії. Доклав чимало зусиль у боротьбі проти монофізитів – однієї з християнських сект, яка вважала, що в Ісуса Христа є лише одна природа (божественна), а не дві (божественна і людська). Помер у 457 р.

Активний учасник христологічних диспутів. На Ефеському соборі 434 р. виступив на захист Несторія; полемізував спочатку з Кирилом Александрійським, а потім з Євтихієм та Діоскором. Був засуджений і позбавлений єпископської кафедри на

[17] Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. – М.: Изд-во Спасо-Преображен. Валаам. монастыря, 1994. – Кн. 1. – С. 265–266.

Єфеському соборі 449 р., відновлений Халкідонським собором 451 р., на якому змушений був виголосити анафему Несторію. Найзначніші праці Феодорита: «Лікування еллінських хвороб» у 12 книгах – написана близько 427 р., де під «еллінськими» розуміються «поганські», тобто язичницькі, хвороби, а також «Церковна історія» у 5 книгах, написана близько 449 р., яка охоплює події від 323 по 429 р. В останній книзі автор досить часто торкається подій та реалій з теренів старожитньої України[18].

Так, Феодорит пише про Готську церкву (IV: 30), зазначаючи її аріанський характер і зусилля Іоанна Златоуста по викоріненню цієї єресі: владика чинить мудро, призначаючи священиками людей, котрі знають мову народу, та й сам відвідував готську людність і вів з ними, нехай і через перекладача, статечні розмови. У фрагменті (IV: 31) – «Про турботливість його про скіфів» – простежується те, що Іоанн Златоуст розрізняє готів (про яких щойно йшлося), і власне скіфів, що мешкають в Придунав'ї. І, можливо, – то не лише гунни, оскільки останніх Феодорит іменує «кочовими скіфами», викладаючи опис походу Роїла (він же – Руас, дядько Атілли та Бледи, цар гуннів у 40-х роках IV ст.) під стіни Константинополя, а, ймовірно, склавіни чи анти. Про високий статус таврійського християнства у вселенській церкві виразно свідчить фрагмент IV: 34, де серед домінантних церков, до думки яких особливо прислухаються, названа й Боспорська єпархія.

Особливої уваги вимагає вказівка Феодорита про те, що Іоанн Златоуст «відділив їм [готам] одну церкву» (IV: 30): найімовірніше тут йдеться про надання готській церкві статусу автокефальної, тобто помісної та самоврядної.

Те, що під етнонімами «скіфи» та «сармати» приховуються саме наші предки-слов'яни, переконливо засвідчує Екдицій Авіт (Авіт Альцім Екдицій; лат. Avitus Alcimus Ecdicius) – римський літератор та церковний діяч. Народився у шанованій сенаторській родині в Оверні бл. 460 р. н.е., помер у 525 р. Вже в 490 р. дістав єпископську кафедру, причому поєднував церковне служіння з літературною діяльністю. Відомі епістоли (листи) та віршовані твори Авіта. Екдицій Авіт був відомим елегійним та християнським поетом: він присвячував свої поезії біблійному вітанню людського життя, призначенню людини, пошуку єдиносущності чоловіка і жінки.

В одному з своїх листів до якогось Мартина, Екдицій окреслює коло етносів (чи об'єднань), котрі сприймаються як союзні

[18] Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. – 1948. – № 3. – С. 293–301.

у Христі, тобто християнські. Важливо й те, що перелік народів практично є оглядовим для всієї Європи з погляду їх вагомитості в тодішньому світі. За Екдицієм Авітом, це: «Аламанн, Саксонець, Торинг, Паннонець, Руг, Склав, Нара, Сармат, Дан, Острог, Франк, Бургундіон, Дак, Алан радіють, що пізнають Бога під твоїм керівництвом»[19]. І, нарешті, Авіт одним з перших наводить етнонім «склав» («Sclavus»), що тим більш цінне, оскільки автор згадує і сарматів та аланів, а також остроготів, закоріненість котрих у праукраїнські землі безперечна. Це чи не найперша етнічна згадка про українців римлянами.

Події на давньоукраїнських теренах вельми цікавили навіть найвіддаленіших від них церковних діячів, зокрема Ісидора Севільського. Ісидор Севільський (Isidorus Hispalensis) (бл. 570–636 рр. н. е.) – учитель церкви, енциклопедист, латинський християнський письменник з шляхетної римсько-іспанської родини (Карфаген Іспанський), видатний представник «візантійського відродження». По смерті свого брата Леандра, став єпископом Севільським (бл. 600–636 рр.). Сприяв організації шкіл, бібліотек, скрипторіїв, налагоджував сучасну освіту кліру. Найважливішим твором Ісидора була «Етимологія» – енциклопедичний словник-довідник у 20-ти кн.; він також є автором трактатів «Про природу речей», «Хроніки», «Історії готів, а також свебів та вандалів», сентенцій, численних тлумачень та епіграм.

У своїй «Хроніці» простежив важливі події у розвитку Римської імперії (головно, Західної), торкаючись у деяких випадках і Візантії, зокрема, її взаємин із слов'янами. Зокрема, він згадує особливо часи правління Іраклія (610–641 рр.), зокрема 615 р. («п'ятий рік правління Іраклія»). Прикметною є його коротка фраза, що «склавіни» «відібрали у римлян Грецію» – надто вона промовиста.

Ісидор оповідає також про діяння готів в Іспанії– сторіччям пізніше, в 711 р., візіготи знову увірвуться в Іспанію і залишаться там панувати. Такими були основні збурювачі тодішньої історії: склавіни, вандали, готи. Вельми багатозначним є наступне зауваження Ісидора: «В Іспанії також Сисебут, вождь готів, взяв декілька міст, які були під римською владою, а іудеїв, котрі були в його королівстві, навернув у християнську віру»[20].

[19] Мишулин А.В. Древние славяне в отрывках греко-римских и византийских писателей по VII в. н.э. // Вестник древней истории. – 1941. – № 1. – С. 231.

[20] МишулинА.В. Древние славяне в отрывках греко-римских и византийских писателей по VII в.н.э. // Вестник древней истории. – 1941. – № 1. – С. 258–259 (Фр.48).

Тобто, самі готи були не тільки завойовниками, але й місіонерами. Як тут не згадати, що їхні предки навернулися до Слова Божого ще в 2-й пол. IV ст., коли ще мешкали на Дніпрі-Славутичі.

Різнобічні сторони життя давньої України, зокрема християнізацію її народів, у своєму «Бревіарії» осмислював Никифор – Константинопольський патріарх, богослов та історик, глибоко переконаний іконофіл. Народився близько 758 р. у сім'ї поважного чиновника; згодом сам обіймав посаду імператорського секретаря за імператора Лева IV. У 806 р. рукопокладається в патріархи, але через свої переконання зазнає переслідувань і помирає у 829 р. на засланні. Автор низки богословських трактатів та «Бревіарію» –«короткої історії», що викладає події 602–769 рр. В творі містяться важливі матеріали з історії давніх слов'ян.

Багато в чому перегукуючись з «Хронографом» Феофана, «Бревіарій» точніший щодо деяких деталей. Це стосується, наприклад, хрещення гуннів, їх розселення у Європі після Атілли, особливо – стихійної біди восени 763 р. Зокрема, Никифор зазначає: «[619 р.] Минув деякий час, і володар племені гуннів прибув разом зі своїми архонтами і дорифорами у Візантію, прохаючи імператора посвятити його у таїнства християн. Той охоче прийняв його, і архонти ромеїв всиновили у божественній купелі гуннських архонтів, а їх жінок – дружини перших. Посвячених у божественні таїнства пошановували імператорськими дарами та почестями, вождю ж їхньому імператор надав сан патриція і ласкаво відпустив до гуннської країни»[21].

Никифор, мовлячи про землі тодішньої України (VII–VIII ст.), згадує декілька етнонімів: «гунни» та споріднені ним «котраги», «авари», «хозари» і, головне, «скіфські племена». І якщо гунни, котраги, хозари і авари з контексту «Бревіарію» постають геополітично рухливими, то скіфи (склавіни) безумовно визнаються як одвічний люд Північного Причорномор'я. Патріарх Никифор збагачує розповідь Феофана про Тавриду описом (чи не єдиним взагалі) своєрідних айсбергів на Чорному морі, які вітром та течією прибивались аж до стін Константинополя.

Безціні свідчення про «перше» хрещення України-Руси залишив патріарх Фотій – Вселенський (Костантинопольський) владика і християнський письменник, народився бл. 820 р., помер 891 р. Був племінником патріарха святого Тарасія, пошанувальника ікон. Отримав блискучу освіту, був наближений до імператорського дому і обіймав посаду першого державного

[21] Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. – М.: Наука, 1980. – 215 с.

секретаря в сенаті. Був наставником юного спадкоємця трону Михаїла та майбутнього просвітителя слов'ян рівноапостольного Кирила. В 857 р. займав патріарший престол в Константинополі, хоча потім його двічі (867, 886 рр.) з нього скидали.

Відома подвижницька діяльність патріарха Фотія: у 864 р. Болгарія охрестилася, а болгарський цар Борис, як вважають, був хрещений самим патріархом; існують вагомі підстави вважати, що в майбутньому 865 р. саме патріарх Фотій відправив святих Кирила і Мефодія для проповіді Христа у слов'янські землі.

Патріарх Фотій – автор численних творів дидактичного змісту, зокрема «Казань», в котрих, крім іншого, торкнувся взаємин Русі і Візантії. Він був свідком походу наших предків на Царгород у 860 та наступних роках і говорить про це у своїх двох посланнях до православних, а також посланні до грецьких єпископів від 866 р. Попри свою ідеологічну спрямованість, твори патріарха важливі як свідчення очевидця діянь руського люду у часи княжіння Аскольда і Діра та їхнього хрещення у Візантії.

Свідчення патріарха Фотія важливі як в плані історичному, так і християнському. Та обставина, що руси активно турбували наймогутнішу державу того часу, засвідчує хиткість норманського месіанізму – задовго до варягів русам був відомий шлях «у греки» і вони для перемог не потребували нічиєї помочі. А їхня військова міць вразила навіть патріарха Фотія, який у своїх проповідях згадував про напад русів на Константинополь: «Чи пригадуєте той страх, ті сльози і плач, в який ударило місто в останньому одчаю? Чи пригадуєте ту темну і страшну ніч, як життя у всіх нас збиралося зайти з заходом сонця і світ нашого існування мала поглинути глуха темрява смерти? Чи пригадуєте той час гіркий і тяжкий, коли прийшли до нас чужоземні кораблі, і подуло до нас щось суворе, дике, погибельне? Коли море тихо і спокійно розстелювало свій хребет, їм давало миле і легке плавання, а на нас піднімало суворі хвилі війни? Коли вони йшли попри місто зі зброєю і загрожували нам смертю від меча? Коли вся людська надія залишила людей і місто держалося надією на єдину оборону від Бога? Коли переляк і темрява опанували розум й ухо прислухувалося тільки до однієї вісти: чи вже вороги добули мури й опанували місто?[22].

Та взяла місто під свою опіку Матір Божа, і напасники відвернули від міста. І хто зна, чи саме не ця подія навернула київських князів до християнства, про що патріарх пише у «Посланні», виразно вказуючи на християнізацію Русі в часи Аскольда та Діра: «І не

[22] Велика історіяУкраїни: У 2-х томах. – Том. І. / Передм. д-ра І.П. Крип'якевича; Зладив М. Голубець. – К.: Глобус, 1993. – С. 67–68 [352 с.].

тільки сей нарід [Болгарский] змінив давнійшу безбожність на віру в Христа, але й той нарід, про якого так часто казано, той, що переважає всїх щодо суворої вдачи й охоти до убивання, себто звана Русь, що опанувавши окольних і з того загордувавши, підняла була руки на державу Ромейску. Тепер і вони перемінили елиньску [себто – язическу] і безбожну віру, в якій пробували ранїйше, на чисте і непокривджене служенє Христу і радо вступили поміж [наших] підвладних і приятелів намість недавнього грабування й великої відваги супроти нас. І так розпалило їх жаданє віри і запал (кличе Павел: Слава Богу во віки!), що прийняли єпископа і пастиря і вдали ся надзвичайно ревно і пильно до служеня Ісусу Христу»[23]. І цьому треба вірити, бо ж не може вселенський патріарх пошановувати високим ім'ям християнина будь-якого поганина.

Християнство з Аскольдом і Діром прийшло і в Київ, про що також оповідає Фотій. «Похід на Царгород 860 року зв'язаний з дуже важливим питанням про охрищення Руси – зазначає Н. Полонська-Василенко. –Патріарх Фотій в «Окружному посланні» до патріярхів Сходу року 867 оповідав, що руські князі, настрашені чудом в Царгороді, повернувшися до Києва, виявили бажання охриститися. Цісар Михайло ІІІ вислав єпископа та священиків, і на Русі засновано єпархію»[24].

Хрещення Аскольда і Діра стало невід'ємною частиною нашої історії та історичної пам'яті киян. М. Грушевський зазначав з цього приводу: «Аскольда поховано на Угорськім. Очевидно – він жив в тім княжім дворі, що стояв там: тут жив і був похований потім і Володимир Великий… Се промовляє за тим, що Аскольд був дійсно князь Київський. Факт, що на його могилі поставили потім церкву, веде нас до походу 860 р. і епізоду про охрещення частини Руси по тім поході, при умові: дуже ймовірно, що Аскольд був той князь, що ходив 860 р. на Візантію і потім при згоді з Візантією прийняв християнство. Тим зовсім природно об'ясняють факти, що Повість [Нестора-літописця] зв'язала похід 860 р. з його іменем, і що на могилі Аскольда поставлено церкву»[25].

Практично завжди першоієрархи особливу увагу звертали на давній Херсонес – цю своєрідну опосередкуючу ланку між Візантією та Україною- Руссю. В цьому контексті особливо прикметною є постать Ніколая Містика – Константинопольського патріарха у

[23] Грушевський М. Виїмки з жерел до історіїУкраїни-Руси. – Львів: Накладом автора в друкарні НТШ, 1895. – С. 33–36.

[24] Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т. Т.1. До середини XVII століття. К.: Либідь, 1992. – С. 91 [640 с.].

[25] Грушевський М.С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. К.: Наук.думка, 1991. – Т.1. – С. 408 [736 с.].

895–906 рр., 911–925 рр. Святитель Ніколай народився в 852 р. в Італії; як племінник святителя Фотія, отримав освіту в Константинополі. Згодом був ченцем в монастирі св. Трифона, а потім – секретарем («містиком») імператора Льва. Брав активну участь у палацових інтригах, за що був і возвеличений, і упосліджений. Помер 17 травня 925 р. і похований в монастирі Галакрени.

Автор послання, написаного після березня 919 р., ймовірно, до херсонеського стратига. У «Посланні» є вказівки на утвердження християнства у Хозар та місіонерської ролі у цьому процесі Херсонесу Таврійського: «Стосовно єпископа Херсону: твоя достойна мудрість пам'ятає, про що ми говорили з тобою особисто і тепер сповіщаємо письмово; що з огляду на прибуття сюди післанців з Хозарії з проханням дати їм єпископа, щоб він рукопокладав священиків серед них і прийняв би на себе служіння ортодоксальній християнській вірі, ми відправили архієпископа, призначеного в Херсон, щоб з Божою поміччю він вирушив до Хозарії, аби здійснити там всі необхідні треби і повернувся на кафедру у Херсон. І ти, як син церкви, я певен, виявиш свою відданість, щоб сприяти йому і в його належному служінні в Хозарії, і в ствердженні та усталенні архієпископа на його кафедрі, коли з Божою поміччю він виконає свої обов'язки в Хозарії. І нехай явить тебе Христос, Бог наш, уславленим там і дарує тобі спокійне повернення сюди [у Константинополь]»[26].

Особливою ознакою тодішнього Херсону є його посередницька місія щодо поширення християнства навсібіч навколо Понту. Акцент на Хозарії в даному контексті – надзвичайно важливий: Хозарія активно співвідносилась з Іберією (майбутньою Іспанією), в якій величезні впливи мали іудейські канони, і хотіла проти Візантії мати впливового союзника з іншого, західного боку. І зворотній хід Візантії – прийміть, хозари, християнство. Таким чином, мова йде про класичні геополітичні змагання часів Середньовіччя та поширення духовних християнських впливів на нашу землю.

Рим ніколи не ставився байдуже до українського вибору віри. Яскравим прикладом цього можуть бути зусилля папи Римського Гонорія III. Гонорій III (Honorius)(до оцерковлення – Ченгіо Савеллі, Savelli) (помер 18 березня 1227 р., Рим), Римський папа 1216–27 рр., представник давнього і могутнього римського роду. Гонорій III знаний своєю активною східною політикою у першій третині XIII ст. і дуже багато сил витрачав на підготовку нового «хрестового походу» на Схід.

[26] Богданова Н.М. Церковь Херсона в X–XV вв.// Византия. Средиземноморье. Славянский мир. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1991. – С. 19–49.

Зокрема, він є автором «Послання» до руських князів («королів»), котре виразно засвідчує велике бажання Риму мати Русь за союзника. «Послання» Гонорія III є автентичним свідченням безпосередніх контактів України-Руси та Риму. Папа констатує: «До всіх королів Русі: ми радіємо в Бозі, бо, скільки нам доводилось чути, ваші посли, відправлені до нашого шановного брата... уклінно його просили про те, що щоб він особисто відвідав ваші краї, тому що ви відчуваєте сильну спрагу за здоровим і рятівним вченням і готові до того, щоб повністю відмовитись від усіх оман»[27].

Тодішніх її зверхників можна було також зрозуміти, оскільки невпинні внутрішні чвари й розбрати практично вже привели до тотального поруйнування колись могутньої Київської Русі; водночас, на руські землі активно зазіхали як східні (монголо-татари), так і західні (поляки й угорці) сусіди. Зокрема, весь період князювання галицького князя Мстислава Удатного (1219–28 рр.) заповнений його змаганнями з Угорщиною. У 1227 р. він мусив замиритися з угорцями і віддати свою доньку Олену-Марію заміж за мадярського королевича Андрія. Саме в цей рік і з'являється «Послання» папи Гонорія III, котрий хотів скористатися важким становищем Русі і навернути її під зверхність апостольського престолу. І хоча трохи згодом князь Данило Галицький навіть прийняв був корону короля від папи римського, українське християнство зберегло свою самобутність. Це мало місце навіть після Берестейського собору 1596 р., коли єдність із апостольським престолом не відкинула автентичності українського християнства.

Таким чином, існують безперечні докази тієї обставини, що церковні першоієрархи постійно тримали в полі свого зору процеси християнізації людності давньої України. Цінність таких свідчень підвищується церковним та суспільним статусом їхніх авторів, що безумовно відрізняється у сторону більшої істинності, порівняно з трактатами коментаторів, придворних діє- писців, навіть ідеологічно заангажованих обставинами істориків. Із зрозумілих причин, давнє українське християнство було в полі зору Східних першоієрархів, насамперед Константинопольських патріархів. Але до цієї теми постійно звертались і глави інших патріархатів та єпархій – Риму, Єрусалиму, Александрії, Кесарії, Сирії, Ліона, Мілану, Севільї та ін., що свідчить про загальноєвропейський інтерес до духовних зрушень в давній Україні. І протягом всього першого тисячоліття православні цінності були духовним дороговказом для нашого народу.

[27] Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. – М.: Изд-во Спасо-Преображен. Валаам. монастыря, 1994. – С. 310.

В. В. ЛАСТОВСЬКИЙ

Церква та духовенство на сторінках «Історії русів»: деякі попередні роздуми

В публікації ставиться питання про необхідність звернення уваги на відомий науковий твір «Історія Русів» і відображення в ньому позиції автора щодо історії церковних інституцій в Україні. Показується інформаційний матеріал цієї праці щодо висвітлення в ній ролі української еліти, держави, окремих діячів в контексті церковно-релігійних відносин.

This publication addresses the question of the necessity of paying attention to the known scientific work «History of Rusy» and reflect the position of the author on the history of church institutions in Ukraine. Showing information material on the coverage of this work in her role of the Ukrainian elite, state specific figures in the context of the church and religious relations.

«Історія Русів» як пам'ятка української історичної думки початку XIX ст. передовсім повинна нас цікавити не стільки як збірник фактичних матеріалів, а дещо з іншого боку – як документ епохи, що зафіксував уявлення наукової та політичної української еліти як щодо історичного розвитку українського народу, так і щодо можливого майбутнього.

Оскільки «Історія Русів» охоплює всю історичну палітру минулого українських земель, в усій різноманітності історичних процесів та суспільних відносин, зрозуміло, в ній не могли залишитися осторонь і ті вузлові питання, що охоплювали й церковно-релігійну проблематику. При цьому автор зупинявся і на питаннях суто релігійних, і на інституційних, і на міжособистісних, і, звичайно, державно-церковних. Взагалі, слід відмітити достатньо значну насиченість твору відповідною тематикою. В ньому зачіпаються всі головні етапи історії християнства на території України від його появи на цих землях. Автор наголошує на трьох етапах хрещення місцевого населення: апостола Андрія, княгині Ольги та князя Володимира; детально зупиняється на Брестському соборі; багато уваги приділяє подальшому протистоянню уніатського та православного духовенства; відзначає створення Святійшого Синоду та введення Духовного регламенту російською владою.

Одним з найважливіших моментів, що дають змогу зрозуміти позицію автора, на мою думку, є достатньо чітке розмеж-

ування ним духовенства за національною (можливо, одночасно національною та державною) ознакою. Наприклад, у творі розрізняються «малороссийское духовенство» та «российское духовенство»[1].

Найчастіше у цій праці згадуються, звичайно, представники українського православного духовенства, його еліти. Передовсім – це найвища ієрархія, єпископи та митрополити. Серед них – київські митрополити та архієпископи Сильвестр Косов, Петро Могила, Йосиф Тукальський, Іоасаф Кроковський, Варлаам Ванатович, Рафаїл Заборовський. Присутня інформація й стосовно єпископів з інших православних кафедр.

Є й згадки щодо окремих представників духовенства неукраїнського походження, зокрема папи римського Євгенія IV, папи римського Климента VII кардинала Джуліано (у праці фігурує як «Іульян») Чезаріні та константинопольського патріарха Фотія, вірменського ченця Мартина.

Описуючи історичні події, не обходить автор «Історії Русів» стороною і нижчі щаблі православного духовенства. Серед історичних постатей ми знаходимо у творі інформацію про архімандрита Макарія Токаревського, ніжинського протопопа Вольховича, протопопа Лісовського. Доля кожного з них розглядається в конкретній історичній обставині.

Немало у праці згадується і монастирів, головним чином – православних. Географічно, всі згадувані обителі належать до Києва та Київщини, Чернігово-Сіверщини та Полтавщини. Серед них – Києво-Печерський, Києво-Братський, Преображенський Новгород-Сіверський, Лубенський, Гамаліївський, Канівський, Мошногірський (в праці він названий як Мошинська пустинь) та ін. Щоправда, автор допускає й неточності. Зокрема, він називає Суботівський монастир, в якому був похований Тиміш Хмельницький. Але, зрозуміло, що насправді це була Іллінська церква у Суботові, тоді як монастиря у цьому населеному пункті ніколи не існувало.

Цікавий матеріал ми бачимо і з приводу проживання у монастирях Юрія Хмельницького. Автор відзначає, що останній деякий час мешкав у Канівському монастирі за часів керівництва ним архімандрита Макарія Токаревського. Потім відзначає його перебування то у Лубенському, то у Мошногірському монастирях.

Цікаво, що у творі не просто зазначаються назви відповідних монастирів, але ще й описуються місцевості, в яких вона знаходяться. Наприклад, з приводу того ж Мошногірського монастиря: «…что пониже Каневского монастиря, в лесах и байраках»[2].

Автор неодноразово показує активну участь церкви (як інституції і її представників) у суспільно-політичних справах. Так, описуючи події після смерті гетьмана К. Косинського, якого було названо «першою жертвою унії», та Брестського собору, він акцентував увагу на наказі польського уряду «духовенству рускому, возвратившемуся из Собора Брестского, делать всемерную помощь в обращении церквей и народа в унию»[3].

Відзначається у цьому творі й особливе ставлення до православної релігії, монастирів та церков владної української еліти. Наприклад, це робиться через представлення діяльності київського князя Семена Олельковича, «возобновивший в 1470, году церкви и монастыри киевские, разоренные и более двух сот лет опустелыми бывшие»[4].

Не була обійдена у цій праці й освіта. Зрозуміло, оскільки мова головним чином у творі йшла щодо XVI-XVIII ст., то й основну увагу автора заслужили київські училище та академія. Власне, з них він фактично й починає свою оповідь, вказуючи на особливе значення цих установ, науки і освіти, починаючи ще від найдавніших часів. І хоч його оповідь у даному випадку звучить фантастично, все ж таки автор саме таким чином намагався зв'язати усі слов'янські землі з центром у Києві. Тому він і вказує, що у Києві грецьким філософом Кирилом було створено головне училище «во славянах», в стінах якого і було написано відомий твір Нестора-літописця[5]. При цьому вважає, що «главное училище Богословия в Киеве и других изящных наук» було створене Ярославом Мудрим[6][. З іменем Петра Могили та гетьмана Сагайдачного у нього вже пов'язане відновлення «Академии». А у XVIII ст. називає Київські, Чернігівські та Переяславські училища[7].

Особливо важливим є погляд автора на соціальний і правовий статус українського духовенства в минулому: «Духовенство, выходя из рыцарства по избрании достойных, отделялось только на службу Божию, а по земству имело одно с ним право»8. Описуючи ж діяльність польського короля Казимира, автор особливо наголошує на його привілеях і пактах, якими було зрівняно в правах православну і католицьку церкви.

Таким чином, «Історія Русів» як пам'ятка історичної початку XIX ст., представляє собою оригінальний документ епохи, в якому були викладені (крім інших історичних проблем) уявлення на історію церкви в Україні, взаємовідносини між духовенством і владою, його правовий і соціальний статус тощо. З огляду на контекст тієї інформації, що подається у творі, можна вважати,

що автор вбачає церковні структури скоріше як інститут, який активно використовується державою в її інтересах, ніж певний самостійний суб'єкт. При цьому для автора очевидною є визначальна роль церкви для культурно-національного розвитку населення Східної Європи. Крім того, в його творі духовенство виступає активним учасником суспільно-політичних процесів українського простору XVII-XVIII ст. Однак, ця пам'ятка ще потребує детального вивчення стосовно означених питань.

[1] История Русов или Малой России. – М., 1846. – С. 225.
[2] Там само. С. 156.
[3] Там само. С. 34.
[4] Там само. С. 5.
[5] Там само. С. 1.
[6] Там само. С. 4.
[7] Там само. С. 251.
[8] Там само. С. 7-8.

В. І. ЛЮБАЩЕНКО

Єфрем Сирин. Традиції східного аскетизму у києво-руському православ'ї

В статті доводиться популярність творів Єфрема Сирина в духовному просторі Київської Церкви, зокрема у Галицько-Волинській Русі. Найбільш поширеним з-поміж них був "Паренесис", який справив суттєвий вплив на формування аскетичної традиції києво-руського чернецтва.

Ключові слова: *Єфрем Сирин, аскетизм, Київська Церква.*

The article proven popularity of Ephraem Syrus's writings in the spiritual space of the Kyivan Church, particularly in the Galician-Volhynian Rus'. The most common among them was "Parenesys", which had a significant influence on the formation of the Kyivan Orthodox ascetic tradition. monasticism.

Keywords: *Ephraem Syrus, asceticism, Kyivan Church.*

Неабияку роль у популяризації традицій східного аскетизму у Київській Русі відіграли твори сирійського богослова, письменника і поета, отця Церкви святого Єфрема Сирина (власне Мар Афрем; близько 306, Нисибія, нині Нусайбін, – 373, Едесса, сучасна Шанлиурфа, Туреччина). Його "Паренесис" – збірник морально-повчальних слів – був переписаний на Волині вже у другій половині XIII ст. Йдеться про кодекс, відомий як Погодінський список (за назвою зібрання)[1], що налічує 329 арк., писаний уставом, у два стовпця, на пергамені церковнослов'янською мовою давньоруської редакції з середньоболгарського протографу[2]. На думку І. Срезневського, яку поділяє більшість дослідників, пам'ятку слід датувати 1270–1288 рр.[3] У ній представлено чи не найповніший архаїчний текст "Паренесису", перекладений ще в епоху

[1] Российская национальная библиотека (далі – РНБ). – Погод. 71 а.

[2] Публікація пам'ятки: Соболевский А. И. Очерки из истории русского языка. – Киев, 1884. – С. 50–58, 240–241 (уривки); Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers / Hrsg. von R. Aitzetmüller, G. Bojkovsky. – Freiburg; Breisgau, 1984–1990. – Bd. 1–4 (Погодінський список у порівнянні з грецьким текстом і середньоболгарським Лесновським списком 1353 р.; відзначені різночитання з давньоруським Фроловським списком XIV ст. і двома сербськими кодексами XIV ст.).

[3] Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка (X–XIV веков). Общее повременное обозрение. – Санкт-Петербург, 1882 (репринт: Лейпциг, 1973; Москва, 2011). – Стб. 149; Его же. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. – Санкт-Петербург, 1867. – Т. 1, вып. 1. – С. 39, 46.

старослов'янської писемності. У кодексі зберіглись кольорова мініатюра із зображенням Єфрема Сирина і отця Церкви святого Василія Великого, виконана у мистецькій манері XIII ст., а також лист "Отъ грѣшнаго Геѡрьгиѭ черноризца Зарубьскыѭ пещеры повчѣные къ д҃ховному чаду..." з напученнями у християнських чеснотах. Добре прочитується також покрайній запис переписувача (?) Ієва про створення рукопису на замовлення тивуна (тіуна) Петра "в лѣто семоѥ. тысящѣ написаша сіѭ книгы сиѭ при цр(с)твѣ б҃лговѣрнаго ц(с)ра Володимѣра с҃на Василкова оунука Романова".

Поширеність "Паренесису" у Галицько-Волинському регіоні доводять інші списки. Це, зокрема, – уривок у 4 арк., писаний на пергамені уставом двома почерками[4] і датований кінцем XIII – першою чвертю XIV ст.[5] Можна припустити галицько-волинське походження списку "Паренесису" середини XIV ст. із зібрання Троїцько-Сергієвської лаври[6]. Відомі також два рукописи "Паренесису" з Мелецького монастиря, датовані XVI ст., що зберігаються у Києві[7] (описані М. Петровим, згадані Н. Понирко[8]). Перший (333 арк., 102 слова) має запис про його попередню приналежність Зимненському монастирю. Другий кодекс (237 арк., 96 слів) є неповною копією першого з додатком слів "Про майбутній суд" і "Похвала спільножительній братії", взятих, вочевидь, з якогось іншого списку "Паренесису". До волинських пам'яток, слід віднести також кодекс кінця XVI – початку XVII ст.[9].

---

[4] Перемишль, Державний архів Жешувського воєводства. – Fragm. 1.

[5] Нині зберігається у Державному архіві Жешувського воєводства в Перемишлі, куди надійшов зі збіркою рукописів Перемишльської греко-католицької капітули. Зміст аркушів складають уривки з двох слів Єфрема Сирина "До брата занепалого і про покаяння" та "Про покаяння і майбутній суд". Першим відомості про них подав Я. Гординський, який вважав їх частинами двох рукописів, переписаних у Галицько-Волинській Русі з якогось давньоболгарського кодексу. Див.: Публікація пам'ятки: Гординський Я. Слова св. Ефрема Сирина в перемиських пергамінових листках поч. XIV в. // Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. – Львів, 1918. – Т. 126–127. – С. 208–209 (публікація пам'ятки. С. 185–190). Ю. Шевельов відніс уривки до 1300–1325 рр., вважаючи, що вони спочатку були написані в Києві та, найвірогідніше, на Волині, пізніше скопійовані в Перемишлі Шевельов Ю. Історична фонологія української мови. – Харків, 2002. – С. 295.

[6] Российская государственная библиотека. – Ф. 304. Тр. № 7.

[7] Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського – Зібр. Мелецького монастиря, II 110; II 111.

[8] Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. – Москва, 1891. – Вып. 1: Собрание рукописей Московского митрополита Макария (Булгакова), Мелецкого монастыря на Волыни, Киево-Братского монастыря и Киевской духовной семинарии. – С. 177–184, 185; Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII века. Исследования, тексты, переводы. – Санкт-Петербург, 1992. – С. 151.

[9] РНБ – Q. 1. № 144.

У чому причина такої популярності "Паренесису"[10]? Насамперед, привертає увагу сама постать Єфрема Сирина. Блаженний Ієронім Стридонський у своїй "Книзі про знаменитих мужів" назвав Сирина автором, який написав багато творів і нажив такої слави, що їх "привселюдно читають у деяких церквах після книг Письма"[11]. Авторитет християнського письменника, народженого у давній Месопотамії – колисці сирійського чернецтва, підтверджено багатьма церковними легендами, житіями та іконографією. За величезний внесок у християнську писемність Сирина називають "пророком і сонцем сиріян", "арфами Святого Духа", "стовпом Церкви"[12]. Цей внесок складають екзегетичні (найповніше представлено коментарі до П'ятикнижжя), полемічні (автор відомий ідейною боротьбою з юдейськими єресями, гностицизмом та аріанством і, насамперед, обґрунтуванням догмату Святої Трійці), поетичні (мадраші – гімни) і риторичні (мимри – гомілії) твори. Сирин збагатив церковне богослужіння багатьма піснями і молитвами, з останніх найвідоміші: до Пресвятої Трійці, Сина Божого, Пресвятої Богородиці та покаянна молитва "Господи і Владико життя мого", яку читають під час Великого посту. Не меншу цінність для духовної традиції Східної Церкви мають містико-аскетичні праці Сирина, пов'язані з раннім сирійським ісихазмом (тема усамітництва, безмовності, безперервної молитви) [13]. Не випадково у давньоруському малярстві сирієць змальований зазвичай типовим аскетом, у пустельницьких веригах, часто з сувоєм, у супроводі засновника палестинського чернецтва Феодосія Великого та/або візантійського аскета і письменника Феодора

[10] Щоправда, його авторство в сучасній християнській орієнталістиці дискутується, з огляду на складність ідентифікації багатьох церковних текстів православного Сходу. Ранні твори, що дійшли з VI–VII ст. і які церковна традиція приписує Єфрему, визнані автентичними, пізніші мають численні доповнення та викликають застереження.

[11] Иероним Стридонский. Книга о знаменитых мужах / Пер. и комм. М. Ф. Высокого // Церковные историки IV–V веков. – Москва, 2007. – С. 53.

[12] Аверинцев С. С. Между "изъяснением" и "прикровением": ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // Его же. Другой Рим. Избранные статьи. – Москва, 2005. – С. 152.

[13] Дореволюційна патрологія приділяла особливу увагу богословському і літературному внеску Єфрема Сирина. Див. зокрема: Соколов А. К. Некоторые черты из учения св. Ефрема Сирина // Прибавления к Творениям св. Отцов. – Москва, 1849.– Ч. 8, кн. 1. – С. 67–141; Сольский С. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // Труды Киевской духовной академии. – 1866. – № 11. – С. 309–311; Смирнов П. Проповеди св. Ефрема Сирина // Там само. – 1895. – № 5. – С. 3–10; Барсов Н. И. Св. Ефрем Сирин, как проповедник // Христианское чтение. – Санкт-Петербург, 1886. – № 5–6. – С. 732–770; Суворов Н. Поучение Ефрема Сирина о покаянии // Его же. К вопросу о тайной исповеди и о духовниках в восточной церкви. – Ярославль, 1886. – С. 76 – 78 та ін.

Студита, який зробив Студитський монастир у Константинополі новим, після Афону, центом православного чернецтва. На багатьох іконах Єфрем зображений в оточенні інших видатних постатей Східної Церкви та на фоні сцен із чернечих трудів. Популярність образу сирійського мислителя зумовлена не лише його літературними талантами, а також його діяльністю як педагога і місіонера. Єфрем Сирин відтворює тип ченця, який цінує ізольованість від світу та постійне спілкування з Всевишнім – а саме таким є ідеал аскета, водночас своїми духовними чеснотами і подвигами служить людям і Церкві. Приймаючи від Візантії православну духовність, Русь виявила неабияку чутливість до писемності отців Східної Церкви, які, здебільшого, вийшли з чернецтва. Особливу пошану мали ті з них, які репрезентують містично-подвижницький дух християнства.

Назва збірника Єфрема Сирина, в основу якого покладено його "Благальні слова до єгипетських монахів", розкрита у заголовку – "Книгыст(г)Оефрѣмъ глемыæ гречьскымь æзыкомь паренесисъ. сказаѥть же сѧ паренеси притча оутѣшеньѥ молѣньѥ повчѣньѥ наказаньæ потрѣбна..." (грец. παραίνεσις – благання). Книга відноситься до писемно-ораторського жанру, одним із підвидів якого є дидактичні, або учительні твори. Водночас, "Паренесис" – збірник повчальних слів, поширений не лише у чернечому ("х(с)толюбивая братье"), а й мирянському (княжий тивун і його родина) середовищі. Твір присвячено темі християнського аскетизму і чернечого подвижництва, поданій у контексті етичних настанов Святого Письма і Церкви та глибоко просякнутій есхатологічними мотивами.

Не всі частини книги написані самим Єфремом, а є пізнішою компіляцією з інших його творів або церковних пам'яток. У пам'ятці як вступні статті вміщені фрагмент Житія Єфрема Сирина, слово "Про страх душі" (що розкриває спасительну роль покаянних сліз), після повчань – як заключні статті – Повість про святого Авраамія (власне Авраама Затворника) і племінницю його Марію, слово "Про страшний суд". Крім означених частин, у Погодінському списку є також похвальні слова Василію Великому невідомого автора (що, мабуть, пояснює зображення святого у кодексі: Василій, за Житієм Єфрема, висвятив його на диякона) і самому Сирину, приписуване іконійському єпископу Амфілохію. А ще волинський збірник доповнено повчаннями на дні тріодного (зокрема, словами "Про другий прихід Христа" і "Про антихриста") та мінейного (Повість про прекрасного Йосифа) циклів річного богослужіння.

Взагалі, твір Сирина та його окремі слова були відомі на Русі вже з XI ст.[14] У XI–XIV ст. православний Схід переживав чернечий ренесанс; на Русі у домонгольську добу активно розвивалась мережа монастирів, які потребували не лише освічених ченців, а і церковних книг, насамперед богослужбових, житійних і повчальних, необхідних для релігійного служіння і духовного наставництва. Обителі Київської Церкви до кінця XIV ст. дотримувались богослужіння за Студитським уставом (власне Типіконом Успенського монастиря, заснованого 1034 р. константинопольським патріархом Олексієм Студитом). Прийнятий в Києво-Печерському монастирі ще у 60-х рр. XI ст., цей Устав вказував на читання "Паренесису" у Мясопусний тиждень та Великий піст[15]. Посилання на повчання Єфрема Сирина вміщено також у Києво-Печерському Патерику (слово 23)[16]. Подібні читання вже були прийняті у руських монастирях на Афоні. Це засвідчує опис за 1143 р. його найстаршої руської обителі Успіння Богородиці Ксилургу (нині – скит, що належить руському Пантелеймоновому монастирю), в якому зазначено твори Єфрема Сирина серед інших монастирських

[14] Чимало повчань в оригінальному чи переробленому варіантах увійшли в Пролог і Тлумачну Палею. Слово "Про злих жінок" відтворене в Ізборнику Святослава 1073 р., Житіє Авраамія Затворника включено до Успенського збірника XII ст. Очевидні композиційні, граматичні й лексичні паралелі з "Паренесисом" має Повість про прекрасного Йосифа з давньоруського Сказання про Бориса і Гліба. З "Паренесисом" був знайомий також автор Житія Феодосія Печерського (XI ст.); вплив Сирина явно проглядається у творчості київського митрополита Іларіона і давньоруського письменника Кирила Туровського. Надзвичай популярними в якості окремих творів були уривки з "Паренесису" ("книги, глаголемы Ефрем") есхатологічного змісту – слова "Про загальне воскресіння і друге пришестя Господа", "Про чесний хрест і друге пришестя", "Про друге пришестя Господа, кінець світу та антихриста", що вплинули на низку оригінальних давньоруських віршованих текстів. Сповнені яскравого зображення останніх днів світу та видимих ознак наближення страшного суду, деякі слова Єфрема Сирина, визнаного за свої передбачення майбутнього пророком, стали важливим джерелом оригінальної апокрифічної літератури.

[15] Впродовж седмиць Чотиридесятниці "чьтеться святый Ефрем до вторника цветьнаго" Див.: Виноградов В. П. Уставные чтения (проповедь книги): Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. – Вып. 1. – С. 44. Вказівки на читання з Єфрема у Студитсько-Алексіївському уставі у давньоруському списку XII ст. див.: Лисицын М. Первоначальный славяно-русский типикон. Историко-археологическое исследование. – Санкт-Петербург, 1911. – С. 204, 214, 244, 283, 326; Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. – Москва, 2001. – С. 238.

[16] Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. – Санкт-Петербург, 1997. – Т. 4. – С. 742.

богослужбових книг[17]. Відомо, що за княжої доби існували тісні зв'язки монастирів Київської Русі з Афоном, які, хоч і менш інтенсивно, продовжувались після татарської навали. А Студитського уставу руські монастирі дотримувалися і після введення Єрусалимського[18].

Відтак, у Галицько-Волинську Русь "Паренесис" привезли, мабуть, із київських монастирів і, радше, у кінці XI ст. Імовірно між 1086 і 1094 рр.[19] Володимирську єпархію очолював преподобний Стефан – доместик, згодом ігумен Києво-Печерського монастиря (прийняв тут у ченці, потім у диякони літописця Нестора[20]). Церковне передання вважає Стефана засновником єпархіальної школи при осідкові володимирських владик – Зимненському Святогірському монастирі. На думку О. Пентковського, саме за безпосередньої участі ігумена Стефана у Києво-Печерському монастирі впроваджено Студитський устав[21], що його в кінці XI ст. прийняли

[17] Краткая историческая записка о монастыре русском св. великомученика Пантелеймона, находящемся на св. Афонской горе // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. – Москва, 1846. – Кн. 4. – С. 12; Мошин В. А. Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Из истории русской культуры. – Москва, 2002. – Т. 2, кн. 1: Киевская и Московская Русь. – С. 337. За церковним переданням, у цьому монастирі прийняв постриг русин Антипа з Любеча – майбутній засновник Києво-Печерського монастиря Антоній. Див.: Киево-Печерский патерик (слово 7)... – С. 637; Маевский В. А. Афон и его судьба. – Москва, 2009 (http://www.russian-inok.org/books/maevskiy.html).

[18] Як довів А. Турилов, у східних слов'ян історична зміна уставів (від Константинопольського до Студитського та Єрусалимського) не призводила до витіснення попередніх богослужбових текстів; останні не лише надалі використовувались, а й зберігали актуальність (Турилов А. А. Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. – Москва, 2010. – С. 31–33).

[19] Роки єпископства Стефана дискутуються. Про це див.: Андрияшев А. М. Очерк истории Волынской земли до конца XIV ст. – Киев, 1887. – С. 64–65; Poppe A. Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. – Warszawa, 1968. – S. 175–179; Артамонов Ю. А. Житие Феодосия Печерского: Проблемы источниковедения // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 2001 год. – Москва, 2003. – С. 173–277; Назаренко А. В. Владимиро-Волынская епархия // Православная энциклопедия. – Москва, 2004. – Т. 8. – С. 726–728.

[20] Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском Патерике, как историко-литературном памятнике // Известия Отделения русского языка и словесности Российской академии наук. – Санкт-Петербург, 1901. – Т. 7, кн. 3. – С. 208, 224–225.

[21] Пентковский А. М. Типикон... – С. 203. Щоправда у Житії Феодосія Печерського за Успенським збірником XII ст. (в якому збережено найдавніший список Житія) вказано, що саме Феодосій наказав насельнику Печерського монастиря Єфремові Скопцю списати у Константинополі Студитський Устав. А у Києво-Печерському патерику записано про знайомство Феодосія зі списком Уставу, привезеного зі Студитського монастиря ченцем Михаїлом, який приїхав на Русь з київським митрополитом Георгієм (слово 7). Узгодження різних списків Житія і Патерика висунуло в історіографії версію про привезення Михаїлом лише частини Уставу, що спонукало Феодосія вислати Єфрема за його повним списком. Див.: Киево-Печерский патерик... – С. 894–897; Щапов Я. Н. Монашество на Руси в XI–XIII веках // Монашество и монастыри в России XI– XX века. Исторические очерки. – Москва, 2002. – С. 15–16.

також на Волині. А може її знайомство з "Паренесисом" відбулось ще раніше і з християнського Сходу. Маємо свідчення за 1060 р. про паломництво до Єрусалиму і Константинополя ігумена Києво-Печерського монастиря Варлаама, який привіз чимало "корисного для ченців". Повертаючись додому він впав у "недуг лют" і помер у Зимненському монастирі ("в монастире, нарицаемом Святая гора, сущи близ града Володимира")[22]. На початку XIII ст. ще один паломник на християнський Схід, ігумен Києво-Печерського монастиря Досифей приніс з Афону чин співу Псалмів на монастирському богослужінні та Ісусову молитву[23], що засвідчує ранню обізнаність руських ченців з ісихастською практикою[24]. Досифей залишив по собі опис чернечого життя на Афоні, з якого зберігся невеличкий уривок[25].

Широке звернення на Русі до твору Єфрема Сирина мало глибоку духовну основу: традиції києво-руського чернецтва, закладені преподобними Антонієм і Феодосієм, були особливо близькі духу східного подвижництва[26]. В повчаннях до братії Феодосій посилається на видатних засновників палестинського чернецтва Антонія Великого, преподобного Євфимія Великого і святого Сави Освяченого. Житія цих святителів, записані грецьким агіографом Кирилом Скифопольським і відомі у слов'янській редакції на Русі вже з XI ст., переписувались і перекладались у Києво-Печерському монастирі. У Житії преподобного Феодосія поряд із Савою згадані також видатні східні

[22] Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. XI–XII вв. – Москва, 1978. – С. 310, 340; Киево-Печерский патерик... – С.895.

[23] Казанский П. История православного русского монашества от основания Печерской обители преп. Антонием до основания лавры св. Троицы преп. Сергием. – Москва, 1855. – С. 122; Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. – Москва, 1994. – Кн. 2, т. 3. – С. 16.

[24] У цьому переконані: Лепахин В. В. Умное делание: (о содержании и границах понятия "исихазм") // Вестник русского христианского движения (далі – ВРХД). – Париж; Нью-Йорк; Москва, – 1992. – № 164. – С. 25; Концевич И. М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. – Париж, 1953; Москва, 1993. – С. 109–125; Видмарович Н. Священнобезмолвие в древнерусской литературе. – Zagreb, 2003. – С. 41–51.

[25] Казанский П. История православного русского... – С. 122; Макарий (Булгаков). История... – С. 16. Зміст уривка: Казанский П. История православного русского... – С. 122; Горский А. В. О сношениях Русской Церкви со святогорскими обителями до XVIII столетия // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1848. – Ч. 6, кн. 1. – С. 134–135; Концевич И. М. Стяжание Духа Святаго... – С. 44.

[26] Чернецтво Єгипту, Палестини і Сирії стало "нашою школою спасіння, тією гілкою східного чернечого древа, з якого виокремилась руська галузка" (Федотов Г. П. Святые Древней Руси // Его же. Собрание сочинений: в 12 т. – Москва, 2000. – Т. 8. – С. 30). Див. також: Смолич И. Русское монашество: 988–1917. Приложение к "Истории Русской Церкви". Жизнь и учение старцев. – Москва, 1997. – С. 48–57.

містики Іоан Синайський (Листвичник) і Євагрій Понтійський[27]. У Посланні до чорноризця Полікарпа, написаного владимирсько-суздальським єпископом Симоном, який перед смертю прийняв схиму у Києво-Печерському монастирі, очевидні сліди знайомства з Листвицею, Синайським Патериком, Словами Євагрія та найбільше – з Паренесисом, що його Симон цитує подекуди майже дослівно.

Чимало сторінок Києво-Печерського патерика оповідають про духовні подвиги насельників, які відтворюють різні практики східного аскетизму, зокрема, відлюдництва (Антоній), мовчальництва (Марк Печерник), пісництва (Прохор Лебедник, Пимен Пісник), юродства (Ісаакій), затворництва (Никита, Лаврентій). Засвідчує Патерик і звернення ченців до Ісусової молитви: безперестанно робив це під час буденної праці Никола Святоша, який носив власницю, що, за легендою, зцілила великого київського князя Ізяслава Мстиславича[28]. Ці елементи життя у Києво-Печерській обителі виявляють її глибинний духовний зв'язок з палестинською та афонською чернечими традиціями. А в епізодах із використанням насельниками вериг, власниць, боротьбою з тілесними (Феодосій, Іоан Многострадальний, Пимен Многоболезний) і духовними (вигнання бісів з

[27] Очевидним є вплив східної чернечої літератури на Русі на прикладі Азбучно-Єрусалимського патерика (стислі оповідання про єгипетських анахоретів та їхні вислови, подані в алфавітному порядку), що його використав укладач Ізборника Святослава 1073 р., Синайського патерика (зберігся у давньоруській редакції XI–XII ст.) з розповідями про подвижництво синайських і палестинських ченців (укладений з Лугу Духовного Іоана Мосха, уривки з Лавсаїка Палладія Еленопольського, Історії єгипетських монахів та ін.), що став одним із джерел давньоруського Прологу. Мабуть, уже з XI–XII ст. на Русі відомі патерики Єгипетський (Сказання про єгипетських чорноризців) і Скитський (оповіді про головні чернечі доброчесності), збережені в слов'янській редакції у пізніших списках. Див.: Казанский П. С. История православного монашества на Востоке. – Санкт-Петербург, 1854; 2002. – Ч. 1. – С. 53–55; Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском Патерике… – С. 223–231; Еремин И. П. К истории древнерусской переводной повести // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград, 1936. – Т. 3. – С. 52–58; Николаев Н. И. Патерик Азбучно-Иерусалимский, Патерик Египетский, Патерик Римский, Патерик Синайский, Патерик Скитский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Ленинград, 1987. – Вып. 1. – С. 299–308, 316–325. Структурно-текстуальне порівняння Житія преподобного Феодосія з візантійською агіографічною літературою єгипетського, палестинського чи сирійського походження, а також Києво-Печерського патерика – з іншими східними патериками показує їх очевидну близькість.

[28] Толстой М. В. Книга глаголемая описание о российских святых где и в котором граде или области или монастыре и пустыни поживе и чюдеса сотвори, всякаго чина святых. – Москва, 1887. – С. 6–17; Киево-Печерский патерик. – С. 607–1019; Жития и подвиги святых Киево-Печерской лавры. – Минск, 2003; Водарский Я. Е., Истомина Э. Г. Православные монастыри России и их роль в развитии культуры (XI – начало XX в.). – Москва, 2009; Русские святые и подвижники Православия. Историческая энциклопедия / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. – Москва, 2010.

Микити Затворника) спокусами, що розглядаються у чернецтві як духовно очищувальні подвиги, здатні протистояти демонам, фіксуємо очевидний вплив сирійського аскетизму.

Східний аскетичний ідеал, водночас, – і це показує приклад самого Єфрема Сирина – далекий самоізоляції та суспільного відчуження. Монаше життя на Русі також пов'язане з постійним просуванням ченців на нові місця, їх місіонерською наснагою, а також служінням ближньому (громадська діяльність, філантропія) та культурною місією (книголюбство, духовне просвітництво). На думку Г. Федотова, києво-руське чернецтво акумулювало два духовні потоки: печерний, аскетично-героїчний та "наземний", соціально-каритативний, що проявляються вже у ранньому житті Печерського монастиря та інших руських обителей. За цим проглядається ментальне розмаїття грецького Сходу, в якому виявили себе палестино-студійська та єгипетсько-сирійсько-афонська традиції, що їх у чернечій ментальності Київської Русі не завжди вдається розділити[29].

На думку О. Майорова, згадку про князя Володимира Васильковича у Погодінському списку слід співставити з літописними свідченнями про шанування Романовичами імені Даниїл і створення ними башт-стовпів на Волині[30]. Цікаве спостереження, водночас стовпництво не мало на Русі такого поширення, як на християнському Сході[31]. У Київській Церкві аскетичний ідеал в його фі-

[29] Федотов Г. Святые... – С. 50–51.

[30] Майоров А. О происхождении имени и уточнении даты рождения Даниила Галицкого // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Львів, 2011. – Вип. 20: Actis testantibus. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича. – С. 464–469.

[31] Навіть вважалося сумнівними і недоцільними. Див. про це: Алексий (Кузнецов). Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. – Санкт-Петербург, 1913. – С. 272. Порівн.: "Найбільш спірними рисами сирійського християнства були крайнощі в аскетизмі... " (Мейендорф И. Единство империи и разделения христиан. Церковь в 450–680 гг. после Р. Х. – Москва, 2000. – С. 172). Джерела зберегли інформацію лише про кількох руських стовпників: преподобного Антонія Римлянина (прийшов до Новгороду із Заходу), що долучився до стояння на камені під час паломництва в Єгипті чи Палестині; переяславського преподобного Никиту Стовпника, який поєднував кілька аскетичних практик – тривале стояння, ношення верит, тримання на голові тяжкого каменя. Усамітнювався ("заховувався у стовп"), хоча і не надовго, Кирило Туровський, віддаючись у своєму "затворі" письменству. Руським стовпникам, можливо через нечисленність, не вдалося закласти глибоку традицію. Цікаво, що це подвижництво у давньоруських легендах і церковному передані не обов'язково пов'язане з будівництвом стовпів або башт. Никита Столпник, наприклад, стояв у глибокому колодязі. Є ще кілька постатей, але пізнішого часу. Це – Сава Вишерський з Тверської землі, який поблизу заснованого ним монастиря поставив стовп і сходив униз лише на суботні та недільні богослужіння. А також святий Серафим Саровський з Курська, який, твердять церковні оповідання, на початку XIX ст. три роки простояв коліноуклінно на камені. Див.: Русские святые... – С. 559–560; Ильин В. Н. Преподобный Серафим Саровский. – Париж, 1925; Левицкий Н. Житие и подвиги преподобного Серафима. – Москва, 1905.

зичній максимі вже за княжої доби заступався більш духовними формами, також пов'язаними зі східною чернечою культурою: блаженництвом, або юродством у Христі, яке "під видимим безумством приховує духовну красу", поневірянням, або странництвом (і страннoприймальництвом – надаванням притулку убогим і сиротам), феноменом старців і "божих людей" – "духоносців і боговидців", які підштовхнули богошукацтво в його різних проявах, зокрема й аскетичних. Це багатолике середовище, в якому проявились заперечення реального світу і, водночас, "піднесений дух християнства"[32] та поєдналось чернече подвижництво і народний релігійний ентузіазм, жваво всмоктувало етично-містичні настанови та пророчо-есхатологічні фантазії в дусі Єфрема Сирина. Тому "Паренесис", фактично, ніколи не втрачав своєї привабливості і нині зберігає її для ченця-молитовника, богослова і мирянина.

Водночас, не менш виразною, якщо не визначальною, містично-аскетичною традицією руського чернечого життя вже від кінця XI ст.[33] був ісихазм. Зароджений на християнському Сході періоду розквіту чернецтва[34], цей духовний досвід, насамперед в його практично-молитовному вимірі, швидко охопив православні Візантію і Балкани, посівши центральне місце в житті афонських монастирів. Попри те, що Русь зрідка послуговувалась терміном "ісихазм" (його згадування у давньоруських текстах поодиноке[35]), прийняття ісихастської практи-

[32] Ковалевский И. Христа ради юродивые восточной и русской церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. – Москва, 1902. – С. 23. Див. також: Иванов С. А. Византийское юродство. – Москва, 1994. – С. 137–156.

[33] "Якщо ісихазм – це практика безперестанної розумно-сердечної Ісусової молитви, то, поза сумнівом, він приходить на Русь разом з християнством і чернецтвом, перш за все афонським…". Див.: Лепахин В. В. Умное делание: (о содержании и границах понятия "исихазм") // ВРХД. – 1992. – № 164. – С. 24. Раннє прийняття Ісусової молитви на Русі і не лише у чернечому середовищі засвідчує Повчання князя Володимира Мономаха: "Аще и на кони ѣздяче не будеть не с кым орудья, аще инѣх молитвъ не умеете молвити, а "Господи, помилуй!" зовѣте в тайне: та бо ѣсть молитва всѣх лѣпши, нежели мыслити безлѣпицю, ездя". Цит. за: Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). – Москва, 1969. – С. 152.

[34] Текст Ісусової молитви існував у Палестині принаймні у VI ст., а може раніше. Див.: Василий (Кривошеин), архиеп. Дата традиционного текста Иисусовой молитвы // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. – Париж, 1951. – № 10. – С. 35–38. Практика Ісусової молитви як визнаний духовний шлях сформувалась на християнському Сході між V і VIII ст. Див.: Kallistos (Ware). metr. The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality // The Study of Spirituality. – Cambridge, 1980. – P. 183.

[35] Шумило С. М. Исихастское учение в культуре Киевской Руси. Переводные произведения Ефрема Сирина и особенности их восприятия // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. Серія: Філософські науки. – 2009. – Вип. 66. – С. 136–142; Ее же. К вопросу о русском восприятии идей исихазма и их отражении в древнерусских литературных памятниках // Древняя Русь. – Москва, 2011. – № 3(45). – С.139–140.

ки, насамперед як безперервної Ісусової молитви, досягнення стану безмовності (молитовного мовчання) та безпосереднього богоспілкування, за якого людина здатна бачити божественне сяяння, в руських монастирях очевидна[36]. Крім Києво-Печерського патерика, в якому практики духовної ("розумної") молитви, сердечного покаяння, містичного досвіду в дусі ісихазму, явно прочитуються на багатьох сторінках, Ісусова молитва згадується також в низці оригінальних творів[37]: Житіях Миколи Святоші та Авраамія Смоленського, Повчанні Володимира Мономаха, Ходінні Ігумена Даниїла, словах Кирила Туровського.

"Ісихазм знайшов другу батьківщину на Русі"[38] – це твердження справедливе, але більшою мірою для пізнішої історії Київської Церкви. За княжих часів у руських землях лише закладались підвалини цього духовно-містичного феномену, зокрема і творами Єфрема Сирина. Про це промовляють назви і зміст багатьох повчань з "Паренесису": слова, присвячені усамітництву, спогляданню Господа, духовному "дівству", безмовності. Й чи не провідною є тема безперервної молитви: "Не тільки входячи у церкву, а й в інші години не залишай про це піклуватися... чи працюєш, чи спиш, чи перебуваєш у дорозі, або їси, або п'єш, або лежиш – не переривай молитви" (слово "Про молитву")[39]. Або: "Якщо ж хтось із вас, випробувавши це... під час старанної молитви підносився над землею, в цей час перебував він десь поза тілом своїм, поза всього цього століття, і вже не на землі. Так із Богом розмовляє, у Христі просвічується" (слово "Про суд і про зворушення")[40]. За Єфремом,

[36] Сучасне історичне богослов'я розглядає низку етапів у розвиткові ісихазму. Найдавніший – це, власне, чернече анахоретство в різних формах, стан безмовності та зосередженості на спілкуванні з Богом. Наступний – конкретизація цього містичного досвіду у техніці Ісусової молитви ("розумного ділання"), яка народилась в Палестині, а найбільше розквітла на Афоні у XII–XIV ст. Її концептуальне осмислення (третій етап) здійснив Григорій Палама, який заклав основи ісихастського богослов'я (концепція нетварних божественних енергій, що діють у світі і людині). Див.: Meyendorff J. Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies. – London, 1974; Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – Москва, 1998; Его же. Православная аскеза – ключ к новому видению человека. Сборник статей. – Москва, 2000.

[37] Цю тему спеціально досліджує: Ісіченко І., архієп. Молитовний дискурс у літературі Київської Русі // Слово і час. – Київ, 2005. – № 2. – С. 12–22; Його ж. Аскетична література Київської Русі. – Харків, 2007.

[38] Хоружий С. С. Русский исихазм: черты облика и проблемы изучения // Исихазм: аннотированная библиография / Под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. – Москва, 2004. – С. 550.

[39] Творения преподобного Ефрема Сирина. Полное собрание. – Барнаул, 2005.– Т. 2. – С. 6–7.

[40] Там само. – Т. 1. – С. 223.

слід розчинитися в молитві, рішуче відкинуте все, що відволікає від неї, бо у молитві незримо присутній Господь. Не менш важлива в "Паренесисі" тема серця, сердечних переживань, очищення серця у покаянні, смиренні, зосередженості усіх думок і бажань на спогляданні Бога. "...зворушене і смиренне серце Бог не знищить"[41], тому "зламавши серця свої, будемо день і ніч плакати перед Господом... і праведники просвітляться як сонце... " ("Зворушливе слово друге ")[42]. У слові про терпіння Єфрем пише про вправність у безмовності, яка потребує тиші і постійного самовдосконалення. Очевидно, що в уявленнях про особливу молитовну медитацію[43], яка розчиняє людину в містичному досвіді, "Паренесис" викладає елементи раннього ісихазму, які у творчості Іоана Листвичника, Филиппа Пустельника, Ісаака Сирина, Григорія Синаїта, Авви Дорофея, ще більше – Григорія Палами та інших містиків VI–XIII ст., розвинуться у богословську думку і цілісне вчення. Однак твори цих отців-ісихастів церковнослов'янською мовою найбільше перекладатимуться вже у XIV–XV ст. Сирійський ісихазм, який, на думку О. Муравьова, є унікальним явищем християнської культури[44], й донині залишається малодослідженим[45].

Відтак, "Паренесис" Єфрема Сирина можна вважати одним із ранніх викладів ідей ісихазму на Русі, який ще не знав рафінованої богословської думки і вишуканих конструкцій, а навчав особливої молитовної практики, духовної саморефлексії, етичного осмислення буття, що збагатили православну культуру.

[41] Слово "Про те, що не слід блукати туди і сюди очима, а дивитися додолу, душею ж прагнути нагору, до Бога" // Там само. – С. 262.

[42] Там само. – С. 122.

[43] Навіть його гімни і вірші, які потребують речитативного промовляння, подібні до медитації (Аверинцев С. С. Между "изъяснением"... – С. 156, 195–196). Див. також: Brock S. The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem (Cistercian Studies). – Kalamazoo, 1985 – P. 61–69; Botha H. A poetic analysis of Ephrem the Syrian's Hymn De Azymis XIII // Acta Patristica et Byzantina. – Pretoria, 2003. – T. 14. – P. 21–38.

[44] "Взагалі, в сирійській аскетичній літературі важко (подекуди і неможливо) вказати чернечу літературну продукцію, яка би не була ісихастською" (Муравьев А. В. Сирийский исихазм как духовный феномен // // Исихазм.... – С. 268–275).

[45] Там само. – С. 268.

М. П. МІРЕЦЬКИЙ

Видавнича діяльність Почаївського Успенського монастиря в XVII — XVIII століттях

У статті розглядається культурно-освітня робота в Почаївському монастирі, яка проводилась там ще з часів заснування святої обителі, і в цьому є велика заслуга монахів, які не тільки несли слово Боже у душі вірних, але й сіяли золоте зерно правди — культуру і освіту рідному українському народу. Стаття присвячена окремому дослідженню видавничої діяльності Почаївського Успенського монастиря у XVII — XVIII віках.

Ключові слова: *Почаїв, книгодрукування, книги, пожертва.*

The article describes the cultural and educational work in Pochayiv monastery, which had been held there since the foundation of the monastery . This is a great merit of the monks, who not only carried God's Word into the souls of faithful people, but also sowed olden grain of truth - culture and education to native Ukrainian people. An article is devoted to separate research of PochayivUspensky monastery in XVII - XVIII centuries.

Keywords: *Pochayiv, devoted, education, God's Word, foundation.*

Культурно-освітні заслуги Почаївського монастиря ще спрадавна були значними. Ченці мали при своєму монастирі народну школу, більшу або меншу, в якій навчалися діти місцевого населення. А найголовніше: Почаївський монастир завжди глибоко виховував своїх ченців як сильних у вірі і церковному знанні мужів, чому неодноразово почаївські ігумени або намісники ставали православними архієреями[1].

Насамперед Почаївський монастир славився своєю суворістю аскетичної чернечого життя і через навчання його пройшло багато відомих осіб.

Преподобний Іов Почаївський, – знаходимо в історичних джерелах, – прославився не тільки як працьовитий господар. Вже за часів його ігуменства (1597–1651 рр.) Монастир приблизно вів усі своє господарство: поля, сади, сіножаті, пасіку й інше[2].

[1] Митрополит Іларіон. Фортеця православ'я на Волині свята Почаївська Лавра. – Вінніпег, 1961. – С. 334.

[2] Там само.

З 1618 р. у Почаєві діяла пересувна друкарня К.Т. Ставровецького[3]. Саме завдяки їй, можливо, і друкувалися книги в Почаївському монастирі ще за життя преподобного.

У зборах рукописів Почаївської лаври зберігався написаний статутом та напівстатутом збірник «Книга блаженнаго Іова (Залізо), ігумена почаевскаго, власною рукою його писана» (рукопис втрачена). У 1884 р. збірник в перекладі на російську мову під назвою «Бджола почаївська» був опублікований дослідником професором Київської Духовної Академії Петровим. Книга перевидана в Житомирі, в 2000 році. До цього часу з передбачуваних 900 листів рукопису збереглося 123. У 1932 р рукопис була взята Варшавським митрополитом Діонісієм (Валединським) в митрополичий архів у Варшаву і там загубилася, в збереженому архіві Варшавської митрополії збірник не значиться[4].

На рубежі XIX і XX ст. велася дискусія про те, чи дійсно рукопис із зібрання Почаївської лаври належала перу преподобного. Н.І. Петров підтверджував цю думку, але приналежність книги святому Іову оскаржували С.Т. Голубєв і свящ. В. Левицький. Зазначалося, що в документах, що містять перерахування майна Почаївського монастиря: в акті від 30 серпня. 1695, підписаному православним нареченим Луцьким єп. Діонісієм Жабокрицьким, і в акті від 1 червня 1714, складеному Луцьким уніатським єп. Йосипом Виговським, збірка з такою назвою не значиться. При цьому в опису від 1 червня 1714 згадується книга «Бджола»[5], яку Петров ототожнив з «Книгою блаженнаго Іова...». Крім того, в обох описах Почаївського монастиря названо сочіченіе «Життя Господа Ісуса. Збори по-польськи і поросійськи, написано рукою блаженного отця Залізо».

У «Бджолі...» наведені уривки зі святоотецьких творінь про Православ'я, повчання, спрямовані проти римо-католиків, уніатів і протестантів, іудеїв, а також надписані ім'ям преподобного Іова кілька розмов на моральні теми. Збірник носить апологетичний і полемічний характер, спрямований в першу чергу проти протестантських рухів, що поширилися в той час, в основному проти социніан (яких сучасники називали аріанами). Хоча прямих випадів проти соцініанства книга не містить, але саме в рамках боротьби проти цієї доктрини в книзі викладається вчен-

[3] Почаївська друкарня [Электронный ресурс]. Режим доступу: http://uk.wikipedia.org/wiki/Почаївська_друкарня.

[4] Иов Почаевский. Православная Энциклопедия [Електронний ресурс], режим доступу: http://www.pravenc.ru/text/578150. html.

[5] Державний архів Тернопільської області. Ф. 258. Оп. 3. Спр. 1178. Л. 1–6зв.

ня православної Церкви про Святу Трійцю і про Божество Ісуса Христа, яке закінчується настановами про іконопочитання, про храмах, про чернецтво, боротьби з пристрастями і т. д. [6]

Петров розділив матеріал «Книги блаженнаго Іова ...» на 4 частини: «Слова і бесіди на недільні дні і рухомі свята й нарочиті дні церковного року», «Житія, оповіді і Слова на нерухомі свята й нарочиті дні церковного року», «Виписки з патериків і особливо з Ліствиці преподобного Іоана Синайського», «Бесіди і повчання преподобного і богоносного отця нашого Іова, ігумена і чудотворця лаври Почаївської ». Останній розділ включає 10 повчань святого: проповідь в Неділю Квітна, наставляння про зречення від світу і про духовну досконалість, повчання про Каїна й Авеля і про заздрість і злобу, проповідь проти пияцтва, бесіду про насіння і сіяча і про слухання Слова Божого, повчання про багача і Лазаря, повчання про терпіння, і поминання померлих, наставляння про Божество Ісуса Христа, а також бесіду про Божество і людство Ісуса Христа, про Його втіленні і про Богородицю. Примітно наставляння ігумена Іова про зречення від світу і про духовну досконалість, що містить апологію чернецтва. Дане повчання засноване на другому тлумаченні свт. Іоанна Златоуста на Апостольські послання і на листах свт. Василія Великого. Святий Іов критикує сучасників, які засуджують іноків. Преподобний підкреслює, що вчення Христа дано не тільки монахам, але й мирянам і вказує на те, що мирянин відрізняється від монаха тільки правом мати сім'ю, в іншому ж «все нарівні з ченцем наказано йому робити»[7].

На думку Петрова, збірник «Бджола почаївська» може бути поставлений в один ряд з фундаментальними полемічними працями того часу: з «Істини показанням...» Зіновія Отенского, з посланнями старця Артемія і з «Книгою про віру». Але на відміну від останніх преподобний уникає суджень від першої особи і різких звинувачень на адресу супротивників[8].

Найбільшу увагу у виданнях Почаївського монастиря привертають записи українською мовою, часто вони позначені діалектними рисами і набагато рідше – книжковими. Переважно українською мовою створювалися вкладні записи, які могли бути стислими або розширеними, але не виходили за рамки традиційної форми, що склалася ще в XV столітті. За своєю

[6] Пчела почаевская. Почаев, 1884. Ч. 1. С. 300–301.
[7] Пчела почаевская. – С. 300-301.
[8] Иов Почаевский…

суттю і формою вкладні записи є «грамотами в мініатюрі». Такі зустрічаємо, наприклад, у почаївській Тріоді цвітної 1768 року[9].

Один з примірників почаївського Євангелія 1771 р. має два вкладних записи, зроблені одночасно: одна на польському, друга — українською мовою, однак така ситуація для обстежених почаївських стародруків є нетиповою[10].

Часом у записах стародавні читачі висловлювали своє ставлення до книги. Прикладом цього є Ірмологіон 1775 Це видання викликало в давнину неоднозначні відгуки, про що свідчать зокрема записи на двох різних примірниках (обидва примірники походять з давньосховища Подільського єпархіального історико-статистичного комітету у м. Кам'янець-Подільському[11].

Переважно українською мовою створені записи про історичні події, надзвичайних природних явищах і т. д. Швидше за все, оскільки мова і стиль цих записів були регламентовані традицією, автор користувався тією мовою, яка була для нього рідною.

Запис на Тріоді цвітної 1768, поєднує в собі риси з описом незвичайної погоди. Хоча ця запис і створена вже в XIX столітті, вона є прямим продовженням давньої традиції, про що свідчить не тільки стиль, а й почерк, яким починається маргіналій[12].

Часто в почаївських старовинних виданнях трапляються записи, зроблені українською мовою латиницею (на основі польського правопису), що відображаює народна вимова місцевості, де створювалася та чи інша запис.

Завдяки покрайнім записам проступають, як крізь імлу століть, фігури давніх українців, з їх побожністю, повагою до книги, діяльністю у братствах, увагою до природних явищ та історичних подій і побутовими турботами.

Покрайні записи, зокрема створені на почаївських старовинних виданнях, можуть, подібно до частинок мозаїки, доповнити картину уявлень про стан української мови на певних історичних етапах.

У нові часи Почаївський монастир вів велику культурну й освітню роботу, з обителі виходило багато вчителів, дяків, дияконів, священиків, які йшли на парафії Волині та несли Слово Боже до душ віруючих.

---

[9] Триодион цветный по началу от недели цветоносиа зовомый. С пентикостарионом, си есть пятидеся-тницею – Почаев 1768. – С. 234.

[10] Евангелие, сиреч Благовестие богодухновенных евангелистов. Изд. 2-е. – Почаев 1771. – С. 32.

[11] Ирмологион (нотный). Изд. 2-е. – Почаев 1775.

[12] Триодион цветный по началу от недели цветоносиа зовомый. С пентикостарионом, си есть п'ятидесят-ницею. – Почаев, 1768. – С. 255.

У 1869 році в Свято-Успенській Почаївській Лаврі відкрито за її рахунок велику ремісничу школу, а через 17 років ця школа замінена була на більш потрібну двокласну церковно-приходську школу. Ця школа готувала вчителів для парафіяльних, сільських шкіл, а її учні в кількості 25 душ наполовину містилися безкоштовно, інша частина платила за своє утримання лише на половину. 6 листопада 1890 р. в Почаївському монастирі відкрито двокласну церковно-вчительську школу для всієї Волині, але для неї не знайшлося тут відповідного приміщення і її перевели у м. Житомир[13].

Велике значення в культурно-освітній роботі Почаївського монастиря грали архів і бібліотека святої обителі. Тут були зосереджені найбільші духовні скарби Волинської землі: стародавні рукописи, стародруки фундушові грамоти, листування та інше, на превеликий жаль пізніше пограбовані, знищені білими і червоними московськими імперіалістами.

11 грудня 1874 р. св. синод московської церкви наказав церквам і монастирям, щоб з усієї Волині, в тому числі з Почаївського монастиря, усі рукописи й видання та інші архівні цінності передати у фонди архіву Київської Духовної Академії. Решта з відкриттям в 1893 році в м. Житомирі «Волинського давньосховища» перенесені з Почаївського монастиря в цей церковний музей.

З 1831–1915 рр. друкарня святої обителі випустила десятки Богослужбових книг. У каталозі її видань станом на 1870 р. знаходилося 47 назв богослужбових, церковних, церковно-історичних книг[14].

З приходом на Волинську кафедру єпископа Антонія Храповицького, а в Почаївську Лавру архімандрита Віталія Максименка на початку XX ст. Почаївська друкарня почала добре сплановане видання пропагандистських матеріалів з ідеями «Союзу російського народу» – чорносотенців[15].

У другій половині XIX – на початку XX ст. (до 1914 р) Почаївська друкарня друкувала релігійну літературу, збірники пісень (у тому числі перевидання «Богогласнику»), «Волинські єпархіальні відомості», чорносотенний «Почаївський листок».

У XX – на початку XXI століттях лавра з перервами видавала деякі видання, в основному другосортної якості. Але всі вони в обов'язковому порядку носили політичний характер, вихваляючи Росію як рятівницю всього світу, але нехай це залишається на совісті тих, хто цим займається.

---

[13] Митрополит Іларіон. Вк. праця. – С. 336.

[14] Рожко В. Українське православне книгописання і книгодрукування історичної Волині XI–XX століття. – Луцьк 2005. – С. 166.

[15] Національний пантеон «Козацькі могили». – Луцьк, 2003. – С. 83.

Ю. В. ХИТРОВСЬКА

Еволюція взаємин масонства з Російською Православною Церквою (XIX – поч. XX ст.)

Спираючись на архівні документи й матеріали, а також спеціальну наукову літературу, автор статті робить спробу неупередженого аналізу відносин, що складалися між масонськими організаціями та Російською Православною Церквою на території Правобережної України у XIX – на початку XX ст.

Ключові слова: *російське самодержавство, масонство, Російська Православна Церква, духовенство, «вільні каменярі», царський уряд.*

Basing on the special scientific literature, archives documents and matirials, author of this article tries to make the analysis the relations, which were between the Russian Orthodox Church and the mason's organizations in the territory of the Right-bank Ukraine in the 19th - beginning the 20th centuries.

Key words: *Russian autocracy, masonry, Russian Orthodox Church, clergy, «free-masons», tsarist government.*

Метою даної статті є неупереджений глибокий аналіз взаємин «вільних каменярів» з Російською Православною Церквою у XIX – на початку XX ст. Ця проблематика спеціально не студіювалася істориками. Лише окремі її аспекти знайшли відображення у науковій літературі. Для її дослідження автор опрацював й залучив архівні документи та матеріали, а також ґрунтовні наукові розвідки, зокрема, монографії М. Морамарко, Т. Бакуніної, О. Платонова,

А. Авреха, О. Крижановської, а також фундаментальні праці «Русское православие: вехи истории» й «Масонство в его прошлом и настоящем».

Пробудження інтересу до масонського руху після розпаду СРСР невипадкове, адже він знову відродився на пострадянському просторі і швидко набрав сили й значення. Зокрема, лише в найбільших містах Російської Федерації (Москва, Санкт-Петербург та ін.) на початку 1990-х років запрацювали більше десятка лож під егідою Великої об'єднаної ложі Англії і Шотландії, Великого Сходу Франції та Великої національної ложі Франції, що координувалися Великою національною ло-

жею Росії. У 1993 р. в Україні також почалося відродження діяльності масонських лож. Так, почали функціонувати наступні ложі: «Три Колони» - у Києві, «Фенікс України» - у Харкові, «Каменяр» і «Світло» - у Львові, «Золота Акація» - в Одесі та «Імхотеп до пломеніючої зорі» - в Івано-Франківську.[1] На початку 2000-х років в Україні навіть вибухнув справжній «масонський скандал». Так, у лютому 2003 р. член фракції Блоку Юлії Тимошенко Левко Лук'яненко звернувся до голови Верховної Ради Володимира Литвина з проханням поінформувати український парламент про належність деяких народних депутатів до масонських організацій. Він заявив, що до «вільних каменярів» належить, зокрема, голова Державної податкової адміністрації Юрій Кравченко, перший віце-прем'єр Микола Азаров, колишній президент України Леонід Кравчук, дружина президента Людмила Кучма, міністр оборони Володимир Шкидченко, голова СБУ Володимир Радченко, генеральний прокурор Святослав Піскун та багато інших. Лідер Соціалістичної партії України Олександр Мороз також тоді повідомив, що фракції Соцпартії, Компартії і Блоку Юлії Тимошенко підготували політичну заяву про те, що близько 300 вищих керівників держави входять у масонську ложу – «Орден Святого Станіслава» («Орден Святого Станіслава» є правонаступником Ордену, заснованого 1765 р. королем Речі Посполитої Станіславом II Августом Понятовським). Також Мороз продемонстрував журналістам книгу, на сторінках якої були розміщені фотографії із зображенням «посвяти» деяких представників органів влади України в лицарі вищеназваного Ордену (Табачник, Піскун, Тулуб, Рибак, Азаров та ін.). Тоді ж на сайті «Ордену Святого Станіслава» була розміщена фотографія, де пріор Павло В'ялов «посвячує» у «священики» цього Ордену тодішнього голову секретаріату УПЦ МП, секретаря предстоятеля УПЦ МП митрополита Володимира (Сабодана), протоієрея УПЦ МП Віталія Косовського. Пізніше саме Віталій Косовський «освятив масонські ігрища» у своєму приході - тисячолітньому Свято-Ільїнському храмі, що знаходиться у Києві, на Подолі (саме тут «посвятили» в члени Ордену Людмилу Кучму, Яна Табачника, Миколу Азарова, Раїсу Богатирьову, Валентину Довженко та ін.). Ще одним місцем «масонських ігрищ» у той час стала й Андріївська церква у Києві. Продовженням «масонського скандалу» можна вважати спрямування 17.10.2003 р. членами укра-

[1] Крижановська О. О. Таємні організації в Україні / О. О. Крижановська. – Київ: Аквілон-Прес, 1998. – С.4.

їнського патріотичного клубу «Націоналіус» у Верховну Раду листа з проханням знести пам'ятник князю Володимиру, який стоїть у Києві на березі Дніпра. Їм категорично не подобалася масонська атрибутика на цьому постаменті. Нагадаємо, що пам'ятник з'явився 150 років тому завдяки фінансовій допомозі масона Новікова. Творці пам'ятника, скульптори В. Демут-Мариновський і П. Клодт також поділяли масонські ідеї.

Отож, як бачимо, масонство має вплив на громадсько-політичне життя вже незалежної України. Сама ж церква також ніколи не стояла осторонь суспільно-політичних процесів. Таким чином, на нашу думку, достатньо цікаво було б прослідкувати еволюцію взаємин «вільних каменярів» з РПЦ протягом XIX –поч. XX ст.

Масонство зародилося у Західній Європі. Воно вважало своїм головним завданням створення всесвітнього, наднаціонального братерства і теоретично нехтувало специфікою національного розвитку, відверто тяжіючи до універсалізму. Однак на практиці «королівське мистецтво» неодноразово засвідчувало свою еластичність, пристосовуючись до змін у суспільному житті окремих країн і загалом у світі. Так, масонський статут вимагав від "братів", щоб вони не займалися політикою, адже політичні пристрасті лише сіють розбрат між людьми, а „вільні каменярі" повинні жити у мирі та злагоді. Але, насправді, не лише окремі члени масонської організації, а й цілі ложі брали участь у політичному житті, а благодійницькою діяльністю та самовдосконаленням займалися про людське око. Таку ж гнучку "політику" масонство проводило й щодо національно-визвольних рухів.[2]

Із католицькою церквою у масонів відразу склалися непрості стосунки. Конфлікт виник, однак, не на грунті масонського "атеїзму", адже, масонство вважало релігію важливим елементом ідеологічного впливу на маси, при цьому не надаючи переваги жодному віровченню, стверджуючи, що всі релігії рівні між собою, однаково минущі й недосконалі. Таке ставлення до релігій пояснюється тим, що основним своїм завданням „королівське мистецтво" вважало моральне, інтелектуальне та фізичне вдосконалення людства. Реалізацію цього суперзавдання воно вбачало в уніфікації всіх релігійних вчень та руйнуванні національних держав, замінивши їх однією єдиною релігією й однією великою Республікою, де всі народи – одна

[2] Масонство в его прошлом и настоящем: В 2-х частях. – Москва: СП «Икпа», 1991. – Ч.1. – С.22.

сім'я.[3] Саме у цих принципах церква вбачала релігійну індиферентність і небезпечність "королівського мистецтва", вважаючи масонів своїм смертельним ворогом, "сатанинським породженням", із яким потрібно вести запеклу боротьбу, і неодноразово оголошувала йому анафему. Так, починаючи з 1738 р. побачило світ 14 папських енциклік із закликами відлучити "вільних каменярів" від католицької церкви, особливою суворістю відзначалася папська булла "Ecclesiam a Jesu Christo" (1821 р.), яка оголошувала анафему всім таємним товариствам, особливо масонським ложам.[4]

Однак, незважаючи на серйозні розбіжності у ідеології, католицька церква і польське масонство наприкінці XVIII – на початку XIX ст. все ж пішли на зближення із політичних міркувань – для виборювання незалежності Речі Посполитої. У цей історичний період польська еліта значною мірою опиралася на масонську організацію, керуючись виключно патріотичними прагненнями відродити Велику Польщу. Верхівка католицької церкви, відчувши неминучість секуляризації та встановлення над нею такого ж адміністративного контролю імперської влади, під яким вже давно перебувала Російська православна церква, не залишилася осторонь польської національно-визвольної боротьби. Для польських таємних товариств підтримка католицької церкви була вагомим чинником напередодні повстання проти Росії, яке вони наполегливо готували, адже католицизм мав могутній ідеологічний вплив на значну частину населення Правобережжя. Цій меті підпорядковували свої зусилля утворені на початку XIX ст. у Правобережній Україні польські таємні товариства та масонські ложі, а також місцевий католицький клір. Як засвідчують архівні документи, вони продовжували свою діяльність і в середині XIX – на початку XX ст., домагаючись повалення російської монархії. Однак участь у цих процесах католицького духовенства була помітно скромнішою, аніж на початку XIX ст.

Конфлікт між масонами та православним кліром не досяг такої гостроти, якої він набув у країнах Західної Європи між католицькою церквою і масонською організацією.[5] Значною мірою, це було наслідком толерантнішого ставлення православ'я

[3] Там само. – Ч.1. – С. 18 – 19.

[4] Морамарко М. Масонство в прошлом и настоящем / М. Морамарко. – Москва: Прогресс, 1989. – С. 236 – 237.

[5] Бакунина Т. А. Знамените русские масоны / Т. А. Бакунина. – Москва: Интербук, 1991. – С.96.

до інакодумства та цілковитої адміністративної залежності цієї конфесії від держави. Ще за Катерини II і Павла I та, особливо, за часів царювання Олександра I високопосадові особи: граф П. О. Строганов (ложа «Великий Схід Франції»), граф М. М. Новосильцев (ложа "Об'єднані друзі"), О. Д. Балашов (ложі "Об'єднані друзі" і "Палестина"), граф В. П. Кочубей (ложа "Мінерва") та інші належали до масонської організації. Особливо багато було „вільних каменярів" у міністерствах внутрішніх справ та юстиції, які очолювали масони. До них належав і міністр духовних справ О. М. Голіцин.[6] Отже, масони могли безпосередньо впливати на церковну верхівку, яка перебувала під контролем урядових структур. Православна церква в Україні, як і в усій імперії, настільки залежала від держави, що, як слушно зазначив архієпископ Сава Тверський, історію цієї конфесії за XIX ст. доводиться писати за обер-прокурорами. Обер-прокурор керував церквою немов своїм департаментом, а до Синоду ставився, як до свого дорадчого органу. У його руках влада над церквою була значно більшою, ніж у патріарха, який був лише виконавчою владою собору єпископів. Якщо він не погоджувався із постановою Синоду, протокол останнього знищувався й писався новий.[7]

Порівняно толерантне ставлення Російської Православної Церкви до масонської організації засвідчують "дисертаційні" (випускні) роботи слухачів Київської духовної академії. Так, у "дисертації" "Російське масонство і церква" слухач КДА Павло Мелікін пише: "Масонство одухотворювало собою російське релігійне життя; воно привнесло новий елемент у духовно-навчальну і виховну справу, формувало нову генерацію пастирів російської церкви і пробуджувало російську богословську думку..."[8] Як бачимо, автор цієї "дисертації" далекий від того, щоб засуджувати масонську ідеологію та діяльність масонів. Навпаки, він уважає, що масонство принесло із собою свіжий струмінь у російське церковно-релігійне життя. Це - просвітницька участь суспільства у справах церкви і спроба зближення західноєвропейського християнства із православною церквою без руйнування її догматів та обрядів.[9]

---

[6] Платонов О. Масонский заговор в России (1731-1995гг.) / О. Платонов // Наш современник. – 1995. - №4. – С. 112 – 113.

[7] Власовський І. Нарис історії УПЦ: В 4-х томах / І. Власовський. – Київ: Либідь, 1998. – Т.3. – С. 251.

[8] ІР НБУВ, ф.304, дис.№572 Меликин П. Русское масонство XVIII века в отношении к церкви (1873). – Арк. 131.

[9] Там само.

В іншій дисертаційній праці "Законодавство імператриці Катерини II щодо церкви і духовенства" слухач Київської духовної академії Григорій Істомін пише: "З огляду на завдання масонства, можна було б сподіватися, що на його бік стане духовенство, щоб спільними силами протидіяти розповсюдженню антихристиянських ідей століття. Але такий союз духовенства із масонством може продовжуватися тільки до тих пір, поки масонство стоїть на моральному грунті..."[10] Як бачимо, цей церковний автор також уважав цілком реальною співпрацю „королівського мистецтва" і православної церкви, але за умови, що подібна співпраця не перетвориться на руйнівну силу.

Київська духовна академія була вищим духовним навчальним закладом і, якщо в її стінах висловлювалися подібні погляди на масонську організацію, то це прямо свідчило про безконфліктність у відносинах між православ'ям та масонською організацією.

Про наміри "реформувати російське духовенство за допомогою масонства" писали не лише слухачі Київської духовної академії, такі ж наміри висловлювали російські високі урядовці на початку XIX ст. Так, масон граф М. М. Сперанський, з 1808 року найближчий радник імператора Олександра I і автор кількох проектів державних реформ ліберального спрямування (до речі, він був сином священика і вихованцем духовної семінарії), пропонував для реалізації цих планів заснувати особливу масонську ложу та зобов'язати найбільш "здібних" священнослужителів брати участь у її діяльності. Ритуал для подібної ложі був розроблений керівником ложі "Полярна зірка" Фесслером та обговорений на засіданні цієї масонської ложі у 1810 році. Однак новостворена масонська ложа у Троїце-Сергієвській Лаврі проіснувала недовго. Її було проголошено «єретичною» і невдовзі закрито.[11]

На початку XIX ст. у Російській імперії запрацювали, окрім таємних масонських лож, так звані легальні масонські організації „Філадельфійська церква" та „Біблійне товариство". „Біблійне товариство", з 1814 року - „Російське Біблійне товариство" було засноване, за англійськими зразками, 1812 року у Петербурзі (до 1821 року воно здійснило 129 видань повного

[10] ІР НБУВ, ф.304, дис.№317 Истомин Г. Законодательство императрицы Екатерины II относительно церкви и духовенства (1867). – Арк.111.

[11] Бакунина Т. А. Знамените русские масоны / Т. А. Бакунина. – Москва: Интербук, 1991. – С. 74 – 75.

тексту Біблії та окремих її частин на 29 мовах).[12] У Росії відкрилося 289 відділів цього товариства, очолюваних масонами.[13] У дисертації "Граф де Местр у Росії" слухач Київської духовної академії Яків Гадзинський писав, що президентом "Біблійного товариства" став масон і містик, міністр духовних справ та народної освіти, князь О. Голіцин, його секретарями були директор департаменту духовних справ масон О. Тургенєв і директор департаменту народної освіти В. Попов.[14] Між іншим, В. Попов, імовірно, був членом секти хлистів.[15] У роботі "Біблійного товариства" брали участь окремі православні владики, зокрема, митрополит Михайло – вихованець "Дружнього товариства". Митрополит Платон досить прихильно ставився до "багатьох кращих мартиністів", але з підозрою - до їхнього "товариства".[16] Серед віце-президентів "Біблійного товариства" дисертант Київської духовної академії Павло Мелікин у своїй праці "Ставлення російського масонства XVIII століття до церкви" назвав католицького митрополита Станіслава Сестренцевича, уніатського митрополита Йосафата Булгака і священика англіканської церкви, супер-інтендента пастора-реформатського.[17] Як стверджує дисертант Київської духовної академії Яків Гадзинський, у Польщі "Біблійне товариство" очолив князь Адам Чарторийський, а його віце-президентами була значна частина католицьких єпископів і прелатів. Папа Пій VII виступав проти "Біблійного товариства" і писав про це Сестринцевичу. Він наполягав на тому, що таке товариство небезпечне для християнської релігії, адже всі біблійні товарист-

[12] Русское православие: вехи истории. – Москва: Изд. полит. литературы, 1989. – С.320.

[13] Платонов О. А. Терновый венец России. История масонства 1731-1995 / О. А. Платонов. – Москва: Интербук, 1995. – С.75.

[14] ІР НБУВ, ф.304, дис.№401 Гадзинский Я. Граф де Местр в России (1865). – Арк.31зв.

[15] Башилов Б. История русского масонства / Б. Башилов // Наш современник. – 1995. – Выпуск 7/8. – С.125.

[16] ІР НБУВ, ф.304, дис.№572 Меликин П. Русское масонство XVIII века в отношении к церкви (1873). – Арк.132.

[17] ІР НБУВ, ф.304, дис.№401 Гадзинский Я. Граф де Местр в России (1865). - Арк.31зв.

Автор "Енеїди" Іван Котляревський був членом управи (бібліотекарем і магазинером) полтавської філії "Біблійного товариства", заснованої у 1812-1813 рр. Одночасно з філією "Біблійного товариства" у Полтаві почала діяти масонська ложа "Любов до Істини", у якій він обіймав посаду оратора. Хоча Котляревський закінчив Полтавську духовну семінарію, він був далекий від релігії. У його бібліотеці не було богословської літератури, у кабінеті замість традиційних ікон висіла картина, на якій зображена Марія Магдаліна із черепом. У самій же "Енеїді" є чимало дошкульних випадів проти білого та чорного православного духовенства.

ва прагнуть зруйнувати християнство дощенту: "Це – чума, яку необхідно викорінити будь-якими засобами". Єзуїти і граф Де Местр розпочали війну із масонськими товариствами у Російській імперії.[18] Однак Де Местра, як і єзуїтів, вигнали із Росії у 1820 році після видання імператорського указу „Про висилання єзуїтів за межі імперії".[19]

Якщо „Британське Біблійне товариство" головні завдання своєї діяльності вбачало у виданні та розповсюдженні Біблії, без будь-яких пояснень і приміток, й усуненні догматичних відмінностей поміж різними віросповіданнями, адже найважливішим принципом функціонування товариства було утвердження ідеї найширшої віротерпимості, то „Російське Біблійне товариство" приоритетним завданням вважало розповсюдження Святого Письма серед народів, які проживали у Російській імперії, шляхом видання різними мовами книг Старого і Нового Заповітів.[20]

На початку діяльності товариства членами його головного комітету були майже виключно світські особи. Так, президентом товариства обрали міністра духовних справ та народної освіти князя О. Голіцина, віце-президентами – графів В. Кочубея і Розумовського, обер-гофмейстером – Р.Кошелєва, секретарями – директора департаменту духовних справ масона О. Тургенєва і директора департаменту народної освіти В. Попова.[21] Пізніше до складу директорів „Російського Біблійного товариства" увійшов відомий масон і містик О. Лабзін, видавець „Сіонського вісника", який виходив у Росії з 1817 року.[22]

Лише 1814 року із духовенства різних християнських конфесій було обрано 9 нових віце-президентів товариства. Серед них були православні ієрархи - Амвросій (Подобєдов), митрополит Новгородський Михайло (Десницький), архієпископ Чернігівський Серафим (Глаголевський), архієпископ Тверський, пізніше – митрополит Московський, а потім – Петербурзький, католицький митрополит Станіслав Богуш-Сестринцевич, уніатський митрополит Йосафат Булгак, архієпископ російських

[18] Там само. – Арк.36.

[19] ІР НБУВ, ф.304, дис.№401 Гадзинский Я. Граф де Местр в России (1865). – Арк.78.

[20] Протоиерей Василий Жмакин. Обличитель масонства. Жизнеописание святителя Иннокентия Пензенского / Протоиерей Василий Жмакин. – Москва: Красный пролетарий, 2006. – С.23 – 24.

[21] ІР НБУВ, ф.304, дис.№401 Гадзинский Я. Граф де Местр в России (1865). – Арк.31зв.

[22] Башилов Б. История русского масонства / Б. Башилов // Наш современник. – 1995. – Выпуск 7/8. – С.126.

вірмен Іоаннес та інші. У списку директорів головного комітету товариства також з'явилися представники духовного чину: православного – архімандрит Філарет (Дроздов), ректор Санкт-Петербурзької духовної академії, протоієрей Музовський та інших віросповідань – католицького, вірменського, лютеранського, греко-католицького.[23]

Незважаючи на те, що членами „Російського Біблійного товариства" були представники духовенства різних конфесій, все ж очолювали його російські високопосадовці, що належали до масонської організації, а значить, „вільні каменярі" могли безпосередньо впливати на діяльність цього товариства. Вони сприяли його розквіту як офіційними, так і неофіційними засобами, адже їх виступи із закликами допомогти товариству сприймалися підлеглими як настанови начальства, а їх листи вважалися офіційними циркулярами. Завдяки такому заступництву, всього через кілька років після створення товариства його відділення з'явилися у багатьох губернських і повітових містах.

1815 року, за поданням О. Голіцина, імператор Олександр І видав розпорядження Синоду про необхідність перекладу Святого Письма російською мовою, в якому наголошував: „потрібно дати можливість росіянам читати слово Боже на своїй рідній, російській мові..." Варто зауважити, що справа перекладу Біблії на російську мову, як і на мови народів, які проживали у межах Російської імперії тісно пов'язана із діяльністю „Російського Біблійного товариства". Імператорське розпорядження втілили у життя вчені-богослови Санкт-Петербурзької духовної академії під керівництвом її ректора архімандрита Філарета (Дроздова). 1818 року російською мовою було надруковано Четвероєвангеліє, 1820 - у російському перекладі вийшло повне видання Нового Заповіту, 1822 – здійснений переклад Псалтирі. Для прискорення процесу перекладу російською мовою всіх біблійних книг, ця робота була поділена між вченими-богословами Московської, Петербурзької та Київської духовних академій. Керівником цієї місії став архімандрит Філарет. Перекладачі взяли за основу єврейські тексти, але користувалися також грецьким, французьким та німецьким перекладом Біблії. 1825 року було надруковано 8 біблійних книг: П'ятикнижжя, Ісуса Навина, Судій та Руфі, які увійшли до першого тому Біблії.[24] За пе-

[23] Протоиерей Василий Жмакин. Обличитель масонства. Жизнеописание святителя Иннокентия Пензенского / Протоиерей Василий Жмакин. – Москва: Красный пролетарий, 2006. – С.25.

[24] Протоиерей Василий Жмакин. Обличитель масонства. Жизнеописание святителя Иннокентия Пензенского / Протоиерей Василий Жмакин. – Москва: Красный пролетарий, 2006. – С.27.

ріод з 1814 року по 1823 рік Новий Заповіт був перекладений на перську, татарську, чуваську, мордовську, калмицьку та інші мови народів Російської імперії.[25]

Більшість сучасників позитивно оцінювали діяльність „Російського Біблійного товариства" у справі перекладу Біблії на різні мови, хоча були й ті, що нещадно її критикували. Так, наприклад О. Шишков, який став міністром народної освіти після звільнення із цієї посади князя О. Голіцина, писав: „Біблійне товариство поспішно і невміло переклало Новий Заповіт... І це не дивно, адже його переклад, здійснюваний колись мужами святими і одухотвореними Кирилом і Мефодієм, у наш час доручений кільком студентам академії, які повинні зробити цю справу якомога швидше... Більшість членів Біблійного товариства сміялися, читаючи мордовські та чуваські Євангелії. Чи не простіше було б навчити цих дикунів слов'янської грамоти, якби Біблійне товариство не мало інших брудних намірів ?..."[26]

Високі християнські цілі „Російського Біблійного товариства" швидко були знівельовані фанатичним захопленням його керівництва містикою і пієтизмом. Православне духовенство, яке, в переважній більшості, позитивно поставилося до ідеї його створення і навіть сприяло його функціонуванню, розпочало нищівну критику діяльності товариства. Неприйняття „Російського Біблійного товариства" православним кліром пояснюється більш ніж скромним становищем у ньому представників православної церкви (ієрархи цієї конфесії нарікали на зрівняння православної церкви з іншими, навіть нехристиянськими, віросповіданнями, що фактично знижувало її статус „панівної" у державі), а також постаттю самого князя О. Голіцина, що став найголовнішим джерелом невдоволення і роздратування серед священнослужителів через його захоплення містицизмом. Як писав у своїх спогадах О. Шишков: „Хіба не смішно споглядати в Біблійних товариствах наших митрополитів і архієреїв, які засідають, всупереч апостольським настановам, разом із лютеранами, католиками і квакерами? Вони, із сивими головами в своїх рясах і клобуках, сидять із мирянами всіх націй, і людина у фраку проповідує їм Слово Боже. Де ж пристойність? Де ж церква? "[27]

[25] Карташев А. В. История русской церкви / А. В. Карташев. – Москва: ЭКСМО-Прес, 2005. – С.882.

[26] ІР НБУВ, ф.61, №1628. - Арк. 3; 4 - 4зв.

[27] Протоиерей Василий Жмакин. Обличитель масонства. Жизнеописание святителя Иннокентия Пензенского / Протоиерей Василий Жмакин. – Москва: Красный пролетарий, 2006. – С.30.

Не лише православне духовенство розчарувалося у діяльності „Російського Біблійного товариства", сам імператор Олександр І почав прохолодніше до нього ставитися. За його вказівкою, 1824 року товариство очолив митрополит Серафим, який замінив О. Голіцина. Саме Серафим звертався до імператора із проханням ліквідувати „Російське Біблійне товариство". Він писав Олександру І: „У прихованих намірах і діях товариства міститься порушення священних обов'язків церкви: покірність та вірність імператору..."[28] Хоча це прохання не було реалізоване, все ж по всій країні почали закриватися відділення товариства. Коли новим російським імператором став Микола І, про бажаність його ліквідації висловився і Київський митрополит Євгеній (Болховітінов). Микола І у питанні існування масонських організацій у державі, як легальних, так і нелегальних, діяв рішучіше і послідовніше, ніж його попередник. Отож, імператорським указом від 12 квітня 1826 року „Російське Біблійне товариство" було закрито.[29] З цього часу почалося гоніння на все, що було пов'язано із його діяльністю: призупинено переклад і розповсюдження вже перекладених примірників Святого Письма, наказано вилучати із бібліотек і критично розбирати зміст будь-яких книг релігійно-морального змісту, виданих без духовної цензури. Для реалізації цієї мети при Санкт-Петербурзькій духовній академії створили тимчасовий комітет, який складався із 12 священнослужителів на чолі із ректором цього навчального закладу. Майно „Російського Біблійного товариства", яке оцінювалося майже в 2 млн. карбованців, було передано у розпорядження Синоду.[30]

Так закінчилася історія існування „Російського Біблійного товариства". Варто зазначити, що його діяльність неоднозначна. Так, на початку свого функціонування воно мало намір реформувати православ'я, багато зробило для публікації національними мовами Святого Письма та його розповсюдження, але, як виявилося пізніше, під впливом свого вищого керівництва, більшість якого належала до масонської організації, спрямувало свою діяльність на поширення містичних творів й хотіло замінити православ'я сурогатом, що поєднував у собі містику та космополітизм. Не можна не погодитись із думкою

[28] Карташев А. В. История русской церкви / А. В. Карташев. – Москва: ЭКСМО-Прес, 2005. – С.882.

[29] Там само. – С.882-883.

[30] ІР НБУВ, ф.304, дис.№572 Меликин П. Русское масонство XVIII века в отношении к церкви (1873). – Арк.133зв.

П. Знаменського[31], що внаслідок поширення містицизму через впливових діячів „Біблійного товариства" в Російській імперії активізували свою діяльність не лише західні секти, але й почали збільшувати кількість своїх прихильників так звані „свої" – секти духоборів, хлистів і скопців.

Варто зауважити, що все ж виступи проти діяльності товариств на зразок біблійних були поодинокими, адже на початку XIX ст. релігійна пропаганда інших конфесій і сект увійшла до офіційної державної політики Російської імперії. Масон О. М. Голіцин, очолюючи міністерство духовних справ і народної освіти, також виконував роль головного цензора.[32] Його міністерство велику увагу приділяло розповсюдженню численних містичних творів, які виходили великим накладом і розсилалися усім навчальним закладам, поширювалися по єпархіях і губерніях, деякі перевидавалися за короткий термін по два-три рази. Серед них вже названий вище "Сіонський вісник". Його виписували архієреї, архімандрити, всі семінарії та духовні академії (лише Петербурзька академія виписувала 11 примірників), чимало рядових священиків.[33] Як випливає із опублікованого на сторінках "Сіонського вісника" списку передплатників на 1818 рік, цей масонський часопис був надзвичайно популярний серед української громадськості. Його, зокрема, передплачували українські духовні навчальні заклади, наприклад, Полтавська духовна семінарія та її ректор архімандрит Кирило.[34]

Під впливом містичних настроїв перебували студенти духовних академій та окремі представники православного кліру. Так, зокрема, архімандрит Фотій повідомляв, що деякі студенти Санкт-Петербурзької духовної академії „знаходяться у полоні небезпечного захоплення" містичними творами. А законовчитель другого кадетського корпусу ієромонах Іов так пройнявся містичними „осяяннями", що, перебуваючи у церкві, порізав ікони Спасителя і Божої Матері [19].[35]

---

[31] Знаменский П. В. История русской церкви / П. В. Знаменский. – Москва: ЭКСМО-Прес, 2002. – С.14.

[32] Платонов О. А. Терновый венец России. История масонства 1731-1995 / О. А. Платонов. – Москва: Интербук, 1995. – С.75.

[33] Башилов Б. История русского масонства / Б. Башилов // Наш современник. – 1995. – Выпуск 7/8. – С.126.

[34] Крижановська О. О. Таємні організації в Україні / О. О. Крижановська. – Київ: Аквілон-Прес, 1998. – С.52.

[35] Сладкопевцев П. Материалы по истории мистицизма и масонства в России / П. Сладкопевцев // Духовная беседа. - 1865. - №10.

Взагалі ж, за неповними даними Олега Платонова, членами масонських лож наприкінці XVIII – першої чверті XIX ст. у Російській імперії були 24 православних священика та 29 священнослужителів інших віросповідань (переважно лютеранського).[36]

Т. А. Бакуніна наводить список православних душпастирів – учасників масонських лож. Серед них були і представники українського православного духовенства, зокрема, Левицький Феодосій Нестерович – священик Свято-Нікольської церкви міста Балти Подільської губернії (в 1824 році за промову, виголошену, за масонськими традиціями, із випадами проти православ'я, його заслали до Коневського монастиря), Лисевич Федір – подільський священик (захоплювався містицизмом), Феофіл – ієромонах, законовчитель Другого кадетського корпусу, а пізніше – ліцею в Одесі (керував різними монастирями; помер у Федорівському монастирі у сані архімандрита; підтримував близькі стосунки із О. Голіциним, після падіння якого і був усунений із посади; оратор у ложі "Вмираючого Сфінкса" до 1818 року).[37]

За даними Т. А. Бакуніної, окрім названих священнослужителів, чия участь у масонських ложах встановлена документально, існувало ще чимало священиків, прямий зв'язок із масонськими ложами котрих не можна вважати доведеним фактом, але погляди яких були близькими до масонської ідеології. До таких служителів культу, зокрема, належав Онисим Боровик із Правобережжя, з 1814 року – єпископ Вологодський і Устюженський, з 1827 – архієпископ Катеринославський, Херсонський і Таврійський.[38] У зв'язках із масонською організацією підозрювався й ректор Київської духовної академії, архімандрит Братського монастиря Смарагд.[39]

Слід зазначити, що попри існування цих списків, за браком джерел (самі масони не афішували власну приналежність до організації, церква взагалі замовчувала подібні факти), не вдається навіть приблизно встановити кількість духовних осіб - учасників масонських лож.

Після викриття ряду польських таємних товариств на початку 20-х років XIX ст. – масонських чи пов'язаних із масонством - та встановлення їх співробітництва із декабристами царський уряд

[36] Платонов О. Масонский заговор в России (1731-1995гг.) / О. Платонов // Наш современник. – 1995. - №4. – С.118.

[37] Бакунина Т. А. Знамените русские масоны / Т. А. Бакунина. – Москва: Интербук, 1991. – С.116.

[38] Там само. – С.117.

[39] ДАКО, ф.3, оп.1, спр.173 (1829 г.) Дело о причастности к масонам ректора Киевской Академии братского монастыря архимандрита Смарагда.

утвердився у намірі покласти край масонському руху в державі. Як зазначалося вище, у 1826 році Микола I підтвердив чинність "височайшого" указу від 1822 року про заборону всіх таємних товариств і гуртків, передусім масонських.[40] Того ж року, згідно з імператорським указом, обер-прокурор князь Петро Мещерський видав розпорядження про відбирання підписок як у духовній консисторії, так і в духовних правліннях, від чиновників про їх неприналежність до масонських лож. У своєму листі до митрополита Євгенія Болховітінова він писав: "Уклінно прошу Ваше Високопреосвященство про взяття у всіх чиновників, які знаходяться на службі в консисторії, духовних правліннях, а також у вищих і нижчих духовних училищах, підписок, що вони ні до яких таємних товариств, під якою б назвою вони не існували, належати не будуть, і доставити їх особисто мені для надсилання куди потрібно…"[41] 5 липня 1826 року аналогічний циркуляр обер-прокурор надіслав архімандриту Варлааму - ректору Київської духовної академії.[42] Протягом 1827 року духовні консисторії примусили священиків дати спеціальні підписки, в яких би вони взяли на себе зобов'язання не брати участі у будь-яких таємних товариствах. У тексті такої підписки, зокрема, йшлося: „... я, той, що нижче підписався, даю цю підписку в тому, що за все моє життя ні до яких таємних товариств ні в Російській імперії, ні поза її межами не належав, про існування таких знаю лише з чуток... Ні до яких таємних товариств, під якими б вони назвами не існували, належати не буду. Інакше, ... наражаю себе на суворе покарання як державний злочинець…"[43] Ці урядові розпорядження, скоріш за все, свідчать про те, що уряд не просто перестраховувався, а був поінформований про участь духовних осіб у роботі таємних товариств.

Однак урядові заходи, спрямовані проти участі представників церкви у роботі таємних організацій, не досягали своєї мети. Про це свідчить той факт, що 13 серпня 1823 року, майже через рік після видання царського указу 1822 року, міністр внутрішніх справ зобов'язав Київського губернатора виявляти масонські ложі у Києві, які, проігнорувавши заборону, продовжували таємно функціонувати. Він дав розпорядження провести відповідне розслідування та домогтися закриття виявлених лож. Міністр

[40] Папков А. А. Упадок православного прихода (XVIII-XIX ст.). Историческая справка / А. А. Папков. – Москва, 1899. – С.161.

[41] ЦДІАК України, ф.127, оп.379, спр.99. – Арк.1.

[42] ІР НБУВ, ф.160, спр.1303. - 3 арк.

[43] ДАВО, ф.382, оп.2, спр.427. – Арк.3.

погрожував жорсткими заходами тим місцевим органам влади, які не ліквідують існуючі таємні товариства.[44] Все ж масонські організації продовжували діяти на території імперії. Про це, між іншим, свідчать нові заходи царизму, спрямовані на їх ліквідацію. Так, 3 червня 1837 року поліції були надані широкі права у боротьбі із масонськими та іншими опозиційними організаціями. У спеціальному указі, зокрема, мовилося: „Земська поліція не лише має право, але й зобов'язана покінчити з усім таємним, а також із всілякими незаконними збіговиськами, спілками чи братствами, масонськими ложами тощо."[45] У 1849 році від чиновників, священиків, викладачів знову було взято підписки в тому, що вони не належать й не належатимуть до таємних організацій.[46] Все ж, в котрий раз, незважаючи на урядові перестороги та заборони, а також прямі репресії з боку російських каральних органів, масонські ложі не призупинили свою діяльність, а продовжували працювати, однак робили це ще більш законспіровано. Зокрема, з цього приводу графиня М. В. Толстая згадувала, що „після закриття лож усі обряди зникли, але зібрання братів тривали і надалі у вигляді бесід досить часто... й прийняття нових членів продовжувалося таємно."[47]

Найімовірніше, факти причетності духовенства до діяльності масонської організації замовчувались поліцією. Про це свідчить наступний випадок. Засідатель чигиринського нижнього суду 3 липня 1830 року своїм рапортом повідомив Волинського губернатора про те, що у селі Болтишці у благочинного Бакановського знайдено під час обшуку зошит, де описано масонські обряди. Цей рапорт разом із зошитом було надіслано начальнику таємної поліції масону О. Х. Бенкендорфу.[48] Поліція цій справі ходу не дала. У резолюції зазначалося, що у священика нібито не виявили „ніяких масонських книжок", отже було приховано факт вилучення у нього вищезгаданого зошита.[49] Водночас Бенкендорф видав розпорядження про чергове взяття підписки у шляхтичів, духовенства та інших верств населення, що вони не належать до таємних товариств.[50]

---

[44] ДАКО, ф.2, оп.145, спр.320. – Арк.2 - 2зв.

[45] Папков А. А. Упадок православного прихода (XVIII-XIX ст.). Историческая справка / А. А. Папков. – Москва, 1899. – С.161 – 162.

[46] ДАКО, ф.2, оп.154, спр.126. - Арк.2.

[47] Крижановська О. О. Таємні організації в Україні / О. О. Крижановська. – Київ: Аквілон-Прес, 1998. – С.30.

[48] ЦДІАК України, ф.533, оп.2, спр.633. – Арк.1-1зв.; Масонство.... - Ч.1. – С.242.

[49] ЦДІАК України, ф.533, оп.2, спр.633. – Арк.2зв.

[50] ЦДІАК України, ф.533, оп.2, спр.633. – Арк.5-5зв.

Імперський уряд рішуче засудив політичне масонство декабристів. Особливе занепокоєння викликала у Миколи І причетність полкового священика Данила Кейзера до повстання Чернігівського піхотного полку. Як показали на слідстві полкові священнослужителі Дмитро Красків та Іван Ахлєстін, Кейзер 31 грудня 1825 року на майдані у місті Василькові відправляв у церковному облаченні молебень і читав складений повстанцями катехізис, де мовилося, що „царів земних не повинно бути і поминати їх у церквах велять лише для того, щоб обманути народ". Вони запевняли, що Кейзер одержав від керівника повстання С. І. Муравйова-Апостола 200 крб. Сам же священнослужитель твердив, що коли він здійснював літургію, то "від оточуючих його озброєних офіцерів і солдатів перебував у такому незвичайному стані, що не пам'ятає, який документ змушений був повторювати за офіцерами, які стояли поруч..." У цій ситуації не так важливо, чиї свідчення правдивіші. Головне, що імператор переконався у тому, що "бунтарський дух" може заволодіти навіть привілейованою частиною духовенства, яка перебувала на державній службі. Адже якщо навіть серед таких душпастирів були опозиціонери, то тим паче низове духовенство могло пройнятися антиурядовими настроями. Кейзера позбавили сану і відіслали до Київського губернського правління для передачі військовому суду.[51]

Декабристи-масони бачили майбутнє Російської держави без православ'я. Так, у літературній утопії декабриста Улибашева яскраво описується, яким буде життя в Росії після здійснення планів змовників. У Петербурзі на місці Олександро-Невської Лаври стоятиме тріумфальна арка. У чудовому храмі, який затьмарить "величні пам'ятки Римської могутності", служитиметься особливе богослужіння: тут перед мармуровим вівтарем, на якому горить вічний вогонь, "будуть молитися Архітектору Всесвіту", тобто масонському богу. Православне християнство щезне, лише "кілька старенських будуть сповідувати колишню релігію, але більшість заживе по-новому"[52]

Отож, як бачимо, поблажливе ставлення царського уряду до „королівського мистецтва" припинилося, коли стало відомо про причетність цієї організації до політичних змов проти самодержавства та до національно-визвольних рухів. Але, незважаючи на вжиті імперськими властями суворі заходи проти

[51] Русское православие: вехи истории. – Москва: Изд. полит. литературы, 1989. – С.326.

[52] Нечкина М. В. Декабристы / М. В. Нечкина. – Москва: Наука, 1975. – С.33-34.

масонської організації, ложі продовжували існувати, але функціонували ще більш утаємничіше.

Варто зазначити, що якщо масонство у XVIII – XIX ст. й не відігравало провідної ролі у громадсько-політичному житті Російської імперії, у тому числі й Правобережної України, то воно істотно впливало на нього. „Королівське мистецтво" вочевидь підготувало суспільство до сприйняття конституційних та республіканських ідей, до скасування кріпосного права й відчутно позначилося на ідеологічному зростанні майбутніх поколінь як російської, так і української інтелігенції.

Зауважимо, що дані про діяльність масонських лож у другій половині XIX ст. вкрай скупі, тому може скластися враження, що до революції 1905-1907 років масонська організація припинила свою діяльність у Російській державі. Однак це не зовсім відповідає дійсності. В цей час „королівське мистецтво" працювало, але вкрай законспіровано. Сприятливі умови для активізації масонства з'явилися після публікації царського маніфесту 17 жовтня 1905 року, який проголосив громадянські свободи та загальну амністію. В імперію повернулося чимало емігрантів, серед них були й „вільні каменярі", які гуртувалися довкола паризької Російської вищої школи соціальних наук. Вони були рішуче налаштовані на відродження в державі масонської організації. В цей час до активного громадсько-політичного життя пробудилися як місцеві масони-одинаки, так, можливо, й цілі ложі.[53]

Такий процес охопив не лише Росію, а й Україну, у тому числі «Південно-Західний край». Про це, зокрема, красномовно свідчать численні розпорядження, циркуляри Департаменту поліції, спрямовані підлеглим на місцях, а також рапорти та звіти поліцейських чинів своєму начальству про діяльність масонської організації, склад її лож, про цілі та завдання, які вона ставить перед своїми членами.[54] Варто зауважити, що навіть організацію кількох публічних семінарів протестантами в Росії в цей період православне духовенство пов'язувало із переродженням їх під впливом та за зразком масонства.[55]

До появи політичного „масонства Керенського" чи „думського масонства" „королівське мистецтво" в Російській імпе-

[53] Крижановська О. О. Таємні організації в Україні / О. О. Крижановська. – Київ: Аквілон-Прес, 1998. – С.30-31.

[54] ЦДІАК України, ф.321, оп.1, спр.66; ф.1599, оп.1, спр.355; ф.274, оп.1, спр.2088(2ч.); ф.274, оп.5, спр.9; ф.385, оп.1, спр.2793; ф.1599, оп.1, спр.175; ф.274, оп.4, спр.356.

[55] Надтока Г. М. Православна церква в Україні 1900-1917 років: соціально-релігійний аспект / Г. М. Надтока. – Київ: Знання, 1998. – С.109.

рії розвивалося загалом у руслі французької масонської традиції. В 1909 році масонське керівництво змушене було фіктивно розпустити ложі, з метою „усунення тих дорогих братів, балакучість яких була встановлена". В результаті цієї акції реформована 1909 року масонська організація стала ще більш утаємниченою, конспіративною. Невдовзі на її основі в Росії виникло вищезгадане «політичне масонство»[56]

Зауважимо, що політична активність „вільних каменярів" України на початку ХХ ст. була явно вищою, аніж у тодішній Росії. Не випадково саме українські масони висунули ідею полишити колишні містичні дурниці й цілковито сконцентрувати свої зусилля на політичній боротьбі. А. Я. Аврех[57] та С. П. Мельгунов[58] висловили думку, що саме київські „майстерні" запропонували створити якісно нову масонську організацію – політичну.

Точну дату появи цієї надпартійної організації дослідниками не встановлено. С. П. Мельгунов[59] датував її 1915 роком, проте О. Керенський згадував, що вступив до її лав ще 1912 року, „відразу ж після обрання в четверту Думу". В. І. Старцев та А. І. Сєрков вважають, що нове масонство з'явилося насправді раніше, ще 1910 року.[60] 1912 року в Москві відбувся перший конвент масонських лож, на якому було обрано керівний склад організації – Верховну раду й проголошено створення російського Великого Сходу. Учасники конвенту назвали новоутворену масонську організацію „Великим Сходом народів Росії"[61]

Ефективно використовуючи особисті зв'язки, „масони Керенського" почали активно займати керівні посади у найважливіших державних, політичних та громадських інституціях країни чи, як вони самі говорили, „обплутували владу людьми, котрі співчували масонству". М. Грушевський, з цього приводу, згадував: „Масонська організація працювала широко, вона здійснювала свій здавна прийнятий тактичний

[56] Крижановська О. О. Таємні організації в Україні / О. О. Крижановська. – Київ: Аквілон-Прес, 1998. – С.33.

[57] Аврех А. Я. Масоны и революция / А. Я. Аврех. – Москва: Республика, 1990. – С.193.

[58] Мельгунов С. П. На пути к дворцовому перевороту. Заговоры перед революцией 1917 года / С. П. Мельгунов. - Париж, 1931. – С.185.

[59] Там само. – С.185-186.

[60] Старцев В. И. Российские масоны ХХ века / В. П. Старцев // Вопросы истории. - 1989. - №6. – С.39; Серков А. И. История русского масонства. 1845-1945 / А. И. Серков. – Санкт-Петербург, 1997. – С.107.

[61] Крижановська О. О. Таємні організації в Україні / О. О. Крижановська. – Київ: Аквілон-Прес, 1998. – С.33.

план при всякого роду політичних можливостях використовувати свої зв'язки й проводити своїх людей на впливові посади. Заміщення вищих позицій – і столичних, і київських... – стояли в очевиднім зв'язку із масонською організацією..."[62] Так, зокрема, у Державній Думі брало участь понад 40 представників „королівського мистецтва", заступником її голови був кадет М. В. Некрасов – секретар Верховної ради загальноросійської масонської організації. Були масони і в Державній Раді (О. Гучков, М. Ковалевський, барон Меллер-Закомельський, генерали Гурко і Поливанов). До масонської організації належали 8 царських міністрів (військовий міністр Поливанов, міністр землеробства Наумов, міністри фінансів Кутлер і Барк, міністри внутрішніх справ Джунковський та Урусов, міністр торгівлі і промисловості Федоров). Масонами були великі князі Микола Михайлович, Олександр Михайлович і Микола Миколайович, начальник канцелярії міністра царського двору генерал Мосолов, із масонами співпрацював великий князь Дмитро Павлович.[63]

Красномовно описує процес просування масонів до владного олімпу у своїй монографії „Масони, як вороги християнської церкви та держави", опублікованій 1913 року, священик П. Дернов : „... діючи таємно, масони вперто йшли і йдуть до своєї мети – знищення російської монархії та її священної основи – церкви. І настане час, коли ми побачимо криваву руку масонства у розвитку в Росії нігілізму та безбожжя в 60-х та в 70-х роках XIX ст., в численних спробах убивства царя Олександра II та його мученицькій смерті. Чим досягнуть масони перемоги над нами? Невір'ям! Усі різновиди розпусти повинні широкою хвилею розлитися по Росії та заполонити всі класи суспільства, всі прошарки. Головна їх увага зосереджена на боротьбі з християнством та особливо із православ'ям. Золото та друковані засоби масової інформації допоможуть у цьому. Люди для цієї пропаганди серед євреїв знайдуться у достатній кількості, але все ж потрібно користуватися послугами сліпих та дурних росіян..." Організацію одночасного спалаху відкритої революції на всіх окраїнах Російської імперії, розповсюдження в Росії мільйонів антимонархічних прокламацій, організацію страйків робітників та учнів, вуличних демонстрацій із червоними прапорами та гаслами „Геть са-

[62] Грушевський М. Спомини / М. Грушевський // Київ. – 1989. - №9. – С.133.

[63] Платонов О. А. Терновый венец России. История масонства 1731-1995 / О. А. Платонов. – Москва: Интербук, 1995. – С.220-221.

модержавство!", нищення царських портретів автор убачає в діях „досвідченого режисера" – масонерії, яка давно працювала над несподіваною появою цього грандіозного „масового ефекту". П. Дернов запевняв, що масонство діє в країні таємно, прикриваючись просвітницькими товариствами, товариствами миру й т. ін. Так, зокрема, на його думку, товариство „Мир"- це відверто масонська організація, багато із членів якої є членами Державної Думи та Державної Ради.[64]

Підтвердженням думки священика є розпорядження департаменту поліції начальникам губернських управлінь, відділенням з охорони громадської безпеки та порядку й офіцерам окремого корпусу жандармів від 1914 року. У ньому, зокрема, мовилося про те, що не маючи можливості внаслідок указів від 1 серпня 1822 року та 21 квітня 1826 року легально діяти в Росії, масонство тим не менше наполегливо й вперто поширюється по імперії під прапором різноманітних товариств: науково-філософських, окультних та інших. Такого роду організації іноді очолюють особи, які прийняли масонську посвяту закордоном. Вони лицемірно виставляють себе прихильниками царського уряду, однак при цьому непомітно прищеплюють членам цих товариств масонські ідеї. Серед них департамент поліції називає, зокрема, товариство „Мир", яке є відділенням міжнародного товариства із аналогічною назвою. Воно пропагує ідеї антимілітаризму. Окрім вищеназваного товариства існують так звані „теософські, євангелістські, християнські товариства та окультні й спіритичні гуртки, які, під прикриттям пошуків істини, насаджують єресі, невір'я та ведуть боротьбу із християнською церквою". Антропософські товариства та філомістичні гуртки – пропагують ідеї свободи, рівності та братерства народів. Таким чином, підсумовує департамент поліції, не будучи безпосередньо масонськими товариствами, згадані вище організації виконують окремі пункти загально масонської програми. Це стало можливим у силу височайше затверджених тимчасових правил від 4 березня 1906 року, згідно із якими такого роду товариства мають право утворюватися та розповсюджувати свої відділення по інших містах із дозволу місцевих губернських властей. Вони цим вміло користуються, маскуючи свою шкідливу діяльність, безперешкодно розповсюджуючи масонські ідеї серед своїх адептів. Департамент поліції просить начальників губерн-

[64] Свящ. Дернов П. Масоны, как враги христианской церкви и государства / Свящ. П. Дернов – Санкт-Петербург: Изд. В. М. Скворцова, 1913. – С.48-50.

ських управлінь, відділень з охорони громадської безпеки та порядку й офіцерів окремого корпусу жандармів звернути особливу увагу на існування подібних організацій, дізнатися про їх склад та таємну діяльність, а також повідомляти департамент поліції про результати своєї роботи.[65]

Сила і слабкість масонського руху в Україні найвиразніше проявили себе протягом 1916 – 1919 рр. «Королівське мистецтво» України взяло активну участь у поваленні самодержавства в Російській імперії, зокрема, здійснювало антиурядову пропаганду у засобах масової інформації, збирало кошти на державний переворот, котрий планувався на початок весни 1917 р., проте упереджений Лютневою революцією, тощо. Після закінчення революції «вільні каменяри» зайняли ключові посади у місцевих органах влади, у тому числі й у керівництві Центральної Ради.[66] Хоча «політичне масонство» знищило самодержавство, проте не змогло здолати свою фракційну роз'єднаність і зрештою поступилося владними повноваженнями організованішим й політично далекогляднішим більшовикам.

[65] ЦДІАК України, ф.385, оп.1, спр.2793 (1ч.). – Арк.100-101.

[66] Крижановська О. О. Таємні організації в Україні / О. О. Крижановська. – Київ: Аквілон-Прес, 1998. – С.106-107.

М. В. ШКРІБЛЯК

Нівеляція духовної влади Київського митрополита та основні чинники українсько-московського зближення за гетьманства Богдана Хмельницького

У статті здійснено історіософський аналіз провідних тенденцій суспільно-політичних трансформацій на етнічних землях України середини XVII ст. та витлумачено основні форми нівеляція духовної влади Київського митрополита на тлі українсько-московського зближення за гетьмана Б. Хмельницького.Обґрунтовано негативні наслідки московсько-переяславської дипломатії 1654 р., що призвела до нищення Української державності та церковно-релігійної самобутності українського народу з екстраполяцією на сьогоднішні неоімперські виклики з боку Росії.

In this article it was analyzed the main trends of socially political transformations on Ukrainian ethnic lands of middle17th century and interpreted the basic forms of leveling of spiritual power ofKiev Metropolitan on the background of Ukrainian-Moscow rapprochement by Hetman Bohdan Khmelnytsky. It was grounded the negative consequences of Moscow-Perejaslavdiplomacy in 1654 that led to the destruction of Ukrainian statehood and the church and religious identity of the Ukrainian people with the extrapolation of today's neo-imperial challenges from Russia.

Актуалізація подій грізного XVII століття, а надто ж козацького повстання під проводом гетьмана Б. Хмельницького на сучасному етапі українського державотворення зумовлена багатьма чинниками і, передусім, збереженням незалежності та цілісності України.

Ідея суверенності та соборності держави вимагає глибокого теоретичного обґрунтування їх засадничих принципів, що проявлялися і формувалися в конкретних історичних умовах XVII ст., в часі непримиренної боротьби за національно-релігійне самовизначення українського народу. Як відомо, етапною подією на цьому шляху була Берестейська унія, що спричинила протидію київського (руського)православ'я «польському сарматизмові» і «московському месіанізму» водночас.

Свого апогею цей конфлікт сягнув тоді, коли гетьманська булава опинилася в руках Б. Хмельницького, який зумів використати релігійний чинник у боротьбі проти польського шляхетсько-чиновницького свавілля.Але провал військово-дипломатичної кампанії Хмельницького призвів до підписання Переяславської угоди 1654 р., тобто того «вічного» союзу України з Росією, що негативно позначився на національно-державному, релігійному та духовно-культурному поступі українського народу загалом. «Політичний Переяслав» 1654 р. потягнув за собою «церковний» (1686 р.), наслідком якого стала інкорпорація до складу Московськоїтієї частини Київської Митрополії, котра, не підтримавши унії і, формально, залишилася у структурі Константинопольського Патріархату. З її приєднанням до Московської Церкви, московський царат узяв курс на анексію канонічної територіїКиївської Митрополії та нищення джерел української національної духовності, які плекав наш народ починаючи ще від Володимирового хрещення.

При цьому маємо відзначити, що Москва ще задовго до Переяслава прагнула розширити свій політичний вплив у Європі за рахунок приєднання етнічних земель Руси-України і сподівалася досягнути цього успіху шляхом підпорядкування Київської Митрополії. Цим, власне, можна пояснити факт, що Москва всіляко противилася унії, а пізніше – відчайдушно її нищила разом із римо-католицькими єпископами, які швидко розчарувалися в унії, оскільки вона так і не стала засобом окатоличення й ополячення українців. Проте завдяки видатним її очільникам (митрополитам Петру Могилі, Сильвестру Косову, Діонісію Балабану та Йосипу-НелюбовичуТукальському), Москві ще довго не вдавалося задовольнити власні експансіоністські інстинкти, що з особливою виразністю проявлялися в часи царювання Івана Грозного.

У першій половині XVII ст. Московський Патріархат не мав ані політичної ваги, ані ресурсів, щоб відверто протиставити себе Константинополю і зазіхнути на канонічну територію Київської Митрополії, на якій тоді конкурували дві конфесії: «римоцентрична» (її уособлювали речники Греко-Католицької Церкви та «візантійсько-москвоцентрична» (прибічники ідеологічних настанов Івана Вишенського, Ісайї Косинського і частково Іова (Заліза). Що ж до Московської Церкви, то вона в цей час втішалася своєю самостійністю та вірним служінням інтересам держави, яка, внаслідок загарбницьких воєн, «прірастала» Новгородською та Рязанською землями, Астраханським та Казанським царства-

ми, Уралом та Сибіром і, збагачуючись за рахунок підкорених народів, нарощувала свій імперський потенціал.

Не сприяв Москві у досягненні власних релігійно-політичних цілей на етнічних українських землях і«церковний переворот», здійснений архімандритом Києво-Печерської лаври Петром Могилою, якого проголосили митрополитом Київським, Галицьким і всієї Руси, при живому ставленику Москви– митрополитІсаїїКопинському. З його обранням та інтронізацією 1632 р. на митрополичий престол Києва, православна частина Київської Митрополії опинилася під проводом великого реформатора, подвижника віри і благочестя. Антимосковського курсу митрополита Петра Могили дотримувався і митрополит Сильвестр Косов. Вони обидва стояли на тих політичних позиціях, які ми сьогодні називаємо «державницькими», і, дбаючи про збереження національних традицій українського народу, прагнули збагатити їх кращими загальноєвропейськими надбаннями.

Узявши за осідок древній Київ, а не якісь провінційні містечка і закутки, як те робили українські гетьмани й інші впливові представники політичної еліти, митрополити Петро Могила та Сильвестр Косов повернули йому колишній історичний статус духовної та культурної столиці України. Це мало дуже важливе значення, адже йшлося про відновлення Києва як столичного центру і місця зосередження еліти. Пригадаймо історію, щойно в Києві осів гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний, почалося нестримне відродження національного життя. Цього, зрештою, вистачило, щоб de factoвідновити православну ієрархію 1620 р., а за часів Петра Могили (1632 – 1647 рр.) – щоб православна Київська Митрополія пережила «золоту добу» після деформації власного розвитку піднесенням унійної доктрини та переходом її більшої частини на унію з Апостольським престолом у Римі. Самі ж російські вчені неспроста наголошують на тому, що «як тільки зі сцени (читай – зі столичної кафедри) зійшов митрополит Петро Могила [...], тут же (1648 р.) гетьманство зайняв Богдан Хмельницький, почався нестримний рух у сфері «російського питання»[1]. Слід розуміти приєднання Київської Митрополії до Московської патріархії та анексію її канонічної території.

Справді, щойно гетьманська булава потрапила до рук Б. Хмельницького суспільно-політична ситуація різко змінилася. Це не могло не позначитися й на долі Київської митрополії, яка переживала чи не найяскравіші сторінки у своєму

[1] Карташев А. В. ИсторияРусской Церкви / А. В. Карташев. – М. : Эксмо, 2005. – С. 618.

житті. На цьому не охоче наголошувалиі особливо науковці радянського періоду, оскільки тоді абсолютно надуманим ставав релігійний чинник у «національно-визвольній війні» (1648 – 1657 рр.), який вони ставили на перше місце. Зауважимо, що для нас – це звичайне козацьке повстання, яке мало декілька фаз біфуркації і однозначно негативні наслідки для українського національного державотворення.

До того ж, нам достеменно відомо, що до першої половини XVIII ст. подвигами Б. Хмельницького мало хто цікавився. Український народ довідувався про «великого гетьмана» із Кобзаря, в якому гетьман поставав мужем «славним» та «не дуже», а його могила в Суботові «домовиною України» і т. ін. І цього, загалом, здавалося більше, аніж достатньо. В цілому, література другої половини XVII – першої половини XVII століть яскраво засвідчує, що поети, політичні та церковно-релігійні діячі найменше переймаються інтересом до особи гетьмана, їхні душі млоять страшні і гнітючі наслідки багаторічної війни, руїни і спустошення; переживаючи нещасний вислідкозацького повстання, що завершилося ганебним московським підданством, співати оди Б. Хмельницькому, в них об'єктивно не було підстав. Очевидно, що на тлі стікаючої вольною кров'ю козацької України,не було у них і ідейно-духовних спонукдля цієї невдячної справи. Свідченням цьому може служити принаймні те, що колишній ректор Києво-Могилянської академії, а згодом – священний архімандрит Києво-Печерської лаври Інокентій Гізель (1656 – 1683 рр.) у своєму творі «Синопсис Київський» і словом не обмовився ані про Хмельницького, ані про його великі політичні досягнення у справі українського національного державотворення, хоча ідея єдності в ньому присутня.

А що лишив по собі гетьман Б. Хмельницький, добре видно зі слів Ф. Онуфрійчука, який писав: «Українська родюча земля полита і ворожою, і рідною кров'ю. Край перемінився в руїну: спалені села і містечка, знищені поля, опустілі людські оселі, скрізь валялися людські кістки – це все представляло страхіття, а над усім – панував голод»[2]. До цього ще варто додати козацькі облоги, погроми та грабежі «польських» міст на Правобережній Україні і, зокрема, Львова.

Літературний культ Б. Хмельницькоговеликоросійські пропагандисти почали творити і відчайдушно нав'язувати українцямлише тоді, коли московському царатові вдалося остаточно

[2] Онуфрійчук Ф. За православну козацьку Україну. / Ф. Онуфрійчук – Вид. 2-ге. – Вінніпег : Християнська преса, 1987. – С. 54.

закріпити свої політичні позиції щодо України. Відбувалося це, в тому числі, й шляхом навмисного приниження імен українських гетьманів Івана Виговського, Петра Дорошенка та Івана Мазепи. Щоправда, ці міфи зароджувалися і смакували здебільшого на підконтрольній Московії Лівобережній Україні. Правобережна ж Україна все ще залишалася вірною своїй національно-історичній традиції та правді.

Повертаючись до питання про нівеляцію духовної влади Київського митрополита, вважаємо, що цей процес розпочався одразу ж після проголошення Б. Хмельницького гетьманом Війська Запорожського, а точніше з січня 1648 р., коли Богдан Хмельницький у супроводі патріарха Єрусалимського Паїсія та декількох священиків і монахів, а також незначної частини київської інтелігенції урочисто в'їхав у Київ. Цей тріумф розглядався не інакше як початок нової козацько-гетьманської держави. Чужоземний патріарх розгледів у Б. Хмельницькому «нового Мойсея» і, порівнюючи його з Маккавеєм, називав «визволителем руського народу» [3]. Тільки і той, і інший були справжніми визволителями, бо вели людей до землі Обітованої, а Хмельницький – у московське ярмо, в якому український народ поневірявся більше трьох століть, а дехто не хоче скинути його й сьогодні. Насправді, це був початок сумного кінця в долі Руси-України, її державності та церковності. Адже, замахнувшись на цілковиту ліквідацію Речі Посполитої («снести б Коруна вся, будтоКорунаПольская и не бувала»)[4], Б. Хмельницькому не вистачило дипломатичного хисту ані для створення військової коаліції, ані для всецілої підтримки українського народу. Біда його полягала в тому, що він заходився «кінчати ляхів» з намови патріарха, з котрим, як пише І. Власовський, провадив «довгі нічні секретні розмови»[5]. Ми припускаємо, що саме патріарх Паїсій порадив Б. Хмельницькому використати релігійне гасло боротьби за православну віру, як засіб ширшого залучення духовенства до участі у повстанні. Бо, справді, відтоді, коли гетьман Хмельницький підкріпив свій особистий інтерес і соціально-політичні амбіції містикою, повстання набуло модусу невідворотності.

[3] Архив Юго-ЗападнойРоссии, издаваемыйВременнойкомиссией для разборадревнихактов, высочайшеучрежденною при Киевскомвоенном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – Ч. 1–8: у 34-х т. – К. : Тип. Ун-та св. Владимира, 1859–1914. – Ч. 1. – Т. 5. –С. 65-66.

[4] Див.: Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: в 4-х т. / Іван Власовський. – Нью-Йорк, 1995. – Репринтне видання. – К. : УПЦ КП, 1998. – Т. 2. – С. 82.

[5] Там само.

У цьому контексті варто наголосити, що сучасні українські дослідження політичних і церковно-юрисдикційних трансформації означеного періоду (і не тільки) хибують тим, що їх розглядають здебільшого у контексті протистояння урядових кіл Речі Посполитої та Московії, ігноруючи при цьому Османську імперію, у якої на дипломатичній службі були якраз східні патріархи. Останні, будучи безпосередньо залежними від султана, так впливали на церковно-релігійне життя в Україні, як було вигідно або ж обумовлено між турками і московітами. Тому й не дивно, що всі вояжі східних ієрархів на терени Київської Митрополії спричиняли лише замішання, збурення та провокували суспільно-релігійну і політичну нестабільність, що було вигідно як в Стамбулі, так і Москві.

Кинувши клич повстати за святу православну віру, гетьман Хмельницький тут же видав універсал, яким ґарантував монастирям право на володіння землею й іншими маєтностями та право на використання робочої сили тих селян, які там проживали [6]. Звісна річ, що це могло бути певним заохоченням, адже виглядало, що є за що боротися. Ще більше у роздмухуванні повстання допомагав митрополит Коринфський Йоасаф, якого на допомогу гетьману направив Константинопольський патріарх Парфеній II (1648 – 1651 рр.). Він увійшов в історію не як подвижник віри і благочестя, а як той, хто «найбільше підбурював Русь», «чернь», а також тим, хто «найбільше підтримував вогонь повстання» [7]. Загинув цей митрополит разом зі своїм послушником – ченцем на ім'я Павло – у битві під Берестечком.

Отже, Б. Хмельницький цілком покладався на чужоземних патріархів і митрополитів (крім Коринфського Йоасафа, його підтримував митрополит НазаретськийГавриїл), повністю ігноруючи при цьому митрополита Київського Сильвестра. Як би там не було, але рядове духовенство і миряни тягнулися до свого архіпастиря, а не заїжджих патріархів, які змінювалися ледь не щороку і ніколи з добром в Україну не їхали (на жаль, нічого так і не змінилося й понині). Більше того, митрополит Сильвестр твердо стояв на антимосковській позиції. Коли В. Бутурлін дорікав, що тойне поділяє політики гетьмана, то він заявив, що йому невідомо про жодне листування і прохання гетьмана до царя. Так само було й тоді, коли царський воєвода

[6] Крупницький Б. Гетьмани і Православна Церква в Українській державі XVII – XVIII століть / Борис Крупницький // Православний вісник. – К. : Видання УПЦ КП, 2000. – № 9-10. – С. 68 – 72. – С. 68.

[7] Свєшніков І. Битва під Берестечком / І. К. Свєшніков. – Львів : Слово. – С. 121.

став наполягати, аби український першоієрарх також заприсягнувся зі всім причетом церковним на вірність московському самодержцю. Н. Полонська зазначає, що вже цього достатньо, щоб зрозуміти, яке становище мала православна Київська Митрополія у «Козацькій державі» [8].

Між тим, варто пам'ятати, що у Переяславі насправді не укладалося жодної письмової угоди, а отже, ні про які «статті Хмельницького» не може йти мови. Сьогодні достеменно відомо, що джерела не зберегли щонайменшої вказівки, схожої хоча б якоюсь мірою на «договір». Це твердження – не нове. М. Грушевський небезпідставно зазначав, що «взагалі ніякого письмового договору в Переяславі укладено не було» [9].Подібні узагальнення, послужили підставою для обґрунтування тези про те, що в «Переяславі 1654 р. відбулося не укладання трактату між двома країнами, а беззастережна присяга малоросійського народу й козацтва царю московському, своєму новому суверену» [10]. Воно й справді було так. І тому будь-яка спроба виправдати гетьмана Б. Хмельницького в тому, що він начебто не мав наміру здавати Московському патріархуКиївську Митрополію і що процес її інкорпорації до складу Московської Церкви розпочався водночас із легковажною політичною діяльністю його сина Юрка Хмельницького, який 1659 р. підписав фальшиві статті, є марною.

Про це, деякі історики намагаються довести, що «головним пунктом, сфальшованим Москвою уже начебто за Хмельницького молодшого, був пункт про Церкву» [11]. Йдеться про пункт 8, згідно з яким «митрополиту Кіевскому, такъ и инымд уховнымъМалыяРоссіибытьподъблагословеніемъсвятійшаго патріарха московскаго и всеяВеликія, и Малыя, и БелыяРоссіи, а въ права духовныясвятешійпатріархъ вступати не будетъ» [12]. Зокрема, А. Яковлів переконливо довів, що «редакція статей Б. Хмельницького з р. 1659 не є автентичною редакцією до-

[8] Полонська-Василенко Н. Українська Православна Церква після переяславської угоди / Наталія Полонська–Василенко. – Мюнхен – Рим – Париж, 1966. – С. 149.

[9] Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11-ти т., 12-ти кн. / М. С. Грушевський [ред.кол. : П. С. Сохань (голова) та ін.]. – К.: Наук. думка, 1991 – 1994. – Т. 9. – Кн. 1. – С. 744.

[10] Ульянов Н. И. Происхождениеукраинскогосепаратизма / Н. И. Ульянов // Вече. Журнал русскойфилософиии и культуры. – СПб, 1999. – Вып. 12. – С. 171.

[11] Полонська-Василенко Н. Українська Православна Церква після переяславської угоди / Наталія Полонська–Василенко. – Мюнхен – Рим – Париж, 1966. – С. 150.

[12] Яковлів А. Договір гетьмана Богдана Хмельницького з Московським царем Олексієм Михайловичем 1654 р. / Андрій Яковлів. – Нью-Йорк : Видавнича спілка Ю. Тищенко та А. Білоус, 1954. – 86 с.

говору 27 березня 1654 р.». Більше того, 8-ма та 14-та статті редакції 1659 р., що визначають соціально-правовий статус українського духовенства, повторюють статтю 13 «проекту Б. Хмельницького», однак там нічого не сказано про митрополита. Наказ: «А митрополиту Кіевскому, такъ и инымдуховн ымъМалыяРоссіибытьподъблагословеніемъсвятійшаго патріарха московскаго и всеяВеликія, и Малыя, и БелыяРоссіи, а въ права духовныясвятешійпатріархъ вступати не будетъ» доданий пізніше. «Ані в проекті Б. Хмельницького, ані в редакції статей 1654 р., ані в жалуваній грамоті такого указу немає», – констатує дослідник [13].

Але, по суті справи, для подальшої історичної долі Української державності та церковно-релігійної самобутності однакове значення мало як те, що гетьман Б. Хмельницький штовхнув український народ, а заодно й Київську митрополію в «братні обійми» Москви без жодних умов, так і те, що його син, через недолугість, підписав «фальшивку», подану йому як «гетьманські статті Богдана Хмельницького». Трагічнішим тут є те, що ні один, ні другий не дослухалися голосу «волаючих у пустелі» – київських митрополитів Сильвестра Косова та Діонісія Балабана (1657 – 1663 рр.). Владика Діонісій, побачивши перші результати гетьманства Ю. Хмельницького, перебрався до столиці Правобережної України в м. Чигирин і до Києва більше так і не повернувся. Це також значно полегшувало здійснення Москвою її експансіоністської церковно-релігійної політики на Правобережній Україні, а отже, сприяло планомірному підпорядкуванню Київської Митрополії.

Те, що духовенство не поділяло політичного задуму гетьмана Б. Хмельницького, засвідчує низка інших фактів. Наприклад, 16 січня 1654 р., у день приїзду до Києва московського посланця боярина В. Бутурліна, митрополит Сильвестр, усупереч московському уряду та задумові гетьмана Хмельницького, організував і сам звершив у соборі святої Софії Київської урочистий молебень. По завершенні богослужіння царський емісар поставив владиці докірливе запитання: «Чому тоді, коли гетьман Богдан Хмельницький і все Військо Запорозьке багаторазово били чолом Великому государю, щоб той прийняв їх під свою руку, ти ніколи про це не бив чолом, не писав і не шукав собі його царської милості». Звичайно, що митрополит не поділяв ані по-

[13] Яковлів А. Договір гетьмана Богдана Хмельницького з Московським царем Олексієм Михайловичем 1654 р. / Андрій Яковлів. – Нью-Йорк : Видавнича спілка Ю. Тищенко та А. Білоус, 1954. – 86 с.

літичного, ані церковного курсу гетьмана, але стати у відкриту опозицію теж не наважувався. Хоча привести до присяги на вірність московському цареві своїх духовних підопічних – рядове священство, дияконство, монашество, шляхту, слуг і решту дворових людей –відмовився. Митрополит Сильвестр твердив, що вони є вільними людьми, а тому він не буде «нікого примушувати присягати царю» [14]. Через це московські посли ходили містами і, шантажуючи городян та їх бургомістрів, приводили, кого вдавалося, до присяги. Достеменно відомо, що присягу так і не склали міщани Чорнобиля, Полтавський, Уманський та Брацлавський полки, а також впливові серед козацької старшини полковники І. Богун та М. Кропив'янський. Відмову заприсягнутися на вірність московському самодержцю частково можна виправдовувати їхньою відсутністю, адже під час переяславських переговорів вони стерегли татар на південному прикордонні. Але ж вони, як стверджують дослідники, так і не заприсягнули навіть після повернення з походу. В опозицію до переяславських угод став також і кошовий отаман Іван Сірко.

Митрополит Сильвестр вдавався й до інших форм протесту, але протистояти гетьману і царській адміністрації, яка урядувала після Переяслава на українських землях йому було не під силу, навіть за умови, що його підтримувало рядове духовенство. Відверто на боці митрополита Київського стояв Чорнобильський протопоп Афанасій. Він оприлюднив листа, в якому викривав гетьмана за те, що той «видав усіх у неволю московському цареві» і «силою змушує киян присягати цареві» [6, с. 58]. Заохочуючи міщан до спротиву московській політичній інтризі, він пояснював, що Сильвестр Косов, хоч і вийшов на зустріч укладачам Переяславських домовленостей із гетьманом Богданом Хмельницьким, однак зробив він це з «невимовною горіччю» [15].

Пересвідчившись у незмінності церковно-політичного курсу митрополита Сильвестра Косова, царат кваліфікував дії владики як зраду. Йому радили прибути до Москви для з'ясування усіх обставин, але він проігнорував царське повеління. Тоді Олексій Михайлович вирішив передати через послів, які поверталися з Москви після підписання «Березневих статей», грамоту, де між

[14] Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11-ти т., 12-ти кн. / М. С. Грушевський [ред.кол. : П. С. Сохань (голова) та ін.]. – К.: Наук. думка, 1991 – 1994. – Т. 9. – Кн. 1. – С. 747.

[15] Эйнгорн В. ОчеркиисторииМалороссии в XVII в. Сношениямалороссийского духовенства в царствованиеАлексея Михайловича / В. О. Эйнгорн. – М. : Общество-истории и древностей российских, 1899. – С. 58.

іншим було сказано таке: «Тобі, гетьмане Богдане Хмельницький, належить звеліти прислати того київського митрополита Сильвестра до нас в Москву, до великого государя, щоб він сам засвідчив у тій справі як найпевніше виправлення» [16]. Звісно ж, першосвятитель нікуди не поїхав. Але, щоб не поглиблювати конфлікт із гетьманом, у липні 1654 р. таки відправив до Москви посольство. Його очолив ігумен Микільсько-Пустинського монастиря Інокентій Гізель. Посли мали отримати чітке роз'яснення щодо політико-правового статусу Київської митрополії. Для цього митрополит Сильвестр уклав спеціальну грамоту, в якій містилося сім важливих статей, зокрема:

1) про недоторканність прав і привілеїв, які коли-небудь видавали Київській митрополії руські князі та польські королі;

2) про недопустимість віддалення українського духовенства від послуху Святійшому патріархові Царгородському, якому воно підлягає по волі Божій, згідно з Хрещенням та за правилами Святих Отців;

3) про обов'язковість вибору наступників (ставлеників) на митрополичу кафедру, архімандрії та протопопії лише з середовища українського духовенства;

4) про збереження за київським митрополичим судом найвищої церковно-правової інстанції в межах Київської Митрополії;

5) про те, що всі духовні чини – як колись, так і надалі – підпорядковуються митрополиту Київському;

6) про відшкодування монастирям у зв'язку із підпорядкуванням українських земель московському самодержцю;

7) про те, щоб нікого із українського духовенства силою не заганяли у «ВеликіеРосіи» [17][5, с. 53], себто у московське церковно-політичне ярмо.

Зустрівшись із царським урядом, архімандрит Інокентій додатково пояснив, що митрополит не може насмілитися переступати постанови Вселенських соборів і канони Св. Отців, на основі яких утверджена Київська Митрополія, і перебуває в юрисдикції Константинопольського патріарха. Ми припускаємо, що Інокентій Гізель, попри доручену йому справу митрополитом, міг давати якісь запевнення цареві щодо своєї особистої йому вірності. Бо вже зовсім швидко і він почав задивлятися у бік Москви.

[16] Там само. – С. 70.

[17] Доценко О. До питання про канонічність Української Православної Церкви / О. Г. Доценко // Православний вісник. – К. : Видання УПЦ КП, 2000. – № 3-4 (Березень-Квітень). – С. 53.

Митрополит Сильвестр Косов мав й інші небезпідставні побоювання за долю рідної Церкви. Навіть російські дослідники визнають, що він «вважав поворот Хмельницького у бік Москви таким, що несе загрозу пониження рівня церковного шкільництва і літературної творчості в них на Київщині» [18]. А ще він бачив, що щойно московський царат захопив Білорусь, там одразу ж було встановлено церковну юрисдикцію Московської Патріархії. Уже 1654 р. їй вдалося встановити свій політичний і церковний режим у Смоленській, Могилівській і Полоцькій єпархіях – на канонічних територіях Київської Митрополії, що, як відомо, перебували під юрисдикцією Константинопольського патріарха, однак були захоплені царськими військами у результаті війни з Річчю Посполитою. Москва ці єпархії незаконно вивела зі складу Київської Митрополії і перевела, у такий спосіб, із Константинопольського Патріархату в Московський.

Отже, Московська Церква разом із царатом вдалися до грубого порушення Апостольських правил і канонів Вселенських та Помісних соборів, а саме: 34 та 35 Апостольських правил; 2 правила II Вселенського собору; 8 правила III Вселенського собору; 20 правил Трульського собору та ін. А щодо антиканонічної діяльності Московського уряду (і світського, і церковного) нагадаємо, що 34 Апостольське правило гласить: «Єпископам кожного народу необхідно знати першого серед них і визнавати його як главу, і нічого, що перевищує їхню владу, не чинити без погодження з ним. Творити ж кожному лише те, що стосується його єпархії і місць, що до неї належать» [19]. А в 35 Апостольському правилі наголошується на тому, що «єпископ нехай не наважується поза межами власної єпархії здійснювати рукопокладення у містах і селах йому не підпорядкованих. Ще виразніше прописані заборони щодо поширення духовної та адміністративної влади будь-якого єпископа на церкви, які йому не підпорядковані, у 2 правилі II Вселенського собору. «Єпархіальні єпископи нехай не поширюють своєї влади на церкви поза межами своєї області, і нехай не змішують церков, але, згідно із правилами, єпископ Александрійський нехай керує лише Єгипетськими церквами (і так щодо кожної церкви, яка існувала на час ухвалення канонів. – М. Ш.).Не будучи запрошеними, єпископи нехай не переходять межі своєї області для рукопокладення або ж якогось іншого розпоряджен-

[18] Карташев А. В.Цит. праця. – С. 680.

[19] Книга правил Святих Апостолів, Вселенських, Помісних соборів і Святих Отців / пер. Чокалюк С. М. – К. : Преса України, 2008. – С. 12.

ня. При збереженні ж написаного вище правила про церковні області, дійсним залишається те, що справами кожної області керувати має Собор тієї ж області», – наголошує канон [20]. Ця сама канонічна норма пролонгована й 8 правилом III Вселенського собору: «...Аби ніхто із боголюбивих єпископів не поширював своєї влади на іншу єпархію, котра раніше від самого початку не була під його рукою або ж його попередників, але якщо хто зазіхнув і насильно підпорядкував собі якусь єпархію, нехай її поверне, щоб не порушувалися правила Святих Отців: нехай не закрадається, під виглядом священнодійства, пихатість світської влади» [21]. Двадцяте правило Трульського собору забороняє єпископу не те що здійснювати будь-яке адміністрування поза межами своєї юрисдикції, а навіть «привселюдно повчати» у «місті, яке йому не належить» [22]. Отже, митрополит Сильвестр добре розумів, що за «політичним Переяславом» неодмінно прийде «церковний Переяслав», що насправді так і сталося не за цілих тридцять два роки. Невдовзі (у квітні 1657 р.) владика Сильвестр спочив у Бозі, що, власне, й прискорило процес інкорпорації Київської Митрополії до Московського Патріархату.

Коли старий гетьман переконався, що Москва не має наміру додержуватися обіцяного, він вдався до створення третьої і, здається, останньої антипольської коаліції. Для цього уклав союз зі Швецією, Семигородом, Бранденбургом, Молдавією та Валахією. Розраховуючи на їхню підтримку, гетьман сподівався створити незалежну Українську державу (Велике князівство Руське) в межах України і Білорусії під владою гетьмана та Війська Запорозького, але вийшло рівно до навпаки.

Чимало дослідників вважає, що Б. Хмельницький погоджувався на інкорпорацію Київської Митрополії до складу Московської Церкви уже на перших порах процесу переговорів. Як доказ, вони вказують на те, що гетьман ще до Переяславської угоди в листах до Московського патріарха Никона (1652 – 1658 рр.) називав його не інакше як «Зверхнійшим архіпастирем». Із цим важко не погодитися, тому що переговори гетьман вів із Москвою без благословення і навіть таємно від митрополита Київського. А те, що у договірних статтях весни 1654 р. не міститься жодних констатацій про перехід (чи намір до такого переходу в перспективі) Київської митрополії під зверхність Московського

[20] Там само.
[21] Там само. – С. 42.
[22] Там само. – С. 61.

патріарха, не може слугувати жодною підставою для заперечення цього факту, оскільки, як ми уже довели раніше, гетьман не дбав ні про які умови, крім однієї – схилити Москву до участі у війні з Річчю Посполитою, а ще – зробити так, щоб політична влада в Україні передавалася у спадок, як то було у Московії чи Османській імперії. Не свідчить на користь державницької церковної політики гетьмана Б. Хмельницького й те, що він самостійно призначив промосковськи зорієнтованого Чернігівського єпископа Лазаря Барановича місцеблюстителем після смерті Сильвестра Косова й оголосив про дату скликання церковного собору для обрання нового митрополита. Сталося це в серпні 1657 р., однак через смерть гетьману не судилося дочекатися реалізації його ухвал.

Як бачимо, після смерті ревних противників промосковської орієнтації та очільників Української Церкви (Київської Митрополії) і, зокрема, митрополита Сильвестра, який хоч і симпатизував державній політиці Речі Посполитої, активізувався процес її інкорпорації до складу Московської. Проголосивши себе «Третім Римом» Московія, не могла допустити тих помилок у централізації духовної влади, що свого часу допустила Візантія, утворивши самостійні патріархати. Нова політично-церковна деспотіяпостановила: в межах її адміністративної території не може бути жодної Помісної Церкви. У «Третьому Римі», якщо він хоче встояти, має бути один деспот. Саме ця концепція і визначила подальшу долю тієї частини Київської Митрополії, що відновила своє функціонування у поберестейський період, стала на шлях динамічного розвитку і мала всі шанси відбутися як окрема самостійна юрисдикція в церковно-релігійній структурі Речі Посполитої.

У постпереяславський період Московія відчайдушно боролася за реалізацію власних релігійно-експансіоністських планів. Що ж до зовнішньої та внутрішньої політики гетьмана Б. Хмельницького, то можна стверджувати, що його дипломатія насправді була кількавекторною. У ній гетьман знаходив місце і протурецькій, і прошведській, і промосковській, і, як не дивно, пропольській орієнтації. До слова, цю примарну багатовекторність донедавна настирливо нав'язували українському народу президенти України Л. Кучма та В. Янукович і знаємо, що з цього вийшло. Більше того, останній до найменших дрібниць наслідував Б. Хмельницького у справі легітимізації влади та утвердження авторитету як володаря президентської булави, але підданого Кремлю васального князя. Він, як і гетьман,

прийняв благословення від чужоземного патріарха, а після невдалої спроби змусити митрополита Київського Володимира служити його інтересам разом із В. Пшонкою та В. Захарченком зробили все, щоб не лише нейтралізувати його вплив, а й відсторонити від управління церковними справами.

Що ж до маніпулятивної дипломатії Б. Хмельницького, то вона була потрібна йому для того, щоб завуалювати визначальні пріоритети стратегії мислення гетьмана, яка мала яскраво виражене московське спрямування. Надто близькими йому були азійський деспотизм та цезаропапизм, який у Московському царстві процвітав у більш рафінованій формі, ніж там, де він зародився. Будучи віддаленим від українських етнонаціональних духовно-інтелектуальних джерел, Б. Хмельницький повністю знехтував ідеєю Києва, як «Другого Єрусалиму», що від Володимирового хрещення і до доби Хмельницького не раз виринала та знаходила своє чітке відображення в свідомості як політичної, так і духовної еліти нашого народу. Щось подібне зробив і президент-утікач, на совісті якого сотні, а той тисячі невинно вбитих на Майдані та на Сході країни. Маніпулюючи суспільною свідомістю українців, він обіцяв їм європейське майбутнє, а насправді готував ґрунт для здачі України кремлівському агресору. На щастя, йому цього зробити не вдалося, хоча втрати маємо надвеликі: і територіями, й людьми.

Однак саме Переяславська рада 1654 р. предопределилиадолю українського народу на прийдешні століття зі всіма її світлами і тінями. Однією із найфатальніших обставин було духовне поневолення більшості етнічних земель України. Зі смертю Б. Хмельницького московський царат розпочав активну і планомірну церковно-релігійну політику, націлену на зросійщення українського духовно-культурного буття. Політична унія 1654 р. наближала церковну унію 1686 р., що, в свою чергу, вело до поглинення Київської Митрополії та цілковитої анексії її канонічної території.

У цьому зв'язку нам би хотілося дещо ширше процитувати одного із сучасних дослідників – Пилипа Демуса, який вихваляє політику українсько-московського зближення, що завершилося трагедією для українського народу та його рідної Церкви з більшим завзяттям, аніж це робили свого часу князь В. Бутурлін та думний дяк Л. Лопухін. Ось як, услід за цим автором, належить розуміти наслідки та «користі» від Переяслава 1654 р.: «Актом Переяславського договору Росія хотіла підкреслити трираменний символ, включаючи Бога, імпера-

тора і святу Православну церкву. В Україні настали часи паломництва в Московію з метою побачити «ясне сонце» того, який є покровителем світового православ'я. Кожний з тих паломників не вертався з порожніми руками. Це був особливий феномен в історії України, коли наші ієрархи, а також високоосвічені люди вважали за свій святий обов'язок поклонитися московському імператорові і мати з ним трапезу» [23]. Насправді, нам важко коментувати ці відверті нісенітниці діаспорного книжника, а надто ж тоді, коли самі російські дослідники визнають, що українське духовенство рішуче протестувало проти перепідпорядкування Київської Митрополії Московському Патріарху. А тому, те, що вприскує у голови православним українцям П. Демус, нічим не відрізняється від московської пропаганди про відродження в Україні нацизму, переслідування іншомовних громадян аж до розп'яття малолітніх хлопчиків за непокору «киевскойхунте», як називають московські шовіністи та місцеві сепаратисти законно обрану на позачергових виборах владу в помайдановій Україні.

Між тим, дивує інше, чому ці, явно фальшиві,месиджі він посилає нам з інформаційно-просвітницької «трибуни» УПЦ КП – журналу «Православний вісник»?!

[23] Демус П. Тернистий шлях Української Православної Церкви / Павло Демус // Православний вісник. – К. : УПЦ КП, 2002. – № 9-10.– С. 63.

П. М. ЯМЧУК

Світоглядні домінанти у посланнях Івана Вишенського та в епістолярії Івана IV (Грозного) (дослід компаративно-аналітичного розрізнення інтерпретації Христових істин в православ'ї доби Пізнього Середньовіччя та Бароко)

В пропонованій статті проводиться аналітично-компаративна паралель між європейським христонаслідувальним та азійсько-фарисейським типами православного мислення й діяння. В указаному світоглядному контексті окреслюються антитетичні вектори й домінанти розвитку концептуальних послань Івана Лютого (Грозного) й Івана Вишенського, звернених до своїх народів.

Ключові слова: *православ'я, духовно-національна ідентичність, світоглядний універсум доби Пізнього Середньовіччя та Бароко.*

В українській філософії минулого, тобто в тій особливій духовно-буттєвій традиції що, як відомо, мала виразно христоцентричний та христонаслідувальний характер ще й досі багато невідкритих для актуалізації в сьогоденні й майбутньому «білих плям». Там міститься багато лакун, які слід об'єктивно й аналітично, тримаючи Бога в серці й розумі, заповнювати. Заповнювати, згідно зі словом геніальної поетеси – Лесі Українки - «не позиченим, а власним» розумінням тих проблем чи явищ, які посідали й посідатимуть надалі провідне місце в ментально-культурному універсумі вітчизняної духовно-національної ідентичності. Їх адекватне розуміння конче потрібне зараз, в добу силоміць нав'язуваного українцям чужою пропагандою симулякру втрати світоглядних орієнтирів.

Й – так само – нав'язуваної ззовні не менш небезпечної ілюзії світоглядної еклектики, яка, нібито, тобто на думку чужоземних пропагандистів, має місце в українському трансцендентальному – об'єктивно – ясно й твердо христолюбивому, христонаслідувальному світобаченні й світосприйманні. «Все пізнається в порівнянні» - стверджують філософи різних народів та епох. Це твердження й справді є близьким до істини, оскільки лише співмірюючи явища, які видаються нам близькими чи й навіть тотожними, адекватно й, по змозі – всеохоплююче – осягаємо

не лише відмінності, не лише точки дотику або перетину, а й – головне – істинні й хибні наші шляхи в майбутнє. Звідси й постала наша, здається, ще ніким не досліджена компаративна аналогія між епістолярієм московського царя Івана IV (якого російська історіографія називає Грозним, а у нас усталився щодо нього переклад цього терміну як Лютий) та духовно-філософськими посланнями українського й афонського ченця-аскета – Івана, «мниха з Вишні», як сам себе атестував.

Майже із абсолютною вірогідністю можна стверджувати, що Іван IV, що народжений був і помер у XVI ст. й гадки не мав про «Іоана, мниха з Вишні» й, очевидно, не читав його писань, а Іван Вишенський, який так само був переважною частиною свого життя – мешканцем цього ж століття якщо й знав про існування свого тезки, то навряд чи сприймав його як серйозного духовного мислителя, а не, передусім, як володаря холодного й відомого суворими порядками Московського царства. Між тим, обидва діячі були не лише тезками за іменами, а й значною (умисне, щоб уникнути зайвих дискусій, не вживаю термін «визначальною») мірою вплинули на духовно-інтелектуальний розвиток своїх народів, визначили багато в чому сутність їхнього розуміння православ'я на багато століть наперед. А у тому, що обидва мислителі, які найбільш вправно володіли жанром послань, безпосередньо орієнтованих до конкретної аудиторії (до своїх народів, з якими себе ідентифікували й до яких належали з походження й за які вважали себе відповідальними перед майбутнім) та декларували свою абсолютну відданість світовому православ'ю сумніватись не випадає.

Відтак, маємо, крім цікавої й концептуально невивченої об'єктивно з духовного й буттєвого погляду епохи, що нею є доба Пізнього Середньовіччя ще кілька суттєвих домінант, які дозволяють проводити компаративний аналіз послань двох Іванів, маємо змогу досліджувати ключові диспозиції їхньої спадщини. Зауважимо: стиль та яскравість мови, образність та ясність викладу навіть найскладніших концептуальних диспозицій у обох авторів є беззаперечними. Так само, ще раз наголосимо окремо, не можна відмовити обом авторам у внутрішньому відчутті національно ідентичного до них реципієнта. При цьому найчастіше цей реципієнт може зовсім не бути тим, до кого безпосередньо адресовано послання або лист. Навіть більше – найчастіше реципієнт і не ототожнюється автором з конкретним адресатом. Обидва Івани звертаються до ідентичності

репрезентованих ними народів у всіх поколіннях одночасно. За словом генія – до «і мертвих, і живих, і ненароджених».

Для кращого розуміння сутності й глибинної природи тієї особливої уваги з боку авторів послань та епістолярію до трансцендентального дискурсу духовного й національно ідентичного до них реципієнта в добу Пізнього Середньовіччя та Бароко й витвореного ними (автором і читачем) особливого етикету у добу, коли творили і Іван Вишенський й Іван Лютий (в XVI ст.) процитуємо міркування вітчизняного православного мислителя Клірика Острозького, який наступним чином визначив ставлення автора будь-якого одухотвореного твору до адресата: «Читателя – о ласкавоє в духу кротости, єсли ся кому достанет, прочитаньє …Єсли бы м ся в чом, яко письма неум1Ьєтный, поткнул, сам недостаток мой исполняй, або мене голого словы и розумом неузброєнного («вы бо силніи повинни єсте немощи немощных носити»), сам заступивши, отповЬдай. Зношеньем бо один другому тяжаров выполняємо закон Христов, котрому слава и честь на вЬки. Аминь»[1].

Свідоме зважання на спільність християнського семіопростору автора-читача в добу, коли творили І. Вишенський та Іван IV було однією з ознак літературно-філософського творення, звертання до всіх поколінь. Втім, у Івана Вишенського ця, визначена пізніше Т.Шевченком, сутнісна домінанта є аксіологічно виразною в сенсотворчому аспекті саме тому, що він, на відміну від Івана IV, ніколи не був, а головне – завжди страшився бути – світським володарем, а – навпаки – свідомо прагнув бути – молитовником за світ і Україну. Афонським аскетом. Відтак – Іван Вишенський міг дозволити собі розкіш вільного одухотвореного спілкування з адресатами своїх послань, не озираючись на політичні, світоглядні та інші тимчасові реалії конкретно-історичної доби, що в ній йому довелося жити.

Важливою рисою викладу наріжних релігійно-філософських концептів обома авторами є й прагнення переконати читача, зробити його своїм однодумцем. Для стилю й філософського дискурсу східнослов'янського Середньовіччя це явище було значною мірою ще новим, або, принаймні, таким, яке ще не остаточною мірою визнавалось тогочасним суспільством.

[1] Клірик Острозький Отпис на лист в бозе велебного отца Ипатия, володимирського и берестейского єпископа, до яснеосвенцоного княжати Костянтина Острозького воєводы кієвского - о залецанью и прихваляньюВосточной Церкви из Заходнім Костелом Унии, або згоди, в року 1598 писаный, через одного наименшого клирика церкви Острожской в том же року отписаный// Українська література XIV-XVI століть. – К.: Наукова думка. – 1988. – С. 255

Обидва автори не бояться, чітко усвідомлюючи при цьому свій духовно-соціальний (Іван Вишенський) так і соціально-буттєвий (Іван IV) статус, стати на близьку до читача позицію, оскільки твердо переконані – їхня позиція буде а пріорі визнаною їхньою аудиторією на засадах ментальної ідентичності. Формально схожою у манері викладу ключових диспозицій власних міркувань обома мислителями є й потреба аргументувати своє бачення провідних проблем сучасності та майбутнього за допомогою великої кількості цитувань зі Святого Письма.

Даний спосіб аргументації є вмотивованим, адже мислитель, що висвітлює християнські теми і вважає себе християнином за світоглядом і типом буття не може уникнути потреби повсякчас спиратись у своїх міркуваннях на Книгу Книг. І, зрештою, основна формальна схожість послань Івана Вишенського й епістолярію Івана Лютого. У посланнях обох Іванів повсякчас наголошується на відданості автора аскетичному способові життя, його вагомості для спасіння людини, питомій перевазі над минущими звабами людського буття. Цей концепт багато разів повторюється в посланнях обох авторів. Декларативно, чи – наповнений істинним смислом – побачимо далі.

Перейдемо тепер до конкретних аспектів зіставного аналізу релігійно-філософських особливостей послань. Не помилюся, певне, якщо одразу зауважу, що основною рисою писань обох Іванів – і Вишенського – і Лютого є заклик до суворого дотримання православних канонів як у духовному, так і світському житті людини. Цю суворість можна ще визначити і як данину аскетизмові, який, своєю чергою, виступає як визначальна риса саме православного виміру християнства. Від Отців Православної Церкви, афонських ченців, святих південнослов'янських та українських земель (понад усе – лаврських святих) аскетизм традиційно осмислюється як провідна риса православного світогляду й буття.

Український, афонський чернець Іван Вишенський, вслід за руськими святими Володимирової й післяволодимирової доби буття України так визначає святокиївське розуміння православного аскетизму: «хрест Христовий на рам'я взяти і душею своєю в світі цім відректися, як казав Господь: «Коли хоче хто йти вслід за Мною – хай зречеться самого себе і хай візьме свого хреста та йде вслід за Мною», і більше того «Хто ж ненавидить душу свою на цім світі – збереже її у вічне життя»…дім, село, маєтки, родацтво і мирських друзів відкинути, як казав Господь: «І кожен, хто за Ймення Моє кине дім, чи братів, чи

сестер або батька, чи матір, чи діти, чи землі – той багатократно одержить і успадкує вічне життя». І більше того: «Хто більш, як Мене, любить батька чи матір, той Мене недостойний»…конечна убогість, як казав Господь: «Коли хочеш бути досконалим, піди, продай добра свої та й убогим роздай – матимеш скарб ти на небі. По тому приходь та йди вслід за Мною.»[2]

На наше переконання, у наведеному вище міркуванні структурно, в суворо окресленій згоді зі Святим Євангелієм, концептуалізується українське розуміння аскетизму як провідного чинника православ'я. Одразу підкреслимо: Іван Вишенський, навчаючи інших, сам чітко слідував висловленим ним постулатам, неухильно стежачи за тим, щоб євангельські засади, а головне повсякчасне слідування їм охоплювало, ідентифікуючи з Христовою вірою, найбільшу частину рідного народу. А – найкраще – весь християнський світ.

Полемічний пафос його писань, палкі дискусії з «латинниками» були саме до цієї мети скерованими. В концепції І.Вишенського наголошено на тих євангельських постулатах, де чітко окреслюється потреба християнина в ім'я Господнє не лише зректися будь-якої суспільної ролі, а й облишити родину, близьких, друзів. Таке абсолютизування цілком відповідало духові українського розуміння православного аскетизму, його прагненню не дбати про завоювання ближніх «братскіх» народів, не дбати про світську владу, оскільки чужа вона християнинові, минуща, адже, як мовив Господь: «Царство Моє не від світу цього». І – навіть – не дбати про власне життя, повсякчас опікуючись головним. Шляхом рідного йому українського народу й світової спільноти загалом до Христа. До спасіння в Ньому.

Багатство («легше верблюду пройти через вушко голки, ніж багатому потрапити до Царства Небесного» - навчає Святе Євангеліє), а – тим більше – світська тиранічна влада у аскетичній концепції Івана Вишенського видається цілком протипоказаною не лише духовному, але й світському християнинові, адже саме вони відводять людину на протилежний від Христової Істини шлях. Тому, духовно-філософський заклик Івана Вишенського до нащадків святого Володимира – православних читачів спрямований – продати все своє майно, роздати бідним скарби і слідувати за Господом був цілком прийнятним для українців, проте, щонайменше, був би дивним для Івана Лютого, який – всупереч Святому Письму – збираючи власні й владні скарби не на небі, а – на землі – цілком щиросердо не міг

[2] Вишенський І. Твори./ І.Вишенський – К.: 1986.- с 64.

зрозуміти, яким же тоді чином стверджувати уособлену царем православну віру, як здійснювати без диктатури й насильства нібито «православної» (йому могло так видаватися) влади навернення інших народів та земель до того вірування, що його він ідентифікує з православ'ям?

У посланні до польського короля Стефана Баторія (втім, так само як і багатьох інших посланнях) Іван IV так атестує себе: «Божою милістю (далі йде перелік атрибутів) ми, смиренний Іван Васильович, удостоїлися бути носієм хрестоносної хоругви і Хреста Христового, Російського Царства та інших багатьох держав та царств скіпетродержателем, цар і великий князь всєя Русі (далі повний титул. Упор.), по Божому зволенню, а не багатобунтівному бажанню людства». (курсив наш П. Я)[3]

Пишання владою над світським життям з боку людини, що цілком однозначно позиціонує себе як вповні православну, аскетичну особистість в істинно православному контексті є нелогічною, незрозумілою. Адже, навіть якщо припустити обґрунтованість такого пишання, і, навіть необґрунтовано вважаючи Івана IV за поведінкою цілком аскетичним, не можна зрозуміти те, чому він не лише, згідно з ідеями Іоанна Золотоустого, І. Вишенського, базованими на Святому Євангелії, не позбавився майна і, головне, права вирішувати долі людей, а навпаки – прямо і з певною гордістю називає себе не лише «носієм хрестоносної хоругви і Хреста Христового», а й – водночас! – «багатьох держав і царств скіпетродержателем».

Іоанн Золотоустий в роздумах про священство наголошує: «передусім, християнам забороняється насильством виправляти провини грішників».[4] Ця думка разюче контрастує з обуреним вигуком Івана Лютого з послання до Андрія Курбського, який, за Волею Божою, врятувався в православній Україні від гніву лукавого московського господаря: «До цих пір російські володарі… могли за власною волею страчувати та милувати своїх підданих».(курсив наш П.Я)[5] Іван Лютий й справді не розумів чому не має права він «за Христовими законами» карати «своїх підданих». Не розумів, оскільки свідомо не бажав, як і його азійсько-московські спадкоємці «істинного православ'я», слідувати ствердженим Іоаном Золотоустим Істинам Святого Письма.

З Євангелія та з учення святих Отців Православної Церкви відомо як саме слід ставитись християнинові до влади загалом, а

[3] Грозный Иван Сочинения /Иван Грозный. – СПб «Азбука. Классика» - 2007. – С.186
[4] Йоан Золотоустий. Про священство. – Львів .- 2005. – С.79 .
[5] Грозный Иван Сочинения /Иван Грозный. – СПб «Азбука. Классика» - 2007. – С.74 .

особливо – до влади світської, обов'язково розділяючи «Богові – Богове, а кесарю – кесареве». В цьому контексті слід навести ще одне вагоме міркування Іоанна Золотоустого якраз проблемам ставлення істинного християнина до влади присвячене: «якби хтось поклав на мене владу… то зробив би так, наче, зв'язавши мені назад обидві руки, віддав диким звірам, що живуть у тій скелі, щоби вони мене щоденно роздирали. Що це за дикі звірі? Гнів, сум, заздрість, чвари, наклеп, осуд, брехня, нещирість, підступ, нарікання на невинних людей, радість із неналежної поведінки братії по чину, смуток через чуже щастя, бажання похвал, жадання почестей».[6]

Таке розуміння Отцями Православної Церкви не лише світської, а й священицької влади, адже саме про неї міркує святий, та їхнього впливу на духовний стан справжнього християнина означало усвідомлення питомої потреби аскетичного уникання будь-якої з форм владарювання, оскільки влада розглядається не лише як безперервна черга спокус, що відволікають християнина від служіння Богові, а ототожнюється з дикими звірами, які безперервно роздирають людину. Отже в жодному разі, згідно з Іоанном Золотоустим, не служінням Богові, а гріховним задоволенням диявольських зваб є влада як така.

В продовження вчення Отців Церкви, в українському православному розумінні поняття «аскетизм» та глибоко споріднене з ним поняття «смиренність»(а саме так називає себе Іван IV) знаходяться у прямій залежності одне від одного. Невипадково ж Іван Вишенський наголошує на такій тезі: «Після…конечного убозтва, тому хто хоче … зрозуміти таїнство віри не можна інакше…як тільки спершу належить йому очиститись, очистившись же, просвітитися; просвітившись же, установитися – про що читай Діонісія Ареопагіта… і побачиш, що мовлю правду».[7] Ця теза видається ключовою у розумінні виміру аскетизму в посланнях як Івана Вишенського так і Іоанна Золотоустого.

Ще однією важливою позицією, на яку слід вказати, є невідповідність, пов'язана зі світськими буттєвими пріоритетами Івана Лютого та виразно аскетично-проповідницьким началом його послань. Зокрема тих, що звернені до чернечої братії Кирило-Білозерського монастиря: «Горе мені, грішному! Горе мені, окаянному, Ох, мені паскудному… Я і братом вашим називатися не гідний, вважайте мене, за євангельським заповітом, одним із ваших найманців…Так слід вам, нашим государям, нас, які заблукали у

[6] Йоан Золотоустий. Про священство. – Львів .- 2005. – С.95.
[7] Вишенський І. Твори./ І.Вишенський – К.: 1986.- С.65.

пітьмі гордощів та загрузли серед гріховного марнославства, ненажерливості та непомірності, просвіщати. А я, пес смердячий, кого можу навчати, і чому наставляти, і чим просвіщати? Сам вічно серед пияцтва, блуду, перелюбу, скверни, вбивств, грабунків, крадійства й ненависті, серед усілякого злодійства, як мовить великий апостол Павло: «Ти впевнений, що ти путівник сліпим, світло для тих, що у пітьмі, навчитель невігласам, вчитель немовлятам, що володіє в законі взірцями знання та істини; як же, навчаючи іншого, не вчиш себе самого? проповідуючи не красти, крадеш? говорячи «Не чини перелюбу», чиниш його; гребуючи ідолами кощунствуєш; нахваляєшся законом, а порушенням його докучаєш Богові… Як, проповідуючи іншим, сам лишуся негідним?»[8] І далі, дещо риторичне питання: «що робити мені, вмістилищу всяких гріхів та ігрищу бісів?»[9]

Наведені цитати дають декілька суттєвих підстав для концептуальних висновків. Понад усе є важливим те, що в універсумі послань Івана Лютого спостерігається концептуальна антитеза між християнським ідеалом та власним повсякденним буттям. Антитеза, яку він цілком усвідомлює. Контраст між тим, що він повинен робити і тим, що він робить щоденно, є аксіоматичним. Усвідомлення цього контрасту й спричиняє, певне, деякі моральні страждання автора послання у монастир, що можна вважати особливим типом каяття за страшні злочини. Але ці страждання іманентно зовсім іншого роду, ніж страждання стосовно власного духовного руху, що наявні у посланнях Івана Вишенського. Навіть у страшному сні Вишенському не привиділося б самозвинувачення у «пияцтві, блуді, перелюбові, скверні». А особливо у «вбивствах, грабунках, ненависті». А відтак – і каяття за це.

Іван Лютий, в цитованому фрагменті, порушує ще декілька важливих концептуальних питань. Ними є протиставлення ченця як джерела сакральної, а отже – справжньої істини і земного, мирського володаря. В українському духовному й світському контексті таке протиставлення неможливе, адже земні володарі й мирські владики у нас або не мали абсолютистської влади, або – якщо таку владу мали чи претендували на неї, були уродженцями інших країв і племен. І. Вишенський так бачить структуру суспільства, трактуючи її пріоритети, немов у математиці, від противного, але залежними від Господньої істини понад усе: «відаючи про те, що ви православні християни, не печальтесь! Господь-бо з нами і я повсякчас з вами. Майте надію і віру в живого Бога – міц-

[8] Грозный Иван Сочинения /Иван Грозный. – СПб «Азбука. Классика» - 2007. – С.146 .
[9] Грозный Иван Сочинения /Иван Грозный. – СПб «Азбука. Классика» - 2007. – С.148 .

ну і нерушну! На панів же ваших…на синів людських, не надійтеся! У них бо немає спасіння! Всі бо вони від живого Бога та від віри у Нього відступилися, а прихилилися до…любові марнославного духа, до…лиходійства…Отож хай відступиться від неправди всякий, хто називає ім'я Господнє!»(курсив усюди наш. П.Я)[10]

Валерій Шевчук у передмові до видання творів класика української духовно-філософської думки зазначив, що «не зовсім скромно» було І.Вишенському «вістити» про те, що Господь з громадою так само як і сам Вишенський перебуває з нею. Якби Іван Вишенський був у статусі Івана Лютого – тобто у статусі мирського володаря – це й справді було б нескромно і навіть нелогічно з християнської точки зору. Але, коли мати на увазі те, що український духовний філософ Іван Вишенський був ченцем одного з найсуворіших монастирів на Афоні, ченцем монастиря, що постійно молитовно заступається перед Богом за громаду, просить у милосердного й довготерпеливого Господа прощення за її гріхи, то таке твердження видається не лише не сміливим, а й цілком обґрунтованим. Так само як істинною є вимога Івана Вишенського до громади спрямована дотримуватись не волі мирських володарів, а – єдино волі Господа, жити й діяти за Його законами, без посередників.

Для Івана Лютого та його послідовників лишається відкритим питання стосовно відступлення влади від «лиходійства» як неодмінної умови не те, що для подання нею настанов, а й для існування загалом. Якщо прийняти як основу христоцентричну концепцію І.Вишенського стає незрозумілим право громади заперечувати сакральну (з точки зору російського православ'я) й всеохоплюючу волю царя (в подальшому – імператора) саме як помазаника Божого. Християнська громада у Івана Вишенського – осердя збереження християнської істини. Христоцентрична громада у Івана Лютого – об'єкт насильства з боку влади. Новгород Вєлікій, Філіпп Количєв, опричнина… Чи потрібні ще інші приклади? Їх багато. Українська й московська громади в даному сенсі – не просто різні громади. Це репрезентанти іманентно антагоністичного духовно-філософського розуміння природи, сутності, структури християнської або ж – альтернативної – антихристиянської організації суспільства й породжуваної ним влади.

Невипадково ж у першому листі до Андрія Курбського Іван Лютий гнівно зауважує: «Невже це світло – коли піп і лукаві раби правлять, цар же тільки за іменем своїм і честю своєю – цар, а владою нічим не гіршим є від раба? І невже це темря-

[10] Вишенський І. Твори./ І.Вишенський – К.: 1986.- С.59.

ва – коли цар керує та володіє царством, а раби виконують накази?»[11] Московський цар, ототожнюючи «попа» з «лукавими рабами» не замислюється навіть над тим, що священик несе, повинен за своїм обов'язком нести сяйво Господньої Істини. Відтак, не може бути священик «лукавим рабом» минущості, не може бути він нічиїм рабом, окрім як рабом Божим. Він Богу служить, він покликаний нести світло Його Істини людям. А якщо не так – то він вже не священик, а «лукавий раб», що служить минущому царю, духовна влада якого минеться в той самий час, в який минеться влада його минущого царя.

В продовження наведеної думки наведемо ще одну цитату з епістолярію Івана Лютого, спрямованого до Андрія Курбського: «Хто ж крім тебе, буде говорити таку дурницю, що слід коритися попові?»[12] Якщо московіти підмінили Істину брехнею, то тоді зрозумілим є світоглядний розрив між християнством з одного боку й московітським розумінням фарисейського православ'я з боку іншого. Якщо Іван Лютий й справді вважав дурницею, що «слід коритися попові», то це означає – понад усе – рабське слідування, знову ж таки – не волі Бога, а примхам та забаганкам земного властителя. А примхи Івана Лютого й усіх його нащадків, як добре відомо з історії, були дуже далекими від християнських світоглядно-буттєвих засад. Чи правильно слідувати, для християнина, примхам земних володарів не зважаючи на вічну Волю Божу? Запитання є, м'яко кажучи, риторичним. В українському ж православному дискурсі існував і існує потужний запобіжник цій небезпеці – християнська соборноправність, соборність в управлінні Церквою. Цей інститут, в свою чергу, спричинив появу в громадському житті християнсько-демократичних засад, що призвели до появи громадянського суспільства. Прихильником соборноправності, як відомо з його послань був Іван Вишенський та й не лише він.

Ясна річ – християнсько-громадська свідомість І.Вишенського, втім як і митців-мислителів Острозького, Мазепинського кола, української духовно-буттєвої трансцеденції була далекою від такого розуміння взаємин християнських влади й громади. Так само очевидним є те, що Іван Грозний та Іван Вишенський цілком відмінно трактують поняття античної філософії як наріжні концепти будь-якого світоглядного європейського універсуму. Якщо розглядати цю проблему позірно, неглибоко, то для Івана Лютого, так само як і для Вишенського ці поняття – абсолютно тотожні.

[11] Грозный Иван Сочинения /Иван Грозный. – СПб «Азбука. Классика» - 2007. – С.48

[12] Грозный Иван Сочинения /Иван Грозный. – СПб «Азбука. Классика» - 2007. – С.71.

Іван Лютий, зокрема, так характеризує їх у згаданому Першому посланні до Курбського: «мерзенні витвори еллінів – вони уподібнювали Богові Аполлона, Дія, Зевса та багатьох огидних людей, як розповідає Григорій, названий Богословом»[13] Іван Вишенський так само, м'яко кажучи, несхвально оцінює: «поганські догмати (Аристотелів, Платонів та інших) супротивні Ісусовій простоті»[14]

Отже, на перший, побіжний погляд, маємо співпадіння позицій обох мислителів. Але це співпадіння лише позірне. Справа в тому, що Вишенський ревно слідував у повсякденному бутті та у настановах громаді, запереченню всього, що найменшим чином було пов'язаним з «поганською» античною вірою й пов'язаним з нею політеїзмом. А головне – заперечував навіть ймовірне втілення ідей Платона і Аристотеля на практиці. В той самий час, Іван Лютий, так само як і Вишенський, без сумніву, обізнаний з політичними ідеями Аристотеля й Платона, певні концепти з «Політики» й «Держави» все ж втілював саме на практиці.

Іван Лютий трактує сутність християнського розуміння державності істотно відмінно, ніж це розуміння трактували українські православні мислителі. «ми, Божою милістю…заради захисту православних християн рушили на безбожний народ казанський, одержали перемогу над цим бусурманським народом».[15] В українському аскетичному розумінні, що його репрезентувала релігійна філософія І.Вишенського таке трактування було цілком неймовірним, адже йшлося про силовий примус до віри в Христа, Який учив абсолютно протилежному: любові та ненасильству. Навіть українські козаки, рушаючи (як найчастіше саме у відповідь на напади) до воріт Царгороду зовсім не прагнули підкорити «народ бусурманський», або й усю Оттоманську імперію, а, навпаки – ставили собі за мету визволення православних людей та святинь з-під чужої їм влади.

Навряд чи можна говорити про наявність православних святинь в Казані часів Івана Грозного, а щодо «захисту православних християн», то чи не краще було б вчинити христолюбивому цареві так, як це робили українські козаки – визволивши полонених, просто повернути їх до рідних домівок, у рідні краї, за якими вони в неволі так скучили, а не захоплювати на довгі віки поспіль чужі землі? Втім, мотив нападу й захоплення чужого заради захисту православних (співвітчизників) тобто «своїх» лунає не лише у посланнях Івана Грозного, писаних у XVI столітті.

[13] Грозный Иван Сочинения /Иван Грозный. – СПб «Азбука. Классика» - 2007. – С.74
[14] Вишенський І. Твори./ І.Вишенський – К.: 1986.- С.65 .
[15] Грозный Иван Сочинения /Иван Грозный. – СПб «Азбука. Классика» - 2007. – С.68

Для Івана Вишенського ключовою є ще одна ідея. Йдеться про любов до тих, хто заблукали в буттєвих хащах, далеких від його ідеалу ранньохристиянського аскетизму. Навіть звертаючи своє полемічне слово до «утекших єпископів», викриваючи їхню, з його погляду, несумісну зі справжньою вірою позицію, він називає їх «возлюбленнії мої». І вже зовсім ніяк не може спасти йому на думку матеріальною силою навернути їх а чи й когось іншого на шлях істинної духовної віри. Саме тому, слід завжди пам'ятати про відмінність між двома Іванами так само проявлену, як проявляється відмінність між зброєю й словом, між силою думки та переконання й силою збройного примусу.

Це – антитеза між умовною милістю й істинною християнською любов'ю. В «Пісні про царя Івана Васильовича, молодого опричника та… купця Калашникова» міститься такий яскравий з філософського й морально-етичного погляду образ з монологу царя, що звучить у відповідь на зроблені «по правді, по совісті» зізнання купця:

Хорошо тебе, детинушка,
Удалой боец, сын купеческий,
Что ответ держал ты по совести,
Молодую жену и сирот твоих
Из казны моей я пожалую,
Твоим братьям велю от сего же дня
По всему царству русскому широкому
Торговать безданно, беспошлинно.
А ты сам ступай, детинушка,
На высокое место лобное,
Сложи свою буйную головушку.
Я топор велю наточить-навострить,
Палача велю одеть-нарядить,
В большой колокол прикажу звонить
Чтобы знали все люди московские,
Что и ты не оставлен моей милостью. [16]

Цілком очевидними в цьому, базованому на глибинному знанні історії та ментальності росіян творові геніального поета є кілька аксіологічних диспозицій. Вони вказують на ту ціннісну парадигму, яка, прямо відповідаючи цареславській, так би мовити, царецентричній концепції Московського царства як III Риму не менш ясно при цьому входить у суперечність з, ґрун-

[16] Лермонтов М.Ю. Стихотворения. Поэмы. Маскарад. Герой нашего времени. – М.: 1985. – С.152.

тованим на святому Євангелії, духовним світом думки й діяння Отців Православ'я, і – так само не менш ясно входить у суперечність з христоцентризмом, христонаслідувальністю й софійністю руської Православної Церкви. Є аксіоматичним, що одна з провідних чеснот християнина – виявляти милосердя не лише до будь-якого ближнього, а і до ворогів. Цар як уособлення не лише вищої влади в державі, а й – передовсім – вищої справедливості – особливо якщо це цар православний – повинен таке милосердя демонструвати в своїй діяльності якомога частіше, щоби бути належним прикладом для християн – своїх підданих.

Особливо ж – коли підданий щиро розкаюється у скоєному, не намагається обманювати свого володаря. Тому промова Івана IV, передана М.Лермонтовим з одного боку відповідає духові послань реального Івана Лютого, а з іншого – сприймається як справжнє знущання над основними засадами базованого на любові й прощенні християнського світобачення.

Про те, що ця відмінність має й близький до сучасного, релігійно-ідентифікаційний вимір свідчить, зокрема, й така настанова одного з фундаторів УАПЦ, митрополита В.Липківського, що він її виголосив під прицілом радянської таємної поліції на II Соборі УАПЦ в 1927 році: «Я тримаюсь дослівного розуміння Заповіді Христової «Не вбий», не бери меч. В житті християнської Церкви був такий приклад. Було послано в римській імперії до одного села 10 вояків забити 10-12 відомих християн. Вояки прийшли і знайшли їх не 10-12, а тисячі і ці тисячі не боронились …і були вбиті вояками. Вони боролись терпінням і смертю. Коли б 1000 християн убило б 10 вояків вони б зробили державне діло. В древності на війну дивились як на гріх. Учасник війни після неї не мав права бути причасником три роки.»(курсив усюди наш П.Я)[17]

Як випливає із наведеної цитати, сама думка про єднання Христової віри й убивства, нехай і заради віри в Бога та оборони власного життя від «бусурманів», є злочинною для українського митрополита XX віку. Так само, втім, і для Бориса і Гліба, як для загублених голодомором тими «десятьма», мільйонів українських селян-християн. Так само як для українського ченця з Афона Івана Вишенського. Державні інтереси або й власна доля відступали на другий план, коли йшлося про вибір: забити 10 неправедних вояків чи віддати життя в терпінні за спасіння своїх кривдників. Федір Достоєвський, онук українського священика, добре знав цю головну для християнина істину, що нею було, є й завжди лиша-

[17] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ. Документи і матеріали – К., 2007.- С.177-178.

тиметься неухильне дотримування заповіді «Не вбий». Богоносність народу, богообраність його саме в цьому і ні в чому іншому.

Але саме така дієва та діяльна богообраність повсякчас проявлювана христолюбивим народом у минулому й сьогоденні накладає велику відповідальність на цей народ, що вустами своїх найкращих мислителів та жертовними діями майже всіх представників своїх, сповідує ці істини. Відповідальність саме за ті народи, які такі істини поки що не сповідують таким чином, яким це робити слід строгому християнинові. Іншими словами, народ, репрезентований Вишенським, Липківським, мільйонами вбитих голодом селян-християн, які не звели руку на своїх вбивць, тільки тоді зможе завжди називатися богоносним, коли він і молитовно, й словом, й повсякчасною дією опікуватиметься християнським настановленням наших братів, які поки що не вважають саме таку строгість слідування Христовим Заповідям єдино можливим шляхом наближення до Христової істини, яка єдина й може зробити націю чи окрему людину справді вільними.

Колись, у «Вибраних місцях…» та «Авторській сповіді» про це яскраво сказав Микола Гоголь, який, не пишаючись старшинством святокиївського українця, а – навпаки – відчуваючи через це старшинство не як гордовиту пиху, а як серйозний моральний обов'язок відповідальності українського християнина за росіянина перед Господом часто, з прямотою І.Вишенського, казав про це. Або, точніше б сказати, проповідував – ці непроминальні істини на теренах Російської імперії як український християнин, духовно страждаючи від того, що метропольний народ не бажає чути його, захопившись абсолютизацією власної метропольності, яка, як добре відомо, не Богові, а мамоні служить. Повчальна, самим прикладом своїм, любов до тих, хто, пішовши іншою стежиною, заблукав і – не молитвою, не настановчим словом, а зброєю прагне вирішувати не вирішуване нею – це ще один визначальний урок святокиївсько-української христоцентричної, христонаслідувальної жертовно-пасіонарної відповідальності, де ми повинні знову явити себе світові тими, ким ми – від Володимирового Хрещення – є.

Тому концепти, сформульовані у цій статті, семіосфери, що перебувають у прямо антитетичному дискурсивному полі між «двома Іванами» слід розглядати як заклик близький до Шевченкового, до Бога зверненого: «І братолюбіє пошли». Це прохання про християнське братолюбство найбільшого з українських мислителів новітнього часу повністю виключає принизливо-зверхнє, імперське поводження з ближніми. Так само – як молитва за брата до Христа спрямована, ніяк не може

єднатись у справжньому Православ'ї із бажанням підкорити, зробити рабом одного брата іншому. Істинно християнське братолюбство виключає принизливе підпорядкування владі рідних і рівних. Та й взагалі, істинне Православ'я іманентно виключає нехристолюбиве ставлення однієї людини до іншої.

Воно, апріорі, є несумісним із самим світоглядним концептом підпорядкування у формі приниження однієї людини іншою, адже йдеться в Православ'ї не про принизливе підпорядкування одного іншому, а якраз навпаки - про найвищу із усіх турбот. Про молитовне, людинолюбне, буттєве повсякчасне піклування. Якби москвоцентрично-імперська Росія XIX століття послухалась настанов святого Володимира-Хрестителя Русі-України, якби дослухалась до порад православного українського аскета Івана Вишенського, якби була уважною до порад митців-мислителів Острозького кола, до молитовних й буттєвих настанов митрополита Петра Могили, гетьманів Богдана Хмельницького та Івана Мазепи, генія XVIII століття - Григорія Сковороди, християн-українців XIX століття епохи духовно-національного вітчизняного Відродження - Миколи Гоголя, Тараса Шевченка й Памфила Юркевича, певен, такого XX й – не менш важливо – такого «братолюбно-православного» XXI віку як він стався в нашій історії в цьому й минулому роках не було би.

Якщо би відбулося, ще в минулі часи, свідоме й усвідомлене духовно-ментальне розмежування українсько-європейської й московсько-фарисейської традицій у православ'ї, то, переконані, не було би й трагічних років, що незворотньо забрали життя багатьох, справді мирних мешканців – українських трударів. Трударів, що не агресію, а працю й людину люблять – хліборобів, вчителів, лікарів, бізнесменів, військових, офісних працівників, священства. Не тих, «мирних», що загорлали в миролюбній країні: «путін спасі», «путін памагі», і які повинні, якщо вони справді православні, стати на коліна й щирими сльозами покаяння й спокути за свій страшний гріх зради Батьківщини й своїх співгромадян принести каяття перед родинами загиблих невинних українських патріотів, а тих, воістину мирних, що не хотіли нападати на чужі народи й чужі землі, сіючи смерть. Як у Святому Євангелії – слід завжди казати правду – не завойовували українці Костроми й Рязані, Бурятії й Пскова, а – навпаки – мріяли на своїй дарованій та благословенній Господом Богом землі обробляти свої, від прадідів й дідів дані, українські чорноземи, вчити дітей, годувати й лікувати людей.

Українці були, є й лишатимуться в світовій і вітчизняній історії воістину хліборобно-миролюбними громадянами христолюбивої,

направду миролюбної Русі-України. Східні агресори змусили українців обороняти рідну землю, взявши невластиву нашому христолюбивому народу зброю до рук, оскільки ми завжди керувалися Словом Божим, до ап. Петра, у випробувальний для Господа нашого час зверненим – «Поклади меч свій на місце, людино». Якби і за східними кордонами правічної Русі-України слідували заповітам названих і неназваних нами українських святителів і мислителів, від святого Володимира й до сучасності, тоді вбивства неповинних ні в чому, справді мирних українців можна було б уникнути.

Втім, як свого часу зауважив видатний український письменник й духовний філософ ХХ віку, автор «Собору» - Олесь Гончар у своїх мудрих, життєвим досвідом осяяних, щоденникових нотатках: «Нація «ніжна, поетична і добра», - пише про українців один об'єктивний спостерігач… І те, що ми такі, цьому наша сила (Шевченко) і слабкість… Для українців поняття краси, християнської моралі було органічним. Милосердя Україна знала! Чи не тому, напівдика Московія й зневолила так підступно європейськи цивілізовану «країну поетів»? Ми формувались у благодатному кліматі, сирого звіриного м'яса не їли, любили складати пісні, дивлячись у небо, а проти нас як сарана посунули з півночі захланні, агресивні орди, що в жорстокості й підступності не знали рівних (Петро Перший та Меншиков спалили, вирізали поголовно не лише Батурин, ця ж доля спіткала села й міста Гетьманщини; бандюги різали дітей і жінок, ще й оголосили усіх нас зрадниками: хохли-мазепинці – це була лайка для усієї імперії). Нація напівзвірів, розбійників, нація ведмежатників і «нация нежная, поэтическая» мусіли протистояти одна одній упродовж століть». [18] (курсив наш П.Я.)

Замість підсумку. Якщо поглянути в контексті цих міркувань одного з авторів ідеї відродження зруйнованого російсько-радянськими більшовиками символу вітчизняної духовності – Свято-Михайлівського Золотоверхого Собору – Олеся Гончара – на універсуми ідейних світів Івана Вишенського та Івана Лютого, то вони обидва, у свій спосіб і згідно зі своїм розумінням, звернулися до своїх національних громад зі своїми, властивими як їм особисто, так і їхній національно-ментальній аудиторії, концептами. Тільки-от різними були наповнення цих настанов. У першому випадку – аскетичне, молитовно-смиренне, перейняте істинною любов'ю до ближнього й стражданням за нього. В другому ж – як сказано в Святому Письмі – «хто має очі – той бачить»…

[18] Олесь Гончар Щоденники у 3-х томах. К.:, 2004. Т.3. – С.529 .

О. В. БРЕЯК

Межигір'я. Історія пам'ятки в XX – на початку XXI ст.

В статті подається коротка історія Межигірського Спасо-Преображенського монастиря. Розглядається історія Межигір'я в XX ст. та на початку XXI ст. Наводиться інформація про намагання зберегти для нащадків залишки української святині, пам'ятки історії та археології – територію колишнього козацького монастиря.

The article gives a short history Mezhygirska Spaso-Preobrazhenska Monastery. The article reviews the Mezhyhirya history in the 20th century and early 21st century. Provides information on efforts to preserve for posterity remains of Ukrainian sanctuary – sights of history and archeology, the territory of the former monastery.

Територія колишнього Межигірського Спасо - Преображенського монастиря являє собою унікальну пам'ятку історико-археологічного характеру. Залишки монастирських та житлових будівель XII ст., монастирських будівель XVI – XVIII ст., козацькі поховання – потребують ретельного дослідження. Межигір'я щільно пов'язане з історією українського козацтва. З Межигір'ям пов'язані імена видатних діячів України: Б.Хмельницького, І.Мазепи, С.Палія, П.Калнишевського. Відомі історики М. Берлінський, М. Максимович, М. Закревський, М. Петров, Ф.Ернст та багато інших, приділяли дослідженню козацького Межигірського монастиря велику увагу. На території Межигір'я працювали відомі архітектори: І.Г. Григорович-Барський, А.І. Меленський, І.С. Кедрін, О.І. Руска, потребує дослідження щодо існування будівель Й.Д. Старцева та С.Д. Ковніра.

Пов'язане межигір'я і з Т.Г. Шевченком. Крім відомих малюнків, Кобзар згадував Межигір'я в своїх віршах. Залишки одного з перших вітчизняних фаянсових заводів також потребують ретельних досліджень.

Межигірський Спасо-Преображенський монастир, за легендами, існував за часів Київської Русі. Точна дата застування Межигір'я невідома. Одна з легенд розповідає про створення монастиря грецькими монахами в 886 році, що прийшли на Русь розповсюджувати християнство. За іншою легендою монастир було засновано в 1161 році Андрієм Боголюбським, як компенсацію за вивезену з Вишгорода майбутню святиню – іко-

ну Володимирської Божої Матері. Саме портрет Андрія Боголюбського, як ктітора монастиря, знаходився в Спасо-Преображенському соборі монастиря.

Документальна історія Межигір'я починається з 1520 року. В 1520 році козацька старшина звернулася до Литви, під протекторатом якої тоді була Україна, з проханням дати згоду на відбудову монастиря. У 1523 році Сигізмунд I надав грамоту київському воєводі А. Немировичу, за якою ігумену Місаілу Щербині було дозволено відновити запустілий монастир і монастирську общину[1]. Від того часу починається славетна історія козацького монастиря. Були в нього часи занепаду, були і роки слави та величності. У 1555 р. в Межигір'ї існувало три дерев'яні храми: святого Спасу, св. Миколи та св. Апостолів Петра і Павла, а також закладена печерна церква на горі Пекарніцькій[2]. Розквіт монастиря пов'язаний з ім'ям Афанасія, якого називали Межигірським. Ігумен Афанасій потурбувався про ставропігію монастиря у 1610 році, яку одержав від єрусалимського патріарха. Афанасій вів у монастирі велике будівництво: в 1604 році побудував надбрамну церкву св. апостолів Петра і Павла, 1608 року – трапезну св. Миколая, 1611 – соборну Спасо- Преображенську. Всі три церкви були дерев'яні[3]. Вигляд монастирських будівель початку XVII ст. залишився для нащадків завдяки копії малюнку монастиря Абрагама Ван Вестерфельда, голландського художника, який служив при дворі литовського гетьмана Януша Радзівіла. У 1651 році, під час національно – визвольної війни українського народу проти польської шляхти під проводом Богдана Хмельницького, Київ захопило військо Януша Радзівіла. Серед світи полководця був і Вестерфельд. Велика пожежа 1665 р. знищила всі монастирські будівлі. Тільки завдяки малюнку Вестерфедьда можна з'ясувати вигляд монастиря в першій половині XVII ст.[4]

Після пожежі 1665 р. монастир було повністю перебудовано. Тоді починається ігуменство Феодосія Васьковського, з ім'ям якого пов'язаний час найбільшого розквіту монастиря. Ігумен потурбувався про офіційне визнання Межигірського монастиря як Військового Запорозької Січі, про поновлення ставропігії. Новий мурований Спасо-Преображенський собор побудували на місці дерев'яного храму коштом патріарха Всія Русі Іоакима у 1676-1690 роках[5]. Для будівництва храму запросили московських майстрів і архітектора (можливо, Йосипа Старцева). Храм було збудовано за давньокиївським зразком із західними нартексами і хорами. Бані також були розташовані по-візантійські[6]. Відбудовані були й інші дерев'яні храми. На кошти запорожців відбудовані були Петропавлівська надбрамна церква, Миколаївська тра-

пезна, Георгіївська на Валковому хуторі. Благовіщенська церква з лікарнею – «шпиталем». Всі ці будівлі існували вже в 1697 році[7].

Запорізьке козацтво опікувалось монастирем. Офіційні стосунки з Січчю були оформлені у 1683 році. Монастир був зобов'язаний надсилати на Січ ієромонахів для служби в військових церквах, молитися за козаків, утримувати військовий шпиталь для убогих та покалічених козаків. За підтримкою Запорізької січи монастир стає все багатішим та впливовішим в державі. Кожен запорожець вважав за необхідне хоч раз в житті прийти в Межигір'я – покаятись і помолитись. Часто козаки проживали в монастирі багато місяців і навіть років – за своїм бажанням або присудом військового суду – на покаянні. Дехто з запорожців закінчував своє життя в монастирі, прийнявши постриг. Майже кожен з простих козаків, уникнувши смерті на війні, або вилікувавшись від ран у монастирському шпиталі, робив посильний вклад в храм божий. А вмираючи, обов'язково відписував на церкву, або монастир ікону, медаль, гроші. Перший пай військової здобичі також йшов на церкву.

«Срібло, золото на три частини паювали; першу часть брали, на церкву покладали: на святого Межигірського Спаса, на Трахтемирівський монастир, на святу січову Покрову давали – котрі давнім козацьким коштом будували.

Щоб за них, вставаючи і лягаючи, Милосердного Бога благали. А другу частку між собою паювали. А третю часть брали, очеретами сідали, Пили та гуляли» (з козацької думи)[8].

Наприкінці XVII століття монастир мав 18 сіл і містечок на обох берегах Дніпра, хутори, подвір'я і двори в Києві, Переяславі, Острі, численні ставки, млини, сіножаті, острови, ліси, мідні копальні, городи, виноградники та інше майно.

В 1786 році Межигірський монастир підпав під секуляризацію і 10 квітня, указом Катерини II був ліквідований. На той час в монастирі існувало шість церков. Навесні 1787 року Катерина II вирішила відвідати відому козацьку святиню, але напередодні її приїзду монастир згорів. Пожежу сприйняли як протест проти ліквідації Запорізької Січі, а народна уява приписала її імператриці.

Зважаючи на наявність в околицях Києва високоякісних глин, територія монастиря була передана в 1798 році під фабрику фаянсових виробів. Так почалась інша, не менш славетна історія Межигір'я. У 1796 році, при спостереженні тогочасного Віце-Губернатора Князя Хованського, німцем Іоганном Христофором Краніхом були зроблені перші зразки виробів з глини, що була

знайдена в київських схилах. Вироби, чайні чашки і чайники, відвезли у Петербург і показали Катерині II. Зразки сподобались[9].

В липні 1798 року імператор Павло I видав указ про будівництво фаянсової фабрики в приміщенні колишнього Межигірського монастиря.

Більше півстоліття працювала фабрика, створюючи чудові зразки української кераміки. Незважаючи на якісні вироби, виробництво на фабриці було збитковим. І, після кількох передач приватним особам, у 1874 році фабрику було закрито.

Наприкінці 80-х років XIX ст. Росія готувалась до святкування 900-річча прийняття християнства. До цієї дати вирішили відновити давню святиню – Межигірський Спасо-Преображенський монастир, щоб «ожила в народі слава Межигір'я і стала обитель школою працелюбства і благочестя». Спочатку монастир передали Троїцькій обителі, а у 1894 році він відійшов в підпорядкування Покровського жіночого монастиря. Монахині відновили монастирські будівлі, підправили настінний розпис церков, ікони та іконостас. В монастирських будівлях почали працювати невеличка лікарня, готель. Дівчата Покровської монастирської школи влітку відпочивали в Межигір'ї. Сотні паломників приїздили до Межигір'я поклонитися козацьким святиням. Щонеділі від київської пристані ходив до Межигір'я пароплав, відвозячи бажаючих відпочити на мальовничих дніпровських схилах[10].

Але не довго існував монастир. Згідно декрету про відділення церкви від держави 1919 року, все надбання Межигірського монастиря переходило у власність держави. На III Всеукраїнському з'їзді Рад було ухвалено відкрити в Межигір'ї керамічну школу – майстерню. Школа була відкрита в 1920 році, в 1922 році перетворена в технікум а в 1928 році – в інститут. Тут працювали і викладали відомі українські мітці, учні М.Л. Бойчука – Василь Седляр, Оксана Павленко, Павло Іванченко, Іван Падалка.

Багато відомих фахівців вийшли зі стін Керамічного технікуму, вони створювали славу української кераміки. Але це тема окремої розповіді.

У 1922 році колишні монахині, сподіваючись якось зберегти монастирське майно, влаштували на території монастиря, поруч з технікумом, радгосп. Зберігся опис господарських будівель Межигірського радгоспу. Це були 22 дерев'яні господарські будівлі: корівник, воловня, вівчарня, птичник, телятник, свинарники та ін. Дерев'яний паркан оточував всю садибу радгоспу, що становила 3,5 десятини[11].

В тому ж році діяв на території колишнього монастиря і ди-

тячий будинок, в якому було 11 чоловік персоналу і 97 дітей віком від 3 до 15 років[12].

Близько 1921 р. горів корпус братських келій. Було знищено дах і карниз. Комісія міскради з охорони старовини й мистецтва (до її складу входили Т. Ернст та В. Риков) клопоталася про виділення 3000 карбованців на ремонт[13].

У 1925 році вилучили з користування віруючих церкву Петра і Павла[14]. А у 1930 році, за вказівкою дирекції художньо-керамічного інституту, вирішили звільнити приміщення церкви. Не зважаючи на висновки вчених та пам'яткоохоронних установ, щодо видатної художньої цінності іконостасу, його зруйнували і спалили. У Страсну П'ятницю 1931 року тодішній директор Межигірського інституту В.Х. Міллер, який до цього керував тарним заводом на Донбасі, вирішив «ліквідувати контрреволюцію на території інституту». Зібравши студентів та технічний персонал, почали нищити начиння Спасо-Преображенського собору. Зі спогадів Демида Бурка, який на той час працював бухгалтером в інституті: «До Страсного Тижня того 1931 року ніщо майже не порушувало релігійного життя Межигір'я. Парафіяльний священик служив для своєї пастви Богослужіння, а черниці служили в соборі… Але раптом, в Велику Суботу ранком з Межигір'я залунав незвичайний, мов на пожежу, дзвін, Виходжу з своєї кімнати … і довідуюсь від продавця в крамниці, що там «громлять монастир!»… Поспішаю, наближаю до собору, – на його порталі аншлаг: «Релігія – опіум для народу! Долой попів і монахів!». З храму лунає шум і вигуки…як каже пророк у псалмі, «все зруйнував ворог у святому храмі Твоєму». Знищено дорогоцінні іконостаси українського бароко початку XVIII ст, знищено, лопатами й сапами покопирсано малювання італійського художника Антоніо Скотті, знищено майже всю монастирську бібліотеку (казали, що частину врятовано), дзвони побито, все розорено, ліквідовано»[15].

З 1934 року в будівлях колишнього монастиря діяв і будинок відпочинку, в ньому працювали та відпочивали відомі українські діячі культури: Павло Тичина, Андрій Малишко, Олександр Довженко, Лесь Курбас та багато інших.

У 1934 році, під час досліджень околиць монастиря експедицією Інституту історії матеріальної культури під керівництвом директора Інституту Федора Козубовського, були виявлені навколо монастиря численні археологічні об'єкти. Козубовський записав у своєму щоденнику 12.07.1934 р.: «Нами оглянуто коло самого будинку відпочинку його околиці…». Науковці виявили

навколо території колишнього монастиря багато фрагментів слов'янської кераміки XI-XIII століття, фрагменти орнаментованих виробів, пласта великокнязівської цегли, кахлі пізніших часів, залишки оборонних споруд XVIII ст.

29 червня 1934 року Козубовський пише в щоденнику: «На попередній нараді ухвалено взяти під захист і охорону увесь комплекс споруд Межигір'я, та в дальнейшому окремі ділянки його зробити заповідними»[16].

На жаль, цього так і не відбулось. 13 квітня 1935 року Політбюро ЦК КПБУ ухвалило всю садибу Межигірського монастиря передати для будівництва урядових дач, а вже 22 березня цього ж року члени політбюро санкціонували виділення з державного бюджету 300 тис. крб. на руйнування церков і приміщень Межигір'я. Для будівництва заміських дач на території колишнього монастиря всі будівлі були знищені[17].

Дивно, але можливо, будівлі Межигірського монастиря були зруйновані не повністю під час будівництва урядових дач. Зберігся Спасо – Преображенський собор (стіни?). Це стало відомо з архівних документів, що зберігаються в Державному архіві Київської області. В 1947 році в переліку пам'яток архітектури Київської області, що охороняються державою під № 14 зазначено: «Межигорье, Киевский район – Собор Преображенский, каменный, Республиканского значения, сооружен в 1690 г.»[18] Документ підписано начальником обласного відділу в справах архітектури.

Існує постанова виконкому Київської обласної Ради депутатів трудящих № 192 від 8 лютого 1949 року «Про заходи до поліпшення охорони пам'ятників культури на території Київської області», де , згідно до постанови Ради Міністрів УРСР від 30 грудня 1948 р. за № 3076 приймаються заходи до поліпшення охорони пам'ятників культури і до цього додається перелік пам'яток архітектури Київської області, де під № 25 читаємо: «Межигорье, Киевский район, Киевской области – Монастырь Преображенский. Усадьба и кирпичная церковь, дата сооружения 1637 г.(помилка)»[19].

Гордість козацького монастиря – величний мурований Спасо – Преображенський собор зберігся і під час нищення монастирських будівель 1935 року і під час Вітчизняної війни (чи тільки його стіни?). За свідоцтвами місцевого населення, руйнування собору слід віднести на кінець 80-х років XX ст. Вказують, навіть місце на березі Дніпра, куди, в навмисно викопану траншею, звозили цеглу від стін зруйнованого храму.

За часів радянської влади на території колишнього монастиря були розташовані садиби багатьох представників партійної еліти

країни. Тут були садиби Косіора, Постишева, Петровського, Хрущова, Щербицького. Під час тимчасової німецької окупації кат України Еріх Кох влаштував свою резиденцію у палаці Якіра[20].

17 років збирав свідоцтва людей, які бачили руйнування монастиря, завідуючий відділом рукописів ЦНБ АН УРСР Микола Петрович Візир. Ще 10 років знадобилось для того, щоб переконати органи влади в необхідності проведення археологічних досліджень в Межигір'ї, на території сучасних урядових дач. Тоді на сторінках газет з'явилось багато статей, щодо можливості знаходження на території колишнього монастиря залишків бібліотеки Ярослава Мудрого. Підставою для цього ствердження М. П. Візир вважав: а) легенди, про існування монастиря за часів Київської Русі; б) фразу з листа патріарха Іоакима – «...в приращение к наследству Ярослава», якою він супроводив передані до монастиря книги; в) спогади людей, що бачили якісь книжки при нищенні церковних приміщень і будівництві урядових дач в 1935 році. Найімовірніше, залишків бібліотеки Ярослава Мудрого на території монастиря не було. В описах монастирського майна 1777 року, де були перелічені всі книги монастирської бібліотеки, немає згадки про книги, датовані раніше XVII ст. Крім стародруків, у монастирській бібліотеці були і рукописні фоліанти, але також XVII ст. Проте, легенда про існування Ярославової бібліотеки таки зробила добру справу.

На хвилі незалежності 1990 року було створено урядову комісію, на чолі якої стала М.А.Орлик – заступник Голови Ради Міністрів УРСР. Археологічні дослідження проводив Інститут археології, начальником експедиції був призначений Віктор Харламов. Редакція тижневика «Андріївський узвіз» заснувала «Межигірський фонд» для фінансової підтримки досліджень. Але все виявилось марним. В зв'язку з закритим характером урядових дач експедиція мала обмежені можливості у виборі об'єктів досліджень, а потім вона і зовсім припинила існування, у зв'язку зі змінами у складі уряду. Хоча дослідникам не було надано планів території монастиря XVIII – XIX ст., землерийних машин та геологічного обладнання, як планувалось при створенні експедиції, певні роботи були проведені. З доповіді В.Харламова в науковому товаристві охорони пам'яток історії та культури в 1993 році дізнаємось: «...в результаті археологічних робіт 1990 року була відкрита площа близько 500 м. кв. Виявлені рештки стін та фундаментів кам'яних монументальних споруд XVII-XX ст., а також залишки підземних ходів та приміщень.... в 1992 році... вдалося знайти та локалізувати стародавнє кладовище»[21]. Звіти про археологічні дослідження малоінформативні і не містить планів місцевості. Де в 1992 році

В. Харламов зафіксував монастирський цвинтар, з'ясувати поки не вдалося. Відомо лише, що на початку XX століття на паперті Спасо – Преображенського собору можна було побачити старовинні надгробки – залишки запорізьких поховань, та біля храму – поховання останнього архімандрита Гавріїла Гуляницького.

У 2012 році дослідник О.С. Кузьмук опублікував знайдені ним в архівах рукописні поменники Межигірського монастиря XVII - XVIII ст. Зважаючи на знайдені рукописи, на монастирському кладовищі було поховано близько півтори тисячі монахів. У XIX ст. на монастирському цвинтарі ховали і директорів Межигірської фаянсової фабрики[22].

Враховуючи славне історичне минуле Межигір'я, у 1994 році територію колишнього Спасо-Преображенського монастиря пропонувалося включити до складу Вишгородського історико-культурного заповідника з метою проведення наукових досліджень і можливого майбутнього відродження видатного архітектурного ансамблю. Обґрунтування до створення заповідника було розроблено Київською обласною організацією Українського товариства охрони пам'яток історії і культури (Н. Булаєвська), Науково-дослідного інституту теорії та історії архітектури та містобудування (Т. Трегубова), Інституту археології НАНУ (Р. Орлов). Проте, в документах про створення заповідника ця пропозиція була відкинута[23].

Громадськість завжди турбувала доля Межигір'я. За останні роки дослідниками проведена велика робота по висвітленню історії Межигір'я. Займалися цими питаннями історик Неля Олексіївна Герасименко[24], архітектор Тетяна Олександрівна Трегубова[25], журналісти Данило Кулиняк і Володимир Шаров. Велику кількість картографічних матеріалів розшукала Лідія Антонівна Пономаренко. Дослідженням історії Межигір'я багато років займалися Мусієнко П.Н., Андрусенко Г.Б.[26] Орлов Р.С., Бреяк О.В. Мистецтвознавець Інна Володимирівна Пархоменко виявила і провела атрибутацію портретів патріарха Іоакима (художник Карп Золотарьов, 1678 р.) і князя Андрія Боголюбського, що знаходились колись у Спасо- Преображенському соборі монастиря[27]. Велику кількість документів щодо історії монастиря зібрав Олексій Кузьмук[28].

У 2001 році музеєм-заповідником «Битва за Київ 1943 р. Лютізький плацдарм» була видана брошура «Доля Української святині. З історії Межигір'я», а у 2005 році в музеї створили тимчасову експозицію «Історія Межигір'я» і провели наукову конференцію.

Листи, про необхідність збереження залишків козацького монастиря, були направлені наприкінці 2004 року Голові Верховної

Ради України В. Литвину, до Кабінету Міністрів України, до депутатів Верховної Ради України: В. Ющенку, Л. Танюку, П. Мовчану, В. Яворівському, Голові Українського товариства охорони пам'яток П. Толочку та ін. Листом була попереджена Вишгородська районна адміністрація. Необхідні матеріали були направлені до Державної служби з питань національної культурної спадщини. В липні 2005 року відбулося засідання міжвідомчої комісії з питання історії Межигірського монастиря при Київській облдержадміністрації, де було вирішено провести комплексне археологічне дослідження території Межигір'я. У листопаді 2007 року до президента України Віктора Ющенка звернулися директор Інституту археології НАН України П. Толочко, директор Національної бібліотеки України ім.Вернадського О. Оніщенко та заступник директора з наукової роботи Інституту газу НАН України В. Жовтянський з метою привернути увагу до проблеми загальнонаціональної ваги – обов'язкового проведення археологічних досліджень на території Межигір'я. У січні 2008 року Міністерство культури і туризму України вважало за необхідне перед утворенням на території монастиря Національного заповідника здійснити комплексне дослідження його території із залученням провідних фахівців НАН України, визначити на їх основі перелік об'єктів для включення до складу заповідника, межи їх охоронних зон, режими використання земель. Кабінет Міністрів України (лист за № 2862/3/1-08 від 07.02.2008) пропонував здійснити комплексне дослідження території колишнього Спасо-Преображенського монастиря в урочищі Межигір'я.

Під час цього тривалого листування територію унікальної історичної пам'ятки передали в оренду фірмі В. Януковича «Танталіт». Вишгородська районна адміністрація 12.12.2007 року надала дозвіл за № 7-25/3280 на передачу в оренду на 49 років земельної ділянки площею близько 130 га на території Новопетрівської сільської ради Вишгородського району товариству з обмеженою відповідальністю «Танталіт» (залишки колишнього Спасо-Преображенського монастиря в урочищі Межигір'я знаходяться саме на цій території). Представник ТОВ «Танталіт» відмовився підписувати охоронний договір з органом охорони культурної спадщини Київської області, тому йому було відмовлено в отриманні погодження на передачу в оренду згаданої території. За неофіційною інформацією, таке погодження надала ТОВ «Танталіт» Державна служба з питань національної культурної спадщини.

Після відкриття території Межигір'я 22 лютого 2014 року територію монастиря відвідала комісія з представників Інституту археології НАНУ, управління культури, національностей та ре-

лігій КОДА, Департаменту культурної спадщини та культурних цінностей Міністерства культури України. Члени комісії засвідчили, що на сьогодні територія Спасо-Преображенського Межигірського монастиря є вільною від забудови. Вона являє собою унікальну пам'ятку історико-археологічного характеру і потребує обов'язкових наукових досліджень.

Майже нічого не залишилося на сьогодні від козацької святині – Межигірського Спасо – Преображенського монастиря. Зруйновані храми, знищені монастирські та фабричні будівлі, сплановане кладовище.. Тепер все, що там є – тільки пам'ятки археології, давні поховання та історична пам'ять потомків. Але збереглися в архівах залишки монастирської бібліотеки, величні дуби і легендарна Дзвінкова криниця.

Пам'ятки, що збереглися до нашого часу, потребують наукового дослідження і охорони.

У 1555 р. на горі Пекарницькій було закладено печерну церкву святого Онуфрія. В 1723 році при архімандриті Арсенії Берло її відновили[29].

В XIX ст. печерна церква неодноразово привертала до себе увагу дослідників. З опису 1847 р.: «Значительная пещера эта находится при спуске в Межигорье дорогою от Киева, на правой ее стороне. Она давно была известна, как свидетельствует уже 1700 год, выскобленный на одной ее стене, но завалившийся ее свод мешал входу в нее. При новом исследовании оказалось, что в этой пещере некогда устроена была подземная церковь, обложенная по местам плитами красного камня и кирпичем. По этому камню и форме кирпича видно, что церковь эта принадлежит древнему времени…»[30]. У 1907 р. в «Історичному віснику» Олександр Хребтов надрукував результати обстеження залишків печери : «... общий вид пещеры напоминает печатную букву «Г», высота всей этой длинной шестидесятиаршинной галереи около 2 арш. 10 вершков, а ширина почти везде 1,5 арш., вся она состоит из однородной глиняной массы, очень плотной, не поддающейся атмосферним влияниям и разрушению ...»[31].

Студенти керамічного технікуму також намагалися дослідити залишки печери, але вона майже вся була завалена. Вони відмічали дуже гладенькі і міцні глиняні стіни печери.

Після створення Київського водосховища, гора Пекарницька дуже постраждала від зсувів грунту. Чи залишилось хоч щось від печерної церкви, досі невідомо.

Один з найкрасивіших куточків Київщини – урочище, де знаходиться «Дзвінкова криниця», місце поетичних легенд та

значних історичних подій. Історія криниці і сама її назва щільно повязані з Межигірським козацьким монастирем.

З початку XIX ст. всі дослідники історії Межигірського монастиря обов'язково згадували «Дзвінкову криницю»: «Вероятно, что красота местоположения подала повод к различным повестям об этом источнике. Одни пишут, что Катерина II, бывши в Киеве, не могла пить другой воды, кроме Звонковой, которую по этому случаю, возили из Межигорья в Киев бочками; другие, что один из последних Межигорских архимандритов сзывал в соседнем пруде рыбок по звону колокольчика; третьи: что на этом роднике иноки устроили из звонков (колокольчиков) гармонику. Сильная струя родника, ударяя в колокольчики, производила приятные звуки и прочее». Так описує «Дзвінкову криницю» у 1864 році відомий історик, дослідник київської старовини Микола Закревський[32].

Мальовнича місцевість Межигір'я надихала на творчість і Т.Г. Шевченка, який побував тут у 1843 році, милувався «Дзвінковою криницею». Межигір'я залишило в його творчості слід у вигляді малюнків та поеми «Чернець»:

«Іде чернець у Вишгород
На Київ дивитись,
Та посидіть на пригорі,
Та хоч пожуритись.
Іде чернець дзвонковую
У яр воду пити
Та згадує, як то тяжко
Було жити в світі».

У другій половині XIX ст. урочище із «Дзвінковою криницею» було улюбленим місцем відпочинку киян. Сюди на свята вони діставалися пароплавом цілими родинами.

У 1918 році П.М. Зуєв у книзі «Решение жилищного кризиса в Киеве. Поселок – сад Вышгород – Межигорье» досліджував цілющі якості води «Дзвінкової криниці»: «вода «Звонков» превосходит вкусом все столовые воды, включая в то число Аполинарис, Эссентуки № 20, Боржом, Нарзан и проч.».

Сьогодні над «Дзвінковою криницею» встановлена каплиця парафії Преображення Господнього. Джерельну воду доправляють в хрещальню для проведення релігійних обрядів. Місцеві мешканці встановили меморіальну дошку на часть перебування у Межигір'ї Тараса Шевченка. На території встановлені інформативні дошки з матеріалами про історію Межигір'я.

З початку XIX ст. всі дослідники історії Межигірського монастиря обов'язково згадували багатовікові дуби, що їх називали «Володимировими».

«… на горах, лежащих вокруг Межигорья, попадаються огромные древние дубы, называемые Владимировыми. Не увлекаясь поэзиею и не мечтая, что под этими дубами, за девятьсот лет тому назад, отдыхал Св. Владимир, что сыновья его производили здесь охоту, скажем только, что рука человеческая, чтя память древних Русских Князей, в продолжении многих столетий, щадила эти величавые дубы…». «Володимирові» дуби були знищені у 1860-х роках. Відомий київський публіцист XIX ст. М. Сементовський писав:

> «Прости, Межигорье, с твоими великими дубами,
> которые слывут Владимировими...
> Прости и с поэтической памятью рыцарского удальства
> Сечи Запорожской … Все для тебя миновалось. И словно
> не было никогда твого былого».

Велику увагу привертали до себе багатовікові дуби студентів-керамістів і мешканців будинку відпочинку, що діяв на території Межигір'я у 1920-1930-х роках. Ними милувалися, біля дубів призначали побачення[33]. Про це навіть писали в тогочасній пресі: «Є партії рибалок, човнярів, балакунів, гітаристів, співаків і навіть фліртарів… При будинку відпочинку аж надто жваво, з повним навантаженням працює «дуб кохання».

Величні багатовікові дуби, яким близько 500 років, пам'ятають Тараса Шевченка, Пантелеймона Куліша, Михайла Максимовича і ще багато відомих митців, науковців, дослідників. «Шевченкові» дуби потребують сьогодні нашого захисту.

ДАКО – Державний архів Київської області.

ІА НАНУ – Інститут археології Національної академії наук України.

ІМФЕ НАНУ – Інститут мистецтва, фольклористики та етнології ім.. М. Рильського.

ІР ЦНБ – Інститут рукописів Центральної наукової бібліотеки ім.. В. Вернадського.

НДІТІАМ – Державний науково-дослідний інститут теорії та історії архітектури і містобудування.

ЦДАМЛМУ – Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва.

[1] Акты, относящиеся к истории Западной России. – СПб.1848. – Т. 2. – ст. 151. Закревский Н. Описание Киева – М. 1868. – Т.2. – ст. 461.

[2] Петров Н.И. Историко-топографические очерки древнего Киева. – К. 1897. – ст. 241. Герасименко Н.О. Межигір'я: Сторінки історії. // Київська старовина. – К. 1996. – № 4/5. – ст. 36.

[3] Максимович М. Сказання о Межигорском монастыре. //Собрание сочинений. – К. 1877. – Т.II. – ст. 263. Герасименко Н.О. Історія Межигір'я. – К. 2005. – ст. 41; Закревский Н. Описание Киева – М. 1868. – Т.2. – ст. 466.

[4] Смирнов Я. И. Рисунки Києва 1651 г. по копиям их конца ХУШ в.// Труды XIII археологического съезда. –Т. 2. – М. 1908. – ст. 288, 496, 497.

[5] Харлампович К. Малороссийкое влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань. 1911. – ст. 338.

[6] ІМФЕ НАНУ – Ф 13-4 /168. Эрнст Ф. Архитектура Києва XVII в.

[7] Сказания о Межигорском монастыре. // Собрание сочинений М.А. Максимовича. – К. 1877. – Т. II. – ст. 273.

[8] Андрусенко Г.Б. З життя межигірської обітелі. //Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – К. 2000. – Вип. 9. – ст. 117 - 122.

[9] ЦДАМЛМУ– Ф.990. – оп.1. – спр.54. Мусиенко П. Киево-Межигорская фаянсовая фабрика.

[10] Стрижевский Наркисс, священник. Киево-Межигорский Спасо - Преображенский общежительный женский монастырь. (Его прошлое и настоящее). – К. 1899.

[11] ДАКО – Ф. 4027. – оп. 1. – спр. 150. – ст. 7.– 12.09.1922. Краткое описание совхоза в Межигорье. Ведомость по ликвидации.

[12] ДАКО. – Ф. Р.-4008. – оп. 1. – спр. 9. – ст. 50. – 1922. Список детей Межигорского детдома. Киевский комитет помощи детям при американской администрации.

[13] ДАКО – Ф. Р.-1. – оп. 1. – спр. 886. – ст.13 зв. Білокінь С.І. Спадщина Межигірського монастиря в умовах тоталітаризму. // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика., К.: НАН України інститут історії України, 2002. – Вип. 6. – ст. 239 – 250.

[14] ДАКО. – Ф. Р.- 112. – оп. 1. – спр. 8356. – 1925. – ст.1-8. Протокол засідання Президії Київського оргвиконкому від 16 листопада 1925 року Про закриття Петропавлівської церкви в Межигір'ї Гостомельського району.

[15] Білокінь С.І. Спадщина Межигірського монастиря в умовах тоталітаризму. // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика., К.: НАН України інститут історії України, 2002. – Вип. 6. – ст. 239 – 250.

[16] Козубовський Ф.А. Щоденник начальника археологічних експедицій Інституту Історії матеріальної культури ВУАН Київ, Межигір'я, Вишгород. Науковий архів Інституту археології НАН України Ф-20, № 4. Козубовський Ф.А. Вишгородське городище Х – XIII ст.. Резюме. 1934, Ф-20, № 43.

[17] Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні 1917-1941 рр. – К. 1995. – Ч. II. – ст. 179.

[18] ДАКО – Ф. Р.5418. – оп. 1. – спр. 10. – 1947.

[19] ДАКО – Ф. Р.880. – оп. 11. – спр. 1157. – 1949.

[20] Суворов В. Очищение. – М. 1999. – ст. 198.

[21] Харламов В. Дослідження Межигірського козацького монастиря. // Археологічні дослідження пам'яток українського козацтва. – К. 1993. – Вип. 2. – С. 77 – 79.

[22] С.Яремич С. Строения Межигорской фабрики.// Искусство. – К. 1910

[23] Тетяна Дегтяр, Руслан Орлов. Вишгород. Минуле і сучасне. – Київ. 2005. – ст.234.

[24] Герасименко Н.О. Історія Межигір'я. – К. 2005.

[25] Трегубова Т.О. Межигірський монастир: Сумна доля видатної пам'ятки.// Теорія та історія архітектури і містобудування. Збірник наукових праць на честь Г.Н. Логвіна. – К. НДІТІАМ. 1998.

[26] Андрусенко Г.Б. Межигірський Спас і українське козацтво. // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – К., 1999. – Вип. 8. – С. 118-123.

[27] Пархоменко І. Патріарх Іоаким. //Православний вісник. – вип. 4. – К.1998.

[28] Кузьмук О.С. Поменник Межигірського монастиря: публікація рукописної пам'ятки XVII століття / О.С. Кузьмук // Болховітіновський щорічник. – К., 2012; Кузьмук О.С. Межигірська старовина. Нариси з історії Києво-Межигірського в ім'я Преображення Господнього чоловічого монастиря в XVII-XVIII ст. / О.С. Кузьмук. – К., 2014.

[29] Максимович М. Сказання о Межигорском монастыре. //Собрание сочинений. – К. 1877. – Т.II.

[30] Фукдуклей И. Обозрение Киева в отношении к древностям. – К. 1847. – ст. 20.

[31] Хребтов А. Межигорье // Исторический весник. – 1907. – Т. 108. – № 6.

[32] Закревский Н. Описание Киева – М. 1868. – Т.2. – ст. 500.

[33] Мусієнко П.Н. Художники Межигір'я // Народна творчість та етнографія. – № 6. – К., 1989; Федорова Н. Три школи. Межигір'я . // Україна. Наука і культура. – Вип. 26-27. – К., 1993.

О. І. ВИСОВЕНЬ

Історіографія становища та діяльності Православної церкви та євангельських християн-баптистів на теренах України в 50-ті – 80-ті рр. XX ст.

Стаття присвячена аналізу історіографії становища та діяльності Православної церкви та євангельських християн-баптистів в 50-xs80-х рр. XX ст. Аналізуючи історіографічний доробок у цій галузі нами встановлено, що ціла низка проблем про діяльність Православної Церкви та ЄХБЦ потребує ретельного дослідження з боку істориків-фахівців. Зокрема, найбільшої уваги з боку дослідників потребує аналіз і популяризація матеріалів вітчизняних архівів, особливо фондів з грифом "таємно".

Ключові слова: *історіографія, Православна церква, Євангельські християн-баптисти, атеїстична ідеологія..*

The article analyzes the situation and historiography of the Orthodox Church and the Evangelical Baptist 80 in the 50-ies. XX century. Analyzing historiographical achievements in this field we found that a number of problems on the activities of the Orthodox Church and YEHBTS requires careful study by historians and experts. In particular, the greatest attention from researchers needs analysis and promotion materials national archives, especially assets classified as "secret ".

Аналіз історіографії щодо діяльності Православної Церкви та Євангельських християн-баптистів в 50s80-ті рр. XX ст. особливо актуальне в наші дні у зв'язку із необхідністю зняти ту заангажованість, яка була сформована в радянські часи щодо православного та євангельського християн-баптистського руху, та до цього часу не подолана повною мірою в наукових працях. Крім того, історіографічний аналіз дасть змогу встановити цілу низку проблем про діяльність ЄХБЦ та ПЦ, які потребують ретельного дослідження з боку істориків-фахівців. Адже нині нагальною потребою є формування свідомого та об'єктивного ставлення громадян як до православного християнства та християнської Церкви взагалі, так і до віруючих євангельських християн-баптистів зокрема. У зв'язку з цим, основною метою нашого дослідження є аналіз і популяризація матеріалів вітчизняних та зарубіжних істориків, релігійних діячів та виокремлення малодосліджених тем.

Відповідно до мети визначено такі завдання: окреслення основних етапів дослідження теми статті; визначення найважливіших чинників, які впливали на зміст праць з історії становища та діяльності Євангельських християн-баптистів та Православної Церкви (50-80-х рр. XX ст.); критичний аналіз радянської та сучасної літератури про діяльність Євангельських християн-баптистів та Православної Церкви в 50-80-х XX ст.; сформування окремих пропозицій щодо подальшої розробки тем.

Об'єктом дослідження є література, присвячена проблемі становища та діяльності Євангельських християн-баптистів та Православної Церкви в 50-80-ті рр. XX ст., яка була оприлюднена в другій половині XX ст. та на початку XIX ст. Предметом є процес становлення та розвитку знань про становище та діяльність Євангельських християн-баптистів та Православної Церкви в 50-80-ті рр. XX ст., формування проблемно-тематичних напрямів досліджень, зміна концепцій упродовж вказаного періоду.

Хронологічні межі дослідження охоплюють історичний період s 50-80-ті рр. XX ст., пов'язаний із завершенням II світової війни та розпадом СРСР. Другий вимір межі s це історіографічний, стосується наукових досліджень, які були опубліковані упродовж другої половини XX ст. s початку XXI ст.

Географічні межі статті пов'язані з територією УРСР, яка на той час була у складі СРСР. Дослідження виконано з дотриманням принципу історизму, який є надзвичайно важливим для показу суспільно-політичної ситуації під час якої готувалися наукові розвідки з історії ЄХБЦ та ПЦ, зокрема в радянський час це негативно позначилося на змісті праць. Також у дослідженні були застосовані порівняльно-історичний, структурно-системний методи тощо.

Історіографія вивчення євангельського християн-баптистського та православного руху другої половини XX ст. пройшла в своєму розвитку два етапи: радянський та сучасний, зокрема перший тривав з другої половини XX ст. s включно до кінця 80-х рр. XX ст. Сучасний s з 1991 року до сьогодення. У радянський період вивчення євангельського християн-баптистського та православного руху, підпорядковувалось загальному спрямуванню радянського суспільствознавства і зосереджувалось переважно на негативному висвітленні історії становища та діяльності Православної Церкви та ЄХБЦ, підміні власне наукового аналізу ідеологічною пропагандою. Такий підхід до розв'язання наукових проблем був продиктований тоталітар-

ною владою в проголошеному курсі на атеїстичну ідеологію, що обмежило жорсткими ідеологічними рамками науковців того часу. Тоталітарна влада жорстко контролювала наукові розробки у цій сфері, вилучала з наукового обігу правдиві відомості про справжнє становище та діяльність як Православної Церкви так і ЄХБЦ на теренах УРСР.

Слід зазначити, що у повоєнний період у працях дослідників, які вивчали історію протестантських та православних релігійних громад України різко засуджувалася їхня діяльність. Дотримуючись офіційного атеїстичного підходу до вирішення наукових завдань, радянські вчені намагалися показати з негативної точки зору історію християнської церкви, і таким чином сформувати у суспільній свідомості негативне ставлення до релігії загалом, так і до християнських церков зокрема. Церква висвітлювалася як пережиток минулих часів, якій у світлому майбутньому комуністичному суспільстві місця немає.

Прикладом є праця російських дослідників І. Іванова та Н. Кольцова[1] про історію державно-церковних взаємин, у якій чітко відтворено ставлення тоталітарної влади до протестантської церкви в СРСР. Слід зазначити, що автори мало уваги приділили історії протестантської церкви, особливостям її віровчення.

Схожі за змістом праці виходили і про Православну Церкву в УРСР. Розвідки з історії Православної Церкви переважно мали оглядовий характер та несли ідеологічний відбиток та негативне ставлення до релігії взагалі. Православна Церква висвітлювалася як реакційна та антинародна структура минулого капіталістичного устрою. Дослідники звертали увагу на угодницьку політику Православної Церкви по відношенню до колишньої влади. Водночас коли мова йшла про державно-церковні стосунки у СРСР, то акцентувалася увага на тому, що Православна Церква завжди виступала в якості ворога робітничого та селянського класу, які і представляли радянську владу. У такий спосіб радянським людям нав'язувалася думка про те, що православ'я, як і протестантизм це явище минулих часів, і їм не місце в класовому суспільстві[2].

У 70-х роках XX ст., коли посилився тиск з боку тоталітарної влади на релігійні громади в СРСР, у тому числі і в Україні, дослідження у цій галузі значно звузилися. Ті праці, які були написані публікувалися переважно в Москві російськими дослідниками. Так, у працях О.Клібанова[3] та Л. Мітрохіна[4] був проведений аналіз протестантизму як руху, зі своєю соціальною природою і внутрішнім розвитком. Також дослідники висвітлили взаємо-

відносини між християнськими громадами та їхні стосунки з органами влади. На думку, дослідників відділення Ради Церков євангельських християн-баптистів від офіційно зареєстрованої Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів призвело до кризового стану баптизму загалом. Насправді, такі твердження були ідеологічно вмотивовані, адже за даними сучасних дослідників завдяки відділеній РЦ ЄХБ, яка виступала за залучення до її членів молоді, ЄХБЦ того часу вдалося оновитися і перетворитися на одну з найбільших протестантських конфесій УРСР[5].

Незважаючи на те, що в усіх працях написаних протягом 60-80-х рр. XX ст. історія релігійних громад розглядалася в негативному ракурсі, водночас, досягненням цього періоду стало те, що у науковий обіг було введено багато нових джерел. Дослідники почали звертати увагу на минуле православних та протестантських церков, особливості віросповідання окремих релігійних громад. Звичайно, така робота проводилася задля того, щоби антирелігійну пропаганду поставити на професійний рівень. Дослідники компонували нові джерела у такій послідовності, щоби довести думку про те, що релігія є пережиток капіталістичного минулого.

З поміж праць цього періоду науковий інтерес викликають роботи тогочасного голови Ради у справах релігії при Раді Міністрів СРСР В. Куроєдова. Готуючи свої праці В. Куроєдов намагався визначити місце релігії в тогочасному суспільству та розтлумачувати принципи радянського законодавства про свободу совісті у позитивному світлі. Зокрема він схвально оцінював правове становище релігійних об'єднань в СРСР. Водночас, В. Куроєдов стверджував, що віруючі несправедливо намагаються показати становище релігії в радянській державі як катастрофічне, натомість акцентував увагу на значенні антирелігійної пропаганди для зміцнення соціалістичного ладу та виховання майбутнього покоління[6].

Разом з тим, протягом 60-80-х рр. поряд з офіційною антирелігійною літературою з'являються самвидавчі публікації опозиційної Ради Церков євангельських християн-баптистів. Значною подією у цій галузі стало видання у 1979 р. фундаментальної праці "История евангельских христиан-баптистов в СССР", яка була перевидана у 1989 р[7].

Новим в історіографії у 80-х рр. стало те, що дослідники у своїх працях розпочали пропагувати теорію релігійної свободи у СРСР. На її підтвердження наводилися дані про кількість храмів та церков і їх вірян, які вільно відвідують богослужіння. Праці подібного характеру вийшла з-під пера як українських так російських дослідників, зокрема М. Бабія[8], А. Барменкова[9], І. Бражника[10],

О. Огнєвої, О. Уткіна[11], Ю. Розенбаума[12], Д. Фурмана[13]. Названі автори намагалися висвітлити тему свободи совісті як в радянській країні, так і в різні історичні періоди з офіційної точки зору.

Важливою подією в історіографії історії Православної Церкви стала публікація видавничим відділом Московського Патріархату двохтомного видання з історії РПЦ, друга книга якого присвячувалася радянському періоду. У цьому фундаментальному дослідженні історія Православної Церкви вперше висвітлювалася з позитивної точки зору. Ця праця попри окремі недоліки поклала початок правдивому висвітленню історії становища та діяльності Православної Церкви радянського періоду[14].

Політичні зміни кін. 80-х рр. XX ст. позитивно вплинули на пожвавлення вивчень історії православного руху в радянський період. У зв'язку з цим, з'являється низка досліджень у яких вперше були залучені архівні джерела спецслужб СРСР. Дослідники почали визнавати репресії щодо багатьох вірних Православної Церкви. Проте, концептуальний підхід у цих розвідках залишався радянським, оскільки дослідники намагалися довести доцільність репресій проти церковників. Також їм не вдалося відійти від офіційних понять радянської історіографії, зокрема таких як: "атеїстичне перевиховання", "ленінські норми", "науковий атеїзм" і т.д[15].

Новий об'єктивний погляд на проблему щодо становища та діяльності ЄХБЦ та Православної Церкви, переслідувань віруючих в СРСР розпочався лише після проголошення Україною своєї незалежності в 1991 році. Нами він визначається як другий етап у дослідженні вказаної теми (1991 р. s початок XXI ст.). Відмова дослідниками від тоталітарного мислення та компартійного підходу до вирішення наукових проблем дозволив підняти низку заборонених тем у попередні часи. Зокрема, подією у цій галузі стала публікація праць таких науковців, як Ф. Гаркавенко[16], Н. Жукалюк та В. Любащенко[17]. Особливу увагу привертають праці В. Любащенко[18] про історію протестантських громад України, у тому числі і ЄХБЦ, їх віровчення, та складні умови в яких довелося віруючим-християнам проводити свою діяльність в радянські часи та протистояти радянській антирелігійній політиці.

Важливе місце у вивчення історії баптизму має робота С. Савінського "История русско-украинского баптизма"[19]. Дана праця цінна публікацією та аналізом значної кількості документальних та архівних джерел, багато з яких були оприлюднені вперше. Проблема діяльності та становища як Православної Церкви так і ЄХБЦ в тоталітарній державі, їхні стосунки з державними струк-

турами в УРСР висвітлені у низці монографій таких істориків як: П. Бондарчука[20], В. Войналовича[21], О. Лисенка[22], П. Панченка[23], В. Пащенка[24], В. Єленського[25], колективній монографії Ю. Кальниша, В. Остроухова, В. Петрика та С. Сьоміна[26].

Великий внесок в розв'язання багатьох спірних питань щодо діяльності та становища ЄХБЦ в СРСР, їхнього віровчення, супротиву радянській тоталітарній ідеології, боротьби за право свободи совісті та віросповідання, репресивних заходів радянської держави щодо релігійних об'єднань розкрили у своїх роботах авторибогослови ЄХБ[27]. З поміж них на особливу увагу заслуговує праця С. Саннікова і Ю. Решетнікова "Обзор истории евангельско-баптистского братства на Украине"[28]. Продовжуються плідні напрацювання дослідників і у вивченні історії Православної Церкви в період тоталітаризму, зокрема публікуються монографії[29], проходяться наукові конференції[30], на яких піднімаються актуальні питання церковної політики тоталітарної влади, становища та діяльності православних та християнських церков так конфесій УРСР в умовах репресій та нищення її членів.

Крім вітчизняних дослідників вивченням історії ЄХБЦ та ПЦ займаються і зарубіжні дослідники. Серед них слід виділити праці Л. Жабко-Потаповича з історії ЄХБ в УРСР[31]. Також проблему становища та діяльності ЄХБ та ПЦ в радянський період досліджували В. Ван де Беркен[32], С. Нагай[33], Д. Пауел[34], Г. Саймон[35], В. Флетчер[36]. Їхній внесок у дослідження теми статті є надзвичайно важливий.

Таким чином, історіографія щодо становища та діяльності Євангельських християн-баптистів та Православної Церкви України в 50-х-80-х рр. XX ст. пройшла у своєму розвитку два етапи: радянський та сучасний, зокрема перший тривав з другої половини XX ст. s включно до кінця 80-х рр. XX ст. Сучасний s з 1991 року до сьогодення. У радянський період вивчення євангельського християн-баптистського та православного руху зосереджувалось переважно на негативному висвітленні їхньої історії, підміні власне наукового аналізу ідеологічною пропагандою. Такий підхід до розв'язання наукових проблем був продиктований радянською владою в проголошеному курсі про атеїстичну ідеологію, що обмежило жорсткими ідеологічними рамками дослідників того часу. Тоталітарна влада жорстко контролювала наукові розробки у цій сфері, вилучала з наукового обігу правдиві відомості про справжнє становище та діяльність як Православної Церкви так і ЄХБЦ на теренах УРСР. Протягом другого етапу (1991 s початок XXI ст.). відбулися докорінні зміни у вивченні заборонених

тем, зокрема для науковців були створені всі умови для пошуку, вивчення та публікації документальних джерел з архівів радянських репресивних служб. Це дало можливість опублікувати об'єктивні праці про державно-церковні відносини в УРСР, репресивні заходи щодо християнських церков та конфесій, частково висвітлити причини та обставини організації політичних репресій проти християнських церков та конфесій і т.д.

Водночас багато питань щодо діяльності та становища ЄХБЦ та Православної церкви в радянський період залишаються маловивченими. Потребує ретельного вивчення питання публікації та популяризації нових документів з архівів, зокрема СБУ, особливо під грифом "таємно", які показують причини, обставини та наслідки нищення тоталітарною системою християнських церков та конфесій в УРСР. Адже великою мірою сучасні проблеми занепаду духовності в українському суспільстві сягають корінням ще в радянські часи, коли цілеспрямовано руйнувалася християнська церква, її віровчення перекручувалося, фізично були знищені її яскраві представники та їхні послідовники. Все це у сукупності призвело до підміни багатьох загальнолюдських цінностей, фальшивими гаслами, подвійної моралі у багатьох громадян сучасної України і т.д. Крім того, дослідження у цій галузі дасть змогу протидіяти використанню Християнської Церкви для ідеологізації загарбницьких війн, анексій, дестабілізації світу. Також оприлюднення інформації про злочини тоталітарної влади проти церкви по-новому актуалізують проблему доведення до суспільства, урядів та конфесій в Україні та в світі неможливості співіснування сучасної цивілізації в умовах безкарності злочинів проти людства та людяності, які не мають терміну давнини, але через відсутність покарання та приховування інформації породжують іще більші злочини.

---

[1] Иванов И. О научно-атеистической пропаганде среди сектантов / И. Иванов, Н. Кольцов. – М., 1948. – 43 с.

[2] Гайковський М.І. Реакційна діяльність православної церкви на Північній Буковині (1918s1940). / М.І. Гайковський. s К.: Наукова думка, 1984. s 135 с.; Гордиенко Н.С. Эволюция русского православия (20-es80-е годы XX столетия) / Н.С. Гордиенко. s М: Знание, 1984. s64 с.

[3] Клибанов О. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем / О. Клибанов – М., 1973. – 153 с.

[4] Митрохин Л. Кризисные явления в современном баптизме / Л. Митрохин, О. Клибанов. – М., 1967. – 62 с.

[5] Решетников Ю. Обзор истории евангельско-баптистского братства на Украине / Ю. Решетников, С. Санников. – Одесса, 2000. – 246 с.

[6] Куроедов В. Религия и закон / В. Куроедов. – М., 1970. – 65 с; його ж: Советское государство и церковь. – М., – 1976. – 80 с; його ж: Религия и церковь в Советском государстве. – М., – 1981. – 236 с.; його ж: Религия и церковь в Советском государстве.2-е изд., доп. – М., – 1984. – 256 с.

[7] История евангельских христиан-баптистов в СССР – М., 1989. – 408 с.
[8] Бабій М. Свобода совісті в сучасній ідеологічній боротьбі / М. Бабій. – К., 1986 – 94 с.
[9] Барменков А. Свобода совести в СССР / А. Барменков. – М., 1986. – 82 с.
[10] Бражник И. Атеизм и свобода совести / И. Бражник. – К., 1985. – 60 с.
[11] Огнєва О. Свобода совісті реальна та ілюзорна / О.Огнєва, О. Уткін. – К., 1982. – 183 с.
[12] Розенбаум Ю. Советское государство и церковь / Ю. Розенбаум. – М., 1985. – 156 с.
[13] Фурман Д. Религия, атеизм и перестройка // На пути к свободе совести / Д. Фурман. – М.,1989. – 80 с.
[14] Русская Православная Церковь (988s1988) s т.2. Очерки истории 1917s1988 гг. / Ред. кол. Под. рук. Архиеп. Смоленского и Вяземского Кирилла. s Москва: Издательство Московской Патриархии, 1988. s 122 с.
[15] Алексеев В.А. Илюзии и догмы / В.А. Алексеев. s М: Политиздат, 1991. s 398 с.; Бессонов М.Н. Православие в наши дни / М.Н. Бессонов. s М: Политиздат, 1990. s 301 с.
[16] Гаркавенко Ф. П'ятидесятники та їх віра / Ф. Гаркавенко. – К., 1996. – 96 с.
[17] Жукалюк Н. История церкви христиан – Адвентистов седьмого дня в Украине / Н. Жукалюк, В. Любащенко. – К., 2003. – 320 с.
[18] Любащенко В. Історія протестантизму. Курс лекцій / В. Любащенко. – Л., 1995. – 350 с.; її ж: Молодёжь в пятидесятничестве: поиски идеала. – Львов, 1992. – 200 с.; її ж: Сучасний євангельсько-баптистський рух в Україні: оновлення традицій // Людина і світ. – 1996.– № 6.– С. 6-10.
[19] Савинский С. История русско-украинского баптизма / С. Савинский. – Одеса, 1995. – 128 с.
[20] Бондарчук П. Релігійність населення України у 40–80-х роках XX ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін / П. Бондарчук. – К., 2009. – 381 с.
[21] Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні в 1940 – 1960-х роках: політичний дискурс / В. Войналович. – К., 2005. – 741 с.
[22] Лисенко О. Церковне життя в Україні. 1943–1946 рр. / О. Лисенко. – К., 1999. – 403 с.
[23] Панченко П. Релігійні конфесії в Україні (40-ві–90-ті рр.). Історичні зошити / П. Панченко. – К.,1993. – 100 с.
[24] Пащенко В. Православна церква в тоталітарній державі. Україна 1940 – початок 1990-х років / В. Пащенко. – Полтава, 2005. – 630 с.
[25] Єленський В. Державно-церковні взаємини (1917–1991) / В. Єленський. – К.,1991. – 72 с.
[26] Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна. (Історико-правовий аналіз): Монографія. За ред. І.І. Тимошенка / Ю. Кальниш, В. Остроухов, В. Петрик, С. Сьомін. – К., 2002. – 136 с.
[27] 20 лет по пути возрождения. Слово на юбилей председателя Совета Церквей ЕХБ Г.К. Крючкова // По пути возрождения. – М., 1989. – С. 10-11.; Винс Г.П. Тропою верности / Г.П.Винс. – 2 изд., перераб и доп. – СПб.: Библия для всех, 1997. – 308 с.; Цыпин В. История Русской Православной Церкви (1917s1990) / В.Цыпин. s Москва: Издательский дом «Хроника», 1994. s 256 с.
[28] Решетников Ю. Обзор истории евангельско-баптистского братства на Украине / Ю. Решетников, С. Санников. – Одесса, 2000. – 246 с.
[29] Історія православної церкви в Україні: Збірка наукових праць.s К.: Четверта хвиля, 1997. s 292 с.; Кислашко О. Коротка історія Православної Церкви / О.Кислашко. s К.: ІТЕМ лтд., 1996. s 168 с.; Пащенко В. Православ'я в новітній історії України / В. Пащенко. Ч.2. s Полтава, 2001. s 736 с.;
[30] Православ'я в Україні: Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. s К.: [Київська православна богословська академія], 2014 s 939 с.
[31] Жабко-Потапович Л. Христове світло в Україні: Історія Українського Євангельсько-Баптистського руху / Л. Жабко-Потапович. – Вид. II. – Чикаго, 1991. – 173 с.
[32] Van den Bercken W. Ideology and atheism in the Soviet Union / W. Van den Bercken. – New York, 1975. – 154 p.
[33] Нагай С. Віра, церква і народ / С. Нагай. – Габсбург, 1963. – 28 с.
[34] Powell D. Antireligious propaganda in Soviet Union: A study of mass persuasion / D. Powell. – Cambridge, 1975. – 138 p.
[35] Simon G. Church, State and Opposition in the USSR / G. Simon. – London, 1974. – 127 p.
[36] Fletcher W. The Russian Orthodox Church Underground. 1917–1970 / W. Fletcher. – London, 1971. – 143 p.

А. А. ВІНІЧЕНКО

До питання правового становища військового духовенства Російської імперії у другій половині XIX ст.

У статті розглядається правове становище військового духовенства в Російській імперії другої половини XIX ст. Увага звертається на особливості подвійного підпорядкування військового священнослужителя як Священному Синоду так і військовому відомству держави.

In the article legal position of military clergy is examined in the Russian empire of the second half of XIX century. Attention applies on the feature of double submission of military clergyman as to Sacred Synod so to the military department of the state.

Велике значення для дослідження становища православного духовенства Російської імперії має вивчення питання становлення та розвитку діяльності військового духовенства, адже священнослужитель потрібен не лише мирянину того чи іншого повіту, а й тим, хто зі зброєю в руках захищає непорушність кордонів своєї держави.

Формування військового духовенства, як уважають дослідники, розпочинається від часів Сергія Радонежського і лише цар Петро I на законодавчому рівні закріпив право обов'язкового перебування священнослужителів в усіх армійських полках та на флоті[1]. За приписом військових статутів обов'язкове духовно-патріотичне виховання солдатів, саме православ'я стало основною складовою виховання і навчання особового складу царської армії.

Серед багатьох завдань, які вирішувалися військовим духовенством, головним було виховати в російському солдатові духовність, моральність, зробити його людиною, просякнутою істинно християнським настроєм, що виконує свої обов'язки не через страх покарання, а через глибоке переконання у святості свого обов'язку.

Указом імператора Павла I від 4 квітня 1800 р. було введено постійну посаду польового обер-священика. У руках останнього було зосереджено управління усім духовенством армії і флоту. Обер-священик отримав право сам визначати, переводити,

[1] Полное собрание законов Российской империи. – Т. 5. – № 3006; Т. 6. – № 3485, 3759.

звільняти, представляти нагороду священнослужителів свого відомства. Для військового духовенства визначалися регулярна платня і пенсія, для їхніх синів відкрилася армійська семінарія. Першого обер-священника П. Озерецковського було призначено членом Святійшого Синоду, йому було надано право з питань кадрової політики, безпосередньо спілкуватися з єпархіальними архієреями, без доповіді Синоду. Він також отримав право особистої доповіді в імператора, тоді як архієреї могли отримати аудієнцію в імператора тільки через обер-прокурора Синоду і прибували на аудієнцію в чітко визначений час.

Упродовж усього XIX століття Святійший Синод, посилаючись на канони, намагався отримати більший контроль над військовим духовенством і повернути колишні правила управління ним, що йому частково вдалося вже невдовзі після смерті імператора Павла I[2]. Крім того, відомство обер-священика армії і флоту почало поступово розпорошуватися. Так, у 1815 р. було утворено окреме управління обер-священика Головного штабу і військ гвардії, до якого пізніше зарахували і гренадерські полки. З 1840 р. введено посаду обер-священника окремого Кавказького корпусу (пізніше Кавказької армії). Таким чином, управління духовенством російської армії виявилося в руках не одного, а трьох старших священиків, що частково ослабило їхній вплив.

Подібна роздробленість негативно позначалася і на положенні рядових священнослужителів, насамперед, найбільшої їхньої групи, що перебувала в підпорядкуванні обер-священика (пізніше – головного священика) армії і флоту.

У другій половині XIX ст. в контексті загальнодержавних реформ зміни торкнулися і становища військового духовенства, оскільки до того часу залишалось невизначеним його юридично-правове і фінансове становище.

У 1853 р. обер-священиків за їхніми адміністративними повноваженнями фактично прирівняли до єпархіальних архієреїв: їм було надано право дисциплінарної влади над військовими священиками, а також право призначати й звільняти священно- та церковнослужителів військового відомства без особливого дозволу Синоду[3]. Саме відомство обер-священиків розширювалося шляхом приєднання до нього значної кількості нерухомих церков, які до цього перебували у відомстві

[2] Мальцев М.В., Марков Д.Л. Из истории военного духовенства России: реформа протопресвитера Александра Желобовского. – Режим доступу: https://www.sedmitza.ru/lib/text/5585505/

[3] Ласкеев Ф. Историческая записка об управлении военным и морским духовенством за минувшее столетие. – Санкт-Петербург, 1900. – С. 98–103.

єпархій. З 1858 р. обер-священиків перейменували в головних священиків, що посприяло розширенню повноважень. У їхньому підпорядкуванні знаходилися штати полкових священнослужителів[4].

Обов'язки військового священнослужителя визначалися, передусім, не інструкціями Синоду, а наказами військового міністра. Згідно з сьомою книгою Зводу військових постанов 1869 р., головні обов'язки військового священнослужителя полягали в такому: у призначений час здійснювати богослужіння у вихідні та святкові дні; за погодженням з полковим командуванням готувати військовослужбовців до сповіді; здійснювати таїнства для військовослужбовців; керувати церковним хором; давати настанови військовим в істинах православної віри та благочестя; викладати Закон Божий та проводити з цього приводу бесіди[5].

Серед напрямів діяльності військового духовенства особливе місце відводилося духовно-освітній роботі. Потреба в духовно-освітній діяльності священиків зумовлена, передусім, релігійно-моральною підготовкою солдатів. Зазначимо, що в Російській імперії до кінця XIX ст. на тисячу новобранців доводилися 617 безграмотних.

У деяких гарнізонах близько 70% новобранців не мали ні найменшого уявлення не лише про молитву, а й про релігійні начала. У цих умовах однією з важливих форм релігійно-моральної просвіти були церковно-парафіяльні школи. З метою підтримки діяльності шкіл військове духовенство використовувало можливості церковних бібліотек, які з'явилися в російській армії в 1858 р. за ініціативи головного священика армії і флоту В. Баженова.

Постійне перебування у військових частинах, часта зміна місць розташування давала військовому духовенству можливість претендувати на поширення на них прав військовослужбовців та офіцерів, які користувалися певними привілеями. Але цю обставину військове міністерство спочатку не враховувало і лише під час проведення реформ у 1874 р. було затверджено наказ "Про приєднання до військових емеритальних кас православного духовенства армії"[6]. Таким чином, у другій половині XIX ст. військові священики отримали право на еме-

[4] Положение об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств. – Санкт-Петербург, 1890. – С. 11.

[5] Капков К.Г. Памятная книга российского военного и морского духовенства XIX – начала XX веков. – Москва: Летопись, 2008. – С. 51.

[6] Полное собрание законов Российской империи. – Т.59 – С. 237.

ритальні пенсії, що нараховувалися з виплат які надавалися вищим, старшим та молодшим офіцерам.

Наступним кроком у запровадженні реформ був процес об'єднання у 1880-х рр. військового та морського духовенства під управлінням одного головного священика. Видані 21 грудня 1887 р. положення про нові службові права та оклади утримання військового духовенства вирішили проблему врегулювання правового та матеріального становища військового духовенства, за якими головний священик (протопресвітер) прирівнювався до генерал-лейтенанта, протоієрей – до полковника. Відповідно до цього полковий священик отримував фактично повний капітанський раціон: платню в розмірі 366 руб. на рік, стільки ж столових без урахування інших виплат. За вислугу років визначалися надбавки до платні: за десять років служби у відомстві – 25% платні, за 20 років – половина заробітної платні. До того ж передбачалося, що військове духовенство виконуватиме всі треби для чинів свого полку безкоштовно[7].

Реформаторами було сформовано особливу комісію при Синоді, на чолі з архієпископом Тверським Савою, яка в 1884–1889 рр. розробила положення про підпорядкування військово-морських церков одному протопресвітерові військового та морського духовенства. І лише в 1890 р. було затверджено "Положення про управління церквами та духовенством Військового та Морського відомств"[8]. У відомство протопресвітера військового та морського духовенства переходили церкви полків, військових шпиталів, навчальних закладів, за винятком церков Сибіру, оскільки через великі відстані вони неминуче підпорядковувалися єпархіальним архієреям. При протопресвітері запроваджувалося духовне правління, яке відігравало таку ж роль, як і духовна консисторія.

Таким чином, унаслідок проведених реформ протопресвітер фактично був прирівняний у правах та функціях до єпархіального архієрея, але його відомство не мало постійної, чітко визначеної території. А представники військового та морського духовенства висвячувалися в сан найближчим єпископом, оскільки протопресвітер, не будучи архієреєм, не мав права здійснювати хіротонію, він лише обирав кандидатів. До того ж єпархіальні архієреї мали право нагляду за військовим та морським духовенством, яке служило в межах їхніх єпархій,

[7] Положение об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств. – Санкт-Петербург, 1890. – С. 15–16

[8] Отдел рукописей РГБ (м. Москва), ф. 262, папка 50, д. 22а, л.11–13.

та здійснювали суд над військовими священиками[9]. Під час військових дій священик повинен був "знаходитись у повному розпорядженні військового керівництва", а всі суперечності та непорозуміння, які виникали між ними, вирішувалися духовною владою. Слід звернути увагу на 45 статтю Положення, яка так і не визначила повністю статус духовної особи в полку. Передбачалося, що священики відомства протопресвітера перебувають у безперечному його підпорядкуванні та зобов'язуються виконувати всі законні розпорядження безпосередньо військового керівництва[10]. Тоді як у зводі військових постанов за 1838 р. формулювання було дещо інакшим: "Полкові священики поза військовим керівництвом у відомстві обер-священика армії…"[11]. Така невизначеність становища зберігалася і в подальшому та підтверджувалася на практиці, оскільки було незрозуміло, що означають "законні розпорядження військового керівництва", нічого не говорилося про правові взаємини духовенства й офіцерського складу. Водночас, ктитор – староста полкового храму – обирався за наказом полкового командира, а отже, міг бути особою, далекою від церкви, що вкотре демонструє її підвладність державі.

[9] Барсов Т.В. Новое положение об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств. – Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1893. – С. 12.

[10] Положение об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств. – Санкт-Петербург, 1890. – С. 11.

[11] Свод военных постановлений. – 1838. – Ч. III, кн. I. – С. 222.

Т. С. ВОРОПАЄВА

Значення християнізації Київської Русі для цивілізаційного поступу українства

У статті аналізуються особливості християнізації Київської Русі, яка суттєво вплинула на цивілізаційний поступ українського народу, а також на формування європейської цивілізаційної ідентичності українців.

Ключові слова: *князь Оскольд, князь Володимир Великий, державотворча діяльність, Українська держава, Європейська цивілізація.*

In the article analyzes the features of the Christianization of Kievan Rus, which significantly affected the progress of civilization of Ukrainian people and the formation of European civilization identity of Ukrainian.

Keywords: *Duke Oskold, Duke Volodymyr, state-activity, Ukrainian state, European civilization.*

У 2015 році Україна відзначає кілька ювілейних дат, які мають величезне значення для цивілізаційного поступу українства: 1) 1155 років тому відбувся перший задокументований похід русів (на чолі з князем Оскольдом) на Царгород, що сприяло початковому поширенню християнства на теренах Руської держави; 2) 1000 років тому упокоївся рівноапостольний князь Володимир, творець середньовічної європейської держави Руси-України; 3) 400 років тому була заснована Київська Академія; 4) 305 років тому була написана Конституція Пилипа Орлика; 5) 70 років тому була створена ООН (а УРСР стала однією із співзасновниць даної організації).

Для розкриття теми зупинимось на двох перших ювілейних датах.

Відомо, що 18 червня 860 року, розпочався великомасштабний похід руського флоту на Царгород (Константинополь) під керівництвом київських князів Оскольда й Діра, що примусило імператора Візантії Михаїла укласти з русами вигідний для них договір. Більшість сучасних дослідників вважають, що це була поворотна точка у візантійсько-руських стосунках. Повість минулих літ, Никонівський, Іоакимовий, Густинський літописи, а також візантійські джерела відтворюють докладну картину цих подій: вранці руський флот із 200 (360) човнів увірвався в бухту Золотий Ріг і висадив десант, який спільно з пішою раттю оточив столицю Візантійської імперії. Поява біля

великого міста русів, цих «невідомих варварів»[1], цих «скитів, званих рос...», які «у своєму варварському гоні залишили по собі трупи і руїну»[2], викликала справжній жах у місцевих мешканців. Але вже через тиждень було досягнуто мирної угоди: князь Оскольд зняв облогу і, одержавши величезну контрибуцію, повернувся до Києва. Це була поворотна точка у візантійсько-руських стосунках, адже укладення військово-політичної угоди з Візантією свідчило не лише про утвердження Руської держави як рівноправного партнера Візантійської імперії, але й про вихід Руси-України на історичну арену. П. Толочко справедливо підкреслив, що «шлях до "дипломатичного визнання" був початий Руссю принаймні з VI ст.»[3].

Вважається, що агресивний похід русів на Візантію у червні 860 р. був зумовлений подіями 839 року, коли амбасадори Русі (які всупереч сподіванням Києва були відправлені візантійцями до франків) не змогли привезти з Константинополя до Києва очікуваної позитивної відповіді. Д. Гордієнко підкреслює, що договір 839 р., ймовірно, був укладений, однак він не зміг зреалізуватись: з відновленням в імперії в 843 р. іконошанування, значні акції імператорів-іконоборців, і, насамперед, Теофіла, були відмінені, а тому й здобутки руської місії були втрачені[4]. Це змусило князя Оскольда ретельно підготуватись до походу 860 р. і вибрати дуже зручний момент (імператор Михаїл перебував у затяжній боротьбі з арабами), щоб досягти своєї мети силоміць. Таким чином, Оскольд і Дір прагнули засобами воєнного тиску на імперію досягти відновлення дипломатичних відносин, досягнутих русами в 838/839 р. з найавторитетнішою державою тогочасного світу – Візантією[5].

Похід 860 р. Русі на Царгород яскраво описав очевидець і учасник цих подій Візантійський Патріарх Фотій (858 – 867 рр.;

---

[1] Vasiljev A.A. The Russian attack on Constantinople in 860 (Medieval Academy of America Publications 46). – Cambridge, Mass., 1946; Ежегодник музея истории религии и атеизма. – М., 1958. – Т. 2. – С. 107 – 136.

[2] Нагаєвський І. Стародавня Україна в світлі історичних пам'ятників // Крисаченко В.С. Українознавство: Хрестоматія-посібник: У 2 кн. – Кн. 1. – К., 1996. - С. 337.

[3] Толочко П. Київська Русь. – К., 1996. – С. 52.

[4] Гордієнко Д.С. Русько-візантійські відносини в працях академіка Геннадія Літавріна // Дриновський збірник. – Т. 5. – Софія: Академічне видавництво імені проф. Марина Дринова, 2012. – С. 251-273.

[5] Литаврин Г.Г. Патриарх Фотий о нападении росов на Константинополь и об их крещении (860–867) // Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.). – СПб., 2000. – С. 56; Гордієнко Д. С. Русько-візантійські відносини в працях академіка Геннадія Літавріна // Дриновський збірник. – Т. 5. – Софія: Академічне видавництво імені проф. Марина Дринова, 2012. – С. 251-273 – С. 254.

878 – 886 рр.) у двох своїх проповідях (у червні та липні 860 року[6]) і в посланні до патріархів Сходу[7]. Те, що місто було врятоване, Патріарх Фотій пояснив заступництвом Богоматері, яка простерла над ним свій рятівний покров (цікаво, що пізніше Християнське свято Покрова Пресвятої Богородиці стало одним з найважливіших на теренах України).

Отже, результатом активних контактів Русі та Візантії у 60-ті роки IX ст. стало укладення між ними мирного договору, за умовами якого Візантія зобов'язувалась виплачувати русам щорічну данину, а Русь – надавати військову допомогу візантійцям. Цим була зумовлена подальша активність князя Оскольда на Сході[8] (зокрема, похід руських дружин на узбережжя Каспійського моря свідчив про виконання Руссю своїх союзних зобов'язань перед Візантією, яка воювала в ті часи з Арабським халіфатом).

На 60-ті роки IX ст. припадає ще одне важливе повідомлення з візантійських джерел: хрещення Оскольда та його найближчого оточення. Є повідомлення про те, що руські князі визнали істинність Христової віри, що при хрещенні Оскольд отримав ім'я Микола[9], відомо також, що після смерті Оскольда на його могилі було споруджено церкву, а пізніше – монастир на честь святого Миколи[10], який був на той час не тільки покровителем мореплавців і символізував непереможність народу, але й поступово ставав першим християнським покровителем Руси-України (сьогодні культ Миколи Чудотворця є невід'ємною частиною духовної культури українського народу).

Константин Порфірородний згадує про те, що патріарх Ігнатій та імператор Василь I вислали на Русь архієпископа, якого вона прийняла, а патріарх Фотій у своєму листі східним патріархам (867 р.) заявив, що добився навернення «росів» і що вони прийняли єпископа (це сталось близько 863-864 рр.)[11]. За іншими даними, Руська Церква (з центром митрополії у Києві), яка займала у списках кафедр Константинопольського патріархату

[6] Mango C. (ed.) The Homilies of Photius (DO Studies 3). – Cambridge, Mass., 1958; Photii de Russorum incursione homiliae duae // Fragmenta historicorum graecorum. – Parisiis, 1883. – Vol. V. – P. 168.

[7] Кузенков П.В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000 г. Проблемы источниковедения. – М., 2003. – С. 15–172.

[8] Видатні постаті в історії України IX – XIX ст. – К., 2002. – С. 12.

[9] Migne J.P. Patrologiae cursus completus: series graeca (PG). – Paris, 1857. – P. 109, col. 212.

[10] Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С. 24.

[11] Власто А.П. Запровадження християнства у слов'ян. Вступ до середньовічної історії слов'янства. – К., 2004. – С. 291 - 292.

60 (61) місце, була заснована у 862 (863) році, оскільки саме в цей час Патріарх Фотій послав на Русь першого архієрея.

Г. Літаврін наголошує, що спроби християнізації русів були неодноразовими, а прийняття християнства Болгарією мало велике значення для Русі: «підвищення міжнародного авторитету Болгарії, вигідні торгівельні відносини з Візантією, посилення центральної влади – все це мало привернути увагу правителів Руської держави»[12]. Дослідник підкреслює також активну роль не тільки візантійських, але й болгарських проповідників у поширенні християнства на руських землях.

Отже, Оскольдове хрещення є подією великої історичної ваги, яка мала величезне цивілізаційне значення для подальшого розвитку Руси-України. Культурно-цивілізаційні наслідки руського походу 860 р. виявилися значними: по-перше, із Константинополя до Хозарії було відряджене посольство за участю Константина і Мефодія; по-друге, підтримувався постійний зв'язок із Києвом для встановлення дружніх стосунків, а також з метою навернення підданих Оскольда до християнства[13].

Таким чином, саме за часів київських князів Оскольда й Діра на українських теренах була подолана хозарська влада, саме в ці часи Русь «перетворилась на одну з провідних держав раннього середньовіччя», а Київ почав перетворюватися на новий політичний центр уже не локального, а загальноєвропейського значення, ставши «столицею великої ранньофеодальної держави» та «значним ремісничо-торгівельним центром Східної Європи»[14]. Після доби Оскольда й Діра, коли Русь уже була «однією з провідних держав раннього середньовіччя», князь Олег сказав про Київ: «Це буде мати городам руським»[15]. Зафіксована літописом знаменита фраза Олега[16] засвідчила метропольний статус стольного града Києва, вона не тільки підтверджує, що Руська земля з центром у Києві стає державою, яка володіє колоніями (відомо, що слово «земля» в цей час дорівнювало поняттю «держава»), але й дозволяє адекватно зрозуміти поняття «Біла Русь» та «Велика Русь» (як

[12] Литаврин Г.Г. Византия и Русь в IX–X вв. // История Византии. В 3-х т. / Отв. ред. С. Д. Сказкин. М., 1967, т. 2. – 229.

[13] Власто А.П. Запровадження християнства у слов'ян. Вступ до середньовічної історії слов'янства. – К.. 2004. – С. 291.

[14] Киев. Энциклопедический справочник / Под редакцией А. В. Кудрицкого. — К.: Главная редакция Украинской Советской Энциклопедии, 1985. – С. 269.

[15] Киев. Энциклопедический справочник / Под редакцией А. В. Кудрицкого. — К.: Главная редакция Украинской Советской Энциклопедии, 1985. – С. 269, 446.

[16] Повість врем'яних літ. Літопис (за Іпатським списком). – К., 1990. – С. 34 - 35.

навколишні землі метропольної «первісної» Русі). Захоплення Олегом Києва 882 р. загальмувало розвиток відносин з Візантійською імперією. На думку Д. Гордієнка, Візантія відмовила Олегу у визнанні його правонаступництва в її договірних відносинах з Руссю, укладених з Оскольдом та Діром, оскільки Олег як поганин, ймовірно, ліквідував християнські общини і початки церкви на Русі[17]. Варяги не утворюють нової держави, не засновують нових міст і нової столиці, вони лише очолюють нову князівську династію у вже відомій Руській державі (поступово асимілюючись), оволодівають уже існуючими містами, підтвердивши статус Києва як метрополії. Оскільки найголовнішою метою авторів давньоруських літописів було прославлення династії Рюриковичів, а варягам, які прийшли з Олегом на руські (українські землі), були незрозумілі цінності християнської цивілізації, то важливим подіям середини IX ст. не приділялась належна увага, цивілізаційні досягнення Оскольда й Діра поступово забулися, християнство втратило свій вплив аж до 988 р., а вся увага літописців та істориків зосередилась виключно на домі Рюриковичів.

Відомо, що дата офіційного вживання назви «Русь» стосовно Полянської землі також поєднується з Оскольдовим хрещенням, адже «дата хрещення володаря якоїсь країни вважалася початком її визнання іншими християнськими державами»[18] (свідчення про це зберегли грецькі автори та Никонівський літопис). За Повістю временних літ, саме з часу морського походу Оскольда й Діра на Візантію Руська земля почала так прозиватися, і саме з цієї події давньоруські літописці вели хронографічний відлік у своїх текстах. Таким чином, державотворча діяльність Оскольда підготувала благодатний ґрунт для запровадження християнства як державної релігії на теренах Руської держави.

Київський князь Володимир Великий продовжив процес християнізації Руси-України. Він не тільки зміцнив і розширив державу «Руська земля», не тільки хрестив киян у 988 р. і запровадив християнську віру грецького обряду, увівши християнство як державну релігію, але й зміцнив культурні та політичні зв'язки Русі з європейськими країнами, залучивши її до європейського політичного й культурного життя та перетворивши її на невід'ємну частину Європейської християнської цивілізації.

[17] Гордієнко Д.С. Русько-візантійські відносини в працях академіка Геннадія Літавріна // Дриновський збірник. – Т. 5. – Софія: Академічне видавництво імені проф. Марина Дринова, 2012. – С. 251-273.

[18] Нагаєвський І. Стародавня Україна в світлі історичних пам'ятників // Крисаченко В.С. Українознавство: Хрестоматія-посібник: У 2 кн. – Кн. 1. – К., 1996. – С. 340.

Д. Гордієнко підкреслює, що «у Середньовіччі релігійний чинник визначав не лише світоглядні орієнтири, а й політико-правові системи, що й визначали міжнародну політику, а, отже, й легалізацію держави на міжнародній арені, що робило її не лише об'єктом, а й суб'єктом міжнародного права ... "вибір віри" Володимиром був не лише світоглядним вибором, а й політичним. ... Таким чином, з прийняттям християнства як державної релігії, Володимир увів Україну як рівноправну в коло європейських держав»[19].

Володимир Великий завершив у загальних рисах формування Руської держави, провів адміністративну реформу, реформував законодавство і зміцнив південні рубежі держави. З 988 року релігійний чинник сприяв активізації процесів етнічної консолідації передусім на українських теренах (адже в середовищі русинів-українців християнство поширювалося вже з середини IX ст.). Володимир Великий започаткував Київську митрополію Константинопольського патріархату, заснував Десятину церкву, почав карбувати власну монету (як важливий атрибут державності), використовуючи при цьому тризуб (свій особистий знак), який пізніше став гербом України.

Віталій Клос підкреслює: «як розвиток та утвердження державності Руси-України тісно пов'язаний, або навіть більше є позитивним наслідком прийняття християнства, так і поширення освіченості та всі культурологічні процеси впродовж багатьох віків (до XIX ст.) теж мають своє джерело в Церкві Христовій. Літературна, архітектурна, мистецька, музична, освітня, медична, історична та багато інших надбань нашого сьогодення мають в своїй основі саме церковне коріння»[20].

Відомо, що сьогодні християнство (як світова релігія) стало однією з фундаментальних світоглядних засад для становлення Європейської цивілізації та одним із джерел сучасної європейської демократії, сприяючи становленню європейського громадянського суспільства, політичної й правової культури в «координатах» прав і обов'язків людини. Лісабонська угода (2007 р.) імпліцитно посилається на ключове значення християнських цінностей для розвитку Європейського Союзу.

Таким чином, процес християнізації ознаменував увіходження Руси-України до Європейського культурного просто-

[19] Гордієнко Д. Володимир Святий – творець першої української держави // Святий Рівноапостольний Володимир – творець Української держави. – К.: КПБА, 2015. – 640 с. – С. 88 – 104. – С. 102.

[20] Клос Віталій. Чернець Яків а його праця «Пам'ять і похвала князю руському Володимиру» // Святий Рівноапостольний Володимир – творець Української держави. – К.: КПБА, 2015. – 640 с. – С. 40 – 49. – С. 40.

ру, встановлення й розвиток економічних і політичних зв'язків з іншими європейськими країнами, виникнення писемності та книжності, започаткування власної релігійної літератури, досягнення якісно нового рівня розвитку духовно-моральних норм, ідеалів і цінностей, включення основних категорій християнського світогляду в духовний світ русинів-українців. Все це сприяло активному долученню Руси-України до Європейської християнської цивілізації.

Особливості християнізації Руси-України, цивілобудівна, культуротворча й державотворча діяльність київських князів Оскольда та Володимира Великого є важливими доказами європейської цивілізаційної приналежності як русинів-українців тієї доби, так і сучасного українства. Пам'ять про це події суттєво впливає на формування європейської цивілізаційної ідентичності сучасного українства.

Проведені нами багаторічні дослідження показали, що: 1) в ідентифікаційній матриці громадян України вже більше 16 років домінує європейська цивілізаційна ідентичність; 2) факторами, які найбільше вплинули на активізацію цього типу цивілізаційної ідентичності, стали: «помаранчева революція 2004 р.», проведення фіналу «Євробачення» у 2005 р., проведення фіналу Європейського чемпіонату з футболу в 2012 р., Революція Гідності (2013 – 2014 рр.), боротьба громадян України з агресією Російської Федерації в рамках так званої «гібридної війни» (2014 – 2015 рр.); 3) рівні володіння інформацією про діяльність київських князів Оскольда та Володимира Великого чітко корелюють з різними типами цивілізаційної ідентичності респондентів; респонденти з розвинутою європейською цивілізаційною ідентичністю мають вищий рівень знань, переконань і уявлень про Хрещення Русі, ніж респонденти з високим рівнем євразійської цивілізаційної ідентичності.

Отже, утвердження європейської цивілізаційної ідентичності в українському суспільстві є одним з найважливіших аксіологічних і світоглядних завдань, необхідних для подальшого виживання й розвитку України як незалежної держави.

А. М. ГАВРИЛЮК,
М. С. ГАВРИЛЮК

Архистратиг Михаїл – духовний покровитель міста Києва

У статті здійснено науковий пошук історичних, релігієзнавчих та етнографічних витоків небесного покровительства архистратигом Михаїлом міста Києва. Звернено увагу на спадковість традицій особливого пошанування киянами свого небесного патрона та приведено факти беззаперечного заступництва архангелом Михаїлом палких патріотів України під час Революції Гідності. Згадано про: використання зображення архангела Михаїла в геральдичній атрибутиці м. Києва, на сакральних спорудах, світських будівлях, втілення образу в скульптурних, барельєфних формах тощо.

Ключові слова: *ангели, Бог, архистратиг, архангел Михаїл, м. Київ, Софійський собор, Золоті ворота, Свято-Михайлівський собор Видубицького монастиря, Свято-Михайлівський Золотоверхий собор, чудеса архистратига Михаїла, київські герби, Революція Гідності.*

This article provides scientific research historical, ethnographic and religious origins heavenly patronage Archangel Michael Kyiv. Attention is paid to inheritance traditions much respect for its citizens and its heavenly patron brought undeniable facts patronage Archangel Michael ardent patriots of Ukraine during the Revolution of dignity. Referred to the use of the image of the Archangel Michael in heraldic attributes in Kyiv-city, the sacred buildings, secular buildings embodied the image of a sculpture, bas-relief forms and so on.

Key words: *angels, God, Archangel, Archangel Michael, city Kyiv, St. Sophia Cathedral, Golden Gate, St. Michael's Cathedral of Vydubytsky monastery, St. Michael's Cathedral, miracles of Archangel Michael, Kiev arms, Revolution of Dignity.*

Небесних Сил Архистратиже, повсякчас молимо тебе
ми, недостойні, щоб твоїми молитвами охороняв
і покровою духовної твоєї слави захищав нас
що усердно припадаємо до тебе і взиваємо:
від напастей спасай нас як старшина Небесних Сил.
(Тропар, глас 4)

Постановка проблеми. Більш як тисячолітня історія неодноразово записувала в українську книгу буття криваві та

жорстокі сторінки знищення православної віри, страшного безбожництва, однак зберегла для прийдешніх поколінь незламний духовний стрижень українців, бо справжніми, щирими, відданими обраному народу були небесні патрони держави – ангели-охоронці.

Духовним покровителем м. Києва та всієї України є архистратиг Михаїл. На його честь складено багато переказів, легенд, хвалебних пісень; збудовано величні храми, написано ікони. Архистратига зображували на княжих печатках, міських гербах, козацьких корогвах. Однак серед матеріальних пам'яток вшанування ангельських діянь головного небесного покровителя не знаходимо досліджень, в яких би комплексно вивчалися передумови такого особливого його пошанування в світському та релігійному житті українського народу.

Виразної актуальності набуває стаття у контексті подій сьогодення, в яких можна «прочитати» особливе заступництво архистратигом Михаїлом палких патріотів під час революційних подій в Києві наприкінці 2013 на початку 2014 рр.

Тому мету дослідження присвячуємо висвітленню духовної місії архистратига Михаїла як небесного покровителя столиці України та віддзеркаленні її впливу на світське життя. Серед поставлених завдань виділяємо наступні: охарактеризувати духовну сутність архистратига Михаїла; з'ясувати історичні обставин, які вплинули на вибір духовним покровителем м. Києва саме архистратига Михаїла; виявити факти небесного заступництва архистратигом Михаїлом міста Києва під час Революції Гідності; охарактеризувати офіційні символи міста, в яких присутнє зображення духовного патрона столиці; показати особливості вшанування архистратига Михаїла у сакральних та світських монументальних скульптурах столиці.

Основна частина. У Святому Письмі сотні разів згадується про ангелів, які вірно й віддано служать Богові. Ангел (янгол, ангол) у перекладі з грецької – «посланець, провісник». Згідно з Катехізисом, Бог створив ангелів одразу після створення неба, але перед створенням землі та людей. Саме вони – безтілесні, чисті, досконалі, живі, але невидимі істоти, наділені розумом та активною енергією перебувають у постійному русі й відданості Богу, за що нагороджені безсмертям.

Присутність ангелів повсюдна, а кількість незліченна. І хоча небесної статистики не існує, зафіксовані факти оспівування діянь ангелів в релігійній літературі. Пророк Даниїл бачив у видінні престол Бога, де «тисячі тисяч йому служили і силенна

безліч перед ним стояла (Даниїла: 7, 10). Святий Іоан Богослов у книзі «Об'явлення» пише: «Потім я бачив і чув голос Ангелів багатьох навколо престолу і було число їх – множини і тисячі тисяч» (Одкровення: 5, 11). Сам Ісус Христос говорить у Святому Євангелії про легіони ангелів (Мт: 26, 53)[1].

Головна місія ангелів полягає в служінні Богові. Але Господь настільки любить всіх нас, бо «Бог є любов», що уповноважив безтілесних небесних духів до охорони і захисту всіх людей на землі. Тому ангели одночасно є посланцями Бога в мирському житті та служителями Творця на небі. Таку подвійну місію небесних охоронців простежуємо й у релігійних текстах.

Пророк Ісая бачив у видінні, як серафими (ангели першої, вищої ієрархії) в небі взивали: «Свят, свят, свят, Господь сил: вся земля повна його слави» (Ісая: 6, 3). У Літургійних проповідях у кількох місцях згадується почесне завдання ангелів. «Владико, Господи наш, – каже молитва входу – що установив на небі чини і воїнства ангелів і архангелів на служіння твоєї слави». В молитві під час тропарів священик молиться зі словами: «Боже святий, що в Святих перебуваєш, Тебе трисвятим голосом Серафими оспівують і Херувими славословлять і всі Небесні Сили Тобі поклоняються».

Для нас людей ангели з волі Божої є опікунами та охоронцями (адже недаремно кажемо, звертаючись: «Ангела-охоронителя, Вам»). У псалмі 90 сказано: «Бо Ангелам своїм Він повелить про тебе, щоб хоронили тебе на всіх путях твоїх». У просительній ектенії Святої Літургії просимо в Бога про Ангела-Опікуна: «Ангела миру, вірного наставника, хоронителя душ і тілес наших у Господа, просимо»[2]. Через те, їх присутність є всюди, хоча побачити це не можливо. Однак лише відчуваючи небезпеку, перебуваючи у найнесподіваніших та найкритичніших життєвих ситуаціях, ми говоримо про те, що з нами був ангел-охоронець, діями якого керував сам Господь.

Серед великої кількості ангелів, згаданих у Біблії, лише двоє мають ім'я: Михаїл та Гавриїл. Михаїл – особливий ангел. Саме він згуртував навколо себе решту ангельських сил і промовив їм: «Будьмо уважні! Станемо добре перед Творцем нашим і не помислимо бути рівними Богові!» Саме Михаїл з-поміж всіх ангелів відкинув гріховну думку прирівнювати себе до Бога. Звідси походить і переклад імені Михаїл, що з єврейської тлумачиться: «Хто, як Бог?», тобто, «Хто може бути подібний до Бога?»)[3]. Про жодного з ангелів не сказано, що він має таку владу і проголошений «архангелом» (префікс «арх» означає

«головний» або «провідний»). У чому така вибірковість ? Дізнаємось із Святого Письма.

Всі небесні істоти-ангели розрізняються за своєю близькістю до Творця й тією місією, за ради якої Господь їх створив. Ці істоти складають небесну ієрархію й діляться на 9 груп або 9 ангельських чинів. За святим Діонісієм Ареопагитом чини ангельські поділяються на три ієрархії – вищу, середню і нижчу. Кожну ієрархію становлять три чини. Ми їх зобразили на рис.1.

Рис. 1. Ієрархічна структура небесних чинів

У вищу ієрархію входять: серафими, херувими і престоли. Ближче всіх до Пресвятої Трійці предстоять серафими (від древньоєврейського "saraf" – полум'яніючі, вогняні). Вони полум'яніють любов'ю до Бога та інших спонукають до неї і цим самим знищують в них зло і ненависть. Многоокі херувими – шестикрилі істоти, небесні світила-розуми посилають в душі людей мудрість, терпимість та бажання істинного Богопізнання, адже пізнаючи Бога, людина пізнає саму себе. Престол – місце царське, а тому покликане здійснювати суд небесний над земними істотами. Богоносні за благодаттю, наданою їм для служіння, предстоять престоли, які відкривають Божественну істину і служать небесному правосуддю. Своїми діями вони виконують волю Бога.

Середню ангельську ієрархію становлять три чини: верховенства, сили і влади. Ангели верховенства володарюють над подальшими чинами ангелів. Вони вчать оволодівати почут-

тями, приборкувати гріховні прагнення, поневолювати плоть духу, панувати над своєю волею, перемагати спокуси. Ангели сили творять чудеса і посилають благодать чудотворення й прозорливість угодникам Божим. Вони допомагають людям у несенні послуху, зміцнюють у терпінні, дарують духовну силу і мужність. Ангели влади приборкують силу диявола, відводять від людей бісівські спокуси, оберігають їх, допомагають у боротьбі зі злими помислами.

Нижчу ієрархію об'єднують три чини: начала, архангели і ангели. Ангелам начала доручено управляти Всесвітом, охороняти країни, народи, племена. Начала наставляють людей віддавати кожному честь, належну його званню, вчать керівників виконувати посадові обов'язки не заради особистої слави і вигоди, а заради честі Божої і користі ближніх. Архангели звіщають про велике і преславне, відкривають таємниці віри, пророцтва та розуміння волі Божої, зміцнюють в людях святу віру, та просвітлюючи їх розум вченням Святого Євангелія.

Найбільш близькі до людей ангели. Вони оголошують намір Божий, наставляють людей на доброчесне й святе життя, утримують від падінь, підіймають занепалих, ніколи не залишають нас і завжди готові прийти на допомогу.

Всі чини Небесних Сил носять спільну назву ангелів – за суттю свого служіння. Господь відкриває Свою волю вищим ангелам, а вони, у свою чергу, повчають інших. Маючи велику владу над світом ангелів, Господь Бог послав їм випробування (так-би мовити, влаштував іспит): чи зможуть вони чесно служити Йому і людям?

Серед всіх ангелів, створених Господом, було й досконале праведне духовне створіння, яке однак пішло проти волі Бога. Свого часу Ісус Христос застерігав: «Він був убивцею ще відтоді, як пішов шляхом непослуху, і в правді не встояв, бо правди в ньому немає» Темний ангел спочатку був «у правді», але залишив цей шлях. Через те його було названо сатаною, дияволом, люцифером, головним наклепником, який очорнює (тому – чорт) Бога перед людьми[4].

Ангел Михаїл першим повстав проти Люцифера, який зрадив Господа. Довга кривава війна між ними закінчилася поваленням денниці – зоряниці (сатани) з неба, який став володарем пітьми. Святий Іоанн Богослов говорить про жорстоку війну на небі (Одкровення: 12, 7), за що Господь скинув Сатану в пекло на довічну кару. З того часу Михаїл – з найнижчого небесного чину ангела перетворився на архангела-воєводу, що бореться за славу Творця.

Саме тому на всіх іконах архангела Михаїла зображують як верховного головнокомандуючого небесного війська, що топче ногами Люцифера. Як переможець, він тримає в лівій руці на грудях зелену фінікову гілку, а в правій руці спис, на горі якого біла корогва, із зображенням червоного хреста, в ознаменування перемоги Христа над дияволом».

У Святому Письмі архангел Михаїл називається «князем», «вождем воїнства Господнього» і вшановується як небесний покровитель та оборонець від злих сил видимих і невидимих, а також, як покровитель добрих справ. Вшанування ангелів у Східній Церкві почалося ще в III ст., а в IV ст. набуло загального поширення. З того часу 8 листопада (за старим стилем)/21 листопада (за новим стилем) відзначається велике православне свято – Собор архистратига Михаїла та інших небесних сил безтілесних. Це свято єднання називається собором тому, що Церква вшановує зібрання усіх безтілесних сил разом з архангелом Михаїлом та прославляє їх всім православним людом.

Як бачимо, разом із православ'ям на наші землі прийшло і вшанування небесного воїна-ангела Михаїла, який згуртував ангельське товариство для боротьби зі світом пітьми та несправедливості, піднявшись до найвищого небесного чину архистратига не заради власної слави, а задля об'єднання проти сил зла. Тому здавна в Україні та в інших країнах світу його називають ангелом-охоронцем усіх християн та прикладом постійної непримиренної боротьби за справедливість.

Святе Письмо вказує на те, що кожна людина, кожна світська і релігійна громада, а також країна, мають свого ангела-охоронця. Перебуваючи у тісній комунікації зі Всевишнім, маючи такі великі небесно-земні повноваження у Всесвіті, ангели виконують Господні накази і керують містами та державами.

З часів запровадження християнства, місто Київ як столиця Давньоруської держави, теж отримала від Господа свого небесного покровителя та заступника, яким став, архистратиг Михаїл. Вітчизняні історики досі дискутують з приводу історичної хронології цих подій. Так, М. Дегтярьов, А. Реутов вважають, що звеличення культу небесного патрона м. Києва пов'язано з кінцем XI – початком XII ст., аргументуючи це появою низки Михайлівських храмів[5, 6].

Однак М. Нікітенко доводить, що цей культ мав активне поширення ще в X ст., адже княжичі з династії Ярослава Мудрого у хрещенні отримували ім'я Михаїла. Зображення Архистратига Михаїла відтворювали на печатках митрополита Єфрема

та дружини Ізяслава Ярославовича – княгині Гертруди (невістки Я. Мудрого) та матері майбутнього будівничого Михайлівського Золотоверхого собору – Михаїла. Щоб розв'язати це дискусійне питання варто звернутися до унікального «храму-меморіалу Хрещення Київської Русі», яким є Софія Київська[7].

Достеменно відомо, що в ознаменування прийняття християнства, в Києві будується храм за зразком Софії Константинопольської, в якому відтворено зразки культу архистратига Михаїла. Це проявляється в іменному Свято-Михайлівському вівтарі Софії Київської та фресковому стінописі на честь небесного патрона у правій (південній), а отже, найбільш почесній її частині, бо Архистратиг Михаїл, Георгій Переможець та Свята Софія з приходом християнства стали головними святими Київської Русі, на честь яких відзначалися престольні свята в Києві. Історики вважають, що дні їх вшанування були на той час національними святами[8].

Звісно, Софія – премудрість Божа – уособлювала на Русі Церкву Господню, яку русичі побачили в образі Оранти. А тому вона зображувалась у великих храмах: Софії Київській, Десятинній церкві, Свято-Михайлівському Золотоверхому та Свято-Успенському соборах. Софія-Оранта для русичів стала будівничою, поборницею та впорядкувальницею світу Господнього. Оскільки християнство на Русь прийшло під знаком софійності, тому увібрало в себе всі ознаки візантійської традиції, в якій захисником небесного й мирського життя був архистратиг Михаїл. Для мирян він ототожнювався з Володимиром Великим, який знищив язичництво та запровадив християнство.

У церковному іконописі образ Георгія Переможця завжди зображується на коні. Для русичів він доповнював образ Святого Ярослава Мудрого, який утвердив християнство на Русі. Георгій Переможець став духовним патроном князя, ім'я якого він отримав у хрещенні. Тому не випадково, в Софійському Соборі на честь Георгія Переможця збудована ліва (північна) вівтарна частина храму.

Таким чином, архистратиг Михаїл окрім виконання духовних настанов Господа на небі водночас був і покровителем князя Володимира та його дружини і за законами тих часів виконував місію небесного архангела «всієї Русі і справедливо вважався патроном міста Києва[9].

Цікаві факти про особливе пошанування киянами архистратига Михаїла знаходимо в сенсаційній науковій розвідці О.Шалагінової-Рушай, яка аргументовано доводить, що існує

взаємозв'язок між образом головного небесного архангела та центральними (золотими воротами) м. Києва.

Дослідниця з високою долею вірогідності припускає, що: утверджена наукова аксіома про Золоті ворота, які були не просто парадним, тріумфальним в'їздом до м. Києва та могли мати таку назву через позолочений купол надбрамної церкви Благовіщення, а пов'язана зі стулками воріт, які були виготовлені за середньовічною технікою золотіння. На цей факт вказує й польський хроніст XV ст. Ян Длугош, апелюючи до слів «Ярослава, який наказав називати ворота Золотими, бо саме їх стулки та баню храму князь дав доручення прикрасити позолоченими листами міді»[10].

О. Шалагінова-Рушай зазначає, що Золоті ворота, за висловом М.Грушевського, були паладієм, одними з сакральних святинь держави і представлялися перед очима сучасників як особливий витвір мистецтва не тільки м. Києва, а всієї Київської Русі. Покровительство ангелів та архангелів та той час було переконливим. На це вказують й відомі на Русі Афонські лицьові списки ангельських діянь, «Повість минулих літ», Іпатіївський та Києво-Печерський літописи. Всюди Архангел Михаїл зображувався помічником людини та співучасником її земного життя. Дослідниця вказує на те, що з 28 клейм, які прикрашали стулки Золотих воріт, 20 мали зображення небесного патрона киян![11].

Доброзичливе, люб'язне пошанування киянами архистратига Михаїла знаходимо й в українському фольклорі, де його називають по-особливому, Михайликом. Однак радянська влада зробила все, щоб ця інформація була знищена в усіх архівних матеріалах і збереглася лише в поодиноких свідченнях сучасників XVII – XIX ст. Відповідь на запитання: «Чому так сталося?», можна передбачити.

На переконання О. Шалагінової-Рушай, існує ряд доказів, найголовніший з яких знаходиться за межами України – у м. Суздалі (Російська Федерація), де Золоті ворота Києва прикрашають собор Різдва Богородиці XIII ст. Історичні факти вказують на мародерські пограбування м. Києва Юрієм Долгоруким та Андрієм Боголюбським і вивезення ними в різні історичні періоди церковного начиння, прикрас, книг, інших цінностей, серед яких і київські Золоті ворота[12].

Тому недарма збереглися поодинокі свідчення, закарбовані в фольклорі, які вказують на те, що кияни зрадили Михайлика і не вберегли свого небесного патрона від пограбування, про що промовляється рядками: «Ой кияне, кияне, панове грома-

да, погана ваша рада: якби ви Михайлика не віддали, поки світ сонця вороги б Києва не дістали»[13,14]. Чи немає в цих пророчих словах перегуку з недавнім минулим, коли напередодні Революції Гідності скульптуру Архистратига Михаїла з Майдану Незалежності переправлено за вказівкою президента-втікача до Донецька ? Чи не є в цих переміщеннях Господня помста за неузгодженні дії з небесними очільниками ? Спробуємо знайти відповіді через вирішення наступних поставлених завдань нашого дослідження.

Архистратига Михаїла з приходом християнства на Русь стали вважати ангелом-охоронцем м. Києва, а Михайлів день є храмовим святом – своєрідним православним днем міста упродовж тисячоліть. Такі сакральні смисли відображено і в геральдиці. Найдавніші з відомих зображень засвідчують дохристиянське походження цього образу. На них архистратиг тримає знаки державної влади наших предків – «Кий» (царський жезл, увінчаний Тризубом) та «Володарське яблуко» (символ держави). З утратою Києвом ролі столиці зображення Михаїла втрачає державну символіку («Кия» і «Яблука»), яку замінює вояцька зброя.

Шанування цього небесного заступника набуло поширення й у Київській Русі, адже він вважався покровителем князів, їх дружин і патроном міста Києва. Архангел, що вражав змія списом, був популярним мотивом символіки Київського князівства, починаючи від правління Володимира Мономаха. Він зображений і на князівських печатях XII-XIII ст.. Можна припустити, що архангел – патрон Мономаховичів, стає поступово символом князівства, хоча документально це не зафіксовано, бо геральдика в той час ще не набула поширення.

Литовський князь Гедимін, який в XIV ст. захопив Київ, вибрав собі емблему з архангелом Михаїлом. Навіть після перетворення Київського князівства на воєводство у складі Польсько-Литовського (1471 р.) на гербі залишається зображення архангела Михаїла в довгому одіянні, яке вважалося мирним одягом, з опущеними донизу мечем – символом покірливості новому володареві[15].

Перші міські знаки, що поступово набрали значення гербів, відомі ще від початку XIV ст.. Їх поява пов'язується з отриманням містом магдебурзького права як умови для подальшого створення геральдичних традицій.

Перші згадки про київський герб можна віднести до XV ст.., коли за свідченням істориків, місто дістало свій герб із зображен-

ням «ангела білого в червоному плащі». Однак, отримавши магдебурзький привілей у 1494 р., відомостей про герб Києва не зафіксовано. Дослідник київських печаток сграфіст К. Антипович датує найдавнішу печатку з гербом м. Києва приблизно1500 р. На ній в заокругленому щиті зображено лук зі стрілою (чи двома стрілами), який натягують дві висунуті із хмари руки.

Зміни в геральдиці м. Києва після ліквідації автономії Гетьманщини указом від 16 вересня 1781 р. були пов'язані зі створенням Київського, Чернігівського та Новгород-Сіверського намісництва, кожне з яких поділялося на 11 повітів. Для повітових міст провадяться 1782 р. «височайші надання» гербів, проте вони були формальними, бо майже всюди залишено давні герби. Земельний знак з архангелом Михаїлом, що використовувався Київською губернською канцелярією, взято для нового герба Києва замість давнього міського символу (лука чи самостріла).

Герб із зображенням архистратига Михаїла відігравав роль територіального герба Київського воєводства й Київського полку, а тому в народі вважався оборонцем-покровителем м. Києва, проте функції міського герба не виконував. За наказом російської імператриці Катерини II у 1782 р. місто одержало новий герб, на якому архангел Михаїл був зображений у срібних шатах і плащі, з мечем і щитом.

За часів Речі Посполитої герб розміщували в трійці найвищих гербів цієї держави – поруч із польським орлом та литовським вершником. За козацької держави герб архистратига ставили поруч із родовим гербом кожного гетьмана, а за московського панування його введено до великого герба Російської імперії і розміщено в центрі, поруч із двоголовим орлом, та внизу – на щиті сполучених гербів великих князів.

У 1919 р. всі герби з минулого були скасовані і довгий час столиця України залишалася без геральдичного символу. Лише 18 квітня 1995 р. рішенням Київської міської ради місту повернули історичний герб із зображенням архангела Михаїла.

Нижченаведені факти демонструють пошанування й визнання світським товариством архистратига Михаїла своїм небесним покровителем, що зберігав свою присутність на київських гербах упродовж століть, демонструючи симпатію містян.

Архистратиг Михаїл повсякчас був покровителем і заступником м. Києва. Про його земні чудеса за межами України засвідчує ряд зафіксованих фактів. Архистратиг Михаїл захищав Ізраїль від усіляких бід; порятував дитину, яку грабіжники кинули в море з каменем на шиї поблизу берегів Афону та ін. [16].

Найславетніша подія, присвячена чудесам архистратига Михаїла, сталася в Хонах (Туреччина), що увійшла в цикл церковних свят на його честь під назвою «Михайлове чудо». За переказами, в IV ст. н. е. пономар Архип Херотопський служив у храмі Святого Михаїла, збудований жителем міста Ієраполя над цілющим джерелом, з якого зцілилася його дочка. Язичники хотіли знищити цей храм і з'єднали в один потік дві гірські річки, спрямувавши їх на споруду. Архип почав молитися Святому Михаїлу, який ударив жезлом по скелі. Річкові води ринули в розщелину (з грецьк. – «хона»), що утворилася від удару, і оминули храм. Саме ця подія і була названа чудом архангела Михаїла, що вшановується православною церквою 19 вересня.

В м. Києві в 70-ті роки XI ст. був збудований Свято-Михайлівський собор у Видубицькому монастирі на честь Чуда архангела Михаїла. Впродовж всього XII ст. чернечу обитель неодноразово руйнували і грабували половці, адже вона зустрічала ворогів по дорозі до Києва першою. Не шанувала монастиря і природа. Води Дніпра постійно підмивали кручу, над якою височів храм (це зараз русло ріки відійшло далеко). Вже через сто років храм навис над урвищем і міг впасти. Ченці говорили, що то ангели тримають його на золотих ланцюгах[17].

В 1200 р. архітектор П. Мілонег сконструював небачену до того часу на Русі конструкцію, яка оберігала храм від падіння. В XIX ст. Т. Шевченко змалював собор, який висів над кручею і до нього впритул, особливо весною, підходила вода. Сьогодні від знаменитої Видубицької стіни не залишилося й сліду та й води Дніпра відійшли від храму через зміну русла річки, а про події минулого нагадують літературні та мистецькі джерела.

Інша велична споруда м. Києва – Свято-Михайлівський Золотоверхий собор був заснований в 1108 р. і з поміж інших сакральних споруд того часу дивом уцілів після монголо-татарської навали (в чому вбачали одне з Михайлових чудес), однак, був нещадно зруйнований в 30-х рр. XX ст. Промислом Божим у третє тисячоліття Київ вступив осяяний куполами відновленої Золотоверхої обителі.

І нині, в наш нелегкий час, святий архистратиг Михаїл творить чудеса. Символічно, що початок протестних акцій на Майдані Незалежності в м. Києві збігся з храмовим святом собору, який став знаковим у Революція Гідності. Двері цього монастиря відчинилися для мітингарів після першого штурму Євромайдану. Відчутним було покровительство Михаїла в ніч з 10 на 11 грудня 2013 р., коли після першої спроби роз-

гону Майдану, дзвони Свято-Михайлівського Золотоверхого собору скликали киян на захист побратимів. «Київ давно не чув і не переживав нічого подібного: про попередній нічний набат згадано в історії 1240 р., коли під Києвом стояла монголо-татарська орда... І чудо сталося» [18].

«Так само, як архангел Михаїл боровся з нечистю, так і люди вийшли на Майдан, щоби здолати зло. Боролася правда із неправдою. Боролося добро зі злом. І перемогло добро. Але не остаточно, тому що зло продовжує існувати[19]. Україна нині переживає важкі часи. «Але треба вірити, треба уповати на Бога, на допомогу святих ангелів, бо вони є покровителями людських душ кожного народу. І святий архистратиг Михаїл є покровителем міста Києва і нашого українського народу»[20].

Особливе пошанування архангела Михаїла серед містян відображено не лише в назві храмів і монастирів, геральдиці Києва, а й у скульптурах та барельєфах на світських будівлях та сакральних спорудах тощо.

Встановити зображення небесного патрона Києва на головному західному фронтоні Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря вдалося близько 1746 р., коли завершилося будівництво західної частини собору. Його авторство приписують, ймовірно, одному з києво-подільських майстрів-сріблярів А. Сріблянському. Мідний з позолотою рельєф архистратига Михаїла прикрашав храм до 1936 р. – моменту його знищення комуністами[21].

В цьому є теж свій символізм і Боже провидіння, що за величезною кількістю пограбованих та знищених цінностей атеїсти-безбожники не розгледіли величної фігури, завдячуючи науковим старанням видатного українського вченого П. Жолтовського, який в 1956 р. віднайшов рельєфне зображення архистратига Михаїла на звалищі Київського училища прикладного мистецтва, розташованого на території Києво-Печерської лаври. З того часу і до 1999 р. рельєфне зображення архистратига Михаїла експонувалося в Львівському Музеї етнографії та художнього промислу. Нині воно займає своє почесне місце серед експонатів Музею історії Михайлівського Золотоверхого монастиря.

Точну копію з реліквії, за фінансової підтримки братів Кличків, було зроблено скульптором В. Сівко і встановлено на місце старої після відновлення Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря[22].

Уславити архистратига Михаїла як небесного патрона Києва прагнули містяни й у XIX ст.. Першим місцем для встанов-

лення скульптури свого духовного покровителя стала Думська площа (тепер – Майдан Незалежності), яка в 1876 р. отримала таку назву. Скульптура архистратига Михаїла – прикрасила купол нового приміщення міської Думи, яку за проектом архітектора О. Шілле збудували 1878 р. в Києві. Однак роки атеїзму знищили не тільки духовні центри українського православ'я, а й здавалося б, безневинні, але такі ворожі для нової атеїстичної влади символічні скульптури, герби, які вдало вписувалися в міське середовище. Тому лише до 1921 р. архистратиг Михаїл простояв на верхівці будинку Міської думи. Довгий час його присутність була лише незримою.

Після проголошення незалежності України в 1991 р. було вирішено відродити традицію світського вшанування архистратига Михаїла та встановлювати скульптури на його честь. Першою серед них стала робота А. Куща, яку в 1996 р. урочисто встановили на мармуровій колоні на Майдані Незалежності поблизу Головпоштамту, що є початковою точкою відліку відстаней в Україні. Але на вимогу екс-президента України В. Януковича до 70-ліття створення Донецької області скульптуру перевезли до м. Донецька в обмін на «Пальму Мерцалова».

В 2010 р. на Південних воротах Софії Київської встановлено флюгер у вигляді архистратига Михаїла. Ще одну скульптуру небесному покровителю столиці розміщено на Оболоні поблизу станції метро «Мінська», яка ніби охороняє наше місто з боку Дніпра від нечистої сили. Без сумніву, присутність архистратига Михаїла була відчутною і під час подій на Майдані в дні Революції Гідності. Отож, можемо говорити про розширення географії культу архистратига Михаїла в столиці не лише в сакрально-храмовому мистецтві, а й в монументальних образах.

Висновки. Вшанування архангела Михаїла прийшло на Русь із Візантії, де вже з IV ст. у Константинополі існував храм на честь Михайлеона, а святого архистратига вважали захисником імперії, небесним покровителем імператорів-полководців та їхніх армій. Християнство до Давньоруської держави прийшло під знаком софійності, а тому увібрало в себе всі ознаки візантійської традиції, в якій стражем, захисником був архистратиг Михаїл. Тому зрозуміло, що з розвитком нової релігії його культ набув значного поширення й головний небесний воєначальник взяв під свій патронат християнську Русь-Україну.

Свідченням цього стало будівництво Михайлівських храмів, яких у домонгольський період було 15, а до середини XV ст. –

1815![23]. Неперевершеними перлинами у цьому вінці стали саме Свято-Михайлівський Видубицький та Свято-Михайлівський Золотоверхий собори м. Києва.

Цей високий статистичний показник є результатом наполегливої праці не тільки народних майстрів-будівничих, а й князів-державників, які у такий спосіб доводили мирянам утвердження християнства на Русі. На багатьох фресках та іконах образ архангела Михаїла уподібнювався зовнішніми рисами до Володимира Великого, Ярослава Мудрого, інших князів. Такі зображення були символічними і показували результати княжого замовлення на торжество християнства над язичництвом. Отримавши великокняже та народне визнання, архистратиг-Михаїл, за законами тих часів, став покровителем «всієї Русі», а тому справедливо вважався патроном міста Києва.

Кияни прагнули втілити особливе пошанування свого небесного патрона і в офіційних символах. Незалежно від політичного підпорядкування міста, присутність архистратига Михаїла завжди зберігалася на гербі та прапорі. Культова пошана архистратига Михаїла в Києві і по всій Україні відображала головну духовну місію ангелів: служити Богові на небі та людям на Землі. Саме тому зображення головного небесного патрона увінчували розписи храмів, рельєфні та монументальні скульптури навколо них, герби Києва та інших українських міст, князівські печатки, козацькі корогви тощо.

Яскравим прикладом небесного заступництва киян стали події Революції Гідності, які продемонстрували непереможність української нації. Отож будемо вірити в те, що архистратиг Михаїл і в наш нелегкий час захистить славний Київ та всю Україну від ворогів видимих і невидимих, не допустить наруги над нашою країною та укріпить віру кожного, хто бореться за її свободу та незалежність.

---

[1] Біблія для сімейного читання з коментарями та ілюстраціями. – К. : Грані-Т. – 2008. – 144 с.

[2] Слобідський С. Закон Божий : підручник для сім'ї та школи. – К., 2006. – 654 с.

[3] Степовик Д. Українська християнська абетка. – К. : Грані-Т. – 2007. – С.11.

[4] Омельян М. Собор Святого Архистратига Михаїла та інших небесних сил безплотних. – Голос Православ'я. – №22 (листопад). – 2014. – С.1.

[5] Нікитенко Н. Присвячення та фресковий цикл Свято-Михайлівського вівтаря Софії Київської / Н. Нікитенко // Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир – погляд крізь віки : матеріали наук. конф., присв. 900-літтю Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. – Київ, 2008. – С. 207.

[6] Ульяновський В. Чудо-Михайлівський монастир у Києві на Видубичах: проблема посвяти, її символіки і княжого/великокняжого статусу / В. Ульянов-

ський // Видубицький Михайлівський монастир – погляд крізь віки : матеріали наук. конф., присв. 940-літтю Видубицького Свято-Михайлівського монастиря у Києві. – Київ, 2008. – С. 59.

[7] Нікитенко Н. Присвячення та фресковий цикл Свято-Михайлівського вівтаря Софії Київської. – С. 208.

[8] Там же, с. 208.

[9] Там же, с. 215.

[10] Шалагінова-Рушай О. Золоті ворота Києва знайдено? / О. Шалагінова-Рушай // Слово Просвіти. – 2014. – 30 жовт. – 5 лист. – С. 10.

[11] Там же, с.10.

[12] Там же, с.10.

[13] Там же, с.11.

[14] Шалагінова-Рушай О. Легенди про Михайлика – оборонця Києва. / О. Шалагінова-Рушай // Слово Просвіти. – 2015. – 12–18 лют. – С. 8–9.

[15] Герб нашої столиці. – Архангельський глас. – 2012. – №15. – С.2 – 3.

[16] Хто такий Архистратиг Михаїл ? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://uaoc.net/2010/11/hto-takyj-arhystratyh-myhajil/.

[17] Ульяновський В. Чудо-Михайлівський монастир у Києві на Видубичах: проблема посвяти, її символіки і княжого/великокняжого статусу. – С. 93.

[18] Семенченко М. «Корона» «Дня» за дзвін, який почули, – Іванові Сидору / М. Семенченко // День. – 27 груд. – 2013. – Режим доступу : http://www.day.kiev.ua /uk/article/korona-dnya-cuspilstvo/korona-dnya-za-dzvin-yakiy -pochuli-ivanovi-sidoru.

[19] Патріарх Київський і Всієї Руси-України Філарет. Майдан був перемогою добра над злом, але не остаточною [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://tsn.ua/ukrayina/maydan-buv-peremogoyu-dobra-nad-zlom-ale-ne-ostatochnoyu-patriarh-filaret-393099.html.

[20] Патріарх Київський і Всієї Руси-України Філарет. Слово на Свято Архистратига Божого Михаїла. – Голос Православ'я. – №22 (листопад). – 2014. – С.2.

[21] Селівачова Н. Рятівник Архистратига / Н. Селівачова // Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир – погляд крізь віки : матеріали наук. конф., присв. 900-літтю Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. – Київ, 2008. – С. 254.

[22] Там же, с. 253.

[23] Ульяновський В. Чудо-Михайлівський монастир у Києві на Видубичах: проблема посвяти, її символіки і княжого/великокняжого статусу. – 2008. – С. 59.

О. С. ГРИГОРЕВСЬКА

Меценацтво та благодійність: український історичний досвід

У статті аналізується поняття «меценацтво» та розкривається походження меценацтва як соціокультурного явища. Йдеться про меценацтво як важливий чинник підтримки культури, мистецтва, науки і освіти, розвитку творчого, духовного, інтелектуального потенціалу суспільства. Меценацтво в Україні було і є одним із проявів архетипових рис української ментальності.

This article includes the analysis of the term «patronage» disclosure about the birth of patronage as social and cultural phenomenon. It's all about patronage as the important factor of the supporting the culture, art, science and aducation, the development of the creative, spiritual, intellectual potential of the society. Patronage in Ukraine was and is one of manifestations of lines of the Ukrainian mentality.

Поняття «меценацтво» увічнило пам'ять про реальну людину, яка жила в I столітті до н.е. в Римі ім'я якої стало символом людської пожертви на благо культури. Меценат (74 р. до н.е. – 8 р. н.е.) був відомим державним діячем при імператорі Октавіані Августі. Про Мецената відомо, що він був знатний і багатий, належав до стану вершників, вважався нащадком етруських царів. Походження і стан, особисті якості давали можливість йому зробити видатну кар'єру в Римі; Меценат не займав офіційних державних посад, вів досить незалежний спосіб життя. Кращі поети того часу знаходили в ньому покровителя і захисника. Меценат поклав початок безкорисливому ставленню до культури, що одержало подальше, найбільш повне втілення в діяльності благодійників[1]. За своєю суттю меценатство є складовою частиною ширшого явища суспільного життя – благодійності. Тому розкриття суті і особливостей меценатства неможливе без аналізу природи благодійності.

У «Соціологічній енциклопедії» дається таке визначення меценатства: «Меценатство – це підтримка розвитку культури, мистецтва, науки, надання різного роду допомоги творчим

[1] Лебедь Н. Українські жінки: воїтельки, просвітителі, меценати… / Обозреватель. – 2012. – 27 августа – Режим доступу: http://m.obozrevatel.com/politics/50742-ukrainski-zhinki-voitelki-prosvititeli-metsenati.htm

працівникам, органам з боку тих, хто володіє такими можливостями (організації, приватні особи)» [2].

Український науковець і дослідник І. Мигович зазначає, що «благодійність – це вияв цілеспрямованої уваги до людей, які з різних причин не можуть власними силами забезпечити собі хоча б мінімальні умови для існування, надання їм посильної допомоги у збереженні й організації своєї життєдіяльності, матеріальне й духовне підтримання їх» [3].

Енциклопедичне видання подає таке визначення благодійності: «Благодійність – альтруїстична діяльність, спрямована на надання фінансової та іншої допомоги тим, хто її потребує, на поліпшення умов функціонування суспільства чи його частини» [4].

Благодійність є безвідплатне діяння, спрямоване на надання допомоги нужденним. Причому допомога може бути надана особисто або через державні і суспільні організації, які діють на приватні і громадські пожертви. Як соціальне явище благодійність виникає в античному суспільстві з його соціальним і майновим розшаруванням, з появою бідних, але вільних громадян, чиє тяжке становище викликало співчуття у більш заможних людей. Ідея зародження благодійності своїм корінням сягає початку епохи Античності. Але благодійництво своєму остаточному формуванню та розквіту все-таки має завдячувати християнству. Адже саме друга заповідь Ісуса Христа – «Любов до ближнього» – сформувала платформу для розвитку благодійності як суспільно важливого явища [5].

Доброчинність в Україні існувала здавна, переростаючи в традиції, що жили століттями. Стародавня благодійність проявлялася у формі парафіяльної та особистої. Упродовж багатьох століть церкви і монастирі залишалися осереддям соціальної допомоги старим, убогим і хворим. У XIX ст. відбувся перехід від звичайної подачі милостині і традиційних пожертв до створення організацій, фондів, закладів, які мали за мету не тільки матеріальну підтримку вразливих верств населення, а й залучення їх до повноцінного громадського життя. На початку XX ст. в Україні статус найбільшого доброчинного центру мав Київ. У 1913 р. тут діяло 86 благодійних організацій та товариств. Коштом підприємців будувалися лікарні, притулки, гімназії тощо [6].

[2] Социологическая энциклопедия: в 2 т. / Руководитель научного проэкта Г. Семигин, главный редактор В.Н. Иванов. – М.: Мысль, 2003. – Т. 1. – 694 с.

[3] Пасічник М. Історія України. Державницькі процеси, розвиток культури та політичні перспективи: навч. посібник. – Вид. 2. – К.: Знання, 2008.

[4] Там само – 694 с.

[5] Донік О. Благодійність в Україні (XIX – початок XX ст.) / О. М. Донік // Український історичний журнал. – 2005. – №4. – С. 159 – 177.

[6] Купрій В. Бути філантропом престижно // Уряд. кур'єр. – 2005. – 7 жовт. – С. Ковалинский. Киев Ивана Фундуклея // «2000». – 2012. – 12 апреля. – № 15 (602).

Історія України просякнута людьми, які за покликом душі вирішили так чи інакше посприяти добровільній, безкорисливій пожертві, «сліпій» благодійності. «Діяти добро» для інших, для суспільства було характерним для багатьох великих меценатів, діяльність яких почалася з часів Київської Русі, як то: князі Володимир, Ярослав Мудрий, Володимир Мономах; гетьмани Петро Сагайдачний, Івана Мазепа, Данило Апостол, митрополити Петро Могила та Андрій Шептицький.

Князь Володимир був зразком співчуття – «справжнім батьком бідних». Він служив і жив для народу, що є яскравим прикладом поняття «меценацтва» як такого. З його волі було споруджено церкву Св. Василя та Десятинну церкву (996 р.) у Києві, а також християнський храм у Василеві (тепер Васильків). Також за його наказом було збудовано церкви у Вишгороді, Берестові, Білгороді. Князь Володимир заснував перші училища для навчання дітей, але їх створення спочатку зустрічало опір населення. За свідченням літописця, жінки, в яких забирали дітей на навчання, оплакували їх, як мерців, вважаючи писемність за чаклунство [7].

Ярослав Мудрий будучи високоосвіченою людиною, дбав про освіту і культуру свого народу. Він заснував при Софійському соборі школу і бібліотеку, мав одну з найбільших бібліотек у світі (її місцезнаходження досі не відоме). У 1037 р. збудував церкву Св. Софії, а також заснував у Новгороді школу для юнаків[8]. Завдяки князю Ярославу Київська Русь стала могутньою державою Європи, досягнувши в ті часи найвищого розвитку.

Володимир Мономах, поціновувач книжності й культури, покровитель освіти, у своєму «Повчанні дітям» виклав обов'язки князя щодо бідних: «Будьте батьками сиріт, не дозволяйте сильним губити слабких, не залишайте хворих без допомоги»[9].

Петро Сагайдачний прославився як геній військової думки того часу, відважний полководець та неперевершений тактик. Він був великим політиком, а також меценатом і покровителем освіти та культури. З усім Військом Запорозьким гетьман записався до Київського православного братства і всіляко сприяв відновленню Київської митрополії. За сприяння Сагайдачного було засновано школу при Київському братстві, яка згодом стала Києво-Могилянською академією. Впродовж усього життя він допомагав освітнім та культурним центрам матеріально, за заповітом залишивши майже все

[7] Повчання Володимира Мономаха [переклад В.Яременка].– Режим доступу: http://litopys.org.ua/pvlyar/yar09.htm

[8] Там само. – Режим доступу: http://litopys.org.ua/pvlyar/yar09.htm

[9] Рожановский В. Коллегия Павла Галагана // Зеркало недели. – 1997 – 26 июля. – № 30.

своє майно й гроші Київській, Львівській і Луцькій школам «на науку і виховання бакалаврів учених дітям християнських за чим би наука тривати могла вічні часи»[10]. Діяльність П. Сагайдачного оцінив В. Антонович: «Своїм політичним талантом Сагайдачний був чоловік видатний для свого часу і вельми корисний для народного діла. Вернувши Україні її споконвічний громадський виборний лад у церковному та світському житті, що виходив з інстинктів українського народу, Сагайдачний додав народові сили до дальшої боротьби, а разом із тим і змоги вести ту боротьбу»[11].

Митрополит Петро Могила, український політичний, церковний і освітній діяч, архімандрит Києво-Печерського монастиря, Митрополит Київський, Галицький і всієї Русі, всю свою діяльність спрямував на відновлення повнокровного життя Православної церкви. Ним було оновлено київські святині: реставровано св. Софію, Михайлівський та Видубецький храми, церкви Трьохсвятительську й Спаса на Берестові. У 1631 р. Петро Могила відкрив Лаврську школу, яка злилась з братською у 1632 р. і перетворилась на колегію за типом вищих західноєвропейських шкіл. У передмові до «Анфології» в 1636 р. він писав: «З божою допомогою, постаравшись в міру моїх слабких сил на кошти мого сімейного майна відновити гімназію, тобто київські школи... я постачав, постачаю і дуже бажаю з допомогою царя небесного до кінця свого життя постачати школи книгами, вчителями, засобами для утримання бідних студентів»[12] .

Іван Мазепа – український військовий, політичний і державний діяч, гетьман Війська Запорозького, ревний покровитель православ'я, меценат. Писати про меценатство гетьмана – це значить робити огляд цілого розвитку мистецтва та культури кінця XVII – початку XVIII ст. Меценатство і Мазепа – це не примха магната, не бажання здобути собі славу і популярність, швидше за все – це внутрішня потреба милостивої, культурної людини. Людини, котра понад усе любила свою рідну неньку Україну. Займався письменством, наукою, мистецтвом і церквою. Більшість чудових київських церков в стилі українського бароко, які досі не втратили своєї первозданної, чарівливої краси, побудовані або відновлені за Мазепи. Ось короткий перелік найбільших монастирів та церков, які він побудував або перебудував за свій рахунок: у Києві – Печерська лавра, Пустинно-Миколаївський, Братський, Кирилівський,

[10] Чухліб Т. Гетьмани Руси-України. – Донецьк: ТОВ «ВКФ» «БАО», 2012.

[11] Антонович В. Про козацькі часи на Україні. – К.: Дніпро, 1991. – 238 с.

[12] Шевченко Віталій. Україна духовна: постаті, події, явища. – К.: Світ Знань, 2008. – 572 с.

Межигірський, Златоверхо-Михайлівський монастирі; Чернігівський, Троїцько-Іллінський, Лубенський, Мгарський, Прилуцький, Густинський, Батуринський, Крупицький, Глухівський, Петропавлівський, Домницький, Микошинський. Зусиллями Івана Мазепи Києво-Могилянський колегіум набув статусу академії (у цей час відомої як Могило-Мазепинська). Завдяки матеріальній підтримці гетьмана було споруджено нові корпуси, збільшено кількість студентів до 2 тис. [13].

Данило Апостол, гетьман, видатний полководець, державний діяч, борець за самостійність України, відзначився як меценат, подарувавши Сорочинському монастирю великі земельні наділи. Побудував за власні кошти величну Спасо-Преображенську церкву в Сорочинцях. Цей величний храм був кам'яним і складався із трьох престолів – центрального, в ім'я Преображення Господнього, північного – Покрови Пресвятої Богородиці, південного – Животворящої Трійці. Підлога у ній була залізною й складалася із кованих квадратних плит. У церкві знаходився оздоблений сусальною позолотою різьблений з дерева іконостас. Справа від іконостасу на боковій стіні висів різьблений з дерева й пофарбований у декілька кольорів гетьманський герб Данила Апостола. Ця церква стала фамільною усипальницею не лише для представників козацько-старшинського роду Апостолів, але й для багатьох представників української еліти XVIII ст. [14].

Коли йдеться про українських жінок (в історично-патріотичному контексті), то згадування знакових імен зазвичай обмежується лише Роксоланою, літописною Ярославною. Насправді реальна історія жіночого меценацтва практично невичерпна. Ось лише декілька знаних імен: Олена Горностаєва, Ганна Гойська, Раїна Ярмолинська, Раїна Вишневецька, Галшка Гулевичівна, Катерина Зарицька, які жили в часи козаччини, підтримували і розвивали монастирі як осередки тогочасної освіти та книгодруку.

Приміром, княгиня Олена (у заміжжі – Горностаєва), українка, жила у XVI ст., походила з роду князів Чарторийських, була фундатором Пересопницького монастиря, де збереглося знамените Пересопницьке Євангеліє, перекладене живою українською мовою (1556 – 1561 рр.). Власне, православний монастир в ім'я Різдва Пресвятої Богородиці в Пересопниці знаходився давно. Коли і ким він заснований – достовірно невідомо. Ймовірно, у XII ст. князем Андрієм Боголюбським. Цей монастир згадується передусім в акті від 1490 р., а також в акті від 1526 р. Останній є дарчою грамо-

[13] Гетьман Іван Мазепа. Писання / Редакція і вступна стаття Є. Ю. Пеленського

[14] Кривошея В. Козацька еліта Гетьманщини. — К., 2008. — С. 300.

тою, жалуваною королем Сигізмундом І старості Луцькому, князю Феодору Михайловичу Чарторийському, де підтверджуються права князя на Пересопницький монастир. Так монастир закріпився за родом Чарторийських. Одним з його власників був князь Юрій Чарторийський, який передав право викупити Пересопницю разом з монастирем своїй сестрі Олені, котра була заміжня за Євстафієм Горностаєм, воєводою Новгородським. Олена Горностаєва так і зробила: викупила село Пересопницю з монастирем і подарувала село, а також іншу «нерухомість» Пересопницькому монастирю. У давніх актах згадуються такі маєтки цього монастиря – села Чемерчин, Грабово, Дядьковичі і Макотерти. Благоденствував монастир недовго. Від спадкоємців Олени він не отримував вже жодних преференцій та дарунків. Та поки була жива Горностаєва, вона активно займалася монастирем: склала для нього оригінальний статут, заснувала шпиталь для вбогих і недужих, а також школу для дітей [15].

Ганна Гойська походила зі старовинного дворянського роду Козинських. Шляхтянка відрізнялася міцним та незалежним характером. Дітей не мала, була багатою поміщицею і володіла Почаєвом, а також селами Орлям та Козином. Відвідувала Почаївську Успенську церкву і вирішила відновити монастир, який існував вже давно, проте запустів через набіги татар, і сприяти його розвитку. Фактично саме Гойська вважається фундатором знаменитого Почаївського монастиря [16].

Раїна Ярмолинська заснувала інший – Загаєцький – монастир. Події розвивалися за аналогічною схемою: Ярмолинська, володіючи десятком містечок і сіл на Волині, здійснила закладку кам'яного храму та келій для монахів «не в унії перебуваючих, а в грецькій релігії Православної Церкви». Будівництво нової монастирської обителі благословив Петро Могила. Згідно із фундушевим (дарчим) записом монастирю надавались «ґрунти, поля орані та неорані, сіножаті, ліси, гаї, сади, став з млином та інші пожитки» з чітким окресленням меж пожертви у вічне користування. Раїна Ярмолинська дала дозвіл використовувати пасовиська в інших своїх угіддях, які монастирю не належали, а також право заснувати ченцям у майбутньому нове село, що й було зроблено: на монастирських землях, після знищення татарами у 1675 р. Мелехова, виникло нове село – Малі Загайці [17].

[15] Мигович І. І. Соціальна робота (вступ до спеціальності). – Ужгород: Освіта, 1997. – 190 с.

[16] Там само – 1997. – 190 с.

[17] Там само – 1997. – 190 с.

Раїна Вишневецька була найвідомішою меценаткою XVII ст. У 1614 р. заклала Свято-Покровський монастир (Чернігівщина). Через рік – вручила дарчу грамоту Густинському Свято-Троїцькому монастирю, що стояв на землях князів Вишневецьких. Коштами Раїни Вишневецької засновано Мгарський Свято-Преображенський монастир. У 1619 р. вона відвела під будівництво монастиря частину Мгарського лісу. Епізод згадано у повісті Т. Шевченка «Близнюки», де йдеться про те, що місце, на якому зведено монастир, Раїні вказали ангели. У 1636 р. Ярема Вишневецький, шануючи починання матері, видав акт Мгарському монастирю, що підтверджував його володіння відведеними йому землями [18].

Галшка Гулевичівна народилася у заможній родині шляхтича Василя Гулевича, найвірогідніше, у 1577 р. Походила зі старовинного українського православного роду Гулевичів, котрий посідав друге місце серед можновладців Волині і обіймав високі посади воєвод, старост тощо. Її діда Федора Гулевича було обрано владикою Луцьким. Він влаштував для своїх онуків школу на подвір'ї Луцького замку. Тут Єлизавета освоїла основи православ'я, українську, грецьку та латинську мови. Згодом Василь Гулевич відправив дітей на навчання до Острозької академії. Галшка, ставши дорослою, відписує кошти на заснування нової школи. 14 жовтня 1615 р. вона складає і при свідках завіряє свій фундуш (дарчу), в якому йдеться:

«Я, Галшка Гулевичівна, дружина його милості пана Стефана Лозки, будучи здорова тілом і розумом, явно і добровільно усвідомлюю цим листом, що я, живучи постійно в давній святій православній вірі Східної Церкви, з любові й приязні до братів моїх – народу руського з давнього часу умислила Церкві Божій добро учинити… Правовірним і благочестивим християнам народу руського в повітах воєводств Київського, Волинського і Брацлавського, станам духовним і світським сіятельним княжатам, вельможним панам шляхті і всякого іншого звання і стану людям руським даю, дарую і записую і відказую, фундую добра мої власнії, дідичні права і вольності шляхетські маючи власний мій двір з землею, зі всім до того двору і землі правами, пожитками, різними належностями, нічого собі самій, ані нащадкам моїм не зоставляючи». Так був покладений початок Київської братської школи[19] .

Цей документ став юридичною основою для створення у 1615 р. вищої освіти на українських землях, попередниці Кие-

[18] Там само – 1997. – 190 с.
[19] Там само – 1997. – 190 с.

во-Могилянської академії – Київської братської школи. З давніх-давен Київ славився благодіяннями своїх громадян.

Іван Іванович Фундуклей – це був приклад людини, яка використовує багатство для служіння суспільству. Він успадкував неабиякі статки від батька – купця, що мав винний відкуп і тютюнові крамниці в Одесі. За часи цивільного губернаторства в Києві (1839 – 1852 рр.). І. Фундуклей встиг багато зробити для міста і киян, займаючись благодійництвом і активною розбудовою ввіреного йому краю. Він опікувався науками та освітою: власним коштом та за його безпосередньою участю були видані декілька книг з археологічної, історичної та статистичної тематики про Київ. У 1843 р. на Царській площі встановлено перший фонтан Хрещатицького водогону, який у народі називали просто «Іваном» на честь губернатора [20].

Першу київську жіночу гімназію нового типу, в якій навчали дівчат усіх станів, називали Фундуклеївською – будівлю з прибудовами І. Фундуклей подарував місту для облаштування навчального закладу, ще й на її утримання відписав щорічно 1200 рублів сріблом на весь час існування закладу. Її урочисте відкриття відбулося 7 січня 1860 р. На навчання приймалися дівчата у віці від 9 до 13 років. Повний курс складав шість років. Викладалися Закон Божий, російська словесність, історія, географія, природознавство, арифметика, французька, німецька і польська мови, малювання, рукоділля, музика, спів і танці [21].

До заслуг І. Фундуклея можна віднести і будівництво першої Київської міської думи та знаменитого ланцюгового мосту, яке здійснювалося під наглядом губернатора, а також завершення будівництва Університету св. Володимира. Його благодійність мала найрізноманітніші форми: і подача милостині незаможним, і внески на різні милосердні заходи, і турбота про умови утримання арештантів у тюремному замку, і замощення за власний рахунок Андріївського узвозу [22].

Показово проявилися доброта і щедрість губернатора під час повені, що трапилася в 1845 р. В ту весну вода в Дніпрі піднялася на 779 сантиметрів вище звичайного рівня, затопивши Поділ і кілька кварталів у Плоскій частині міста. Стихія повністю зруйнувала 77 будинків і 454 будинки значно пошкодила. І. Фундуклей відразу ж допоміг багатьом постраждалим подолянам:

[20] Кужільний Г. Бібліотека Бібікова // Персонал плюс. – 2011. – № 29 (434) – 26 липня.

[21] Там само – 2011. – № 29 (434) – 26 липня.

[22] Там само – 2011. – № 29 (434) – 26 липня.

декілька місяців утримував за свій рахунок багатодітні сім'ї, сприяв будівництву нових помешкань. Відомі й інші приклади його доброчинних справ, яких, до речі, жертводавець ніколи не афішував. Мабуть, саме тому в 1869 р. вже після його від'їзду з Києва одну з центральних вулиць, що мала назву Кадетська, кияни перейменували на Фундуклеївську (нині – Б. Хмельницького), а самого І. Фундуклея в 1872 р. обрали почесним громадянином міста. Цей факт свідчить про велику шану ще за життя [23].

Дмитро Гаврилович Бібіков – був нащадок старовинного дворянського роду, військовий генерал-губернатор Києва у 1837 – 1852 рр., він же був опікуном Київської навчальної округи. За його сприяння в Києві відбувалося будівництво Університету св. Володимира і Кадетського корпусу (теперішні «червоний» і «жовтий» корпуси КНУ імені Тараса Шевченка) та й взагалі облаштування центральної частини міста. Саме за губернаторським розпорядженням напередодні візиту імператора до Києва вздовж алеї було висаджено пірамідальні тополі, а балканські каштани і липи викорчувано і розсаджено по вулицях. Бульвар, що його було названо Бібіковським, до речі, й досі є неперевершеним зразком садово-паркової архітектури і найдовшим у Європі милує око киян рядами струнких пірамідальних тополь у різні пори року [24].

Дмитро Бібіков багато зробив для благоустрою Києва та вивчення природи й старожитностей нашого краю. «По личным настояниям» генерал-губернатора започатковано Центральний архів, Тимчасову комісію для вивчення древніх актів (у подальшому Археографічну комісію) і Постійну комісію для вивчення Південно-Західних губерній. Більше того, завдяки його діяльності археологічні й історичні дослідження увійшли в моду серед киян. За його губернаторства впорядковано вулиці Володимирську і Хрещатик, що надало центру міста ошатності й лоску [25].

І все ж: «...популярності я не шукав, любові від вас я не маю, але поваги сподіваюся. Нащадки наші згадають моє служіння. Ваші діти будуть вдячні моїм, я в тому впевнений…» – так і сталося. Після смерті Бібикова його дочка подарувала батькову книгозбірню, що налічувала близько 14 тис. томів, у складі якої було багато рідкісних, бібліотеці Університу святого Володимира [26].

[23] Там само – 2011. – № 29 (434) – 26 липня.

[24] Лавриненко Л. Я. Меценатство и благотворительность: история развития // Школа. – 2001. – №2. – С. 63 – 68.

[25] Там само – С. 63 – 68.

[26] Там само – С. 63 – 68.

Григорій Павлович Галаган, суспільний і політичний діяч, меценат, представник відомого старшинсько-дворянського роду, брав активну участь у підготовці реформи 1861 р., відстоюючи інтереси нового суспільного класу – селянства. В родовому маєтку Сокиринці заснував першу в українських землях позичально-ощадну селянську касу. За його ініціативою і фінансовою підтримкою 1871 р. в містечку Прилуки було відкрито гімназію і декілька народних шкіл, але кияни його запам'ятали як засновника й опікуна Колегії Павла Галагана [27].

Він заснував колегію в пам'ять про свого померлого сина, відписавши на її утримання великі маєтності в Полтавській і Чернігівській губерніях. Загальна вартість подарованих земель складала 275 тис. карбованців, що на той час становило величезну суму. Ще в 1869 р. Г. Галаган на кошти, отримані від продажу власного будинку на Хрещатику, придбав садибу на розі Фундуклеївської і Олексіївської вулиць (нині Богдана Хмельницького і Терещенківської), пізніше приєднав до неї ділянку на Ново- Єлізаветинській (нині Пушкінській). На цьому місці і було закладено навчальний заклад за проектом архітектора Олександра Шилле, який врахував усі потреби закритого навчального закладу для хлопчиків від 16 років із сімей всіх статків і станів. Найбідніші і найталановитіші з яких утримувалися коштом опікуна навіть після закінчення закладу за умови продовження навчання в університетах. У звіті за 25 років діяльності наголошувалося , що «коллегия дала возможность получить образование чуть не полутораста детям несостоятельных родителей, вооружила их действительнейшими средствами для борьбы с нуждою и приумножила нашу бедную силами интеллигенцию» [28].

Отже, підсумовуючи вищесказане, можна зазначити, що меценацтво як соціально-культурне явище викликане важливими соціально-культурними потребами епохи, особливо у період національних зрушень. Воно трансформувалося на теренах України і набуло особливих рис на основі християнської моралі. Меценацтво – особистий вибір, зумовлений засадами і нормами моралі та традиціями українського народу, є важливим чинником підтримки культури, мистецтва, науки і освіти, розвитку творчого, духовного, інтелектуального потенціалу суспільства.

[27] Там само – 1997 – 26 июля. – № 30.
[28] Там само – 1997 – 26 июля. – № 30.

О. М. ЖАМ

Борошномельні млини священнослужителів і членів їх родин у приватному та орендному володінні на Правобережжі України у XIX ст. постановка проблеми

У статті описуються борошномельні млини, які перебували у приватному або орендному володінні священнослужителів і членів їх родин на Правобережній Україні у XIX ст.

Mills for milling flour that were private property or leased by clergymen or members of their families in the Right-bank Ukraine in 19th century are described in the article.

У XIX ст. на Правобережній Україні церква, як і держава та поміщики, була одним із найбільших власників борошномельних млинів[1].

Точних і повних даних стосовно борошномельних млинів, які перебували у приватному або орендному володінні священнослужителів і членів їх родин на Правобережній Україні у XIX ст., на сьогодні не існує.

Із архівних джерел відомо, що переважну кількість млинів священнослужителів складали традиційні водяні та вітряні млини. У нашому розпорядженні є цікавий документ "Ведомость Киевской губернии Чигиринского уезда о водяных мельницах за 1866 год" (від 23.02.1867 р.). Згідно із цією відомістю, в Чигиринському повіті Київської губернії в сер. XIX ст. нараховувалось 110 борошномельних млинів, із яких 9 млинів належало священнослужителям: 7 – вітряних і 2 – водяних.

Вітряний млин священика Романа Орловського, побудований у 1856 р. за 250 крб. сріблом, працював у середньому 85 днів на рік,

[1] Жам О.М. Монастирські млинарські заклади Правобережної України XIX ст. // Краєзнавство. – К., 2002. – № 1–4. – С. 80–84; Жам О.М. Млинарство православних монастирів України XVIII–XIX століть у контексті господарсько-економічної діяльності // PEREYASLAVICA: Наукові записки Національного історико-етнографічного заповідника "Переяслав" / Релігійне життя Переяславської землі (IX–XXI ст.). Збірник наукових статей. – Випуск 4(6) – 2010. – С. 70–77; Жам О.М. Борошномельне виробництво монастирів Київської губернії 2-ї пол. XIX ст. // Могилянські читання 2005 року: Зб. наук. пр.: Монастирські комплекси в контексті християнської культури / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. заповідник; Ред. рада: В. М. Колпакова (відп. ред.) та ін. – К.: Фенікс, 2006. – С. 119–126.

перемелюючи зерно місцевих жителів. У 1866 р. на млині було перемелено 46 чвертей зерна: 20 чвертей пшениці за 120 крб., 20 чвертей жита за 60 крб., 6 чвертей гречки за 18,50 крб., 4 чверті проса за 16 крб. На млині працювало два робітники: мельник і підсобний робітник. Перший отримував 30 крб. на рік, другий – 16 крб. У 1867 р. було здійснено незначний ремонт млина, на який витрачено 25 крб.: 10 крб. – ковалю, 6 крб. – столяру, на 3 крб. придбано дерева і на 6 крб. – сала для змащування механізмів[2].

Вітряний млин вдови священика Марії Хотинської в с. Суботів Чигиринського повіту, побудований у 1846 р. за 200 крб., працював на рік 80 днів, перемелював зерно місцевих жителів за десяту міру (1/10 частину отриманого борошна забирав мельник). На млині працювало два робітники: мельник і підсобний робітник. Перший отримував 30 крб. на рік, другий – 16 крб., як і на вищезгаданому млині священика Романа Орловського. В 1866 р. на млині було перемелено 60 чвертей зерна: 20 чвертей пшениці за 120 крб., 20 чвертей жита за 60 крб., 10 чвертей гречки за 30 крб., 6 чвертей ячки за 18,50 крб., 4 чверті проса за 16 крб. Відомо, що у 1866 р. було проведено поточний ремонт млина, на який витрачено 29 крб.: 10 крб. – ковалю, 6 крб. – столяру, придбано на 3 крб. дерева, на 6 крб. – сала, на 1 крб. – дьогтю, на 4 крб. заліза[3]. У 1866 р. с. Суботів стало волосним центром і одним з найбільших сіл Чигиринського повіту. За статистичними даними, станом на 1900 р. у селі було 733 двори, в яких проживало 4020 чоловік, чиї потреби обслуговувало 22 вітряки.

Про інші млини, що згадуються у "Ведомости", порівняно менше даних.

Два вітряні млини належало церковнослужителям у с. Худоліївка Чигиринського повіту. Перший вітряний млин належав парафіяльному священику Петру Чавиновському. Побудований у 1855 р. за 400 крб.[4]. Другий вітряний млин належав пономарю Олександру Левитському. Побудований у 1847 р. за 200 крб.[5].

Вітряний млин священика Іллі Петрусевича із с. Грушевич Чигиринського повіту побудований у 1859 р. за 400 крб.[6].

Вітряний млин вдови священика в с. Боровиця Чигиринського повіту побудований в 1852 р. за 150 крб. сріблом[7].

---

[2] Центральний історичний архів України в м. Київ. – Ф. 442. – Оп.45. – Спр. 567. – Арк. 152.

[3] Там само. – Арк. 154.

[4] ЦДІАК. – Ф. 442. – Оп. 45. – Спр. 567. – Арк. 212.

[5] Там само. – Арк. 214.

[6] Там само. – Арк. 178.

[7] Там само. – Арк. 236.

Вітряний млин священика Димитрія Філомовського в с. Вищі Верещаги Чигиринського повіту побудований у 1849 р. за 170 крб.[8].

У цьому ж селі послушник Яків Мельницький мав водяний млин, побудований у 1851 р. за 7 крб. сріблом. У 1867 р. на млині було перемелено 105 чвертей зерна: 70 чвертей жита на 266 крб., 20 чвертей пшениці на 110 крб., 10 чвертей гречки на 38 крб., 5 чвертей ячки на 15 крб. На утримання млина в рік у середньому витрачалося 15 крб. під час роботи і 10 крб. під час простою[9].

Ще один водяний млин з греблею належав вдові священика Анні Ботвіновській у с. Камабарка Чигиринського повіту. Побудований він у 1846 р. за 300 крб. сріблом. Обслуговував млин один робітник-різноробочий, за що отримував 15 крб. на рік.[10].

Також у с. Медведівка Чигиринського повіту наприкінці XIX ст. діяв паровий млин священика Йоана Татарова. Про млин відомо, що він працював від парового котла. Котел мав губернський номер "1278" і робочий тиск 4 атмосфери. Наявність губернського номера на котлі вказує на те, що млин обкладався промисловим податком, так званим "котельним збором", і був на обліку у фабричної інспекції Київської губернії. В усій Київській губернії це був єдиний паровий млин, що належав священнослужителю[11].

Детальної інформації про існування в інших губерніях Правобережної України борошномельних млинів священнослужителів немає. Відомо лише, що в с. Шубки Рівненського повіту Волинської губернії син священика Павло Ржепетський мав наміри побудувати водяний млин на р. Горинь поблизу старої греблі. З цією метою Павло Ржепетський звернувся до начальника 1-ї дистанції II відділку X Округу шляхів сполучення з проханням дозволити йому побудувати млин і подав план млина та місцевості в 3-х примірниках і "Приговор Шубського сільського сходу". Начальник відділення з цим клопотанням звернувся до Правління X округу шляхів сполучення і до губернатора Волинської губернії.

Про наміри П. Ржепетського побудувати млин стало відомо кн. Теодору Мартинову-Четвертинському, власнику сусіднього маєтку в м. Горингрод, що розташовувалось на 16 верст нижче за течією річки. Князь Четвертинський у Горингороді мав сінокоси і наплавний млин, тому вважав, що новий млин буде підтоплювати його луки і створювати конкуренцію його млину. Тому 9.04.1874

[8] Там само. – Арк. 756.
[9] Там само. – Арк. 42.
[10] Там само. – Арк. 95.
[11] Там само. – Ф. 574. – Оп. 353. – Аарк. 178.

р. він звернувся до Правління Х округу шляхів сполучення з клопотанням заборонити будувати млин у с. Шубках при цьому посилався на статтю №442 частини 1-ї Х-го тому Законів Російської імперії. У зверненні зазначив, що за 2 версти від цього місця в нього знаходяться "сенокосные луга лучшего достоинства", які "безсомненно будут совершенно подтоплены"[12]. Також згадав, що вже якось був підтоплений млин "плавак" біля м. Горинград.

17.04.1874 р. Правління Х округу за роз'ясненнями у цій справі звернулося до губернатора Волинської губернії. Той постановив направити для з'ясування обставин справи до с. Шубки начальника 1-дистанції ІІ відділку Х округу. Невдовзі, 16.05.1874 р., начальник дистанції склав рапорт, у якому зазначив, що береги р. Горинь в обраному для будівництва місці високі, в зв'язку з чим будь-яке затоплення неможливе, а скарги Четвертинського надумані, викликані тим, що він боїться конкуренції для свого млина. В результаті розгляду справи в жовтні 1874 р. Павло Ржепетський отримав дозвіл на побудову млина на правому березі річки за двох умов: по-перше, ½ річки буде вільною для сплаву, а у випадку вузькості проплаву млин буде відводитись власним коштом у вказане місцевим інженерним начальством місце; по-друге, у разі пошкодження млина сплавом чи плотами власник не буде вимагати від сплавників відшкодування. Також Правління Х округу затвердило план млина в запропонованому Павлом Ржепетським вигляді.

Цікаво, що власниця с. Шубки – російська поміщиця, вдова Євгенія Сергіївна Шеншина із роду Арсеньєвих (село отримала у володіння в 1870 р.) не втручалася у суперечки між сторонами, але неофіційно підтримувала наміри Павла Ржепетського будувати млин у селі[13].

Священнослужителі були не лише власниками борошномельних млинів, а й виступали їх орендарями. Так, наприклад, водяний млин на три постави в с. Рудня-Вересня Радомислівського повіту Київської губернії в 1887 р. орендував священик Л. Павловський у графа В. Ходкевича. Це був єдиний млин у селі. Він обслуговував близько 200 його мешканців[14].

Таким чином, якщо церква (переважно монастирі) в досліджуваний період була одним із найбільших власників борошномельних млинів, то окремі священнослужителі і члени їх родин лише зрідка володіли млинами, які вони будували самі, отримували в спадок або брали в орендну. Найбільшу стабільність серед

[12] Там само. – Ф. 692. – Оп. 16. – Спр. 1. – Арк. 4.
[13] Там само. – Арк. 1–41.
[14] Мозговой В.Г. Сборник сведений по Киевской губернии. – К., 1887. – С. 188.

млинів священнослужителів та членів їх родин майже до кінця XIX ст. виявляли традиційні водяні і вітряні млини. Їх детальний аналіз (кількість, технічний стан та особливості експлуатування та ін.) можуть стати темою іншого дослідження.

І. О. ІВАНОВ

Свідчення джерел про перебування преподобного Антонія Печерського на Святій Горі Афон

Стаття складена на підставі свідчень історичних джерел та думок авторитетних дослідників порушує питання відвідин прп. Антонієм Печерським Святої Гори Афон та, як наслідок, «експорт» ним традицій життя святогірського чернецтва в Київську Русь-Україну.

Ключові слова: *чернецтво, Свята Гора Афон, Київська лавра, скит Ксилургу, Есфігмен.*

Article built on the testimony of historical sources and opinions reputable researchers that visit as a matter of st. Anthony Caves Holy Mountain Athos, and as a result , « export» his life Svyatogorsk monastic tradition in Kievan Rus - Ukraine .

Християнське чернецтво як окремий інститут виникло в Єгипті в кін. III – на поч. IV ст. Приклад дохристиянських «відлюдників» елліністичного світу, ессеїв та терапевтів, новозавітних подвижників, на зразок св. Іоана Предтечі, і став підгрунтям для розвитку чернечого руху в ранньохритстиянській Церкві. Окремі анахорети подвизались у пустелях Єгипту та Синаю вже у II ст. (прп. Павло Фівейський). Однак першим, хто згуртував навколо себе пустельників, зорганізував їх побут та молитву, був прп. Антоній Великий, який став іменуватися «батьком чернецтва». Фіваїдська пустеля, в якій він подвизався, переповнилася тими, хто бажав спасатися під духовною опікою преподобного. Свт. Афанасій Олександрійський говорив, що пустеля перетворилася в місто

монахів[1]. У подальші часи мережа скитського анахоретства була розвинена як у Пн. Африці, так і на інших континентах, послідовниками прп. Антонія (прпп. Макарій Єгипетський, Пахомій Великий, Харитон Сповідник та ін.). У пам'яті прийдешніх поколінь зберігаються імена цих «ченців-першопроходців», які передали іншим частину власного досвіду богоспілкування.

Подібно до єгипетського, розвивалося чернецтво Палестини, Константинополя та Афону – шляхом переходу від анахоретства до келліотства, а від келліотства – до спільножительства. Не була винятком у цьому загальнохристиянському процесі і Київська Русь-Україна, котра активно християнізувалася з Х ст.

На виникнення чернецтва в Русі вплинуло два визначальні фактори: чернеча агіографічна література та паломництва. Митр. Іларіон (Огієнко) говорить, що в Україні-Русі чернече життя почалося з анахоретства задовго до Володимирового хрещення (988 р.), а потім переросло у келліотство: « Взагалі маємо немало свідоцтв про початкові в нас монастирі, які треба розуміти тільки як оселі келліотів, бо ж тоді в нас більших монастирів не було. Наприклад, літопис під 1051 р. розповідає, що прп. Антоній Печерський, коли прийшов з Афону до Києва в кінці Ярославового правління (1019 – 1054 рр.), то він «ходи по монастиремъ». Так само, за словами Нестора, прп. Феодосій, прийшовши до Києва на початку княжіння Ізяслава (1054-1068 рр.) «обходи вся монастирі, хотя биті мніхъ». Тоді в нас був тільки один монастир, побудований Ярославом, тому ці твердження про Антонія і Феодосія треба розуміти тільки як оселі келліотів, а не властиві монстирі»[2].

Ми називаємо прп. Антонія отцем українського чернецтва через те, що він виконав місію об'єднання руських ченців анахоретів та келліотів під одним чернечим уставом. Той же дослідник українського чернецтва, митр. Іларіон вказує на те, що прп. Антоній приніс з Афону чернечий Студійський устав, який і став зразком для всіх інших українських монастирів[3]. Але головним, що приніс на нашу землю прп. Антоній, був не устав, а особистий досвід чернечого життя, отриманий на Святій Горі Афон.

Перші свідчення про прихід преподобного в Русь саме з Афону знаходимо у св. Нестора в «Повісті минулих літ». Роком під 6559 (1051) говориться: «…знайшовся один чоловік на мирське

[1] Монашество и монастыри в Росии XI – XIX вв. Исторические очерки. – М: Наука, 2002. – С. 4.

[2] Іларіон (Огієнко), митр. Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. – С. 85.

[3] Там само. – С. 236 – 237.

ім'я Антипа із города Любеча. І вложив йому Бог у серце намір у землю грецьку іти і монстирі, що є там подивитися. Він і подався іти на Святу Гору, і побачив тутешні монастирі, і возлюбив чернецтво…»[4]. Далі літописець розповідає про прихід Антипи до ігумена одного зі святогірських монастирів і його благословення: «Тож іди назад в Русь, і хай буде на тобі благословення од Святої Гори, бо многі од тебе чорноризцями стануть»[5]. Є тут і розповідь про те, як прп. Антоній оселився в Іларіоновій печері на березі Дніпра, як до нього почали приходити ченці.

Подібні свідчення про подорож прп. Антонія на Афон знаходимо в Четьїх-Мінеях свт. Димитрія Ростовського: «… достіже Константина града, і во Святую Гору Афонскую прииде, ідеже обшедъ святия монастирі… прииде во єдин от сущих тамо монастирівъ, і моли ігумена да возложитъ на него ангельський образ іноческого чина»[6].

Однак таке авторитетне джерело як Києво-Печерський патерик про афонську подорож прп. Антонія не говорить нічого та й узагалі відомостей там про «начальника руських ченців» дуже мало. Особа прп. Антонія згадується автором лише побіжно в «Слові о созданіи церкви…»[7], у «Слові про Онисифора»[8] та в інших розповідях.

У Четьїх-Мінеях свт. Димитрія Ростовського знаходимо свідчення і про те, що прп. Антоній вдруге відходить до святої Гори після смерті Володимира Великого, коли в Києві почав безчинствувати Святополк. Однак багато як вітчизняних, так і зарубіжних істориків ставлять під сумнів достовірність літописних та житійних свідчень про відвідини прп. Антонієм Святої Гори. Зокрема академік О. Шахматов визнав розповіді про афонські подорожі святого пізнішими вставками[9]. Сьогодні також не можливо встановити місце подвигу святого на Афоні та ідентифікувати особу літописного старця, який благословив Антонія повернутися на Русь.

У XIX ст. на Афоні поширилася версія, що прп. Антоній подвизався у грецькому монастирі Есфігмен, де ніби-то збереглася

---

[4] Літопис руський / Переклад зі старослов'янської Л. Є. Махновця. – К.: Дніпро, 1989. – С. 95.

[5] Там само. – С. 95.

[6] Димитрий Ростовский свт. Жития святых. Книга четвертая: июнь, июль, август. (КПЛ, 1764 г.) / Сканирование и издание электронного варианта: издаттельство «Аксион эстин», 2009. – Спб: Аксион эстин, 2009. – 2 арк., 52 зв.

[7] Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик. – М: Наука, 1999. – С. 7

[8] Там само. – С. 22.

[9] Павел Хондзинский, свящ. Афон и его сакральное восприятие в русской традиции // Россия-Афон: тысячелетие духовного единства. Материалы международной научно-богословской конференции (Москва, 1 – 4 октября 2006). – М: Издательство ПСТГУ, 2008. – С. 77 – 81.

печера – місце його усамітнених подвигів. Із цим не погодилися дослідники історії Святої Гори єп. Порфирій (Успенський), архім. Антонін (Капустін), проф. Євгеній Голубинський. Існує інша, більш давня версія, яка говорить, що св. Антоній подвизався не в грецькому, а в руському скиту Пресвятої Богородиці (Ксилургу), який на той час уже функціонував на Афоні. За цим переданням скит Ксилургу і став прототипом майбутньої Печерської обителі, яка теж була названа на честь Успіння Божої Матері. Не вирішеним залишається і питання встановлення особи ігумена, який постриг прп. Антонія. За одними переказами (грецька версія) це був настоятель монастиря Есфігмен ігумен Феоктист, а за іншими – ігумен скита Ксилургу Герасим та (або) його наступник ігумен Феодул. «Отже в 1030 р. В руському афонському монастирі ігуменував якийсь Феодул, сучасник Феоктиста Есфігменського, якого нове передання есфігменське називає старцем прп. Антонія Печерського. Чому цим старцем не може бути ксилургійський Феодул?.. Вважаємо нездійсненним та неможливим св. Антонію Руському бути на святій Горі Афонській у 973 р. І мати за ігумена у цьому ж році якогось Феоктиста»[10].

Малоймовірним видається те, щоб юнак із Чернігівщини, прийшовши на Святу Гору, оселився в грецькому монастирі, знаючи, що неподалік існує руська обитель. Але це лише історичні гіпотези, а на разі можемо констатувати лише, що питання афонського періоду життя прп. Антонія Печерського залишається малодослідженим, дискусійним та відкритим, що й спонукає дослідників до пошуку та відкриття нових джерел та фактів з обраної тематики.

1. Акты Русскаго на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеимона. – К: Въ типографии Свято-Успенской Кіево-Печерской Лавры, 1873. – 648 с.
2. Димитрий Ростовский свт. Жития святых. Книга четвертая: июнь, июль, август. (КПЛ, 1764 г.) / Сканирование и издание электронного варианта: издаттельство «Аксион эстин», 2009. – Спб: Аксион эстин, 2009.
3. Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик. – М: Наука, 1999. – 494 с.
4. Іларіон (Огієнко), митр. Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. – 396 с.
5. Літопис руський / Переклад зі старослов'янської Л. Є. Махновця. – К.: Дніпро, 1989. – 592 с.
6. Монашество и монастыри в Росии XI – XIX вв. Исторические очерки. – М: Наука, 2002. – 346 с.
7. Павел Хондзинский, свящ. Афон и его сакральное восприятие в русской традиции // Россия-Афон: тысячелетие духовного единства. Материалы международной научно-богословской конференции (Москва, 1 – 4 октября 2006). – М: Издательство ПСТГУ, 2008. – С. 77 – 81.

[10] Акты Русскаго на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеимона. – К: Въ типографии Свято-Успенской Кіево-Печерской Лавры, 1873. – С. 6.

В. П. КОВАЛЕНКО

Державницькі реформи Володимира Великого (*до 1000-річчя кончини*)

Монографічних досліджень і статей про життя і діяльність київського князя Володимира Святославича чимало, зокрема, про хрещення Русі та його династичну реформу. Проте, погляди світських і церковних істориків на цю проблему нерідко різняться докорінно. До того ж, окремих публікацій, присвячених його реформаторській діяльності по створенню Давньоруської держави, практично немає.

Ключові слова: *київський князь Володимир Святоставич; державницькі реформи на Русі, хрещення Русі, династична реформа.*

There are a lot of monographic studies and articles on the life and work of prince of Kyiv Volodymyr Sviatoslavych, in particular, of the Christianization of Rus' and his dynastic reform. However, the views of the secular and church historians to this problem often differ radically. In addition to this, there are virtually no separate publications, dedicated to his reformative activity on the formation of Kyivan Rus'.

Key words: *prince of Kyiv Volodymyr Sviatoslavych; state reforms of Kyivan Rus', the Christianization of Kyivan Rus', dynastic reform.*

У багатовіковій вітчизняній історії неможливо знайти особистість, співставну за значенням і масштабністю діянь з київським князем Володимиром Святославичем, який увійшов у пам'ять нащадків як Володимир Великий, Володимир Святий Рівноапостольний, Володимир Хреститель. Його масштабні і всеохоплюючі реформи ознаменували створення ранньофеодальних державних структур на неозорих просторах Східної Європи, ввели Київську Русь до кола Європейських Цивілізацій Середньовіччя. Володимиру Великому споруджена величезна кількість пам'ятників по всьому світу; 26 травня поточного року новий 4-метровий бронзовий монумент спорудив коштом української громади Польщі чернігівчанин, а нині польський скульптор Геннадій Єршов, у центрі Гданьська (Рис. 1).

Володимир Святославич, зайнявши київський стіл, не просто завершив об'єднання східнослов'янських народів у єдиній дер-

жаві – він, фактично, завершив і саме створення унітарної централізованої держави – найбільшої і однієї з і найпотужніших на теренах Європи. При цьому він провів цілу низку державотворчих перетворень, що докорінно змінили східнослов'янське суспільство: військову, містобудівельну, релігійні, адміністративну (або династичну), фінансову, правову, освітню реформи. І все це – у нескінченій череді великих і малих походів і воєн, грандіозних перетворень і бурхливого особистого життя, багато зі сторінок якого залишилися вкритими таємницею. Такі епохальні зміни не могли не відбитися у чималому масиві джерел, серед яких вітчизняне й іноземне літописання, свідчення візантійських, німецьких, арабських та інших мандрівників, місіонерів і дипломатів, твори церковних авторів, пам'ятки археології, архітектури й геральдики, скандинавські саги.

Та все ж, чимало сторінок бурхливої біографії Володимира Святославича і досі, незважаючи на кількавікове вивчення, залишаються утаємниченими і не до кінця зрозумілими навіть для фахівців. Навіть з приводу Хрещення Русі і досі точаться дискусії. Частково це пояснюється тим, що від епохи Володимира Великого до нас не дійшло жодного автентичного історичного документа, а всі свідчення про той час збереглися у складі більш пізніх творів, у яких, у більшості випадків, при висвітленні діяльності князя старанно глянцювалися його людські недоліки й помилки, проглядається тенденція возвести його в ранг кумира без аргументації.

Народився Володимир Святославич, вірогідно, близько 960–962 рр. У «Повісті Минулих літ» він згадується вперше під 968 р., під час облоги Києва печенігами[1]. Його мати Малуша була ключницею княгині Ольги, дочкою Малка Любечанина, в якому вбачають історики полоненого древлянського князя Мала (відтак – князівною від народження), що і пояснює історично зафіксоване тавро Володимира «робичич». Дізнавшись про вагітність Малуші, розгнівана Ольга відіслала її в село Будутино під Києвом, де і народився майбутній володар Русі. Комплекс неповноцінності позашлюбного сина князя Святослава Ігоревича і полонянки (але древлянської князівни!) Малуші, порівняно із «законнонародженими» братами Ярополком

[1] Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Л. Махновець. – К.: Дніпро, 1989. – С. 38.

[2] Адлер А. Наука жить / Пер. с англ и нем. – К.: Port-Royal, 1997. – С. 13–14; Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии: Лекции по введению в психотерапию для врачей, психологов и учителей.– Москва: Из-во Института Психотерапии, 2002. – С. 147.

і Олегом, все життя переслідуватиме Володимира, сформує його постійну недовіру до оточення і, врешті-решт, саме це, вірогідно, значною мірою зумовить його нестримний рух до перемог і до неподільної влади. Вже з дитинства у серці Володимира зародиться бажання і батькові. і братам, і всьому світові довести, що він народжений князювати і сидіти на київському ''золотому'' престолі. Завдяки цьому, вважав психолог А. Адлер, значна кількість людей досягає ''реальної компенсації'', успішно адаптується до своєї соціальної ролі, виробляє більш або менш ефективні технології поведінки в соціумі. Умовами такої «реальної компенсації» слугують прагнення до неперевершеності, влади, що дають ''запас наполегливості'', розвинутий соціальний інтерес. А. Адлер вважав, що саме почуття неповноцінності є джерелом всіх прагнень людини до саморозвитку, фундаментальним законом людського життя; воно з часом стає джерелом мотивації, силою, яка організовує наше життя і яка надає йому сенсу[2].

Бажання Володимира досягти успіху в житті було б мало чого варті без політичних міркувань його дядька Добрині – брата Малуші, який був призначений його вихователем. Свою роль Добриня відіграв при виборі Володимира Святославича на новгородський престол 970 р., оскільки від майбутньої долі племінника залежало і майбутнє Добрині. Останній це добре розумів і тому спонукав малолітнього княжича до рішень, які були б вигідні і йому особисто. Саме він порадив новгородським послам просити до себе малолітнього княжича, з яким поїхав і сам: «…прийшли люди новгородські, просячи князя собі… І сказав їм Святослав: «Аби хто до вас пішов!» І відмовився Ярополк, і Олег. І сказав Добриня: «Просіте Володимира», – бо Володимир був від Малуші, улюблениці Ольжиної; [Малуша] ж була сестра Добринина, а отцем їм обом був Малко Любчанин, отож Добриня був вуєм Володимирові. І сказали новгородці Святославу: «Дай нам Володимира». І взяли новгородці Володимира собі, і пішов Володимир з Добринею, вуєм своїм, до Новгорода, а Святослав – до Переяславця»[3].

Нам невідомо, як Володимир сприняв смерть батька, вбитого печенігами 972 р., але віднині він ставав васалом старшого брата Ярополка. Вірогідно, він міг так і просидіти все життя на малопочесному тоді новгородському столі. Але 977 р. розгорівся конфлікт між Ярополком Київським і Олегом Древлянським.

[2]

[3] Літопис Руський. – С. 40–41.

Древлянське військо не змогло протистояти більш чисельним і ліпше озброєним загонам Ярополка; при відступі в Овруч Олег зірвався з мосту і загинув. Дізнавшись про це, 16-річний Володимир тікає до Скандинавії («Коли ж почув про це Володимир у Новгороді, що Ярополк убив Олега, то, убоявшись, утік він за море. А Ярополк посадив посадників своїх у Новгороді і володів один у Русі»[4]). У Скандинавії (найвірогідніше, в Данії), Володимир наймає чисельну варязьку дружину[5].

Та через три роки юний князь повернувся до Новгорода з варягами і вигнав звідти посадників, яких встиг призначити Ярополк, і звелів їм передати своєму панові, як колись робив його батько: ''Володимир іде на тебе, готуйся насупроти, битися!''[6]. З метою убезпечити себе від можливого удару з флангу, Володимир направляє сватів до полоцького князя Рогволода і сватається до його дочки Рогніди. Та красуня Рогніда погордливо відповіла послам: ''Не хочу я роззути робичича, а Ярополка хочу''[7]. Ця відповідь розлютила Володимира і Добриню, сестру якого Малушу, таким чином, теж жорстоко образили, тому він збирає велике військо і йде на Полоцьк, вбиває Рогволода з двома синами і силоміць бере Рогніду.

980 року молодий князь, за допомогою воєводи Блуда, який зрадив свого князя Ярополка, вступив у відвойований ним батьківський Київ. Ярополка вбили двоє варягів прямо в сінцях князівських покоїв. Нестор коротко і урочисто описує в'їзд свого героя до «матері міст руських»: «Володимир,… увійшовши у двір теремний отчий, …сів тут із воями і дружиною своєю»[8]. Та вже в перший день після перемоги він зіткнувся з черговою проблемою: варяги вимагали, на правах переможців, плати за свої послуги – по 2 гривні срібла з кожного мешканця. Не дати відкрито плату за перемогу Володимир не міг; дати – значило обідрати до нитки Київ і втратити підтримку міста і його мешканців. Володимир іде на хитрість: просить на місяць відтермінувати оплату, щоби зібрати кошти, а сам тим часом збирає нове військо з місцевих племен. Частину найбільш керованих варягів князь залишає при собі, і навіть роздає найзначнішим з них «у кормління» міста Русі, а решту відправляє

[4] Там само. – С. 45.

[5] Шинаков Е. А. Образование Древнерусского государства. – Москва: Восточная литература, 2009. – С. 267–268.

[6] Літопис Руський. – С. 40 – 41.

[7] Там само.

[7]

[8] Там само. – С. 46.

до Візантії, обіцяючи там більшу здобич[9]. І це не даремно вважають першою – військовою – реформою Володимира: він замінив найманців-чужоземців на національну за походженням дружину. Військова реформа Володимира замінила племінну організацію війська на феодальну, коли власники земельних наділів повинні були виступати в похід у повному бойовому спорядженні за першою вимогою князя. До князівської дружини приймали тепер не за принципом спорідненості, а за особисту хоробрість, військову майстерність і відданість князю. Билини називають серед богатирів Володимира і Іллю Муромця, селянського сина, і Добриню Микитича, боярського сина, і Альошу Поповича, сина священика. Брали туди й ізгоїв, раніше безправних, хоч і особисто вільних людей, за певні провини виключених зі свого роду-племені.

Взагалі він цінував і беріг своїх дружинників, був до них щедрим і ласкавим. Князівська дружина займала привілейоване становище в суспільстві, оскільки брала участь не тільки у військових кампаніях, придушенні соціальних конфліктів, а і в управлінні державою. Своєрідною середньовічною формою управління країною були наради-бенкети, що проводились надалі практично щодня, в яких, окрім вояків князя, брали участь бояри і «старійшини міські», і навіть купці. Такі бенкети продовжувались по декілька днів. Кожен міг заходити на княжий двір, а немічним та хворим розвозили їжу і напої возами по домах. Пам'ять про ці бенкети увійшла потім у народні билини, в яких князя називали «Ясним Сонечком». Якось почали дорікати дружинники князеві: «Зле єсть нашим головам! Дав він нам їсти дерев'яними ложками, а не срібними!» І коли це почув Володимир, звелів він викувати срібні ложки, їсти дружині, сказавши так: «Сріблом і злотом не знайти мені дружини, а дружиною знайду я срібло і злото, як ото дід мій і отець мій добули дружиною злота і срібла». Володимир бо любив дружину і з ними радився про устрій землі, і про порядки землі, і про війни[10].

Позбавившись хитрістю від найманців, новий київський володар продовжив політику попередників щодо об'єднання східнослов'янських земель навколо Києва. Він послідовно повертає під владу державного центру великі союзи племен, які, користуючись розбратом між Святославичами, спробували відвоювати незалежність – сіверян, в'ятичів і радимичів, ули-

[9] Там само. – С. 47.
[10] Там само. – С. 71.

чів і тиверців, навіть свого часу підкорених його попередниками півострова Тамань з далекою Тьмутараканню та Північного Кавказу, чи тих, хто залишались ще незалежними: хорватів і дулібів, а також балтійського племені ятвягів. Фактично, в роки його правління завершується формування території Київської Русі (територіальна реформа). Була зміцнена влада князя та його урядовців у нещодавно підкорених землях древлян. Щоправда, літописці мало – буквально пуктиром – пишуть про цей бік діяльності Володимира, й історикам доводиться реконструювати ті чи інші державотворчі дії князя, виходячи зі скупих і розрізнених згадок джерел.

Вірогідно, до перших років перебування в Києві відносяться й заходи князя по укріпленню й прикрашенню столиці: був реконструйований і значно розширений (до 10 га) дитинець, що отримав назву «міста Володимира».

Однією з перших Володимир провів і релігійну реформу, що мала велике значення для укріплення та ідеологічної підтримки князівської влади. Адже кожне плем'я поклонялося своїм небожителям, і для князя виникало питання: кому з них першому віддати шану. Усе розмаїття елементів стародавнього язичництва: вірування, звичаї, наявність живих носіїв релігійних традицій тощо – ось що побажав використати для ідеологічної підтримки своєї влади Володимир Святославич[11]. Задля цього було створено пантеон богів, знаних і шанованих у різних землях держави: «І поставив він кумири на пагорбі, поза двором теремним: Перуна дерев'яного, – а голова його срібна, а вус – золотий, – і Хорса, і Дажбога, і Стрибога, і Симаргла, і Мокош. І приносили їм жертви, називаючи їх богами…»[12], – розказує літописець. Створення релігійного осередку в політичному і економічному центрі Русі мало на меті обґрунтувати територіальну єдність та неподільність підлеглих князю земель, соціальну та етнічну спільність підданих. Племінному сепаратизму слід було покласти край. Подібні святилища створювалися не лише в Києві, але й по всій Русі. Як відзначив О. Карпов, «реформа Володимира ламала самодостатність родоплемінного суспільства, наближала внутрішній світ слов'янина до світу князя і князівської влади, більше того – прямо втягувала в нього»[13].

В сусідньому з Києвом Чернігові головне святилище знахо-

[11] Моця О.П., Ричка В.М. Київська Русь: від язичництва до християнства. – К.: Глобус, 1996. – С. 29.

[12] Літопис Руський. – С. 47.

[13] Карпов А. Ю. Владимир Святой. – Москва: Молодая гвардия, 1997.

дилось, вірогідно, на дитинці, на тому місці, де на початку 1030-х років Мстислав Володимирович розпочав будівництво Спасо-Преображенського собору. Коли 1700 р. на залишках насипу стародавнього валу відривали котлован для спорудження будівлі Колегіуму, за свідченнями церковних джерел, був знайдений срібний ідол, з якого за розпорядженням гетьмана І. Мазепи були відлиті срібні царські врата для Борисоглібського собору. Справжність цього повідомлення підтвердили результати металографічних досліджень 12 мікропроб, взятих автором з різних частин царських врат – вони виявились цілком ідентичними металу з арабських монет-дирхамів X–XI ст.[14]. А каміння зі святилища вмурували у фундаменти Колегіуму, щоби таким чином підкреслити вищість Християнства над поганством.

Русь, будучи частиною Великого Європейського Кордону між землеробським і кочовим світами, упродовж віків страждала від нападів кочових орд. Часи Володимира Великого не були виключенням – ще дитиною він відчув печенізьку загрозу, від печенігів загинув на Хортиці його батько Святослав, і навіть на смертному одрі князь мусив вирішувати, кого відправити на відсіч нападникам! Розуміючи небезпеку, Володимир проводить ще одну масштабну реформу – містобудівельно-фортифікаційну. В літописах під 988 р. зазначено: «И сказав Володимир: «Се не добре є, що мало городів довкола Києва». І почав він городи зводити по Десні, і по Острі, і по Трубежу, і по Сулі, і по Стугні. І став він набирати мужів ліпших із словен, і з кривичів, і з чуді, і з вятичів і ними заселив він городи, бо була війна з печенігами»[15]. Ці заходи як найповніше характеризують державницьку політику Володимира Святославича як мудрого реформатора – одним махом вирішив він відразу декілька найважливіших завдань: прикрив від несподіваних нападів печенігів південні кордони Русі, значно (і с мінімальними витратами) збільшив підпорядковані йому (і повністю залежні від державного забезпечення) військові контингенти, зв'язавши цим по руках вічно бунтівних сіверян, а заодно послабив можливості сепаратистських виступів народи Північної Русі, переселивши на південь їх основний «бродильный» контингент – «мужів ліпших». Відстані між містами за наказами з Києва прикрили валами з частоколом. Ці т. зв. «Змієві вали», що простяглися

[14] Коваленко В.П., Орлов Р.С. Металл языческого идола северян с территории Черниговского Борисоглебского монастыря // Тезисы Чернигов. обл. научно-метод. конф., посвящ. 20-летию Черниговского архит.-ист. заповедника. – Чернигов, 1987. – С. 33–36.

[15] Літопис Руський. – С. 67.

майже на тисячу кілометрів, із заходу, півдня і сходу прикрили Київ, і які в цілому чимось нагадують славнозвісну Велику Китайську Стіну і Римський лімес, досі вражають своєю грандіозністю. Їх масове будівництво не даремно пов'язують з ім'ям Володимира[16]: подібні укріплення (т. зв. Даневірке, робота над яким розпочалася 808 р. датським королем Гудфредом, який побоювався вторгнення франків) він міг бачити в Данії, на Ютландському півострові, під час своєї втечі до Скандинавії.

Виключне значення мала адміністративна (або династична) реформа Володимира Святославича, проведенню якої сприяла наявність у нього численних нащадків. Хоча, як вже зазначалося, за роки його правління основні союзи східнослов'янських племен були повернуті під владу Києва, племінна знать на місцях, як і раніше, поводила себе незалежно, що найбільш яскраво продемонструвало повстання древлян 945 р. Тому наприкінці X ст. Володимир «посадив» дванадцять своїх синів у найважливіших центрах Київської Русі: «…посадив він Вишеслава в Новгороді, а Ізяслава в Полоцьку, а Святополка в Турові, а Ярослава у Ростові. І коли помер найстарший, Вишеслав, у Новгороді, то посадив він Ярослава в Новгороді, а Бориса в Ростові, а Гліба в Муромі, Святослава в Деревлянах, Всеволода у Володимері, Мстислава в Тмуторокані»[17]. З одного боку, всі князі об'єднувалися тепер ідеєю рівної відповідальності за долю країни, а це сприяло об'єднанню їхніх сил у боротьбі із зовнішніми ворогами. З іншого – заздалегідь зумовлювалася міжусобна феодальна боротьба, бо кожний князь, вважаючи себе юридично рівним з іншими, намагався і фактично зрівнятися з тими, хто мав більші або багатші володіння. З тієї пори на зміну родоплемінному поділові києворуського суспільства остаточно прийшов поділ територіальний, що є однією з визначальних ознак справжньої держави.

Нарешті, однією з найвагоміших реформ Володимира і чи не найважливішою його заслугою було Хрещення Русі (т. зв. «друга релігійна реформа»). Спроба Володимира поставити язичницьких ідолів як символ релігії ранньофеодальної держави не дала бажаних результатів. Язичництво у другій половині X ст. вже не відповідало рівню соціального, політичного й культурного розвитку України-Руси. В інших слов'янських країнах на цей час язичницьку релігію вже замінило християнство. Воно з його монотеїзмом, ієрархією святих, розвинутим вченням про панування і підкорення, проповіддю про непротивлення злу,

[16] Кучера М. П. Змиевы валы Среднего Поднепровья – К.: Наук. думка, 1987.
[17] Літопис Руський. – С. 67.

значно більше відповідало феодальному ладу, що вже формувався на Русі прискореними темпами, та ідейним принципам феодальної держави, ніж будь-яка інша релігія[18].

Інтенсивні пошуки панівною верхівкою Київської Русі нових релігійних структур, які найбільш вдало відповідали б її інтересам, засвідчує літописна оповідь про «вибір вірувань». Під 986 р. «Повість Минулих літ» сповіщає про відвідини Києва волзькими булгарами «віри магометанської», «німцями з Риму» та іудеями. Та ці релігії не влаштовували князя. Володимир і його найближче оточення вирішили за державну релігію Київської Русі прийняти християнство у його візантійському варіанті, чим ввели Русь у коло Світової Цивілізації. Для молодих варварських народів не було іншого шляху вступити в сім'ю цивілізованих народів: «шлях до Цивілізації пролягав через християнство – єдино правильну ідеологію, монополізовану Візантією. Бо християнство, точніше, візантійське християнство – і було суттю Цивілізації»[19]

Зазначимо, що християнство давно було вже знайоме мешканцям як Русі, так і їх безпосереднім сусідам. Але в X ст. поширення християнства носило ще особистісний, спонтанний, а не регульований верховною владою характер; лише прийняття християнства правителем держави та її елітою зводить нову релігію у статус офіційної, а її поширення стає державною справою. Та все ж науковці зараз визнають, що прийняттю нової віри правителем, який оголошував її єдиною ідеологією своєї держави, тобто «офіційній» християнізації, передував тривалий період «латентної», прихованої християнізації. На відміну від офіційного прийняття християнства, яке значною мірою залежало від верховної влади й охоплювало переважно владну і майнову еліту, в «латентний» період паростки нової віри поширювалися серед сотень і тисяч людей. Показниками цього шляху проникнення християнства ще задовго до його прийняття в якості офіційної релігії стають поховальні пам'ятки та предмети культу, які виявляються в похованнях і на поселеннях разом з іншим інвентарем: хрещики-тільники, хрести-мощевики (енколпіони), глиняні пасхальні яйця, фрагменти церковного реманенту тощо.

На жаль, у більшості випадків науковцями практично не використовується цей величезний інформаційний потенціал археологічних джерел доби Київської Русі. Між тим, саме вивчення поховальних обрядів дозволяє отримати достеменну відповідь на

[18] Моця О.П., Ричка В.М. Київська Русь… – С. 59.

[19] Шевченко І. Візантія і слов'яни // Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. – Львів, 2001. – С. 13.

питання про те, коли у населення того чи іншого регіону переміг християнський світогляд і навіть коли він почав проникати на їхні землі. Так, на землях Північної Русі (наприклад, у Водській пятині Новгородської землі) курганний обряд зберігався у першопочатковому вигляді навіть до XVI ст.[20], в Землі В'ятичів – до XIV ст. Навіть у Чернігові поховання місцевого володаря у славнозвісній Чорній могилі, що датується 60-ми роками X ст., було здійснене за язичницьким обрядом тілоспалення на місці поховання, з великою кількістю супроводжуючих речей, двома конями та молодою жінкою – т. зв. «валькірією». Саме під цим кутом зору розглянемо поховальні старожитності Подесення (власне, на території літописної Севери), тим більше, що тут на сьогодні досліджено понад 10000 поховань доби Давньої Русі, а низка некрополів розкопані повністю чи майже повністю, і тому їх матеріали найбільш придатні для статистичних аналізів (зокрема, могильник дружинного табору біля с. Шестовиця неподалік Чернігова, села Автуничі поблизу стику кордонів сучасних Білорусі, Росії та України тощо).

Так, у Шестовиці за всі роки досліджень виявлено понад 220 поховань, що лежали під майже 200 розкопаними курганами. За поховальною обрядовістю кургани Шестовицького некрополя діляться на 4 групи: тілоспалення на стороні (20%) та на місці поховання (17,5%), кенотафи (32%) і тілопокладення (26,5%). При цьому тілопокладення складають найбільш чисельну групу – близько 70, чи майже третину від загальної кількості похованих під цими насипами. Поховальний інвентар у більшості поховань з тілопокладеннями відсутній; лише у 7 з них виявлені дрібні жіночі прикраси, та в 11 – рештки одягу. Таким чином, є всі підстави вважати, що перед нами – поховання християн, над могилами яких за традицією насипали курганні насипи. Досить цікаві результати дає і картографування поширення різних типів поховальної обрядовості в різних курганних групах Шестовицького могильника: виразно простежується збільшення з часом кількості тілопокладень, поки наприкінці X ст. вони стають неподільно панівними[21].

Політичні відносини, що склалися наприкінці 80-х рр. X ст. між Київською Руссю та Візантією, прискорили введення християнства на Русі. 987 р. у Візантійській імперії спалахнуло повстання проти імператора Василія II, і той звертається по воєнну допомогу до Володимира. Останній погоджується за умови,

[20] Рябинин Е. А. От язычества к двоеверию (По археологическим материалам Северной Руси) // Православие в Древней Руси. – Ленинград, 1989. – С. 28

[21] Коваленко В. П. Христиане некрещенной Руси (к постановке проблемы) // Труды I Международной конференции «Начала русского мира». – Санкт-Петербург, 2011. – С. 234–247.

якщо імператор віддасть за нього заміж свою сестру Анну, на що отримав попередню згоду. Допомога Василію II була надана, але він не поспішав виконувати свою обіцянку. Тоді Володимир рушає походом на візантійське місто Корсунь (нині Національний історико-архітектурний заповідник на території Севастополя), і захоплює його після тривалої облоги. Тільки після цього була отримана остаточна згода на його одруження з Анною, але існувала умова – охрещення за візантійським зразком у Корсуні, на що Володимир погоджується. Сам процес хрещення Володимира Святославича, а потім і всієї Русі досить детально описаний у сотнях публікацій, що позбавляє нас від необхідності ще раз аналізувати його.

Після хрещення Володимир сильно змінюється. Зокрема, він розпускає свій чисельний гарем (за літописом, у нього було, як у біблійного царя Соломона, 800 наложниць)[22], відсилає у князівські села своїх жінок, і далі живе з візантійською царівною Анною до самої її смерті. Володимир також скасовує в державі смертну кару, споруджує муровану Десятинну церкву в Києві, якій заповідає десяту частину своїх статків, споруджує сотні храмів по всій території Русі, засновує літописання… Разом з тим, він до кінця своїх днів продовжує невтомно боронити Русь від зовнішніх ворогів.

Володимир Святославич енергійно проводить і далі державні реформи. Так, була впроваджена судова реформа, встановлювався церковний суд. У руслі цієї реформи стоїть і рішення князя повернути до судової практики смертну кару за тяжкі злочини, відмінену після хрещення через боязнь гріха за вбивство[23].

Володимир запровадив нове зведення законів усного звичаєвого права, яке Нестор назвав «Уставом земленим», він був направлений на укріплення влади феодала над общинниками-данниками. Князь удосконалив і доповнив попередній кодекс – «Закон Руський». У свою чергу, «Устав землений» пізніше було взято за основу першого писаного зібрання правових норм Русі – «Правди Ярослава», складеного близько 1016 р. Відомий також «Устав князя Володимира Святославича про десятину, суди і люди церковні», згідно якому призначалась десятина на утримання церков, затверджувався церковний суд тощо.

Вагомим нововведенням Володимира Святославовича було його розпорядження «…у знатних людей дітей забирати і оддава-

[23] Алексеев С. В. Владимир Святой. Создатель русской цивилизации. – Москва: Вече, 2006. – С. 244–245; Толочко П. П. Володимир Святий. Ярослав Мудрий. – К.: АртЕк, 1996. – С. 106–111.

ти їх на учення книжне»[24]. Він споряджає першу світську школу, що була необхідною для підготовки освічених людей, яких потребувала держава. Так Володимир намагався ввести Русь у коло культурних інтересів тодішнього візантійського світу. Ця подію історики педагогіки називають ще «шкільною реформою».

Ще однією складовою візантійської культури, пересадженої на руський ґрунт за Володимира, було карбування монет (т. зв. «фінансова реформа»). Випуск власної монети був своєрідним проголошенням суверенності східнослов'янської держави. Їх відомо вже кілька сотень, та всього було карбовано 1 тип «златників» та 4 типи «срібників»[25]. Володимир зображений на їх аверсі в оточенні напису «Владимир на столе», «А се его сребро» або: «А се его злато». На реверсі – зображення Христа (монети I–II типів) чи родовий князівський знак Володимира – тризуб (монети III–IV типів). На розвинених типах монет Володимир зображений вже в німбі – ознаці святості, хоча офіційна його канонізація, на думку вчених, відбулася лише в середині XIII ст.[26] (Рис. 2). Як відомо, давні джерела не зберегли нам опис обліку князя Володимира; його зображення на аверсах монет, при всій їх умовності і схематичності, відображають певні реальні риси й дозволяють загалом судити про зовнішність князя. «З монет на нас поглядає досить худорляве, видовжене обличчя, з різко означеними вилицями. Риси обличчя …витончені, «візантійські». Довгий прямий ніс, виділене подборіддя, великі очі, дугоподібні брови. Довгі вуса – такі носив і його батько Святослав… Бороди немає, щоки й підборіддя виголені, що, знову ж, нагадує відомий опис зовнішності князя Святослава Ігоревича. …Володимир на монетах не старий, але й не юнак – всі монети належать до більш пізнього, «християнського» періоду його біографії»[27].

Було ще багато корисних для людей і для держави справ – великих і малих. Згадати їх усі неможливо за браком місця. Тож цілком закономірно, що 28 липня і Православна Церква, і науковці, і широкі кола громадськості відзначили 1000-ліття від дня смерті Засновника нашої Державності (15 липня 1015 р. за старим стилем) – Володимира Великого, Рівноапостольного! Прилучимось же і ми з вами до цього уславлення пам'яті людини, яка, фактично, зробила нас європейцями.

---

[24] Літопис Руський. – С. 66.

[25] Сотникова М. П., Спасский И. Г. Тысячелетие древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X–XI веков. – Ленинград: Искусство, 1983.

[26] Толочко П. П. Володимир Святий... – С. 102.

[27] Карпов А. Ю. Владимир Святой. – С. 102.

О. С. КУЧЕРУК

До історії пошуків могили Великого Київського князя Володимира Святославича

Розглядається історія поховань у київській церкві Богородиці Десятинній, історія пошуків, дослідження та доля могили і праху князя Володимира. Аналізуються джерела та хронологія подій пошуків могили князя Володимира протягом XVII-XX століть, починаючи від митрополита Петра Могили.

Thehistory of burial in the Kyiv Church of the Tithes, search history, research and the fate of the grave and the remains of Prince Volodymyr are analyzed. Also the sources and chronology of searching for the grave of Prince Volodymyr during 18–20th centuries from Metropolitan Petro Mohyla are analyzed.

Загальновідомо, що після смерті Великого Князя Київського Володимира Святославича у 1015 році тіло його поховали у збудованому ним майже двадцять років перед тим храмі, знаному під назвою церква Богородиці Десятинної.

В давньоруський період церква регулярно, приблизно раз на п'ятдесят років, зазнавала розорень, це пожежа 1017 року, мародерство князя Андрія Боголюбського у 1169 році, потім ще Рюрика Ростиславича у 1203 році. У цих подіях гробниці князів у Десятинній церкві здогадно були порушені, це неопосередковано підтверджує Літопис Руський, розповідаючи, що коли військо Рюрика Ростиславича у січні 1203 року захопило Київ "святу Софію пограбували і Десятинну святу Богородицю пограбували, і монастирі всі [...]" порти [одяг] блаженних перших князів, що почепили в церквах святих на пам'ять [про] себе"[1].

1240 рік, у час взяття Києва військом Батия, церква була поруйнована, ймовірно, що саркофаги також не уціліли, а поховання були нападниками пограбовані. Що сталося з прахом князя Володимира та інших невідомо, пізніше ходили поголоски, що його могли перенести на сховок в інше місце, але документально цей факт не підтверджується.

[1] Радзивиловскаялетопись. Полноесобрание руських летописей. Т. 28. – Ленинград. 1989. – С. 154.

Не можна відкинути гадки, що Десятинна церква у тій чи іншій формі відроджена у часи правління у Києві Олельковичів (І. Іванцов, М. Каргер та ін.), і там проходили відправи. Після 1596 року і до 1634 року церква перебувала в юрисдикції уніатського митрополита. За Петра Могили у 1634 році церква перейшла до православної Київської митрополії і продовжувала діяти як храм святого Миколи Мірлікійського з додатком Десятинна.

М. Берлинський у своїй праці "Краткое описание Києва" (1820 р.) пише, що "до 1635 р. стояла частина стародавньої церковної стіни перед теперішньою церквою і значно перевищувала її висотою [...]"[2] і далі "нині у цій маленькій церкві, яка, між іншим, має два поверхи, нічого з старожитностей не залишилося"[3]. Коли б саркофаги чи хоча б їх рештки були видимі, то дослідник мав би про них згадати, його мовчання свідчить, що не було про що й говорити.

На початку XIX століття існуючу церкву було закрито і розібрано, а на частині підмурків давньої Десятинної церкви зведено у псевдо-візантійському стилі нову, яку освятили як церкву Успіня Богородиці, яка простояла до 1930-х років, коли її розібрали.

Дослідження і археологічні розкопки протягом двохсот років дали вченим великий археологічний матеріал, але не дали відповіді на головне питання, який вигляд мала Десятинна церква.

У Десятинній церкві (за джерелами) поховано семеро осіб князівського рівня, з них четверо великі князі Київські – Ольга, Анна, Володимир та Ізяслав Ярославич, усі в мармурових саркофагах. В яких саркофагах поховано трьох інших князів джерела не вказують.

***

Київські князі подібно до правителів інших держав, що перебували під впливом Візантії, по-своєму адаптували правила і ритуали візантійського двору, це стосується і місця та способу поховань правителів.

На українських землях не було покладів мармуру, вироби з мармуру, зокрема і саркофаги експортувалися з грецьких центрів, головно із кар'єрів родовища на острові Проконес (Мармара). Вивозилися переважно готові вироби або напівфабрикати. Серед номенклатури товарів значне місце посідали саме саркофаги (до нашого часу збереглися сотні саркофагів різного ступеня збереженості). На місці виготовлялися корпуси саркофагів, наносили певні, скажімо так, універсальні елементи де-

[2] Берлинский М. Краткоеописание Києва. – Санкт–Петербург, 1820 – С. 64–65.
[3] Там само. – С. 65–66.

кору, а решту зображень, вже персоніфікованих замовником, додавали на місці.

Значно доступнішим був пірофілітовий сланець (шифер), один з центрів добутку і обробки пов'язаний з Овручем, значними осередками обробки також були Київ і Чернігів. З цього матеріалу виготовлено більшість відомих саркофагів та поховальні камери.

Поховання.

Ритуали і обряди, пов'язані з смертю людини, похованням і влаштуванням могил є важливою складовою усіх культур, це стосується і наших предків. У час, про який йдеться, в процесі християнізації поганські звичаї і ритуали витіснялися, але усе ж продовжували існувати, вмонтовані в християнську обрядову систему.

Отож, по смерті тіло покійного князя, де б він не помер, "опрятавши", тобто обмивши і одягнувши у належний одяг, перевозили до церкви, як правило, саньми незалежно від пори року, що неодноразово фіксує Літопис Руський. (Ця особливість обряду похорону збереглася з поганських часів і її практикували довший час після запровадження і утвердження християнства. Зберігався цей звичай ще довго, окремі випадки на українських етнографічних землях фіксуються аж до середини XX ст.).

У церкві за участю духовенства і, зокрема, місцевого єпископа, над тілом відправлялися відповідні чини. Ховали покійника, як правило, того ж або наступного дня. Зрозуміло, що були й винятки, зумовлені політичними обставинами, віддаленим місцем смерті або й метеоумовами.

Дещо ширший опис князівського похорону подано у записі про смерть – володимиро-волинського князя Володимира Васильковича під 1288 роком: "княгиня ж його зі слугами двірськими обмила його, і обвила оксамитом із мереживом, як ото достоїть цесарям і положила його на сани, і повезли його до Володимира. [...] поставили тоді його на санях у церкві, тому, що було пізно", а наступного дня "положили тіло його в отчій гробниці"[4].

***

Першим похованням (власне це не було поховання у класичному розумінні), влаштованим у Десятинній церкві, можна вважати перенесений сюди прах (голова) римського папи святого Климентія, якого, за літописним переказом, як "трофей" разом з мощами Климентового учня святого Фіва, привіз до Києва князь

[4] Там само. – С. 445.

Володимир з Корсуня. Їх використали для освячення Десятинної церкви і залишили там як головну святиню. Сучасник князя Володимира хроніст Тітмар Мерзебурзький Десятинну церкву навіть називав церквою святого Климентія. Ця версія знаходила підтримку у пізніших дослідників (І. Грабар та ін.).

Князівські поховання у Десятинній церкві починаються з княгині Ольги, яка померла 969 р. У Літописі Руському говориться, що по смерті її поховали за християнським обрядом. Через тридцять вісім років після смерті її онук князь Володимир 1007 року переніс Ольжин прах до Десятинної церкви. Яків Мніх пише у "Похвалі княгині Ользі", що у Десятинній церкві "є труна, де лежить блаженне й чисте тіло блаженної княгині Ольги. Труна та мала́ стоїть у церкві святої Богородиці. … У труні блаженної княгині Ольги зверху віконце зроблене, і крізь нього видно тіло блаженної княгині Ольги, що лежить неушкоджене"[5].

Про те, що княгиня Ольга була похована саме у цьому храмі в київському середовищі пам'ятали, на початку XVII ст. А. Кальнофойський у "Тератургімі" писав: "Свята Ольга, бабуся святого Володимира, [...] року Божого 969, дня одинадцятого липня до землі була віддана, з якого вийняв її потім святий Володимир і в церкві Богородиці Десятинній пристойно поховав"[6].

Першим похованням князівської особи, що померла вже після будівництва церкви, стала Володимирова дружина велика княгиня Анна, яка померла 1011 р. Про це Літопис Руський каже: "Преставилася цесариця Володимирова"[7], та нічого не говорить про місце її поховання, але Тітмар Мерзебурзький вказує на факт її поховання у Десятинній церкві, як беззаперечний. Анна була похована в мармуровому саркофазі, виходячи з традицій Константинополя, саркофаг був заготовлений заздалегідь, який вигляд мав саркофаг Анни невідомо.

Наступним у храмі був похований сам будівничий Десятинної церкви князь Володимир Святославич. "І положили його в гробі мармуровім, опрятавши тіло його, блаженного князя, з плачем великим"[8]. Так пише про це літописець у Літописі Руському. Аналогічно і майже дослівно повторює слова літо-

[5] Яків Мніх. Похвала княгині Ользі // Християнство на теренах України I–XI ст. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира. – К., 2000. – С. 372.

[6] Кальнофойський А. Тератургіма // Хроніка 2000. – 1997. – № 19–20. – С. 69.

[7] Літопис Руський. – К., 1989. – С. 74.

[8] Там само. – С. 74–75.

пису про поховання князя Володимира Яків Мніх: "І тіло його чесне поклавши в гріб мармуровий, і поховали з плачем благовірного князя"[9].

Тітмар Мерзебурський зазначає, що князь Володимир "вмер, і поховано його в Києві великім місті, в церкві мученика Христового папи Климента, коло вище згаданої жінки його: їх гроби стоять в середині тої церкви зверху"[10].

Наведені свідчення дозволяють однозначно твердити, що князя Володимира поховано у мармуровому саркофазі, який стояв на рівні підлоги в Десятинній церкві, поруч з саркофагом дружини.

У другій половині XVII ст. у межах традиції переповідає "Синопсис" про поховання князя Володимира, і вказує, що поховав його син Святополк: "в гробі мармуровому, з великою жалобою й плачем всього народу в церкві кам'яній Пресвятої Богородиці Десятинної в Києві, яку [той] сам збудував"[11].

(Коли ж могилу влаштовували не в самому храмі, як от, для прикладу, Гліба Святославича поховали у Чернігові в земляній могилі поруч з Спаським собором, то Літопис Руський пише: "тіло ж його покладено було в Чернігові за святим Спасом"[12]).

У церкві згодом влаштовано ще кілька поховань. 1044 року Ярослав Мудрий перепоховав братів князя Володимира Олега Святославича († 970) і Ярополка Святославича († 978). 1078 р. поховали Київського князя Ізяслава Ярославича і "положили його на сани і повезли його зі співами [...] положили тіло його в церкві святої Богородиці, вложили його в раку кам'яну і мармурову"[13]. Літопис лаконічно повідомляє, що 1093 р. в Десятинній церкві поховали князя Ростислава Мстиславича. Це власне усі відомі князівські поховання у головній церкві Русі.

***

Тепер власне розглянемо справу про те, як Петро Могила "віднайшов" місце поховання і саркофаг з прахом князя Володимира.

---

[9] Макарий Митрополит. История Русской Церкви. Книга 2. История Русской Церкви в период совершенной зависимости её от константинопольського патриарха. Том 1. Состояние Русской Церкви от первого её митрополита Святого Михаила до избрания митрополита Илариона (988–1051). – Режим доступу: URL:http://www.pravoslavie.by/podpod.asp?id=113&Session=10

[10] Грушевський М. Виїмки з джерел до історії України–Руси // Вісник Академії наук України. – 1992. – № 8. – С. 74–75.

[11] Синопсис Київський... // Хроніка 2000. – 2002. – № 49–50. – С. 531–532.

[12] Літопис Руський. – С. 121.

[13] Літопис Руський. – С. 123.

Варто зазначити, що митрополит П. Могила надавав особливого значення відновленню та будівництву церков у Києві та інших містах і місцевостях митрополії. Але однозначно можна твердити, що відновлення Десятинної церкви не було у списку першочергових справ П. Могили, бо через кільканадцять років у своєму заповіті (1646 р.), даючи розпорядження, зазначає: "на закінчення церкви, званої Десятинною, яку я почав відбудовувати, щоб відбудова закінчена була, з моєї шкатулки готових тисячу золотих призначаю й записую"[14]. Сума та була не малою, але і не такою вже і значною, що знову ж свідчить, що особливого інтересу до цієї церкви П. Могила не мав. Заповіт це і підтверджує.

Аналіз відомих зображень церкви від 1638 р. до 1695 р, на малюнках Кальнофойського, тезах Обидовського та плані Ушакова, показує, що Десятинна церквазa сорок років мало змінилася і залишалася невеликою однобанною церковицею на руїні давньоруського храму.

***

Найближчі до подій джерела, а створені вони людьми з оточення П. Могили, не пов'язують факт відкриття поховання князя Володимира з митрополитом.

Митрополит Сильвестр Косів у своїй польськомовній редакції "Патерика" (1635 р.) пише, що митрополит Петро Могила "церкву Пресвятої Діви Марії Десятинну, що знаходиться при Київській брамі наказав викопати із земної темряви і подати її очищену до світлості дня"[15] і, як бачимо, С. Косів ще не згадує про таку здавалося б надважливу річ, як виявлення могили святого князя Володимира.

У лаврському виданні книги А. Кальнофойського "Тератургіма", яка видрукувана при житті митрополита 1638 року, вже після відкриття могили князя Володимира дуже лаконічно сказано: "Останки його святі року 1636 знайдено"[16], при тому П. Могила не згадується взагалі.

П. Могила у своєму заповіті (1645 р.) вказує як розпорядитися з "святими мощами", якими він диспонував – це "ковчег" з мощами різних святих, а також частка хреста Господнього, а от мощів князя Володимира серед них немає, що, принаймні, є дивним. В іншому місці заповіту П. Могила досить детально розписує, на які справи, кому (включно з конюхами і лікарями) і на що заповідає свої гроші й майно, Але він "забувся" виділи-

[14] За виданням: Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. – Париж, 1969. – С. 294.

[15] Косов Сильвестр. Патерик. – К., 2007. — С. 136.

[16] Кальнофойський А. Тератургіма // Хроніка 2000. – 1997. – № 19–20. – С. 69.

ти хоч кілька злотих на утримання чи прикрасу могили Володимира, раки з мощами чи місця поховання князя, або хоча б на щорічне поминання святого.

Історія з виявленням поховання князя Володимира митрополитом Петром Могилою набула поширення вже у XVIII столітті і закріпилася в тогочасній літературі (популярній і науковій) та має виразно легендарні, апокрифічні риси. Йдеться про анонімний рукопис середини XVIII століття з лаврського середовища. Автор, що не міг бути свідком і учасником подій, пояснює, що користувався невідомим нам письмовим джерелом та усним переданням.

Отож, як пише лаврський чернець 1636 року в акафістну суботу (5 квітня) П. Могила правив у Десятинній церкві, читав акафіст Пресвятій Богородиці і тут, "кінчивши восьмий ікос (приблизно половина акафісту – О.К.), знайшов глибоко в землі гріб мармуровий, який з великою наполегливістю і трудом викопавши, і відкривши, знайшов у ньому чесну й святу голову, також і кістки святі. Ще й дошку срібну позолочену знайшов з написом на ній: "Покладене було в гробі цьому тіло святого рівноапостольного великого князя Володимира, нареченого в святому хрещенні Василієм; і разом [із ним] в одному гробі покладена цесарівна благовірна Анна, дружина його, грекиня, преосвященним митрополитом Київським Леонтієм, котрий був третім митрополитом Київським по святому Михаїлі року від Різдва Христового тисяча п'ятнадцятого". Ту дошку поклав благовірний і великий князь Ярослав Володимирович (в літо від Різдва Христового того 1074)... По певнім часі у визначений день, з проповіддю Слова Божого, зволив перш пом'янутий преосвященний митрополит Петро Могила з чесними хрестами [і] з процесіями ту святу Володимирову главу перенести до Святої Великої церкви Печерської, і чесно та святоліпно покласти, де і до сьогодні бачимо і всіма православними з благоговінням і любов'ю цілована...."[17].

Досить розлогий опис події зустрічаємо у кінці XVIII століття у праці Київського митрополита Самуїла Миславського "Краткое историческое описание Киево-Печерской Лавры". Автор розвиває попередню версію: "Названий митрополит мав звичай відвідувати кожної суботи [різні] святі храми. Одного разу пішов від до церкви святителя Миколая, що лишилася по розоренні Батиєвому від великої, названої Десятинною, церкви, де відправив звичайну свою Службу. І, вийшовши з неї, оглядаючи [місцевість] довкола неї, побачив випадково недалеко від церкви невелику яму

[17] Цит. за Жиленко І. В. Синопсис Київський // Лаврський альманах. – Випуск 6. Спецвипуск. – К., 2002. – С. 141.

в землі і, зацікавившись, наказав глибше розкопати те місце. По виконанні цього [наказу] знайдено два мармурові гроби, в яких, за свідоцтвом покладених на них написів, лежали мощі святого князя Володимира і дружини його грецької царівни Анни. По відкритті гроба св. Володимира пом'янутий митрополит взяв на спомин майбутнім родам великого того князя голову, котру перш поклав у церкві Преображення, що стоїть нині всередині Печерської фортеці біля північних лаврських воріт, тим же Володимиром, за свідченням літописців побудованій. Потім того ж року для безпечнішого зберігання поклав у Великій Києво-Печерській церкві, де й донині цей щонайдорожчий зберігається скарб»[18].

Проаналізуємо тексти. Повідомлення Миславського (текст М.) на перший погляд виглядає правдоподібнішим від анонімного тексту (текст А.). В тексті А. йдеться про подвійне поховання, тоді коли у тексті М. про окремі. В обох текстах вказується на наявність анотаційної таблиці, що було реалією XVII–XVIII, а не часів Володимира. До того ж дошка приписується князю Ярославу Мудрому, мовляв він установив її 1074 року, хоча він помер 1054 року, 1074 в Києві правив син Ярослава Ізяслав (помер 1078). І митрополит Леонтій, за якого ніби ховали померлих Анну і Володимира, також вказаний помилково і Володимир і Анна поховані були при митрополитові Теофілакті, а зазначений Леонтій помер ще 1008 року.

В тексті А. вказана помилкова дата відкриття Могилою поховання – 1632 р., хоча у цей час митрополитом був Ісая Копинський, а Могила висвячений на київську кафедру у квітні 1633 року, до Києва ж прибув 7 липня 1633 р.

В тексті М. правдоподібніше розповідається, що після відправи митрополит неподалік церкви побачив провал у землі. Коли те місце розкопали, то виявили два пірофілітові саркофаги. Віднайдені поховання, тільки на тій підставі, що за літописними джерелами в Десятинній церкві були поховані князь Володимира та його дружина, визнано автентичними.

Насправді князя Володимира і Анну поховали у мармурових саркофагах, які стояли в приміщенні церкви, і не були "під спудом", тобто нижче рівня підлоги, а П. Могила ж мав справу з шиферними саркофагами, що були закопані в землі поруч з церквою.

Виникають справедливі питання, якщо дійсно митрополит віднайшов мощі святого Володимира, то чому він, як і його наступники, ніколи жодного разу не вживали заходів для вшанування його могили, вшанування пам'яті святого Вололимира

[18] Миславський С. Краткоеописание Киево–Печерской лавры. – Санкт-Петербург, 1818. – С. 105–106.

не пов'язувалися з Десятинною церквою та могилою. Традиційно над похованням влаштовували капличку чи, бодай, встановлювали хрест та у відповідні дня проводили поминальні богослужіння, а у цьому випадку ніхто і ніколи не молився на місці поховання святителя.

Отож, відкривши саркофаг князя Володимира, П. Могила взяв звідти череп та ще кілька кісток (різні версії називають різні кістки), і саркофаг закрили та знову засипали землею. Череп, правда не одразу, був доправлений за однією версією до Михайлівського Золотоверхого собору, за іншою – до церкви Спаса на Берестові, тобто фактично на місце смерті князя Володимира, але ненадовго, звідки реліквію перенесено до Успенського собору Печерського монастиря, де він і перебував довший час. Перед Другою світовою війною череп (без щелепи) відправили до Ленінграду, де у той час археолог М. Герасимов організував своєрідний центр по реконструкції зовнішнього вигляду по кістках черепу. З Росії череп Володимира не повернувся, швидше за усе він зберігається у російських музейних запасниках, або втрачений.

Кістка(и) руки довший час зберігалася у Софійському соборі, Митрополит Євгеній Болховітінов 1825 року уклав досить детальний список мощів святих, які зберігалися у Софійському соборі, серед них в окремому ковчезі "мощі святого благовірного князя Володимира Святославича Київського"[19].

Щелепа князя Володимира має свою історію. 1640 р. П. Могила звернувся з листом до Москви. П. Могила кілька разів писав московському цареві Олексію Михайловичу і просив матеріальної підтримки для себе і для київських церков та монастирів, рівно ж просив богослужбових книг та різного церковного начиння. Серед іншого митрополит просив, щоб цар "повелів своїм государевим майстрам своєю царською казною зробити раку на мощі предка свого святого і рівноапостольного князя Володимира, що буде поставлена з його мощами в святій Софії, яку спорудив його син великий князь Ярослав"[20]. Але не те, що раки, навіть відповіді від Олексія Михайловича у цій справі П. Могила не отримав, хоча митрополит на підтвердження послав у дарунок цареві щелепу від черепа здогадних мощів князя Володимира. Видно непереконливо виглядала для Москви справа з відкриттям поховання князя Володимира П. Могилою та сумнівним видався подарунок.

[19] Болховітінов Євгеній, митрополит. Вибрані праці з історії Києва. – К., 1995. – С.70.

[20] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. Т. 3. – Санкт–Петербург, 1861. – С. 44.

Щелепа усе ж "осіла" в Успенському соборі московського кремля, і з часом набрала "спражньості", тепер реліквія зберігається в соборі Христа Спасителя.

В час святкування 1000-ліття Христа, фрагмент щелепи було передано до Ростова-на Дону митрополитові Володимиру Сабодану, а після його призначення на київську кафедру 2005 р. передано до Києва"[21]. Ковчег з мощами планувалося установити в Успенському соборі Києво-Печерської Лаври, але цього не зробили.

***

Саркофаг(и) з похованнями, які відкрив П. Могила, пізніше кілька разів розкривали. Пройшло більше ста років від "знахідки" П. Могли, коли 1758 р. саркофаги поновно виявлені при будівельно-відновлювальних роботах Десятинного Миколи. З листа відомого київського священика І. Леванди до М. Бантиш-Каменського довідуємося про таке: "копаючи землю муляри відкрили дві мармурові дошки, подібні до тої, якою накрита Ярославова гробниця в софійському храмі. Тодішній священик не сказав нічого Митрополитові [Арсенію Могилянському] і цікавий пам'ятник знову був засипаний землею"[22]. Сформувалася думка, що тут мова йде про ті ж саркофаги, що їх відкривав П. Могила, хоча помилково названі мармуровими.

В середині 1820-х років, готуючись до будівництва нової Десятинної церкви гадали, що "при розрівнюванні місця і при вибиранні ґрунту для фундаментів можуть відкритися крім археологічних рідкостей і священні речі, як то гробниця святого рівноапостольного великого князя Володимира та інше"[23].

Восени 1823 р. з ініціативи київського митрополита Євгенія Болховітинова та за участю М. Берлинського проведено розвідку території Десятинної церкви, що дозволило наступного року взятися за ширші розкопки. У жовтні 1824 року священику Десятинної церкви М. Кочоровському та любителю історії, а за словами М. Макаренка, "містикові, маніякові і фантазеру", К. Лохвицькому було доручено почати розкопки Десятинної церкви. При розчистці фундаментів серед іншого було виявлено три поховання: "Перша домовина відкопана до дна виявився засипаною щебенем, у ній нічого не знайдено. Це мабуть була домовина св. Володимира, якого мощі найшов митрополит Петро Могила […] старожили за переказом кажуть, що ніби то тут знаходилися мощі

[21] Кушнір С. Святий Володимир повертається // Обрій–ПІБ: Газета АКБ "Промінвестбанк". – №29. – 28.07–3.08. 2005.

[22] Карамзин Н.Н. История государства Российского в 12 томах. Т. 1. – Москва, 1989. – С. 298.

[23] Там само. – С.10.

блаженної Ольги […] митрополит Петро Могила ніби переніс їх у свою нововлаштовану малу церкву і поклав у камінну домовину в цій церкві […] але пізніше приховуючи від ворожих нападів сховав тії мощі під підлогою. Якщо ж вище вказана з трьох могил перша була Ольгина, то можна гадати, що дві інші нижче цього місця були великого князя Володимира і його дружини великої княгині Анни …"[24]. Далі джерело вказує, що у південній частині фундаменту найдена поломана на три частини білого мармуру декорована кришка домовини, під якою в щебені знайдено жіночий скелет. А біля нього перстень і хрестик[25].

Для дослідження решток Десятинної церкви до Києва з Петербурга прислали "академічного архітектора 14 класу" Єфимова[26], який продовжив розкопки і "відкрив дві достопам'ятні камінні гробниці, з яких одна складалася зі зв'язаних залізними прутами плоских плит з червоного шиферу, знайдено біля вівтаря колишньої малої церкви, біля південної сторони, біля фундаменту в середині церкви, в якій найшли усі збережені кістки, крім голови і правої руки, яких не найшли, також рештки зітлілого парчевого одягу, золотий ґудзик і чоловіче взуття. А інша гробниця з такого ж шиферу, прикрашена вирізьбленими на ній зображеннями, подібними до тих, що на труні великого князя Ярослава в Софійському соборі, відкрита зовні біля фундаменту північної стіни давньої Десятинної церкви. У ній найдено усі кістки, на яких зотлілий жіночий одяг та зітліле парчеве покривало і жіноче взуття – труни ці знову було закрито"[27].

Автор робить висновок, що перше поховання, то поховання князя Володимира, а інше – невідомої особи княжого роду. Єфимов прагнув знайти також поховання Володимирової дружини Анни, але ним виявлена поруч з "Володимировим" лише "дошка від труни червоного шиферу"[28].

Нову Десятинну церкву за проектом петербурзького архітектора В. Стасова заклали у серпні 1828 р., а освятили у липні 1842 р. В процесі будівництва "дві стародавні гробниці закриті, і доступ до

[24] План первобытной киевской Десятинной Борогодицкой церкви с объснениями оного // Отечественные записки Павла Свинина. – 1825. – Ч. 221, кн. 59. – С. 394.

[25] Там само. – С. 395.

[26] Конфлікт, який виріс на ґрунті розкопок між усіма сторонами, проаналізований у статті Т. Ананьєвої "Десятинна церква: коло витоків археологічних досліджень (1820–1830–ті рр.)" у книзі "Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000–ліття освячення". (К.: "АртЕк", 1996). – С. 15–23.

[27] Краткое историческое описание первопрестольной соборной Десятинной церкви в Киеве. – Полтава, 1849. – С. 12–13.

[28] Там само. – С. 14.

них недоступний"[29], а в церкві влаштовано кенотаф могили князя Вололимира з сірого мармуру та накладними позолоченими і посрібленими прикрасами. На горішній площині покладено ікону з зображенням князя Володимира на повний зріст. Також було встановлено кенотаф на "могилі" княгині Ольги. На жаль фотографій чи малюнків цих кенотафів виявити не вдалося.

У книзі І. Фундуклея "Обозрение Киева в отношении к древностям" (1847 р.) вперше зафіксовано зображення розкопаних саркофагів та їхнього вмісту. У "Володимирового" скелета відсутні череп, верхня частина хребта, усі ребра, ключиці, від правої руки залишилася чи то ліктьова, чи то променева кіста, від лівої руки наявні ці ж кістки, немає кісток кистей, відсутня також малогомілкова кістка лівої ноги.

1908 р. за дорученням петербурзької археологічної комісії, під керівництвом професора Б. Фармаковського архітектором і археологом Д. Мілєєвим розпочато нові дослідження. І знову "Володимирів" саркофаг був розкопаний та відкритий, і знову закритий та залишений у землі.

1919 р. за дорученням Всеукраїнського комітету охорони пам'яток мистецтва і старовини, розпочато ще одне дослідження, в процесі якого знову розкопано і відкрито відомі саркофаги. За свідченням учасника розкопок М. Макаренка, саркофаг "сидів" на помості, виготовленим при установці саркофагу в князівську добу. Оглянувши і дослідивши саркофаг його розібрали і перенесли до Державного музею ім. Шевченка, де він довго зберігався у такому стані. 1935 р. саркофаг передали до Софійського заповідника, змонтували та поставили у соборі, де він експонуються і до нині[30].

При розкопках 1919 року всю увагу зосередили на саркофазі, а про його вміст не обмовилися жодним словом. Так що, невідомо, чи були на той час кістки, а якщо були, то куди вони ділися.

***

З повищого можна зробити висновок, що П. Могила сам не був впевненим у тому, що він віднайшов поховання князя Володимира Святославича, Дослідження XIX–XX століть лише підтвердили тезу, що віднайдене поруч з підмурками Десятинної церкви поховання не може бути похованням князя Володимира Таким чином, як не прикро, але церковна традиція поклоніння мощам святого князя Володимира (нині це лише незначні частки), яка виникла у XVII ст. внаслідок досить складного комплексу різноманітних чинників, залишається лише традицією.

[29] Фундуклей И. Обозрение Киева в отношении к древностям. – К., 1847. – С. 32.

[30] Макаренко М. Скульптура й різьбярство Київської Руси // Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва. Збірник перший. – К., 1930. – С. 47.

Г. П. ВИШНЕВСЬКА

Владика Іларіон (Іван Огієнко) – архієпископ Холмський і Підляський

… Над всіма його заслугами і титулами яскраво відзначаються дві найкращі прикмети – його гарячий патріотизм і правдива християнська релігійність, які осяюють його діяльність і надають найвищі зміст і красу всій його многобічній творчості.
Проф. Заїкін В.

Сучасники називали його людиною енциклопедичних знань, праці та обов'язку. Свій природжений хист ученого, педагога, державного, громадського, церковного й культурного діяча він однаково успішно застосовував і як мовознавець та літературознавець, і як редактор та видавець, і як перекладач та поет, і як ректор і міністр, і як православний митрополит та історик Української церкви. Важко сказати, в якій з названих сфер діяльності І. Огієнко залишив найпомітніший слід. Одне беззаперечне: він чесно й сповна служив українській справі, до останніх днів свого тривалого й важкого життєвого шляху не полишав подвижницької діяльності на ниві відродження нації, в захисті, а згодом і в утвердженні та розвої рідної мови, культури в цілому. Бібліографія його праць складає понад тисячу одиниць!

На жаль, переважна більшість творів І. Огієнка й сьогодні є недоступною для українського читача: знаходяться вони за кордоном або в спецсховищах. Про цього вченого зі світовим ім'ям на його Батьківщині за радянські роки не було надруковано бодай кількох правдивих рядків у енциклопедичних та довідкових виданнях. Забороненим було й саме ім'я Огієнка, а якщо й згадувалось, то тільки в поєднанні з негативними епітетами: «петлюрівський міністр», «запроданець-іуда в рясі митрополита», перед яким «лежить лише один шлях – шлях ганьби і вічного забуття».

Але найголовнішим суддею завжди був час. Завдяки його оновлюючій силі повертається в Україну після десятиріч заборон ім'я Івана Огієнка.

Іван Іванович Огієнко народився 2 (15) січня 1882 року в містечку Брусилові Радомишльського повіту Київської губернії (тепер Житомирська область).

На батьківщині Огієнка, в Брусилові, недавно побував письменник Григорій Гусейнов. Він пише: «Місто хоча дрібне, непоказне, але за всіх обставин старовинне, засноване Київськими князями. Воно подарувало Україні одного зі своїх найвидатніших людей – ученого й богослова Івана Огієнка (митрополита Іларіона). Загублений серед суворих просторів Брусилів став однією з духовних столиць України, як Моринці, Нагуєвичі, Колодяжне, хутір Надія…»

Народився Іван Огієнко в бідній селянській родині. Він був шостою дитиною в родині Івана і Єфросинії Огієнків, рано сповна пізнав нужду й нестатки. Коли йому виповнилося два роки, внаслідок нещасного випадку загинув його батько. Лише в дев'ятирічному віці він переступає поріг місцевої школи. Але доля послала малому Івасеві добрих учителів – Івана Сливку та місцевого священика Никанора Сташевського. Перший із них прищепив своєму учневі глибоку любов до науки й, запримітивши в ньому охоту до віршування, заохотив писати, а другий навчив його глибокої любові до церкви.

Саме ці три найголовніші чинники – побожне ставлення до праці, науки й церкви формували в молодого І. Огієнка переконання, світогляд і громадянську позицію, його своєрідний духовний світ.

У 1896 році, закінчивши початкову чотирирічну школу в Брусилові, він вступає до Київської військово-фельдшерської школи, навчання у якій було безплатним, але після завершення чотирирічного курсу за безплатно отриману науку випускнику школи необхідно було відпрацювати шість років у лікарні. Закінчивши повний фельдшерський курс, І. Огієнко за направленням комісії приступає до медичної служби в Київському військовому шпиталі. Але він мріє про подальше навчання, тому у вільний час готується до іспиту зрілості, який успішно складає у 1903 році в Острозькій гімназії і вступає на медичний факультет університету св. Володимира в Києві.

В університеті, окрім опанування фахових дисциплін, студент відвідує лекції з історії, філології, які були улюбленими його науками. Після неодноразових клопотань йому вдається перевестися на історико-філологічний факультет і стати незабаром одним із найздібніших його студентів.

Роки навчання у Київському університеті (1903-1909) припадають на період посилення української ідеї серед широких верств населення України, незважаючи на репресивні заходи царського уряду. Стрімкий перебіг політичних подій помітно вплинув і на сильне пробудження українського національного почуття Огієнка, визначення його місця в громадському русі. З 1905 року він починає писати українською мовою. У цей час розгортається його активна наукова та громадська робота. Така активність студента-філолога не могла бути непоміченою з боку адміністрації університету. Незважаючи на те, що він із відзнакою закінчує 1909 року повний курс, завершує кандидатську дисертацію і одержує рекомендацію факультету щодо залишення його на кафедрі та призначення професорської стипендії, ректорат відмовляє йому.

В результаті клопотань багатьох осіб міністерство освіти в 1911 році затверджує І. Огієнка професорським стипендіатом у Київському університеті, й він отримує можливість цілковито віддатися науковій праці, наслідком чого було опрацювання і публікація низки наукових робіт.

В кінці 1915 року стає приват-доцентом Київського університету. З вибухом у 1917 році революції в Росії, після утворення Центральної Ради, доцент Огієнко читає в університеті курс історії української мови; незабаром його обирають професором цього університету.

Беручи до уваги високу наукову ерудицію професора І.Огієнка, його численні праці в галузі українського мовознавства й реорганізації Української Церкви, директорія УНР у 1919 році призначає його міністром освіти, а пізніше міністром ісповідань. На цій відповідальній посаді І. Огієнко перебував до ліквідації української державності у 1922 році, невтомно працюючи над відродженням Української Православної Церкви й української школи. Після еміграції спочатку у Львів, а потім, 1926 року, у Варшаву, і Огієнко й надалі працює в галузі українського мовознавства й відродження Української Православної Церкви.

Після розгрому Польщі восени 1939 року український з'їзд Холмщини й Підляшшя 5 листопада 1939 року створив Церковну раду, яка вже 13 листопада висунула кандидатуру проф. І. Огієнка на холмського єпископа. Собор Єпископів Св. Автокефальної Православної Церкви 30 вересня 1940 року постановив висвятити д-ра Івана Огієнка в єпископи з титулом «Архієпископ Холмський і Підляський». В Яблочинському Свято-Онуф-

рієвському монастирі поблизу Холма 9 жовтня 1940 року Його Блаженством Митрополитом Діонисієм доктор Іван Огієнко був пострижений у ченці, йому було дано ім'я Іларіон. Нововисвяченому ченцеві Іларіону минуло на той час 58 років. День 9 жовтня 1940 року став в його житті тою межею, яка різко відділила все, що він зробив і чим жив до цього займався. Він був професором, ректором, міністром, Головноуповноваженим урядом УНР, істориком і філологом, журналістом, редактором, видавцем , а став ченцем.

Про визначальність цього дня для подальшої його долі свідчить прощальне звернення, знайдене доктором філологічних наук, професором Миколою Тимошиком в особистому архіві Іларіона у канадському місті Вінніпезі: «Пробачте мені все! Відходячи від світського стану й стаючи ченцем, звертаюся до всіх з гарячим проханням пробачити мені всі мої провини, вільні й невільні, які я кому заподіяв був чи то словом, чи то ділом, чи то думкою. Незабаром перестану бути Іваном Огієнком, а стану смиренним ченцем, горливим богомольцем за кращу долю українського народу. А тому вдруге й утретє уклінно прошу всіх ласкаво пробачити мені все, в чому тільки я прогрішився коли перед ким. Проф., д-р Іван Огієнко». Це прощальне звернення було написане за три дні до постриження.

Ухвалою Св. Собору Єпископів 21 жовтня 1940 року Його Високопреосвященство Іларіон, Архієпископ Холмський і Підляський обраний заступником митрополита Св. Автокефальної Православної Церкви на Холмщині і Підляшші.

Взявши в свої руки управління Св. Автокефальною Православною Церквою, Владика Іларіон цілковито віддавав свої сили, знання, довголітній досвід та адміністраторський хист для відродження Української Православної Церкви на тому багатостраждальному клаптику української землі. Перш за все він створив Холмсько-Підляську Духовну Консисторію і Раду Архієпископа Холмського і Підляського. За допомогою тих двох інституцій та всієї православної української громади багато було зроблено задля впорядкування і розквіту церковного та релігійно-національного життя на Холмщині й Підляшші. Незважаючи на протидію польської влади, Владика Іларіон саможертовно захищав інтереси віруючих українців, відстоював свою компетенцію відродження Української Церкви поза межами своєї єпархії. Предметом пильної його уваги стало відновлення кафедрального собору, розчищення Данилової криниці зі святою водою у ній, благоустрій святих Данилових печер –

місця вічного спочинку українських князів та ієрархів українського православ'я, відновлення історичного значення Святої Данилової Гори як національної української святині. За ініціативою Владики Іларіона створюється єпархіальна холмсько-підляська бібліотека з музеєм при ній, де за короткий час було зібрано понад 40 тисяч найменувань книжок, засновується вища духовна школа, яка незабаром перетворилася на справжній науковий центр. На повну потужність у резиденції Архієпископа Іларіона запрацювала друкарня, де українською мовою друкувалися переклади, упорядковані книги релігійного змісту, проповіді, релігійна поезія, науково-популярні видання.

На початковому етапі Другої світової війни Владика Іларіон глибоко вірив у можливість становлення України як самостійної держави в результаті воєнних дій на східних теренах Європи. Під його керівництвом був розроблений «Меморіал про майбутній устрій Української Православної Церкви», схвалений Товариством українських богословів, Архієпископською радою і Єпархіальним церковним братством 31 серпня 1941 року – саме тоді, коли у Львові було проголошено створення Української держави і обрано перше крайове правління на чолі з Ярославом Стецьком. Найголовнішими постулатами «Меморіалу» були такі: православна церква має взяти найбезпосереднішу участь у відновленні української державності; на чолі Української держави має стати лише особа, глибоко проникнута релігійними й історичними традиціями; державна й церковна влади в Україні негайно мають увійти до Царгородського патріарха з обґрунтуванням необхідності канонічного визнання Української Автокефальної православної Церкви, проголошеної законом уряду УНР 2 січня 1919 року; необхідність активізації процесу українізації УПЦ.

Йому, як і тисячам українських патріотів, невідомими були істинні наміри Гітлера та його оточення щодо післявоєнного поділу Європи. Він уявляв Україну вільною як від німецької, так і від більшовицько-московської окупації. Проте це зовсім не збігалося з намірами німецької влади, а «Меморіал» входив у пряму суперечність із цією владою. Тому національна, державотворча програма відродження УПЦ зазнала краху.

16 березня 1944 року на Соборі єпископів Варшавської митрополії Архієпископ Іларіон був висвячений на Митрополита Холмського і Підляського.

Влітку 1944 року, відступаючи, німці знищували на своєму шляху практично все. Мережа українських церковних приходів

була розгромлена, керівне духовенство УПЦ було примусово евакуйоване. Із публікацій у західній пресі Огієнку була добре відома доля значної частини передової української інтелігенції, духовенства, селянства, знищених московським більшовицьким режимом у сибірських ГУЛАГах. Тому вибору не було. Почались роки голодної і безпросвітної скитальщини: словацьке містечко Штробське Плесо, Закопане та Краків у Польщі, австрійське містечко Герцогенбург, Лозанна у Швейцарії і, нарешті, Канада, куди він вилетів 16 вересня 1947 року на запрошення православної громади собору Святої Покрови з Вінніпега. І всюди Митрополит Іларіон активно працював, листувався з українцями-емігрантами, зігріваючи їхню душу і вселяючи надію. У своїх листах до редакцій численних друкованих видань захищав чистоту української мови. Прибувши до Вінніпега, він нарешті потрапив у довгоочікуване коло національно свідомих українців – дорогих і близьких йому людей, які вразили його своєю жертовністю, працелюбністю, великою любов'ю до далекої матері України. Для них і став він трудитися не покладаючи рук. Загальні збори парафії доручили своєму митрополиту керівництво добудовою собору. У 1952 році освячення собору блаженніший Іларіон здійснив уже у чині митрополита Вінніпега і всієї Канади.

8 серпня 1951 року Митрополита Іларіона обрали першоієрархом Української Греко-Православної Церкви в Канаді. З того часу розпочалась нова ера в історії цієї церкви. Він упорядкував життя Церкви в канонічній площині, завдяки виданню значної кількості богослужбових книг унормував літургійне життя. Будучи упродовж багатьох років деканом богословського факультету Колегії Св. Андрея у Вінніпезі, призвів до піднесення рівня освіти всього православного духовенства в Канаді та США.

29 березня 1972 року, на 91-році життя, першоієрарх Української Греко-Православної Церкви в Канаді помер. Його поховали на православній секції цвинтаря Глен Іден біля Вінніпега.

4 липня 1972 року рішенням Конгресу українців Канади Митрополит Іларіон був посмертно нагороджений найвищою нагородою світового українства – Шевченківською медаллю.

Перед тим, як відійти з цього світу, митрополит Іларіон подбав навіть про те, щоб залишити своїм нащадкам основну ідеологічну настанову: «Служити народові – то служити Богові». Це гасло на той час справді було незвичним, а для декого із церковнослужителів – навіть богохульним. Адже тривалий час у науці панувало абстраговане, здебільшого теоретичне тлумачення духовності, відірване від реальних житейських проблем

віруючих християн, від стану їхніх душ. У багатьох богослужбових текстах стверджувалося, що кожна людина – грішна, що над нею весь час грізно висить божественний гнів і що він неминуче буде зреалізований під час прийдешнього суду. Таким чином, спасіння людини бачилося в постійному покаянні і в постійному служінні Богові. І тут зовсім інше твердження: Блаженніший Іларіон переконує, що служіння людині, народу прирівнюється до служіння Богові. Саме в цьому – основа науки Христової, основа всього християнства і всієї людської віри.

Доктор філологічних наук, професор Київського національного університету імені Тараса Шевченка Микола Тимошик у своїй книзі «Лишусь навіки з чужиною…», у якій описується життя Івана Огієнка – Митрополита Іларіона, пише: «Не склавши остаточної, а відтак повної бібліографії наукової і творчої спадщини Івана Огієнка (Митрополита Іларіона), не систематизувавши його величезний архів, зокрема епістолярію, не перевидавши в себе в Україні бодай найголовнішого з того масиву фундаментальних праць, не з'ясувавши усіх обставин і перипетій многотрудного життя ученого, нам важко осягнути сьогодні глибину і велич того, що зробила ця людина для України, як і збагнути, усвідомити життєдайну силу, що піднімала його дух,благословила на невтомну працю заради тієї ж України, незважаючи на численні перепони і прикрощі, якими так рясно була встелена його життєва дорога».

Та вже сьогодні з усього того, що знаємо, що змогли повернути й осмислити, можемо з'ясувати для себе кілька взірців для наслідування, які залишив Митрополит Іларіон для нас, нині сущих в Україні та за її межами:

Урок неймовірної працьовитості і працелюбності.

Урок істинного, а не кон'юнктурного служіння науці.

Урок синівського вболівання за долю української мови, самовідданих зусиль задля її утвердження в усіх сферах державного, суспільного життя.

Урок глибокої порядності й людяності.

Урок політичної мудрості.

Урок безмежної любові і вірності Україні.

Підсумовуючи свій життєвий шлях, Іван Огієнко писав: «Доля судила мені немало працювати в таких умовах і на таких посадах, коли моя діяльність не належала тільки мені, - я працював для цілого українського народу». А ми підтвердимо ці слова висловом Івана Франка: «Все, що мав у житті, віддав для однієї ідеї, - і горів, і яснів, і страждав, і трудився для неї».

Р. Б. МОБІЛІ

Удінський феномен в історії християнства

В цій статті особливе місце відводиться зображенню міжрелігійної та міжетнічної толерантності в Азербайджані, як однієї з найважливіших культурних цінностей удінів, які є правонаступниками християнства і прямими нащадками кавказьких албанців. Ця стаття підкреслює історичні корні, які обумовили народження та існування релігійної толерантності, не лише в столиці місті Баку, але і в його околицях. Окрім того, у статті розглядається модель удінського феномену збереження етносу через різноманітні аспекти, факти, умови і характеристики інтерпретації у порівнянні з іншими народами.

Ключові слова: *Азербайджан, удіни, толерантність, релігія, Албанія, феномен, різноманіття, культура.*

In this article, a special place is given to the image of interreligious and interethnic tolerance in Azerbaijan as one of the most important cultural values of Udine, who are successors of Christianity and the direct descendants of the Caucasian Albanians. This article highlights the historical roots which have caused the emergence and existence of religious tolerance, not only in the capital city Baku, but also in its surroundings. Also in the article discusses the model of Udine phenomenon the preserve ethnic group through various aspects, facts, conditions and characteristics of interpretation compared with other nations.

Keywords: *Azerbaijan, Udine, tolerance, religion, Albania, phenomenon, diversity, culture.*

У сучасному світі зростає потреба в міжконфесійному та міжетнічному діалозі, посилюється потреба в нових і специфічних методах підходу до ситуацій, що породжують напруження у суспільних відносинах, у культурі та релігії. У такому соціально-політичному контексті перетворення історичної толерантності, що має глибоке коріння в країні, в актуальну потребу сьогодення є нагальною потребою. З відновленням Азербайджаном своєї незалежності, у країні були створені сприятливі умови для подальшого зміцнення міжконфесійних відносин, утвердження національно-духовних цінностей, дальшого зміцнення умов віротерпимості, що склались історично, міжнаціонального та міжрелігійного діалогу.

Історичний розвиток і формування азербайджанського етносу відбувались на основі злиття різноманітних племен і народностей. Вони разом виборювали свою незалежність, історичне минуле, цілісність, і вистоювали всупереч тяжким випробуванням, що випадала на їхню долю. Сьогодні в Азербайджані поруч з титульним етносом проживає понад 20 корінних національних менших. Усі вони утворюють єдиний багатонаціональний народ Азербайджану. Серед корінних меншин є й удіни (самоназва – уді), себто наша Албано-удінська християнська община, походження та історія якої ось уже понад два століття привертає увагу вчених. Науковці вперше звернули увагу на удінів на початку XIX ст. З того часу з'явилось понад 300 праць з антропології і мови, релігії, історії мови, етнографії та історії, походження і культури, традицій і звичаїв удінів[1]. Перші достовірні повідомлення про предків удінів – плем'я утії з'явились 2500 років тому у згадці "батька історії" Геродота в описі Маратонської битви. Удіни зафіксовані в старовинних джерелах як учасники битви Олександра Македонського з персами при Гавгамелах (331 р. до Р. Хр.) у складі війська сатрапа Мідії. Вони згадані в "Географії" Страбона, при описі Каспійського моря і Кавказької Албанії. Натомість етнонім "удіни" вперше з'явився в "Природничій історії" римського автора I ст. по Р. Хр. Плінія Старшого. У "Географії" еллінського автора II ст. по Р. Хр. Птолемея повідомляється, що біля Каспійського моря живуть різноманітні племена, у тому числі уті ("уді"). Найдетальніші свідчення про удінів містяться в "Історії албанців" місцевого автора Мойсея Утійського (Каланкатуйського), ім'я якого в перекладі на удінську мову означає: Кала – "великий", Кату –

[1] Алексеев М. Е., Майсак Т. А., Ганенков Д.С., Ландер Ю. А. Удинский сборник (грамматика, лексика, история языка) / Институт языкознания и Институт востоковедения России. – Москва: Академия РАН, 2008. – С. 446; Джавадов Г. Дж., Гусейнов Р. А. "Удины" (на азерб. языке). Историко-этнографическое исследование. – Баку: Элм, 1999. – С. 250–256; Мамедова Ф. Дж. История албан Моисея Каланкатуйского, как источник раннесредневековой Албании. – Баку: Элм, 1977. – С. 170–199; Мобили Р. Б. Научная и общественная деятельность. Баку: Адильогды, 2008. – С. 216; Мобили Р. Б. Этнография удин // ИРС ("Наследие") Международный Азербайджанский журнал. – Москва, 2008. – №3 (33). – С. 26–29; Мобили Р. Б. Удины: язык, религия, фольклор и традиции // Культурологический журнал. "Азербайджан и азербайджанцы в мире". – 2009. – №2. – С. 214; Флоренский Павел. Воспоминания прошлых лет. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. – Москва, 1992. – С. 79–80.

"поселення"[2]. Він жив у VII ст. і належав, за його власними словами, до албанського племені[3].

Удіни – тубільний народ в Азербайджані та один з найдавніших корінних етносів Кавказу, і належить до числа предків сучасного азербайджанського народу. На сьогодні загальна чисельність удінів – понад 10 000 чоловік, з яких основна частина, близько 4 тисяч, проживає в Азербайджані, на своїй історичній батьківщині – компактно у с. Нідж Габалинського району, та розсіяно в Огузі та Баку. Невелика група удінів компактно проживає в Грузії, в регіонах України, Білорусі, Росії та Казахстану. Нідж як основа і місце компактного проживання, є унікальним місцем проживання удінів, що зберегли свій етнокультурний пласт, азербайджанців та лесгінів. Він розташований на рівнинній місцевості площею близько 100 кв. км., біля підніжжя південного схилу Великого Кавказу, оточений горіховими та каштановими деревами.

Удіни – народ, що пройшов складний і довгий шлях свої історії через різноманітні культурні і релігійні впливи, від поганства до наших днів, – це подорож, що збагатила їх албанською ідентичністю із покоління в покоління. На сьогодні удіни є носіями східного християнства і чітко націлені в сучасних умовах на відродження своєї Церкви і всього Албанського Ренесансу. Удіни як прямі спадкоємці Кавказьких албанців[4] пишаються своєю давньою культурою, з її віковими традиціями, духовним багатством, мовою, етнографією, і добре гармоніюють в історичному шляху свого розвитку. Міжрелігійні духовні цінності, коріння яких існує в історії Азербайджану, є шляхом його розвитку та різноманіття. Азербайджанський народ з його багаторічними і багатогранними релігіями, є і має бути спеціальним прикладом і символом релігійної гармонії в історії народів різноманітних віросповідань, і навіть більше: тут мусульмани, євреї, православні, католики і нетрадиційні конфесії жили в гармонії, без жодної конфронтації між собою, а навпаки, вони доповнюють один одного. Протягом віків і сьогодні християнські та мусульманські патріоти були дієвими факторами у боротьбі проти іноземної та антидержавної політики. Саме існування спадку культових об'єктів, таких як давні храми різноманітних поклонінь, синагога, церкви та мечеті поруч один

[2] Мобили Роберт. Удинско-азербайджанско-русский словарь. – Баку: Леман, 2010. – С. 87–88.

[3] Раффи. Меликство Хамсы. 1600–1827 гг. – Москва: Юни-Пресс СК, 2009. – С. 56–57.

[4] Мамедова Ф. Дж. Op. cit. – С. 110–119.

з одним символізує спільне минуле нашої країни. Яскравим прикладом цього може слугувати місце компактного проживання удінів – Нідж; стародавні сакральні місця поклоніння: три церкви і дві мечеті на такому малому просторі[5].

Наявність та існування великих монотеїстичних релігій у світі, ісламу та християнства, удінський етнос як правонаступник християнства Автокефальної Апостольської Церкви Албанії (Кавказької), як феноменальна модель міжрелігійної терпимості та взаєморозуміння на своєму історичному просторі, незважаючи на всі катаклізми, служив у мусульманському оточенні фактором, що забезпечував національну єдність і був прикладом толерантності нації, надаючи їй невід'ємне популярне значення. Представники нашої общини розуміють, що реальність не лише доля наша, але і всього азербайджанського народу, від початку до кінця, що являє собою різноманітність народів, релігій та переконань. Для нас різноманітність – це багатство, а не релігійні різноголосся, вважаємо, що Бог один і Він для всіх, хто б ким не був, мусульманином чи християнином. Наші поганські коріння справили значний вплив на скріплення терпимості і злагоди. Базуючись на цих міжрелігійних і міжетнічних діалогах, виникає наше покликання і обов'язок зробити перший крок, щоб виявити наше коріння, щоби відмовитись від усіх спірних аргументів і віддати перевагу спільним точкам дотику.

Феномен релігійної толерантності завжди був присутній у нашому історичному середовищі, але ми прагнемо поставити собі за мету виявити ті фактори, що підтверджують наявність цього явища на прикладі нашої общини і покликані продемонструвати значущість культурного та конфесійного елементу для удінів у цілому. Цей маленький релігійний феномен толерантності в рамках удінської общини, насамперед є фактичним резонансом цього явища в азербайджанському середовищі в цілому. Аргументом, що це підтверджує, є низка свідчень існування різноманіття, й тут варто відмітити, що це не є фактор географічного характеру, на якому базується критика багатьох дослідників цього питання. Ми не гірські і не лісові ізолянти, і не острівні аборигени, наше середовище проживання рівнинне, хоча рівнинне географічне розташу-

[5] Мобили Роберт. Албано-удинская христианская община – основа возрождения Албанской (Кавказской) церкви в Азербайджане // Труды Международной конференции "Место и роль Кавказской Албании в истории Азербайджана и Кавказа". – Баку. 2012. – С. 165–172; Мобили Роберт. Удины: язык, религия и этнография. – Баку: Леман, 2011. – С. 22–77.

вання завжди перебуває на вістрі критики вчених. Такий факт став сильним аргументом і мотивом для ідейної асиміляції. Основні фактори і аспекти моделі збереження етносу і міжрелігійного діалогу:

Традиційний фактор. Організація та проведення святкування Новруз було дуже важливим фактором формування толерантності в нашій общині. Будучи старовинним весняним святом, що дійшов з глибокої історії, він був фактором співробітництва та інтеграції між поганами, мусульманами і християнами. Його організація і традиційні щорічні урочистості в середині березня були факторами співробітництва, терпимості та миру, що створили справжню святкову атмосферу і перетворили його в щоденний символ в його околицях.

Архітектурно-побутовий фактор. Побутовий фактор у культурі і способі життя удінів має яскраво виражену інтеграційну тенденцію. На сьогодні існують відмінності, але немає розбіжностей на всіх рівнях між мусульманськими та християнськими сім'ями, як у радісних святах, так і в поховальних церемоніях[6]. Мусульман вітають і шанобливо приймають, на знак поваги на застілля свинину і спиртні напої не подають, а в деяких сім'ях навіть мають спеціальне кухонне начиння, що використовують тільки тоді, коли мусульмани бувають у них у гостях. Удінів у весільних церемоніях та інших спеціальних обрядах особливо цінують і поважають. В архітектурному плані будинки удінів-християн на сьогодні, цілком природно, переплітаються з будинками мусульман, а будинки, успадковані від тоталітарного соціалістичного режиму, доповнюються верандами і великими новими кімнатами, багато яких оточені широкими балконами з трьох боків. В архітектурі старих будинків і поселень практично немає елементів для визначення їх релігійної приналежності.

Генетичний аспект. Генофонд удінів ідентичний корінним кавказьким етносам і відмічається колосальна різниця у структурі спадкових хвороб. Генетичні портрети удінів і сусідів дуже відмінні, і багато в чому вони на користь самих удінів. Удіни задаються питанням, одним з найважливіших для XXI ст., – яку тактику і модель мають вибрати етноси для того, щоб не втратити свої риси. Унікальність удінського феномену в тому, як уникнути негативних впливів бурхливих історичних процесів у сучасний вік глобалізації та інтеграції.

[6] Гусейнов Р.А. "Удины". ИРС ("Наследие"). Международный журнал. – Москва, 2008. – №3 (33). – С. 22; Кечаари Г.А. Танец вокруг костра. (Образцы удинского фольклора) (на азерб. языке). – Гянджа: Агах, 2001. – С. 21–27.

Психо-соціальний аспект. Багато іноземних мандрівників, учених і дослідників (наприклад такі, як Олександр Дюма[7], Евлія Челебі[8], Едвард Дюральє[9] та інші[10]) протягом кількох віків вивчали і писали про релігійну толерантність в Азербайджані, що не порушувала релігійні переконання удінів. Вони у своїх щоденниках писали про такі важливі риси у вихованні, як соціальна гармонія, мир, співробітництво, толерантність та згуртованість, що домінували над релігійними суперечностями, насиллям, конфліктами та дискримінацією між людьми.

Фактор відносин між релігійними переконаннями. Це уже відомий факт, що співвідношення між релігійними общинами, і не лише в містах, але й на рівні нашої общини, явно спрямоване на домінування мусульманської релігії. У той же час, на сьогодні історія потверджує можливість співіснування двох релігій, їх примирення з дійсністю, їх повагу до релігійних обрядів, взаємні візити на особливі свята, такі як Різдво, Паска, а найголовніше Гурбан Байрам (Свято жертвоприношення). Удіни християни і сьогодні відмічають жертвоприношення як ритуальне свято. Відтак поширення ісламу тим самим створило для удінів у певній мірі сприятливі передумови, встановивши походження та існування релігійної толерантності, особливо в контексті нашої общини. З цієї точки зору можна відмітити, що немає жодного документа, що підтверджував би якийсь релігійний конфлікт. Таким чином, історично склалась та існувала принципова релігійна толерантність, повага і гармонія між общинами.

Релігійна толерантність і культурні цінності. Історичний шлях показує, що однією з найхарактерніших рис азербайджанців є релігійна толерантність до інших релігій і, можливо, це одна з тих країн на Європейському просторі, де не було релігійних війн. З цієї причини багато хто, говорячи про толерантність і релігійне співіснування в Азербайджані, мають на увазі різні соціальні рівні; серед мешканців міст і сільських провінцій аж до села, серед членів общин і навіть сім'ї. Ми знаходимо таке співіснування в освіті, в побуті, в мові і віру-

[7] Дюма Александр. Путешествие на Кавказ / Перевод с фр. Г. Пашаева и Г. Аббасова на азерб. язык (Глава "Удины…"). – Баку: Элм, 1985. – С. 122–123.

[8] РГИА (Российский Государственный Исторический Архив). – Фонд 735. – Опись 5. – Ед. хр. 269; 1859 г. – *Л.* 1–9.

[9] РГИА. – Фонд 821. – Опись 138. – Ед. хр. 87; 1810 г. – *Л.* 106–110.

[10] Наприклад: Бежанов М. Краткие сведения о Варташене и его жителях // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – 1892. – Вып. XIV. – С. 212–244.

ваннях. Це, напевно, найлаконічніша характеристика, що нагадує перлину, як сталий культурний визначник протягом багатьох віків аж до нашого часу.

Підсумовуючи, хотів би відмітити, що наш етнос немає видатних постатей чи політичних діячів, що зачасту представляють інші народи. Однак незаперечна роль удінів в утворенні такої держави, як Албанія (Кавказька), у збереженні на сьогодні потужного християнського спадку, не говорячи вже про мову, культуру, звичаї і традиції. Не можна забувати, що удіни-албанці, будучи частиною кавказомовного пласту, брали і беруть участь у формуванні азербайджанського народу. На сьогодні Удінська Церква є складовою і невід'ємною частиною Албанської Апостольської Автокефальної Церкви. Тому ми, удіни, як один з найдавніших прямих нащадків кавказьких албанців, є частиною азербайджанського народу і поруч з ним на сьогодні єдиними правонаступниками і носіями християнства Албанії (Кавказької).

В останнє десятиліття удінський етнос переживає черговий пік ренесансу, що характеризується сплеском національної самосвідомості і консолідації етносу. Удінський феномен в історії християнства, як модель збереження етносу, має історичні традиції, які зумовили народження та існування релігійної толерантності. Це, безумовно, і результат історичних імпульсів великого албанського етно-релігійного спадку, пронесеного через віки і збереженого в генах цього давнього народу, і поклик часу, що дає удінам на самому початку ренесансу шанс визначити і зберегти свою нішу в етнокультурному просторі історичної батьківщини Азербайджану.

А. А. ПОНАГАЙБА

Постать митрополита Іларіона (в миру професора Івана Огієнка) у документах Волинської ДОУНБ імені Олени Пчілки

У повідомленні коротко проаналізовано праці Митрополита Іларіона (Івана Огієнка), наявні у фондах Волинської ДОУНБ ім. Олени Пчілки та наукові розвідки про його життя і діяльність волинських краєзнавців, публікації у науково-популярних збірниках волинознавства «Літопис Волині».

In this article the works of Mitropolit Ilarion (Ivan Ohienko), that can be found in the Volyn Research Library and the research works about Volyn ethnographers and publications in the popular science collections of volynoznavstvo "Litopus Voluni" are briefly analyzed.

«Українська Православна Церква –
жива душа українського народу,
це правдиве серце його!»
Іларіон, Митрополит [1].

В роки Незалежності української держави серед постатей, реабілітованих історією, – ім'я Івана Огієнка (Митрополита Іларіона) повертається в Україну. І.І. Огієнко (1882–1972) – український церковний і громадський діяч, мовознавець, історик церкви, педагог, дійсний член Наукового Товариства ім. Т.Г. Шевченка, залишив яскравий слід в історії Української Православної Церкви. Багатюща наукова, релігійна, просвітительська спадщина вченого, серед якої найвагоміше місце посідають дослідження і розвідки з питань історії відродження української церкви, розвитку української мови, культури.

Серія досліджень Митрополита Іларіона (Івана Огієнка) присвячена історії Української Православної Церкви, яка нерозривно пов'язана з історією українського народу. Справа життя Митрополита Іларіона (Івана Огієнка) – дослівний переклад із давньоєврейської і грецької мов на українську Біблії – «Біблія або книга святого письма старого й нового заповіту: із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно нано-

[1] Іларіон, Митрополит. Любімо Свою Українську Православну Церкву!: ідеологія Української Православної Церкви. – Вінніпег, 1966. – 43 с.

во перекладена»[2],[3]. Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) поставив перед собою два найголовніші завдання: по-перше, найточніше передати зміст оригіналу, і, по-друге, забезпечити переклад милозвучною, сучасною літературною мовою. Біблія – книга, яка серед усіх народів найбільше читається, друкується. Мрія про забезпечення можливості й права українського народу звертатися до Бога рідною мовою здійснилася.

Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) глибоко і досконало, фундаментально вивчає історію української церкви, подає ґрунтовний аналіз, опертий на широкий архівний матеріал. Його праці з історії української церкви –«Дохристиянські вірування українського народу»[4], «Українська церква: нариси з історії української православної церкви»[5], «Українська церква за час руїни (1657–1687)»[6], «Свята Почаївська лавра»[7], «Любімо Свою Українську Православну Церкву!: ідеологія Української Православної Церкви»[8], написані майстерним пером знавця першодруків з цієї проблематики. Вони присвячені запровадженню хрещення українського народу, обгрунтуванню окремішності української церкви, характеристиці церковних братств. Увага вченого привернута до процесів знищення незалежності української церкви, переслідування українського духовенства, заборони української освіти. До фундаментальних досліджень автора слід додати і серію життєписів про видатних діячів українського православ'я, поетичних легенд та драматичних творів, головними героями яких є борці за українське православ'я, зокрема: «Преподобний Іов Почаївський»[9], «Митрополит мученик Арсеній Мацієвич[10], «Святий Дмитрій Туп-

[2] Біблія або книга святого письма старого й нового заповіту : із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / пер. І. Огієнко . – К., 2005. – 1376 с.

[3] Біблія або книга святого письма старого й нового заповіту : із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / пер. І. Огієнко . – К., 2009. – 1149 с.

[4] Іларіон, Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : іст.-реліг. моногр. – К., 1994. – 422 с.

[5] Огієнко І. Українська церква : нариси з історії укр. православн. церкви. – К., 1993. – 284 с.

[6] Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Українська церква за час руїни (1657–1687), упоряд., авт. Передм. М. С. Тимошик. – К., 2006. – 467 с.

[7] Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Свята Почаївська лавра, упоряд. М. С. Тимошик. – К., 2004. – 439 с.

[8] Іларіон, Митрополит. Любімо Свою Українську Православну Церкву!.. – 43 с.

[9] Іларіон, Митрополит. Преподобний Іов Почаївський. – Вінніпег, 1957. – 64 с.

[10] Іларіон, Митрополит (Огієнко І.). Митрополит мученик Арсеній Мацієвич : іст. моногр. – Вінніпег, 1964. – 279 с.

тало: його життя й праця»[11], «Костянтин і Мефодій : їх життя та діяльність»[12], «Князь Костянтин Острозький і його культурна праця»[13], «Богдан Хмельницький»[14], «Слово про Ігорів похід»[15], «Тарас Шевченко»[16], «На Голготі: поема»[17], «Життєписи великих українців»[18], «Рятування України»[19]. Окремо слід виділити праці Митрополита Іларіона (Івана Огієнка) для духовенства, а саме для слухачів духовних семінарій і шкіл з християнського богослов'я: «Обоження людини – ціль людського життя»[20], «Служити народові – то служити Богові»[21], «Наука про рідномовні обов'язки: рідномов. Катехізіс для вчителів, робітників пера, духовенства, адвокатів, учнів і широкого громадянства»[22], «Мої проповіді»[23], «Біблійні студії: богословсько-історичні нариси з духовної культури України»[24]. Вперше серед вітчизняних істориків Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) поставив ціль скласти і обнародувати список національних святих українського походження, бо їх життя міцно пов'язане з життям свого народу, рідної землі. Саме розділ християнського богослов'я – «Патрологія» вивчає біографії і твори видатних релігійних діячів-проповідників. Пошук автором архівних даних для

[11] Іларіон, Митрополит. Святий Дмитрій Туптало: його життя й праця : іст.-літ. моногр. – Вінніпег, 1960. – 224 с.

[12] Огієнко І. Костянтин і Мефодій : їх життя та діяльність : іст.-літ. монографія. Ч. 2. – Вінніпег, 1970. – 400 с.

[13] Іларіон, Митрополит. Князь Костянтин Острозький і його культурна праця: іст. монографія. – Вінніпег, 1958. – 216 с.

[14] Огієнко І. Богдан Хмельницький, упоряд., авт. передм. М. С. Тимошик. – К., 2004. – 448 с.

[15] Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Слово про Ігорів похід, упоряд. М. С. Тимошик. – Київ, 2005. – 316 с.

[16] Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Тарас Шевченко, упоряд., авт. передм. М. С. Тимошик. – К., 2003. – 432 с.

[17] Іларіон, Митрополит. На Голготі : поема. – Париж, 1947. – 90 с.

[18] Іларіон, Митрополит (Іван Огієнко). Життєписи великих українців. – К., 1999. – 672 с.

[19] Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Рятування України, упоряд. М. С. Тимошик. – К., 2005. – 454 с.

[20] Іларіон, Митрополит (Огієнко І.). Обоження людини – ціль людського життя : богослов. студ. – Вінніпег, 1954. – 96 с.

[21] Іларіон, Митрополит (Огієнко І.). Служити народові – то служити Богові : богослов. студія. – Вінніпег, 1965. – 117 с.

[22] Огієнко І. Наука про рідномовні обов'язки : рідномовний Катехізіс для вчителів, робітників пера, духовенства, адвокатів, учнів і широкого громадянства : факс. вид. 1936 р. – К., 1994. – 72 с.

[23] Іларіон, Митрополит. Мої проповіді : ч. 1. – Вінніпеґ, 1973. – 185 с. – (Інститут Дослідів Волині).

[24] Іларіон, Митрополит (Огієнко І.). Біблійні студії: богослов.-іст. нариси з духовної культури України. Т. 1. – Вінніпег, 1963. – 287 с.

з'ясування днів народження кожного із святих, днів упокоєння, днів перенесення мощей на інше місце або днів відкриття їх нетлінними був тривалим і ретельним. Серед зазначеної тематики у Волинській обласній науковій бібліотеці ім. Олени Пчілки знаходиться лише IV книга «Канонізація святих в Українській церкві: богословська монографія: українська Патрологія»[25]. Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) знайомить читача з такими поняттями, як святий, святість, канонізація, чудотворення святих, мощі святих, священні реліквії, чин канонізації святих, висвітлює питання пов'язані з канонізацією національних святих.

У багатому й різноманітному доробку вченого найвагоміше місце посідають дослідження й розвідки з питань розвитку української мови, культури в цілому. Довгий список виданих у різні роки різних за характером і призначенням праць (підручників, навчальних посібників, методичних порадників, монографій) принесли Митрополиту Іларіону (Івану Огієнку) світову славу. Серед досліджень, пов'язаних з цією проблематикою питань у фондах бібліотеки зберігаються: «Історія української літературної мови»[26], «Нариси з історії української мови : система українського правопису: популярний курс з історичним освітленням»[27], «Повстання азбуки й літературної мови в слов'ян»[28], «Українська культура: коротка історія культурного життя українського народу народу»[29].

Широко відомий у науковому світі Іван Огієнко як укладач багатьох словників, присвячених унормуванню української мови. Найбільш відомим серед них є чотиритомний «Етимолого-семантичний словник української мови»[30]. На превеликий жаль Іван Огієнко не встиг побачити свого словника надрукованим. Після його смерті, згідно із заповітом, уся рукописна

[25] Іларіон, Митрополит (Огієнко І.). Канонізація Святих в українській церкві: богослов. монографія: українська Патрологія : ч. IV. – Вінніпег, 1965. – 220 с.

[26] Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Історія української літературної мови, упоряд. М. С. Тимошик. – К., 2004. – 434 с.

[27] Огієнко І. Костянтин і Мефодій : їх життя та діяльність : іст.-літ. монографія. Ч. 2. – Вінніпег, 1970. – 400 с.

[28] Огієнко І. Повстання азбуки й літературної мови в слов'ян. – 2-ге вид. – Вінніпег, 1976. – 300 с.

[29] Огієнко І. Українська культура: коротка історія культ. життя укр. народу. – К., 1992. – 142 с.

[30] Іларіон, Митрополит. Етимолого-семантичний словник української мови, за ред. Ю. Мулика-Луцика. – Вінніпег, 1979–1994. – (Ін-т дослідів Волині. Ч. 39).

Т. 1. А–Д. – 1979. – 365 с.

Т. 2. Е–Л. – 1982. – 400 с.

Т. 3. М–О. – 1988. – 416 с.

Т. 4. П–Я. – 1994. – 557 с.

спадщина, у тому числі й теки з «Етимологічно-семантичним словником української мови», передавалися Інституту Дослідів Волині у Вінніпезі. Волинській ОУНБ ім. Олени Пчілки, як дарунок від Інституту Дослідів Волині (Вінніпег) надійшло понад 30 унікальних примірників наукових праць Митрополита Іларіона (Івана Огієнка). Бібліотека безмежно вдячна, Вам, дорогі краяни, за цей безцінний дар!

До найвагоміших і найглибших досліджень автора належать також наукові праці з історії книгодрукування, а саме: «Історія українського друкарства»[31], [32]. Основними віхами українського книгодрукування в цих роботах автор визначив білорусько-українське друкарство, друкарство на галицькій землі, Київщині, Чернігівщині, Поділлі. Окремо досліджується стан друкарства у слов'янських народів та народів інших національностей на території України.

Наукова спадщина Митрополита Іларіона (Івана Огієнка) – історика церкви, культуролога, філософа, мовознавця сягає майже 2000 тисяч праць, що вражають своєю енциклопедичністю, унікальністю. Замовчуване ім'я славетного українця стало знаним на Україні. Перевидаються його праці, науковим, освітнім, культурним установам, вулицям міст присвячується його ім'я. Варто віддати належне і дослідникам наукової спадщини Митрополита Іларіона (Івана Огієнка). Серед волинських науковців слід відзначити дослідження та наукові розвідки дійсного члена Інституту Дослідів Волині, вченого-історика, теолога В. Рожка: «Монографія Митрополита Іларіона «Князь Костянтин Острозький і його культурна праця» – важливе джерело до історії краю»[33], «Митрополит Іларіон як перекладач Біблії»[34], «Блаженної пам'яті Митрополит Іларіон [проф. Іван Огієнко] як перекладач Біблії»[35], «Острозька Біблія в науковій спадщи-

[31] Огієнко І. Історія українського друкарства. – К., 1994. – 448 с.

[32] Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Історія українського друкарства, упоряд., авт. передм. М. С. Тимошик. – К., 2007. – 534 с.

[33] Рожко В. Монографія Митрополита Іларіона «Князь Костянтин Острозький і його культурна праця» – важливе джерело до історії краю // Матеріали IV науково-краєзнавчої конференції «Острог на порозі-900 річчя» / наук.-краєзн. т-во «Спадщина» ім. князів Острозьких. – Сокаль, 1993. – С. 143–144.

[34] Рожко В. Митрополит Іларіон як перекладач Біблії // Всеукраїнська міжнародна християнська Асамблея. – К., 1998. – С. 283–285.

[35] Рожко В. Блаженної пам'яті Митрополит Іларіон [проф. Іван Огієнко] як перекладач Біблії // Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України: наук. записки. – Острог, 1999. – Т. II. Ч. II. – С. 355–360.

ні блаженної пам'яті Митрополита Іларіона»[36]; С. Кравченко «Творімо українську культуру всіма силами нації !» – «Наша культура» І. Огієнка на тлі української еміграційної періодики в Польщі міжвоєнного періоду»[37]; О. Новака «Апостоли ХХ-го століття»[38], Л. Підвисоцької «Іван Іванович Огієнко»[39]. Відомі дослідження волинських богословів: М. Цап'юка «Свята Почаївська Лавра в житті та науковій творчості Митрополита Іларіона»[40], Б. Тишкевича «Значення праці Митрополита Іларіона «Преподобний Іов Почаївський» для вивчення історії святинь монастиря»[41], а також О. Пальохи «Життя та діяльність Митрополита Іларіона (із матеріалів фонду ВКМ)»[42].

Науково-популярні збірники «Літопис Волині» несуть важливу інформацію минулого нашої землі, об'єктивно і всесторонньо висвітлюють найактуальніші проблеми історії Волині. У видавничій скарбниці «Літописів Волині» публікуються вагомі праці відомих вчених, дослідників української діаспори, серед яких чільне місце займають праці Митрополита Іларіона (Івана Огієнка). Низка статей присвячена славетному українцю, зокрема: П. Данилюка «Нова праця Митрополита

[36] Рожко В. Острозька Біблія в науковій спадщині блаженної пам'яті Митрополита Іларіона // Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України. Біблія на теренах України: наук. зап. – Острог, 2000. – Т. ІІІ. – С. 54–59.

[37] Кравченко С.І. «Творімо українську культуру всіма силами нації !» – «Наша культура» І.Огієнка на тлі української еміграційної періодики в Польщі міжвоєнного періоду // Філологічні студії / ред. В. С. Зубович. – Луцьк, 2005. – Вип. 3–4 (31–32). – С. 56–61.

[38] Новак О. Апостоли ХХ-го століття // Новак О. Християнство в Україні : нариси. – Рівне, 2003. – С. 168–171.

[39] Підвисоцька Л. Іван Іванович Огієнко // Минуле і сучасне Волині та Полісся : історія сіл і міст Західного Полісся. Маневиччина : матеріали ХІІІ Волин. іст.-краєзн. конф. – Луцьк, 2004. – С. 232–234.

[40] Цап'юк М. Свята Почаївська Лавра в житті та науковій творчості Митрополита Іларіона // Почаївська Свято-Успенська Лавра – найбільша святиня історичної Волині : зб. матеріалів богослов. наук.-практ. конф., присвяч. 450-річчю принесення на Волинь Почаївської чудотвор. ікони Божої Матері та 350-річчю прославлення нетлінних мощей преподоб. Іова Почаївського. – Луцьк, 2009. – С. 54–62.

[41] Тишкевич Б. Значення праці Митрополита Іларіона «Преподобний Іов Почаївський» для вивчення історії святинь монастиря // Почаївська Свято-Успенська Лавра – найбільша святиня історичної Волині: зб. матеріалів богослов. наук.-практ. конф. присвяч. 450-річчю принесення на Волинь Почаївської чудотворної ікони Божої Матері та 350-річчю прославлення нетлінних мощей преподоб. Іова Почаївського. – Луцьк, 2009. – С. 104–108.

[42] Пальоха О. Життя та діяльність Митрополита Іларіона (із матеріалів фонду ВКМ) // Волинський музей : історія і сучасність : матеріали IV Всеукр. наук.-практ. конф., присвяч. 80-річчю Волин. краєзн. музею та 60-річчю Колодяжнен. літ.- мемор. музею Лесі Українки. – Луцьк, 2009. – С. 117–118.

Іларіона»[43], М. Ковальського «Старшокласники Рівненщини вшанували пам'ять Івана Огієнка (Митрополита Іларіона)»[44], А. Марушкевича «Вийшов останній том «Етимологічно-семантичного словника української мови» Митрополита Іларіона [Вінніпег, Канада]»[45], М. Онуфрійчука «Митрополит Іларіон і Холмщина»[46], І. Онуфрійчука «Служив народові й Богові»[47], О. Опанасюка «Створено Товариство Івана Огієнка»[48], М. Подворняка «Етимологічно-семантичний словник української мови»[49], Д. Чуба «Вийшов останній том Етимологічно-семантичного словника»[50], «Історія української літературної мови Митрополита Іларіона»[51] і ін.

Повернення в Україну наукової спадщини Івана Огієнка – це повернення безцінного скарбу його думки, його мудрості, його праці, що до останку, щиро й з великою любов'ю призначалися Україні. Пам'ятаймо звернення нашого славетного Українця: «Любімо свою Українську Православну Церкву та Православну віру, бо це була Віра й Церква всіх великих і славних людей нашої України»[52].

---

[43] Данилюк П. Нова праця Митрополита Іларіона // Літопис Волині. – Вінніпег, 1992. – Ч. : 17–18. – С. 192–193.

[44] Ковальський М. Старшокласники Рівненщини вшанували пам'ять Івана Огієнка (Митрополита Іларіона) // Літопис Волині. – Вінніпег, 1999. – Ч. 19–20. – С. 127–132

[45] Марушкевич А.А. Вийшов останній том «Етимологічно-семантичного словника української мови» Митрополита Іларіона [Вінніпег, Канада] // Літопис Волині. – Вінніпег, 1999. – Ч. 19–20. – С. 262–264.

[46] Онуфрійчук М. Митрополит Іларіон і Холмщина // Літопис Волині : наук.-попул. і літ.-худож. часоп. – Луцьк, 2003. – Ч. 2. – С. 124–129.

[47] Онуфрійчук І. Служив народові й Богові // Літопис Волині : наук.-попул. зб. волинезнавства. – Вінніпег, 1992. – Ч. 17–18. – С. 28.

[48] Опанасюк О. Створено Товариство Івана Огієнка // Літопис Волині. – Вінніпег, 1999. – Ч. 19–20. – С. 124–127.

[49] Подворняк М. Етимологічно-семантичний словник української мови // Літопис Волині. – Вінніпег, 1982. – Ч. 13–14. – С. 139–145.

[50] Чуб Д. Вийшов останній том Етимологічно-семантичного словника //Літопис Волині. – Вінніпег, 1999. – Ч. 19–20. – С. 264–266.

[51] Чуб Д. Історія української літературної мови Митрополита Іларіона // Літопис Волині. – Вінніпег, 1982. – Ч. 13–14. – С. 150–152 .

[52] Іларіон, Митрополит. Любімо Свою Українську Православну Церкву!: ідеологія Української Православної Церкви. – Вінніпег, 1966. – 43 с.

О. В. РУСИНА

Московська держава й Велике князівство Литовське: спільне й відмінне

У публікації розглядаються відмінності між соціополітичними системами Московської держави й Великого князівства Литовського – держав, що постали на руїнах Київської Русі. Автор аналізує поодинокі спроби співставлення цих державних організмів на макро- та мікрорівнях і пошуку вихідного пункту їхньої історичної дивергенції.

The paper deals with the issue of differences between the socio-political systems of the Muscovite state and the Grand Duchy of Lithuania – the polities that both emerged on the ruins of Kievan Rus'. The author analyses a very few attempts to compare these neighbouring countries at macro- and micro-level and to find out the point of their historical divergence.

Давно вже стало трюїзмом пояснювати відмінності у менталітеті, традиціях, політичній і духовній культурах східнослов'янських народів несхожістю їхньої історичної долі: землі, населені нинішніми українцями та білорусами, тривалий час перебували у складі Великого князівства Литовського, тоді як основний масив великоруських земель наприкінці XV ст. перейшов під контроль великих московських князів.

Попри очевидну спрощеність цієї схеми (адже до складу Литовської держави тривалий час входили й деякі російські міста – Смоленськ, Брянськ тощо), вона міцно утвердилась в історіографії; на цьому тлі не може не дивувати брак наукового інтересу до питання, через які обставини на руїнах Давньої Русі постали (причому практично одночасно – як Литва, так і Москва вийшли на політичну арену у XIII ст.) настільки різні державні утворення, які мали, скажімо так, різну логіку історичного розвитку.

Якщо Московська держава упевнено еволюціонувала у бік централізованої монархії, то особливістю Великого князівства Литовського було збереження (чи навіть зміцнення) регіоналізму. Як слушно відзначив понад століття тому дослідник історії литовських сеймів М. Максимейко, у Великому князівстві Литовському тенденція до місцевого партикуляризму призвела до появи державного устрою, який ґрунтувався на територіально-федеративному принципі; через це у XVI ст. Велике князівство

Литовське нагадувало те, чим воно було на початку литовської експансії, у XIV ст., – конгломерат автономних земель[1].

При цьому спірним і досі остаточно не з'ясованим залишається питання, чи існували у Литовській державі централізаторські тенденції як такі (їхню наявність на певних історичних етапах визнавав той-таки Максимейко). Нині дослідники, як правило, дотримуються історіографічної традиції, згідно з якою палким прихильником централізації був уже тесть московського князя Василія Дмитровича – великий князь литовський Вітовт (1392-1430 рр.). Однак докладніше вивчення цієї проблеми – і, що не менш важливо, виявлення низки документів XIV ст. у пізніших списках[2] – породжує сумніви відносно того, що Вітовт свідомо та послідовно прагнув ліквідації удільної системи, що її, як підмітив ще Ф. Леонтович[3], у принципі так і не було їм повністю знищено – як і не всіх тодішніх удільних князів було перетворено на службових.

Особливо прикметною у цьому сенсі є доля Київського князівства, що вважається за одну з головних „жертв" централізаторської політики Вітовта, який усунув від влади місцевого князя Володимира Ольгердовича. Історики ігнорують той факт, що це зміщення аж ніяк не понизило статус князівства, позаяк його новим володарем став Скиргайло – найближчий соратник і фактичний співправитель короля Ягайла; зі смертю же Скиргайла у Києві більш ніж на тридцять років утвердились князі Гольшанські – Іван Ольгимонтович і його сини Андрій та Михайло; саме вони й сформували першу київську династію литовського походження, яку у 1440-х роках заступили нащадки Володимира Ольгердовича[4].

По суті, головним результатом тривалого володарювання Вітовта стала не централізація керованої ним держави, а суттєве посилення його особистої влади; саме це – через властивий середньовіччю культ сили – викликало захват як сучасників князя, які оцінювали Вітовтове правління суто панегірично, так і його нащадків – аж до Івана IV. Однак не слід забувати, наскільки сильні відцентрові тенденції проявились у Великому князівстві Литовському одразу ж після смерті Вітовта, з приходом до влади Свидригайла.

Заслуговує на увагу те, як оцінював ці події той-таки Іван IV, який вбачав у протистоянні Свидригайла та його брата Ягайла прямий аналог свого конфлікту із князем Володимиром Андрійовичем Старицьким[5]. Однак куди симптоматичніша оцінка дідом Івана Грозного, Іваном III, синхронного стану Литовської

держави, пов'язана зі звісткою про можливість виділення окремого уділу брату великого князя литовського Олександра – Сигізмунду (1496 р.). У листі до своєї дочки Олени – дружини Олександра – Іван III наполягав, аби вона нагадала чоловікові, „каково было нестроенье в Литовской земле, коли было государей много", – і вказував на схожість цього устрою із тим політичним ладом, який був у Московському князівстві за часів його батька, Василія II[6].

Уже в цих словах відчутна та „нестиковка" моделей державного устрою, яка у подальшому спричинила крах планів об'єднання Російської держави та Речі Посполитої. Їхнім кривавим фіналом стали події „Смути", підсумовуючи які у 1618 р. боярин Федір Шереметєв, екс-прихильник королевича Владислава, заявив польським комісарам: „Не хотим ни свобод, ни вольностей ваших"[7].

Питання полягає в тому, що саме вважати вихідним моментом дивергенції двох систем державного та суспільно-політичного устрою. Як бачимо, вже Іван III цілком усвідомлював відмінність державного ладу Московщини й Литви. Варте уваги й інше: якщо у XIV – на початку XV ст. утікачі з Литви досить комфортно почувались у Москві (скажімо, у 1408 р. тут осіла ціла група вихідців із Сіверщини; при цьому князі Звенигородські й нащадки Патрикія Наримунтовича (Хованські, Патрикєєви, Голіцини, Куракіни тощо) увійшли до складу так званої старомосковської знаті[8]), то на початку XVI ст. життя шукачів кращої долі складалося на чужині куди драматичніше – варто згадати хоча б біографічні колізії Михайла Глинського чи Василя Шемячича, які так і не змогли вписатись у московську соціополитичну модель[9].

Крім цього, по тому „виходи" знаті з Литовської держави взагалі припинилися (якщо, звісно, не брати до уваги короткочасне перебування на службі у Івана IV Дмитра Вишневецького, яке являло собою лише один із епізодів бурхливої біографії князя). З цим уповні узгоджується висловлена у 1514 р. думка папського дипломата Якоба Пізо стосовно московської тиранії як фактора, що перешкоджає „від'їзду" православних з Польсько-Литовської держави[10]. Ця зміна настроїв серед єдиновірного населення виглядає тим більш показовою, коли згадати, що менш ніж за сорок років до цього, у 1480 р., король Казимир попереджав литовців про промосковські симпатії „русинів"[11] – які й дали про себе знати під час московсько-литовських конфліктів кінця XV ст. Невдачі аналогічних

військових кампаній у першій третині XVI ст. – навіть у тих випадках, коли Москва намагалася маніпулювати лозунгом захисту православ'я у Литві – без сумніву, свідчать про зміну настроїв у середовищі східнослов'янського населення Великого князівства Литовського: дослідження останніх десятиліть переконують, що саме позиція цього населення визначала у кінцевому підсумку характер і результати російсько-литовських війн[12]; не заперечується у сучасній літературі й факт „певних побоювань західноруського населення з приводу свавільства та самовладдя московського государя"[13].

Утім, не слід забувати, що ті автократичні тенденції, які виразно позначились у часи правління Івана III, не вважали природними, органічно властивими Московському князівству його піддані. У сучасних дослідженнях нерідко цитуються слова Берсеня-Беклемішева, який убачав у них відхід від „старовини", спричинений появою при дворі прибулих разом із Зоєю Палеолог греків, і передрікав: „Которая земля переставливает обычьи свои, ино та земля недолго стоит"[14].

Щоправда, існує й інша точка зору: московські соціополітичні інститути сформувалися під прямим впливом Золотої Орди та ханств, які постали на її основі (зокрема, прообразом земських соборів став курултай, помісної системи – казанський союргал, дворянства – тархани тощо). Як наслідок, постала дилема, сформульована М. Чернявським[15] ще півстоліття тому: хан чи василевс? Який саме зовнішній фактор викривив природний хід розвитку великоруських земель? Нескладно помітити, що у сучасній історіографії (особливо англомовній) шальки терезів дедалі більше схиляються у бік ординських впливів[16].

При цьому випускається з уваги, що в історії земель Південно-Західної Русі також був присутній татарський фактор – спочатку у вигляді прямого підпорядкування Орді, потім у формі литовсько-татарського кондомініуму, а від середини XV ст. в якості такого небезпечного сусіда, як Кримське ханство; це сусідство сформувало в окресленому регіоні особливі, порубіжні, форми життя – й, зокрема, такий соціополітичний феномен як українське козацтво. Щоправда, хід еволюції українських земель ускладнився приходом литовців – одначе ті, як відомо, не вдавалися до радикальної ломки місцевих суспільно-політичних інститутів.

Зрозуміло, не слід абсолютизувати хрестоматійну формулу литовських володарів „мы старины не рушим, а новин не вводим": у літературі останніх десятиліть слушно відзначається,

що найчастіше вона застосовувалась у документах зламу XV-XVI ст. – тобто часів, коли у різноманітних сферах суспільного життя Великого князівства Литовського відбувалися динамічні зрушення[17]. Водночас варто відмовитися від традиційних уявлень про литовсько-татарський антагонізм як фактор просування литовців на терени Південно-Західної Русі. Скоріше за все, інкорпорацію українських земель до складу Великого князівства Литовського було здійснено на договірних засадах, внаслідок угоди, що передбачала збереження данницької залежності окупованих Литвою територій від Орди.

Про наявність такої залежності прямо свідчать ярлики Тохтамиша сину Ольгерда, великому князю Ягайлу (1393 р.), що містять вимогу: „З підвладних нам волостей зібравши „вихід" [данину – О.Р.], віддай його послам, що їдуть, для передачі до нашого скарбу" (уйгурська редакція); „што межи твоее земле суть княжния волости давали выход Белой Орде, то нам наше дайте". Лише визнання татарської зверхності дало змогу Ольгерду, попри значний зовнішній тиск, поширити свій політичний контроль на Південно-Західну Русь – причому одразу, а не поетапно, як це мало місце в інших регіонах (наприклад, на Полоччині та Смоленщині). Це, до певної міри, пояснює брак автентичних відомостей про приєднання українських земель до Литви – його "непомітність" для тогочасних хроністів[18].

Про асиміляційну стосовно тюркського населення політику правителів Литви свідчать значна кількість татарських родин у складі української шляхти XV-XVI ст. і збереження у територіальній структурі Великого князівства Литовського давніх татарських феодів (наприклад, так званої „Яголдайової тьми"[19]). Що ж до уявлень про конфронтаційний характер литовсько-татарських взаємин у другій половині XIV ст., то до сучасної історіографії вони потрапили із білорусько-литовських літописів XVI ст., в яких династичним претензіям московських государів на „всю Русскую землю" було протиставлене право завоювання, що цілком визнавалось за „аргумент від історії" тогочасною правосвідомістю.

Щоправда, мотив боротьби з татарами присутній уже у першій, середини XV ст., редакції літописів Великого князівства Литовського; у наявній тут „Повісті про Поділля" (яке на той час стало предметом гострого протистояння між Литвою та Польщею) йдеться про те, що литовці утвердились у цьому регіоні, завдавши поразки місцевим татарським князям – „отчичам и дедичам Подольской земли"; очевидно, що політична тенденція цієї напівлегендарної „Повісті" також полягала у

відстоюванні законності прав литовських правителів на українські землі. При цьому даним „Повісті" про те, що литовські князі Коріатовичі, „пришед в Подольскую землю, … баскакам выхода [данини – О.Р.] не почали давати", виразно суперечить грамота „князя и государя Подольской земли" Олександра Коріатовича (1375 р.), яка підтверджує факт збереження у ті часи традиційної практики „дани в Татары"[20].

Таким чином, роль татарського фактора у житті Великого князівства Литовського була набагато значнішою, ніж прийнято вважати у сучасній історіографії. Існування подібних стереотипних уявлень пояснюється занепадом вітчизняної литуаністики, успадкованим від попередніх часів. Не секрет, що у радянській історіографії панувала москвоцентрична схема історичної еволюції народів, які мешкали на території СРСР. Будь-яке відхилення від цієї умоглядної схеми розглядалось як тупикова історична модель. Цілком зрозуміло, що такий підхід не стимулював об'єктивний аналіз процесів, які відбувалися на території Великого князівства Литовського – поліетнічної та поліконфесійної держави, вільної від релігійної нетерпимості й будь-яких форм ортодоксії, з широкою регіональною автономією і гарантіями особистих та станових прав. Усупереч привабливості цієї моделі суспільного і державного устрою Москва й Вільно оголошувалися потенційно нерівнозначними центрами об'єднання східнослов'янських земель[21]; у протилежному випадку, стверджував В. Пашуто, „ми муситимемо ототожнити по суті політику Дмитра Донського й Ольгерда ... Однак джерела – проти такого ототожнення"[22].

У світлі цього доволі симптоматично, що піонером у справі компаративного вивчення двох соціополітичних моделей, які розвинулися на східнослов'янській основі, став американський дослідник. Ідеться про Я. Пеленського, котрий у своїй праці, присвяченій порівнянню Російської й Литовсько-Польської держав у середині XV-XVI ст. (об'єктом порівняння стали, головним чином, статус монархічної влади й нобілітету) зробив слушний акцент на гіпертрофованих уявленнях про московську централізацію, які ствердились у радянській історіографії від середини 1950-х рр.: „Ця система розглядалась як ідеальна й найпрогресивніша з-поміж усіх існуючих соціополітичних систем <…> Натомість Польська держава не спромоглася досягти цієї ідеальної моделі, позаяк опинилася поза межами дії універсальних історичних законів, які полягали в переході до централізованої й абсолютистської монархії"[23].

На жаль, праця Я. Пеленського залишилася непоміченою в радянському та пострадянському історіописанні. Між тим в останньому позначився більш зважений підхід до окресленого комплексу питань. Були зроблені й перші спроби порівняння соціально-політичної еволюції Російської та Литовської держав у XV-XVI ст. Спочатку із цією ідеєю виступила М. Бичкова, яка у своїй книзі „Русское государство и Великое княжество Литовское с конца XV в. до 1569 г.: Опыт сравнительно-исторического изучения политического строя" (М., 1996) розглянула три аспекти проблеми: владні інститути, станову структуру панівної верхівки суспільства й ідеологічне оформлення влади.

Праця московської дослідниці дістала досить стримані оцінки фахівців. Так, М. Кром, резюмуючи, відзначив у своїй рецензії: „Ідея порівняння політичних систем двох сусідніх східноєвропейських країн має вітатись і заслуговує на цілковиту підтримку. Однак ця відважна спроба реалізувати такий амбітний проект навряд чи може бути розцінена як успішна"[24].

Утім, попри численні недоліки праці і брак ґрунтовних авторських спостережень (які, як визнає сама М. Бичкова, „не претендують на остаточне розв'язання проблем", а „мають радше постановочний характер"), вона, поза сумнівом, виконала своє головне призначення – стимулювала подальші наукові дослідження.

Свідченням цього є стаття М. Крома „Росія й Велике князівство Литовське: два шляхи в історії"[25] та дослідження І. Гралі „Дяки та писарі: апарат влади в Московській державі та Великому князівстві Литовському в ранньомодерні часи (XVI – початок XVII ст.)"[26]. Обидва автори прямо апелюють до книги М. Бичкової. Однак, якщо у першій із названих праць об'єктом дослідження стали „основні віхи у взаєминах двох сусідніх держав упродовж кількох століть", то в другій компаративний аналіз здійснено на мікрорівні, – і на сучасному етапі розробки проблеми такий підхід видається дуже результативним.

Характерно, що одночасно із цим об'єктом порівняння стали явища культурного життя обох держав. Передусім слід згадати дослідження А. Турилова, присвячене південнослов'янським пам'яткам у книжності Литовської та Московської Русі[27]. Автор піддав критичному аналізу уявлення про „південнослов'янський субстрат" як специфічну особливість західноруської книжності, яка відрізняє її від московської.

Дослідник продемонстрував, що в Московській Русі у культурному обігу було набагато більше пам'яток південно-

слов'янського походження, ніж у Польсько-Литовській державі, попри територіальну близькість останньої до Балкан. Причина цього парадоксу криється у характері книжково-літературних зв'язків східних і південних слов'ян у добу середньовіччя: „Їхня головна особливість полягає в тому, що вони не були наслідком та супутником політичних і церковних зв'язків православних слов'янських держав між собою, а здійснювались у переважній більшості випадків через Константинополь та інтернаціональні православні чернечі центри (для XIV-XVI ст. це передусім Афон). При цьому здебільшого вони мали неофіційний і напівофіційний характер, здійснювалися силами нижчого й середнього духівництва (переважно чорного), іноді за участі єпископату. За таких умов фактор географічної близькості того чи іншого східнослов'янського регіону до Балкан (чи, навпаки, віддаленості від них) не відіграє істотної ролі в інтенсивності цих зв'язків і в їхній продуктивності"[28].

Інші парадокси культурного життя Великого князівства Литовського ще чекають на своє пояснення. Здавалося б, культурний плюралізм, властивий Литовській державі[29], мусив стимулювати розвиток східнослов'янської книжково-літературної традиції. Замість цього ми спостерігаємо виразний занепад духовної творчості: кількість оригінальних літературних пам'яток, які постали на теренах Великого князівства Литовського, не йде у порівняння з тим, скільки їх було створено на значно більш гомогенних у культурному відношенні великоруських землях. Крім того, як продемонстрував той-таки А. Турилов, дослідивши репертуар перекладів із латинської, польської та чеської мов, виконаних українсько-білоруськими книжниками у XV – на початку XVI ст.[30], із величезного культурного потенціалу, закладеного у синхронній іншомовній літературі, затребуваним виявилося дуже небагато. Перекладалися, головним чином, апокрифічні та візіонерські твори – і, на думку автора, „католицька церковна ієрархія, поза сумнівом, не рекомендувала б такий набір текстів для першочергового перекладу. Це є виразним свідченням апатії в справі пропаганди унії у представників католицького духівництва Польщі та Великого князівства Литовського. Водночас перекладені пам'ятки так само не свідчать і про зустрічний інтерес освічених кіл православних до католицького віровчення, оскільки в них містяться в кращому випадку крихти відомостей щодо власне католицизму"[31].

Обопільне культурне дистанціювання католицького й православного населення проявилось і в такій царині як літопи-

сання. Відомо, що перші літописні зводи, створені на теренах Великого князівства Литовського у середині XV ст., являли собою поєднання оригінального „Літописця великих князів литовських" із загальноруськими звістками за період від „начала земли Рустей" до початку XV ст. У XVI ст. ця схема перестала задовольняти місцевих книжників, які розробляли теорії римського походження литовців і виступали проти „московських письмен" як таких, що „не несуть у собі нічого давнього, не мають нічого, що спонукало б до доблесті, оскільки рутенська мова чужа нам, литвинам, тобто італійцям, які походять від італійської крові"[32].

Відтак загальноруську частину заступила розлога легендарна оповідь про початки литовської історії; однак при цьому формально відкинута книжниками „Повість временних літ" стала, за спостереженнями Н. Морозової, „структурно-семантичною моделлю, своєрідним каркасом, готовою схемою, яку автор легендарної частини літописів Великого князівства Литовського наповнив іншим змістом"[33]. Отже, навіть віддаляючись від давньоруської культурної спадщини, віленські книжники, тим не менш, залишались у межах загальноруського культурного коду.

Утім, соціально-політичні реалії давалися взнаки і в цьому випадку – у чому переконує співставлення легендарної генеалогії литовських правителів із родоводом великих московських князів. Аналіз, здійснений М. Бичковою, показав, що „у Росії, з одного боку, і в Литві, з другого, по-різному ідеологічно обґрунтовувалась васальна залежність государю його підданих" – і, скажімо, для пам'яток московського походження була цілком неможливою „генеалогічна рівність походження сюзерена та васала"[34]. Таким чином, навіть генеалогічні пам'ятки дають цікавий матеріал для компаративістських досліджень соціополітичної еволюції Московської і Литовської держав.

Безумовно, зазначена проблематика настільки широка, що варта детального розгляду на монографічному рівні; однак уже на нинішньому етапі її вивчення цілком очевидно, наскільки значний дослідницький потенціал має окреслене коло питань. Як було продемонстровано вище, їх розв'язання неможливе без перегляду низки історіографічних стереотипів, особливо стосовно Великого князівства Литовського. Поглиблення інтересу до вивчення його історії уможливить співставлення двох різних моделей соціального та державного устрою, що розвинулися на східнослов'янській основі, на якісно іншому теоретичному рівні.

[1] Максимейко Н.А. Сеймы Литовско-Русского государства до Люблинской унии 1569 г. – Харьков, 1902. – С. 38-43.

[2] Особливий інтерес у цьому сенсі становить праця Я. Тенговського: Tęgowski J. Sprawa przyłączenia Podola do Korony Polskiej w końcu XIV wieku // Teki Krakowskie. – № 5. – Kraków, 1997. – S. 155-176.

[3] Леонтович Ф.И. Сословный тип территориально-административного состава Литовского государства и его причины. – СПб., 1895. – С. 30.

[4] Докладніше див.: Rusyna O. On the Kyivan Princely Tradition from the Thirteenth to the Fifteenth Centuries // Harvard Ukrainian Studies. – Vol. 18. – № 3/4 (December 1994). – P. 180-182.

[5] Скрынников Р.Г. Иван Грозный. – М., 1975. – С. 89.

[6] Сборник имп. Русского исторического общества. – Т. 35.– СПб., 1892. – № 43. – С. 224-225.

[7] Niemcewicz J.U. Dzieje panowania Zygmunta III. – T. 3. – Kraków, 1860. – S. 97.

[8] Докладніше див.: Зимин А.А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV – первой трети XVI в. – М., 1988. – С. 29-35, 56-58.

[9] Русина О. Шем'ячичі та Можайські // Історія України в особах: Литовсько-польська доба. – К., 1997. – С. 57-62; Кром М. Михайло Глинський // Історія України в особах. – С. 62-68.

[10] Kappeler A. Ivan Groznyj im Spiegel der ausländischen Druckschriften seiner Zeit. – Bern, 1972. – S. 23, 253.

[11] Докладніше див.: Ловмяньский Х. Русско-литовские отношения в XIV-XV вв. // Из истории русской культуры. – Т. 2. – Кн. 1: Киевская и Московская Русь. – М., 2002. – С. 395.

[12] Кром М.М. Меж Русью и Литвой: Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в. – М., 1995. – С. 229.

[13] Там же. – С. 230.

[14] Докладніше див.: Grala H. Człowiek wobec władzy na Rusi Moskiewskiej (XIV-XVI w.) // Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym. – Warszawa, 1997. – S. 420.

[15] Cherniavsky M. Khan or Basileus: An Aspect of Russian Medieval Political Theory // Journal of the History of Ideas. – 1959. – Vol. 4. – P. 459-476.

[16] Див., зокрема: Pelenski J. State and Society in Muscovite Russia and the Mongol-Turkic System in the Sixteenth Century // Idem. The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. – New York, 1998. – P. 228-243; Ostrowski D. Muscovy and the Mongols: Cross-cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304-1589. – Cambridge, 1998. – P. 19-21, 61; Рахимзянов Б. Наследие Золотой Орды в формировании Российского государства // Cahiers du Monde Russe. – Vol. 46/1-2 (Janvier-juin 2005). – P. 29-38.

[17] Див.: Кром М.М. „Старина" как категория средневекового менталитета (по материалам Великого княжества Литовского XIV – начала XVII вв.) // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – Т. 3. – К., 1994. – С. 71-72.

[18] Русина О.В. Сіверська земля у складі Великого князівства Литовського. – К., 1998. – С. 79-81.

[19] Див.: Русина Е. К истории „Яголдаевой тьмы" // States, Societies, Cultures: East and West. – New York, 2004. – P. 1013-1024.

[20] Порівн.: Летописи белорусско-литовские // Полное собрание русских летописей. – М., 1980. – Т. 35. – С. 66, 74, 138; Розов В. Українські грамоти. – Т.1: XIV в. і перша половина XV в. – К., 1928. – № 10. – С.20.

[21] Виняток щодо цього становила хіба що позиція І. Грекова. – Див.: Греков И.Б. Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV-XVI вв. – М., 1963. – С. 38-41.

[22] Пашуто В.Т. Возрождение Великороссии и судьбы восточных славян // Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. – М., 1982. – С. 28.

[23] Pelenski J. Muscovite Russia and Poland-Lithuania, 1450-1600: State and Society – Some Comparisons in Socio-Political Developments // State and Society in Europe from the Fifteenth to the Eighteenth Century. – Warsaw, 1985. – P. 95-96.

[24] Lithuanian Historical Studies. – 1998. – Vol. 3. – P. 161.

[25] Кром М. М. Россия и Великое княжество Литовское: два пути в истории // Английская набережная, 4: Ежегодник Санкт-Петербургского научного общества историков и архивистов. 2000 г. – СПб., 2000. – С. 73-100.

[26] Grala H. Diacy i pisarze: wczesnonowożytny aparat władzy w Państwie Moskiewskim i Wielkim Księstwie Litewskim (XVI – pocz. XVII w.) // Modernizacja struktur władzy w warunkach opóźnienia. – Warszawa, 1999. – S. 73-91.

[27] Турилов А.А. Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей // Славянский альманах. 2000. – М., 2001. – С. 247-285.

[28] Там же. – С. 264.

[29] Див. щодо цього: Баньонис Э. Литва XV в.: Ощущение многообразия окружающего мира // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – Т. 3. – С. 127-130.

[30] Турилов А.А. Переводы с латинского и западнославянских языков, выполненные украинско-белорусскими книжниками в XV – начале XVI вв. // Культурные связи России и Польши XI-XX вв. – М., 1998. – С. 58-68.

[31] Там же. – С. 63-64.

[32] Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян. – М., 1994. – С. 85-86.

[33] Морозова Н.А. О древнерусских источниках легендарной части летописей Великого княжества Литовского // Kalbotyra. – № 43(2): Lituano-Slavica: Языки. Культура. Контакты. – Вильнюс, 1993. – С. 52-59.

[34] Бычкова М.Е. Идеи власти и подданства в генеалогической литературе XV-XVI вв. // Историческая генеалогия. – Вып. 2. – Екатеринбург; Париж, 1993. – С. 9.

Ю. М. СИТИЙ

Церква і влада у X – XVII ст. (за матеріалами Чернігова)

Взаємини князівської влади та церкви на етапі становлення християнської релігії у давньоруський час і підтримка церкви з боку старшинської організації у XVII–XVIII ст.

The relationship leading role of prince's power in the making of the Christian religion in the ancient time and support from the church officer organization in the seventeenth - eighteenth centurios 17–18.

Взаємини церковної організації та представників влади можна простежити, аналізуючи археологічні матеріали та літописні статті, що свідчать про заснування тих чи інших храмів Чернігова. Проте літописні свідчення збереглися лише про деякі храми, що розташовувалися на території Дитинця.

Передусім, це Спаський собор, що був закладений першим чернігівським князем Мстиславом у 1032–1034 рр. У каплиці, біля ще недобудованого храму, було поховано його фундатора. Борисоглібський собор був споруджений чернігівським князем Давидом Святославичем як храм-усипальниця князів династії Давидовичів[1].

На території Дитинця, згідно з літописними даними, існувала Михайлівська церква (1174 р.), що була зведена у новому князівському дворі.

У північно-східній частині Дитинця повністю досліджені залишки церкви, згаданої у літопису під 1186 р. як Благовіщенська. Немає жодних сумнівів, що собор було збудовано князівськім коштом.

Усі ці храми будувалися на місці існування більш ранніх споруд. Вірогідно, князь приймав рішення про знесення забудови і зведення тієї чи іншої культової споруди.

Проте свідчення про будівництво значної кількості церков не потрапили на сторінки літописів чи просто не збереглися до нашого часу. У цьому контексті спробуємо залучити матеріали археологічних досліджень з огляду на топографічну структуру давньоруського Чернігова.

У 1985 р., під час археологічних робіт на Валу, у північній частині Дитинця була виявлена східна частина невідомої чотиристовпної церкви-усипальниці, що була повністю розкопана

В.П. Коваленком та П.М. Гребенем 1986 р. На основі елементів конструкції храму П.О. Раппопорт та В.П. Коваленко визначили час її побудови – 70-ті рр. XI ст. та ім'я можливого фундатора – Володимир Мономах[2].

У 1989 р. П.М. Гребінь та В.П. Коваленко На Цитаделі (у південній частині Дитинця) на території першого князівського двору повністю дослідили рештки фундаментів мурованої церкви[3]. Стратиграфічні дані свідчать, що храм-усипальниця та церква на Цитаделі були збудовані на місці більш ранньої забудови.

Поблизу церкви Св. Катерини початку XVIII ст. досліджені поховання та будівельні матеріали давньоруського часу, що дозволило П.О. Раппопорту датувати рештки храму початком XIII ст. [4]

Виявлення будівельних матеріалів у південній частині вул. Кирпоноса та шести поховань давньоруського періоду дало підстави О.Є. Черненко віднести досліджений цвинтар до невеликого парафіяльного храму[5].

Таким чином, на території Окольного міста забудова, що передувала появі храмів, зафіксована щонайменше у двох місцях.

Історіографічна традиція побудову Успенського собору Єлецького монастиря відносить до часів князювання у Чернігові Святослава Ярославича. Проте датування же за способом мурування суперечить цьому припущенню і свідчить про приналежність храму до більш пізнього часу. На нашу думку, без коштів князівської влади таке вартісне будівництво було б неможливе.

У 2005 р. по вул. Родимцева, 2 під керівництвом О.П. Моці досліджувалася ділянка, де на площі 600 м2 виявлено 30 поховань[6]. Основна група могил концентрувалася у східній частині розкопу, а А. А. Карнабед неподалік розкопу зміг віднайти залишки кладки давньоруського періоду, уламки плінфи тощо[7]. Ці артефакти свідчать про існування тут храму у давньоруський час (XII–XIII ст.).

Побудова Успенського собору та храму по вул. Родимцева, 2 здійснювалася на вільній території – із зовнішнього боку від лінії укріплень X ст., тому рішення про забудову цієї території міг ухвалити лише володар міста.

П'ятницька церква, на думку П.О. Раппопорта, була збудована після 1210 р., назва вказує на її розташування на міському торговищі[8].

У 1924 р. С.Г. Баран-Бутович на розі вулиці Шевченка та площі біля Театрального скверу зафіксував 3 випадково вияв-

лені могили. Вони являли собою цегляні гробниці XII–XIII ст. з небіжчиками в середині[9]. Збудовані комбінованим способом гробниці можуть вказувати на час існування цієї церкви на Красній площі.

У 2001 р. Г.В. Жаровим у розкопі по вул. Горького, 59 на площі 160 м2 було досліджено 25 давньоруських поховань, здійснених за християнською обрядовістю. Поховання нижнього ярусу перекривали забудову середини XI ст. і були прорізані спорудами XII – середини XIII ст.[10].

Отже, вказані три храми були зведені на території Передгороддя, на місцях існування більш ранніх об'єктів.

У 1988 р. по вул. Куйбишева, 13 О.В. Шекун виявив 219 поховань[11]. Частину могил дослідник відніс до цвинтаря невеликої дерев'яної церкви і датує її появу кінцем XI ст.

У 1990, 1991 рр. по вул. Коцюбинського, 32 Т.П. Валькова та О.М. Веремейчик на площі 1320 м2 розкопали цвинтар давньоруської дерев'яної церкви[12]. Забудова посаду до розкопаної ділянки могильника підступила наприкінці XI ст. – одночасно з побудовою церкви. У процесі розбирання культурного шару були виявлені уламок невеликої бронзової чаші, бронзовий хрестик, висла актова печатка із зображенням Василія Кесарійського з кодексом у лівій руці та літерами грецького алфавіту. На звороті печатки, яка належала Володимиру Мономаху, – напис: «Господі помозі рабу своєму Василію»[13].

Ці дві дерев'яні церкви були облаштовані на ґрунтовому могильнику попереднього часу. Наявність вислої печатки Володимира Мономаха вказує на регулюючу роль князівської влади у виділенні земель під церкви.

У 1998 р. по вул. Кирпоноса, 24 з трьох сторін зафіксовано межі садиби, на якій виявлено 13 могил, що утворюють 4 ряди у центрі двору і 1 ряд – біля західної огорожі від цвинтаря церкви, розташованої біля древньої Любецької вулиці[14].

У розкопі 1998 р. по вул. Коцюбинського, 81-А досліджені 36 поховань, які можуть відноситися як до ґрунтового могильника (частково), так і до цвинтаря дерев'яної церкви, що виник наприкінці XI ст.[15]

На подвір'ї будинку 35-Б по вул. Леніна на площі 46 м^2 було виявлено 15 християнських поховань XII – середини XIII ст. від цвинтаря з порядовим розміщенням могил[16].

На думку П.М. Гребеня, на території Передгороддя на пагорбі (вул. Фрунзе, 24) було розкопано житло священика, а поряд мала розташовуватися дерев'яна церква[17].

Ці три (чи чотири) храми зводилися одночасно з навколишньою забудовою міських кварталів Передгороддя. Вірогідно, під час розпланування території міста, розміщення храмів регулювалося певними князівськими вказівками. Подальше функціонування храмів забезпечувалося за рахунок десятини, що збиралася з мешканців кварталу, де був збудований храм.

Можна припустити, що мешканці цих кварталів без будь якої допомоги будували храми, але розпланування ж міських кварталів відбувалося за чітким планом і місця для церков влаштовувалися заздалегідь. На користь цього свідчить порівняння між плануванням Чернігова та довільним плануванням селища біля Липинського городища на Курщині[18].

У 1982 р. по вул. Сіверянській Г.О. Кузнецов виявив рештки невідомої церкви. У 1983 р. їх дослідили В.П. Коваленко та Л.Н. Большаков. За технікою мурування та розмірами плінфи храм належить до першої половини ХІІІ ст. Розміри храму можуть свідчити про дворовий характер церковної споруди, а розташування на невеликому мису – про незначну площу заміської князівської садиби[19].

На схилах Болдиних гір, за свідченням літописів, Антоній Печерський викопав першу печеру Богородичного монастиря, поряд з якою згодом будується Іллінська церква.

За межами укріплень міста поява храмів, скоріш за все, була пов'язана або з цілеспрямованим фінансуванням будівництва, або з підтримкою князівською владою осередків християнського культу.

Усе вищезазначене свідчить про вирішальну роль князівської влади у започаткуванні храмів та її постійне піклування про духовні потреби мешканців Чернігова. Напевно, подібна турбота поширювалася і на інші громади князівства та за його межами, що було втілено у походах місіонерів до язичників та заснуванні єпархій на нових освоєних землях.

Літописи донесли до нашого часу не тільки свідчення про заснування тих чи інших храмів, а й окремі біографії людей та їх ставлення до християнської релігії. У першу чергу згадаємо практику передсмертного постригу, що поширилася у князівському середовищі під впливом візантійських традицій. Літописи згадують кілька таких випадків серед чернігівських князів. Археологічні матеріали додають конкретики в цьому питанні.

Поховання найбагатших і найвпливовіших представників еліти здійснювалися у кам'яних чи цегляних саркофагах. У Чернігові є відомості про 16 саркофагів. Гробниці не завжди були належним чином описані, тому не всі дані можна використати для аналізу.

Так, наприклад, у похованні біля північної стінки прибудови до Спаського собору з престолом, присвяченим Покрові Богородиці, О.М. Макаренко у 1924 р. виявив гробницю з пограбованим похованням, але на місці, де мала бути голова небіжчика, знаходився підголовник з рожевої цем'янки у формі півкола шириною до 0,15 м[20].

У 1981 р. О.В. Шекуном в північно-західному куті північної галереї Успенського собору, за 4 м на схід від північної його стіни, була виявлена шиферна гробниця. У західній її частині, де мала лежати голова небіжчика, знаходився шматок шиферу прямокутної форми розмірами 0,4 × 0,12 м. Ще дві шиферні гробниці були виявлені в 1990 р. під час досліджень Успенського собору А.А. Карнабедом. У гробниці № 1 щелепа поховання знаходилися на зумисно покладеній до гробниці плитці, а друга плитка була підкладена під ноги.

Друга гробниця була виготовлена з плінфи і в західній частині містила підголовник, зроблений з плінфи на вапняному розчині. Голова похованого у XIII ст. чоловіка лежала посередині цієї «подушки».

Зафіксувані поховання в саркофагах і у Борисоглібському монастирі. Зокрема, в 1969 р. з північно-східного боку від собору було знайдено гробницю з похованням людини в рубищі. Під голову та ноги небіжчика були підкладені плитки, вкриті поливою зеленого кольору.

У руїнах храму-усипальниці кінця XI ст. знайдено 2 гробниці. Одна з них містила два поховання. У західній частині гробниці – на місці, де мала знаходитися голова, виявлено цілу плінфу-підголовник.

В оформленні саркофагів використовували підголовники, виконані з цем'янкового розчину або з плінфи чи пірофіліту. Наявність таких «подушок» свідчить про поховання монахів, а гробниць – на їхній високий соціальний статус за життя.

XVII–XVIII ст. добре забезпечене документами та археологічними знахідками. Вони засвідчують, що фінансування чисельних ремонтів давніх церковних споруд та будівництво нових храмів, як правило, здійснювалася за рахунок коштів представників козацької адміністрації. Ще під час подій середини XVII ст. Стефан Подобайло – спочатку сотник, а згодом полковник Чернігівський, дає кошти на ремонт і добудову Іллінської церкви[21]. Підтримка церковних установ виражалася в наданні у власність церквам сіл, млинів, перевозів тощо. Згодом, з припиненням військових дій, робилися грошові пожертви. За сприяння монастирі і церкви започатковували і здійснювали певні будівельні роботи. Так, Василь

Андрійович Дунін-Борковський своїм коштом ремонтував Спаський собор, П'ятницьку церкву, Успенський собор та келії північного корпусу Єлецького монастиря, будував цегляні споруди, а саме Воскресенську церкву на території Фортеці, трапезну Петропавлівської церкви, келії та огорожу Єлецького монастиря.

Іван Самойлович розпочав розбудову Іллінського монастиря, який за підтримки наступного гетьмана І. Мазепи був перетворений на Троїцько-Іллінський монастир. Коштом І. Мазепи зведена дзвіниця Борисоглібського монастиря.

Лизогуби побудували величну Катерининську церкву[22].

Це був прояв релігійних почуттів та підтримка своєї (православної) церкви. Навіть за умов ведення військових дій старшина знаходила кошти на відновлення релігійних споруд, розуміючи величезну потребу у таких осередках серед місцевих громад. За відносно короткий історичний період усі давньоруські церковні споруди були приведені до ладу і в їхніх стінах продовжувалося релігійне життя української громади. Це було невід'ємною складовою життя представників української православної еліти, що тривалий час за польського панування зазнала утисків своїх релігійних прав.

Таким чином, представники влади у давньоруський час різними засобами сприяли поширенню християнської релігії – будували нові церкви, допомагали створенню нових релігійних громад і їхньому існуванню. За літописними і археологічними матеріалами простежується дотримання верхівкою тогочасного суспільства християнської обрядовості та глибокого засвоєння нею норм християнського віровчення. Піклування влади про релігійні потреби суспільства з часом призвели до більш сурового дотримання норм поховальної християнської обрядовості, що простежується за матеріалами археологічних досліджень.

В іншу історичну епоху, під час та після буремних подій середини XVII ст., верхівка суспільства боролася вже не з існуючими язичницькими пережитками, а виступала за можливість відправляти обряди за канонами православної віри, долаючи засилля католицизму. Державна еліта розуміли релігійні виклики свого часу і діяли згідно зі своїми переконаннями на благо релігійних громад, проводячи свою державоутворюючу історичну місію.

---

[1] Холостенко Н.В. Исследования Борисоглебского собора в Чернигове // Советская археология – 1967. – № 2. – С. 188.

[2] Коваленко В.П., Раппопорт П.А. Этапы развития древнерусской архитектуры Чернигово-Северской земли // Sonder druck Aus: Russia mediaevalis. – Munchen, 1992. – T. VII, 1. – P. 40–49.

[3] Гребень П.Н. К вопросу о культовой деревянной архитектуре Чернигова в домонгольское время // Зодчество Чернігова XI–XIII століть та його місце в архітектурній спад-

щині країн Центральної та Південно-Східної Європи 2002; Антоній Печерський, його доба та спадщина 2003: Матеріали наукових конференцій. – Чернігів, 2004. – С. 81–87.

[4] Коваленко В.П., Раппопорт П.А. Этапы развития древнерусской архитектуры Чернигово-Северской земли // Sonder druck Aus: Russia mediaevalis. – Munchen, 1992. – Т. VII, 1. – Р. 40-49.

[5] Черненко О.Є. До питання про існування парафіяльних храмів на посаді давньоруського Чернігова // Зодчество Чернігова XI–XIII століть та його місце в архітектурній спадщині країн Центральної та Південно-Східної Європи 2002; Антоній Печерський, його доба та спадщина 2003: Матеріали наукових конференцій. – Чернігів, 2004. – С. 40–41.

[6] Черненко О.Є., Казаков А.Л., Рижий В.В. Дослідження на території Чернігова у 2009 р. // Археологічні дослідження в Україні 2009 р. – К., 2010. – С. 461.

[7] Карнабед А.А., Коваленко В.П. Отчет об охранных архитектурно-археологических исследованиях на территории охранной зоны Черниговского государственного архитектурно-исторического заповедника в 1979 году // Науковий архів інституту археології НАН України. – Ф. е. № 1979/113. – С. 13.

[8] Коваленко В.П., Раппопорт П.А. Этапы развития древнерусской архитектуры Чернигово-Северской земли // Sonder druck Aus: Russia mediaevalis. – Munchen, 1992. – Т. VII, 1. – Р. 40-49.

[9] Смолічев П. Чернігів та його околиці за часів великокнязівських // Чернігів і Північне Лівобережжя. Огляди. Розвідки. Матеріали. – К., 1928. – С. 144.

[10] Жаров Г.В., Жарова Т.Н. Исследования на территории древнего Чернигова // Археологічні відкриття в Україні 2000–2001 рр. – К., 2002. – С.115.

[11] 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. – К.; Чернігів, 2012. – С. 264–280.

[12] Ситий Ю.М. Християнські поховальні пам'ятки давньоруського Чернігова. – Чернігів, 2013. – С. 54–56.

[13] Моця О., Казаков А. Давньоруський Чернігів. – К., 2011. – С. 128–129

[14] Ситий Ю.М. Християнські поховальні пам'ятки давньоруського Чернігова. – Чернігів, 2013. – С. 61–65.

[15] Шекун О.В., Ситий Ю.М. Церковне кладовище XI–XIII ст. на вулиці Коцюбинського, 81 // Чернігівські старожитності: Науковий збірник. – Чернігів, 2010. – Вип. III. – С. 162–171.

[16] Ситий Ю.М. Християнські поховальні пам'ятки давньоруського Чернігова. – Чернігів, 2013. – С. 73–74.

[17] Гребень П.Н. К вопросу о культовой деревянной архитектуре Чернигова в домонгольское время // Зодчество Чернігова XI–XIII століть та його місце в архітектурній спадщині країн Центральної та Південно-Східної Європи 2002; Антоній Печерський, його доба та спадщина 2003: Матеріали наукових конференцій. – Чернігів, 2004. – С. 81–87.

[18] Енукова О.Н. Благоустройство уличного пространства малого южнорусского города (по материалам Липинского археологического комплекса) // Средневековый город Юго-Востока Руси: предпосылки возникновения, эволюция, материальная культура: Мат. конф., посвященной 100-летию начала археологических исследований Гочевского археологического комплекса – Курск, 2009. – С. 124.

[19] Ситий Ю.М. Християнські поховальні пам'ятки давньоруського Чернігова. – Чернігів, 2013. – С. 81.

[20] Сытый Ю.Н., Луценко Р.Н. Церковные кладбища детинца древнерусского Чернигова // Русский сборник. – Брянск, 2011. – Вып. 6. – С. 47.

[21] Шафонский О. Черниговского наместничества топографическое описание. – К., 1851. – С. 269.

[22] Ярыгин А. Былое Черниговской земли. – Чернигов, 1898. – С. 143.

І. А. МАЦЕЛЮХ

Державно-церковні відносини у практиці міжнародного права за доби Української гетьманської держави (сер. XVII ст.)

Із середини XVII ст. Україна постала як незалежна гетьманська держава – демократична республіка з виборною системою органів управління, яка визнавалася міжнародною спільнотою.[1] Державно-національне життя на українських землях тісно переплітало́ся із церковним. Уся національно-визвольна війна проходила під гаслом боротьби за православну релігію. «Попереду воював я за свою шкоду і кривду, – посилаючись на слова Богдана Хмельницького, писав М. Грушевський, – тепер воюватиму за нашу православну віру».[2] Недарма видатний український історик М. Костомаров називав тогочасну державу «Християнською козацькою республікою».[3] У свою чергу духовенство та церковні ієрархи одноголосно підтримували гетьманську владу. В'їзд Богдана Хмельницького з козацьким військом у Київ особисто зустрічав патріарх Єрусалимський з іншими єпископами, священиками. Екзарх всенародно надав церковну легітимацію діям гетьмана, а козацьке військо отримало патріарше благословення на війну проти Речі Посполитої.[4]

Державно-церковні відносини в Українській гетьманській державі відрізнялися від тих, що були в попередні часи. Вони регулювалися відповідними джерелами церковного права державного походження Війська Запорозького, до яких належали нормативні акти, що видавалися главою держави, (універсали, накази, листи, адресовані церкві) та міжнародні договори, укладені з іншими країнами, котрі окремими статтями регламентували державно-церковні відносини, визначали юрисдикцію церкви та надавали їй усілякі права і привілеї.

---

[1] Дорошенко Д. Нарис історії України. Т. 2. (від половини XXII ст.) / Д. Дорошенко. – Варшава : Праці українського наукового інституту, 1933. – 370 с. – С. 11.; Крипякевич І. Історія України / І. Крипякевич. – Київ – Львів – Відень : Т-во «Вернигора», в другому році відбудування Української держави. – 82 с. – С. 52.

[2] Грушевський М. С. Ілюстрована історія України / М. С. Грушевський. – Нью-Йорк : Видавництво чарторийських, 1917. – 576 с. – С. 303.

[3] Костомаров М. Закон Божий (Книга буття українського народу) / М. Костомаров. – Київ : Либідь, 1991. – 40 с. – С. 24.

[4] Крижанівський О. П. Історія церкви та релігійної думки в Україні : навч. посібник у 3-х книгах. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX століття / О. П. Крижанівський, С. М. Плохій. – К. : Либідь, 1994. – 336 с. – С. 73.

Серед масиву нормативних актів гетьманської влади, що зібрані дослідниками в вітчизняних та зарубіжних архівах, третина належить до джерел церковного права. На думку сучасного дослідника О. Олійника, причина такої великої уваги гетьмана до релігії полягала в політичній необхідності зміцнення власних позицій серед народу у статусі оборонця православ'я та використання церкви для консолідації української людності.[5] Проаналізувавши джерела церковного права, видані главою держави, розглянемо міжнародні договори, укладені Українською гетьманською державою з іншими суб'єктами міжнародного права, норми яких стосувалися української православної церкви, в порядку черговості їхнього ухвалення.

Так, після перших перемог Війська Запорозького гетьман Б. Хмельницький висунув до королівської влади Речі Посполитої низку вимог: «Пункти вимог Війська Запорозького до Яна Казимира і польського уряду про умови замирення» від 1649 р.[6] Документ складався з 18 статей, більша частина яких торкалася релігійних питань, зокрема: зрівняння православного духовенства з католицьким, місце в сенаті для Київського митрополита та для трьох єпископів, скасування унії, повернення православним усього раніше відібраного церковного майна, призначення на державні посади православних воєвод і каштелянів, заборона католикам проживати на території Української гетьманської держави.[7]

Унаслідок переговорів двох держав король Казимир видав «Декларацію його королівської милості Запорозькому Війську на дані пункти супліки» від 8 серпня 1649 р. Текст даного документа був ратифікований сеймом Речі Посполитої і отримав назву Зборівської угоди, яка проголошувала Українську державність, установлювала її кордони, визначала територію Війська Запорозького та закріплювала принципи самостійно-

[5] Олійник О. Національна демократична традиція врядування в гетьманських універсалах від Б. Хмельницького до І. Мазепи / О. Олійник // Ефективність державного управління : збірник наукових праць Львівського регіонального інституту державного управління Національної академії державного управління при Президентові України. – Львів : ЛРІДУ НАДУ, 2011. – Вип. 26. – С. 168–176.

[6] Універсали Богдана Хмельницького. 1648 –1657 / НАН України; Інститут історії України / В. Смолій (ред. кол.), І. Крип'якевич (упоряд.), І. Бутич (упоряд.). – К. : Альтернативи, 1998. — 383с. + дод. – (Матеріали до українського дипломатарію). – С. 52 – 56.

[7] Вимоги Запорозького Війська, передані Яну Казимиру 7 (17) серпня 1649 року з табору під Зборовим / ред. В. Смолій, упор. І. Крип'якевич, І. Бутич // Універсали Богдана Хмельницького 1648–1657 [Текст] / НАН України ; Інститут історії України. – К. : Альтернативи, 1998. – 383 с. – С. 54 – 55.

го управління.[8] Означений документ ми відносимо до джерел церковного права тому, що в ньому релігійні питання посідали чільне місце. Так, православна церква в гетьманській державі отримувала великі права і привілеї. Її сповідники могли посідати державні посади, натомість католики позбавлялися права проживати на землях Війська Запорозького.[9] Проте в договорі не відобразилися деякі релігійні вимоги козаків щодо повної ліквідації греко-католицької церкви, а також православні єпископи не отримали бажаних сенаторських місць. До законодавчого органу Речі Посполитої дозволялося входити лише Київському митрополиту: «Його королівська милість… дозволяє мати місце в сенаті преосвященному його милості отцю митрополиту Київському».[10]

Зміст та норми Зборівської угоди вивчали і досліджували багато істориків, правознавців, котрі висловлювали різноманітні погляди щодо політичних наслідків такого перемир'я. Ми приєднуємося до позицій тих дослідників, які наголошували на важливості цього договору, що засвідчив визнання Української гетьманської держави на міжнародній арені.[11]

Незважаючи на те, що польський сейм ратифікував Зборівську угоду 1649 р., реалізувати її так і не вдалося. Митрополита не допустили до законодавчого органу, питання унії постійно відкладалося, порушувалися й інші пункти договору. Такі обставини в цілому призвели до нових воєнних дій та до укладання Білоцерківського договору 1651 р. [12]

Погоджуючись із думкою більшості вітчизняних дослідників, укладене перемир'я різко звузило суверенітет української державності.[13] Так, за статтями договору територія Української гетьманської держави обмежувалася Київським

[8] Історія українського права : посібник / І. А. Безклубий, І. С. Гриценко, О. О. Шевченко та ін. – К. : Грамота, 2010. – 336 с. – С. 168.

[9] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России : в 15 т. / собранные и изданные археографической комиссиею. – СПб. : Типография П. А. Кулиша, 1861. – Т. 3. (1638 – 1657). – 764 с. – С. 415 – 416.

[10] Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России : в 15 т. / собранные и изданные археографической комиссиею. – СПб. : Типография П. А. Кулиша, 1861. – Т. 3. (1638 – 1657). – 764 с. – С. 415 – 416.

[11] Дорошенко Д. Нарис історії України. Т. 2. (від половини XXII ст.) / Д. Дорошенко. – Варшава : Праці українського наукового інституту, 1933. – 370 с. – С. 24.

[12] Федорів Ю. Історія церкви в Україні / священник Ю. Федорів. – Торонто: Б. В., 1967. – 362 с. – С. 199.

[13] Смолій В. Богдан Хмельницький (Соціально-політичний портрет) / В. Смолій, В. Степанков. – К. : Либідь, 1995. – 624 с. – С. 16; Липинський В. Україна на переломі (1657 – 1659). Замітки до історії українського державного будівництва в XVII-ім столітті // Твори. – Т. 3. –Філадельфія, 1991. – 344 с. – С. 238 – 245.

воєводством, а глава держави позбавлявся права мати будь-які міжнародні відносини з іншими державами; реєстрове козацтво скорочувалося до 20 тисяч осіб, а виборність гетьмана скасовувалася. У договорі також були норми, що стосувалися православної церкви. Так, шостий пункт угоди гарантував «грецькій релігії, яку визнає військо його королівської милосте Запорожське, кафедри церкви монастирі та київський колегіум мають свої давні вольности згідно з попередніми законами». [14] Водночас слід погодитися, що, незважаючи на обмежувальні норми Білоцерківського договору, у частині церковних правовідносин положення документа гарантували права і привілеї православним церквам, монастирям, колегіям, єпископствам і всій митрополії.

Умови Білоцерківського договору не були затверджені сеймом, відтак не набрали юридичної сили, а після перемоги Б. Хмельницького під Батогом у липні 1652 р. договір взагалі було анульовано.[15] Подальший перебіг воєнної кампанії змінив свій вектор. Гетьман розпочав переговори з Московським царем з метою отримання військової допомоги для боротьби проти Речі Посполитої. Як наслідок, між сторонами були ухвалені Березневі статті 1654 р., оригінал тексту яких, на жаль, не зберігся. «Обидві сторони явно вкладали у нього настільки різний зміст і кожна його розуміла настільки посвоєму, – слушно зауважив Д. Дорошенко, – що і досі наука не може прийти до одностайних поглядів, як кваліфікувати відносини, які цей договір мав утворити і які утворилися в дійсності».[16] Не вдаючись до дискусій із приводу політичного статусу Української гетьманської держави внаслідок укладання Березневих статей 1654 р., закцентуємо увагу на пунктах, що регулювали державно-церковні відносини.

Виходячи з тексту Березневих статей, опублікованих видатним українським істориком і державним діячем М. Грушевським, релігійному питанню присвячувався шостий пункт, що гарантував збереження всіх церковних прав і маєтків: «Царська величність пожалував: митрополитові і всім людям духовного чину велів дати свою государську жалувану грамоту на маєт-

[14] Лотоцький О. Українські джерела церковного права / О. Лотоцький. – Варшава : Праці українського наукового інституту, 1931. – 306 с. – С. 268.

[15] Терлюк І. Я. Історія держави і права України : навчальний посібник / І. Я. Терлюк. – К. : Атіка, 2011. – 944 с. – С. 141.

[16] Дорошенко Д. Нарис історії України. Т. 2. (від половини XXII ст.) / Д. Дорошенко. – Варшава : Праці українського наукового інституту, 1933. – 370 с. – С. 40.

ності, которими вони тепер володіють»[17]. О. Лотоцький подає дещо іншу редакцію шостого пункту: «А в права духовныя святейшый патриарх вступати не буди».[18]

Незважаючи на різні редакції тексту норм, що регулювали церковне питання, можна зробити єдино вірний висновок: пункту про підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату у Березневих статтях не було. Також хочемо заперечити тим дослідникам історії церкви, що називають 1654 рік «часом возз'єднання Київської митрополії і духовенства малої Русі із святішим патріархом Московським».[19]

Приєднання не відбулося ні юридичного, ні фактичного, ні канонічного. До того ж, митрополит Київський Сильвестр Косів неприхильно ставився до таких політичних рішень гетьмана Б. Хмельницького. Предстоятель української церкви відкрито виступав проти будь-яких союзних акцій із Москвою та заборонив підлеглим йому людям присягати на вірність московському цареві.[20] Наостанок зауважимо, що Березневі статті 1654 р. не були затверджені найвищим законодавчим органом Української гетьманської держави – Генеральною радою, а відтак не набули юридичної легітимації на землях Війська Запорозького.[21]

Четвертий договір, у якому містяться статті, що регулюють державно-церковні відносини, укладений гетьманом І. Виговським із Річчю Посполитою, – так званий Гадяцький договір 1658 р. Відповідно до змісту угоди Велике князівство Руське (Українська гетьманська держава), яке охоплювало Чернігівське, Брацлавське та Київське воєводства, входило до складу Речі Посполитої як її третій суб'єкт. Законодавча влада передавалася Народній Раді, виконавча – гетьману, судова влада – трибуналу. У межах Великого князівства Руського запроваджувалася власна грошова система. Діловодство на гетьманських землях мало провадитися виключно українською мовою.[22]

---

[17] Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. / М. С. Грушевський ; редкол. : П. С. Сохань та ін. – К. : Наукова думка, 1997. – Т. 9. – Кн. 2. – 776 с. – С. 11.

[18] Лотоцький О. Українські джерела церковного права / О. Лотоцький. – Варшава : Праці українського наукового інституту, 1931. – 306 с. – С. 269.

[19] Тальберг Н. История Русской церкви / Н. Тальберг ; Издание духовного училища Полтавской епархии УПЦ. – Комсомольск : Изд-во: ЗАО «Тираж-51», 2002. – 528 с. – С. 520.

[20] Ісіченко. І. Історія Християнської церкви в Україні / архієпископ Ігор Ісіченко. – Х. : Акта, 2003. – 472 с. – С. 197.

[21] Захарченко П. П. Історія держави та права України / П. П. Захарченко. – К. : Атіка, 2005. – 368 с. – С. 160.

[22] Гадяцький трактат [Текст] / переклад з польської мови В. Шевчук // Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. – Львів : Видавництво наукового товариства імені Т. Шевченка у Львові, 1909. – Т. 89. – С. 82–90.

Питанням релігії присвячувалося декілька статей першого розділу. Норми договору гарантували православним: по-перше, права і привілеї нарівні з католиками; по-друге, право вільного заснування нових храмів і монастирів та можливість відновлювати існуючі; по-третє, відкриття двох вищих духовних шкіл; почетверте, повернення всього раніше відібраного майна та повна ліквідація уніатської церкви в межах автономії; по-п'яте, місце в сенаті для київського митрополита та для чотирьох єпископів. У договорі чітко записано: «Отець Київський митрополит, що є зараз і буде згодом, з чотирма владиками: Луцьким, Львівським, Перемишльським, Холмським і п'ятим з Великого князівства Литовського Мстиславським, згідно з їхнім власним порядком, мають засідати в сенаті з такою прерогативою і вільно голосувати».[23]

Отже, Гадяцький договір є важливим джерелом права, що не лише відновлював автономію українських земель, а й надавав православній церкві такі повноваження, котрих вона донині не мала. Юридично закріплювалося існування єдиної помісної православної церкви з власним митрополитом у межах української держави. Церковні ієрархи отримали право голосу в найвищому федеративному представницькому органі, а тому одержали законодавчі повноваження. Текст угоди разом із гетьманом підписав і митрополит Київський Діонісій Балабан.[24] Цей документ 22 травня 1659 р. був ратифікований польським сеймом та набрав чинності на всій території Речі Посполитої, однак він не був реалізований.[25] Політична ситуація в Українській гетьманській державі склалася таким чином, що частина українського козацтва не підтримала угоди з Річчю Посполитою.

Останній договір, на якому ми маємо намір зупинитися, був укладений гетьманом Ю. Хмельницьким із Московським царем. Його норми не лише позбавили православну церкву усіх попередніх прав, а й юридично змінили церковне підпорядкування. Основою його змісту послужили Березневі статті Б. Хмельницького, текст яких, на думку українських дослідників, було сфальшовано московською владою.[26]

[23] Гадяцький трактат [Текст] / переклад з польської мови В. Шевчук // Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. – Львів : Видавництво наукового товариства імені Т. Шевченка у Львові, 1909. – Т. 89. – С. 82–90.

[24] Ісіченко. І. Історія Християнської церкви в Україні / архієпископ Ігор Ісіченко. – Х. : Акта, 2003. – 472 с. – С. 197.

[25] Крижанівський О. П. Історія церкви та релігійної думки в Україні : навч. посібник у 3-х книгах. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX століття / О. П. Крижанівський, С. М. Плохій. – К. : Либідь, 1994. – 336 с. – С. 87.

[26] Павлов А. С. Курс церковного права / А. С. Павлов. − Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. – 545 с. – С. 138 – 151.

Відповідно до умов Переяславського договору від 17 жовтня 1659 р., повноваження гетьмана і Війська Запорозького значно звужувалися, а Київська митрополія переходила під юрисдикцію Московського патріарха: «А митрополиту Киевскому, также и иным духовнім Малыя России, быть под благословении святейшего патриарха Московскаго и всея Великая и Малая и Белыя России; а в права духовныя святейшей патриарх не будет вступати».[27] Незважаючи на те, що зміст угоди декларував обіцянку Московського патріарха не втручатися у духовні справи українців, однак цього пункту в майбутньому дотримано не буде. Нагадаємо, що такого пункту не було в Березневих статтях 1654 р., укладених між главою Української гетьманської держави Б. Хмельницьким, з одного боку, і московським царем, – з другого.

Саме так українська державна влада юридично перепідпорядкувала Київську митрополію. Зауважимо, що позиція помісного єпископату взагалі не бралася до уваги, адже під час проведення Переяславської ради вищого духовенства взагалі не було, так само як не було проведено жодного церковного собору, де б вирішувалося означене питання.[28] Дізнавшись про таке рішення, церковні ієрархи відмовлялися визнавати та виконувати його. «Настоятелі київських монастирів не впускали у свої обителі московських архієреїв, – писав І. Ісіченко, – та заявляли, що краще смерть прийняти, ніж бути в Києві московському митрополитові».[29] Відтак, незважаючи на юридичне приєднання Київської митрополії до Москви, фактичного об'єднання поки що не відбулося. До того ж проведення такої злуки не можна було здійснити без дозволу Константинопольського патріарха.

На підставі Переяславського договору Московський патріарх змінив титул на «патріарх усієї Великої та Малої Росії» та приступив до практичних кроків його втілення.[30] За підтримкою гетьмана Самойловича та промосковсько орієнтованих єпископів, протягом липня – жовтня 1685 р. попереднього митрополита Київського було усунено. Внаслідок нових виборів

[27] Огієнко І. І. Українська церква. Нариси з історії Української Православної Церкви. В 2-х томах / І. Огієнко. – Київ : Україна, 1993. – Т. 1. – 284 с. – С. 172.

[28] Федорів Ю. Історія церкви в Україні / священник Ю. Федорів. – Торонто: Б. В., 1967. – 362 с. – С. 203.

[29] Ісіченко. І. Історія Християнської церкви в Україні / архієпископ Ігор Ісіченко. – Х. : Акта, 2003. – 472 с. – С. 197.

[30] Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь / К. Харлампович. – Казань : Издание книжного магазина М. А. Голубева, 1914. – Т. 1. – 980 с. – С. 164.

очільником церкви став Гедеон Четвертинський, котрий присягнув московському цареві на вірність і отримав посвяту не від Константинополя, а з рук Московського патріарха.[31]

Фактично підпорядкувавши українське вище духовенство, московський цар 11 грудня 1684 р. відправив до Царгороду посланців із грамотою для канонічної легітимації своїх дій. Очільник держави просив надати дозвіл на підпорядкування Київської митрополії Московському патріарху, посилаючись на те, що цього бажає український народ. Своє прохання цар підкріпив золотими монетами та соболями. «До Вашого святительства від милості нашого государя надаємо декілька золотих і соболів, – стверджують джерела доби Російської імперії XIX ст., – та просимо, Ваше архіпастерство, ті золоті і соболі прийняти і за нашого господаря здоров'я у всесильного Бога молити соборно і келейно».[32]

Окрім того, московський цар Іван Олексійович наказав послам звернутися до головного міністра Османської імперії – Великого візира, який був другою особою в державі після Султана. Московські посли виконали царський наказ. Вони попросили Великого Візира примусити Константинопольського патріарха передати українську церкву Москві.[33] Невдовзі так і сталося. Як стверджують історіографічні джерела, під тиском турецької влади у липні 1686 р. Константинопольський патріарх Діонісій за 120 соболів і 200 золотих надав дозвіл на перехід української церкви під владу Московської патріархії.[34] Юридично таке рішення відобразилося в «Грамоте Дионисия, патриарха Константинопольського, позволяющая гетьману и всем чинам духовным и мирским изберать киевского митрополита и посылать его в Москву для хиротонии».[35] Звичайно,

[31] Головащенко С. І. Історія християнства: курс лекцій : [навч. посібник] / С. І. Головащенко. – К. : Либідь, 1999. – 352 с. – С. 230.

[32] Архив Юго-Западной России : в 35 т. / издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – Киев : Губернская типография, 1872. – Т. 5. – Ч. 1. – Акты, относящиися к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриарху (1620 – 1694 гг.). – 488 с. – С. 123.

[33] Огієнко І. І. Українська церква. Нариси з історії Української Православної Церкви. В 2-х томах / І. Огієнко. – Київ : Україна, 1993. – Т. 1. – 284 с. – С. 190.

[34] Огієнко І. І. Українська церква. Нариси з історії Української Православної Церкви. В 2-х томах / І. Огієнко. – Київ : Україна, 1993. – Т. 1. – 284 с. – С. 190 – 191.

[35] Архив Юго-Западной России : в 35 т. / издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – Киев : Губернская типография, 1872. – Т. 5. – Ч. 1. – Акты, относящиися к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриарху (1620 – 1694 гг.). – 488 с. – С. 189.

церковна канонічність такої акції доволі сумнівна. Невдовзі патріарха Діонісія було позбавлено патріаршого престолу. Одне із звинувачень, висунутих архієрею, полягало в незаконній передачі Київської митрополії Московській патріархії. Визнання такої неканонічності зафіксоване «Декретом Константинопольського патріарха про надання автокефалії Православній церкві в Польщі» від 1924 р.[36] «Саме так сталася велика трагедія українського народу – загублення своєї національної церкви», – слушно зауважив митрополит І. Огієнко.[37] Негативні наслідки такого перепідпорядкування не примусили себе чекати. Звуження церковної юрисдикції української церкви відбудеться відразу. Уже на початку XVIII ст. на українських землях у віданні Київського митрополита залишиться одна-єдина єпархія – Київська, а згодом уся митрополія буде переформатована на архієпископію.[38] Разом із церквою під утиски потрапить освітнє і культурне життя українців.[39] Понад триста років Київська митрополія не матиме права на самостійне управління у своїх єпархіях, а виборче і соборне церковне право взагалі буде скасоване.

З утворенням Української гетьманської держави (Війська Запорозького) з'явилися власні національні джерела церковного права державного походження. Вони видавалися гетьманською владою. Окремі положення церковного права містилися і в міжнародних договорах.

Серед міжнародних договорів, укладених Українською гетьманською державою в період із моменту проголошення української державності до юридичного підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату, існувало п'ять угод, котрі окремими статтями регулювали державно-церковні відносини, а саме: Зборівський договір 1649 р., Білоцерківський договір 1651 р., Березневі статті 1654 р., Гадяцький договір 1658 р. та Переяславські статті 1659 р.

Угоди, ухвалені суб'єктами міжнародного права, не лише регулювали державно-церковні відносини, а й кардинально

[36] Головащенко С. І. Історія християнства: курс лекцій : [навч. посібник] / С. І. Головащенко. – К. : Либідь, 1999. – 352 с. – С. 230.

[37] Огієнко І. І. Українська церква. Нариси з історії Української Православної Церкви. В 2-х томах / І. Огієнко. – Київ : Україна, 1993. – Т. 1. – 284 с. – С. 191.

[38] Крижанівський О. П. Історія церкви та релігійної думки в Україні : навч. посібник у 3-х книгах. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX століття / О. П. Крижанівський, С. М. Плохій. – К. : Либідь, 1994. – 336 с. – С. 102 – 104.

[39] Грушевський М. С. Ілюстрована історія України / М. С. Грушевський. – Нью-Йорк : Видавництво чарторийських, 1917. – 576 с. – С. 385.

впливали на внутрішнє життя православної церкви чи то в позитивний бік, чи то в негативний. Найширші права і повноваження за Київською митрополією закріплював Гадяцький договір 1658 р. Він не лише гарантував усі права і привілеї, а й надав православній церкві такі правомочності, яких вона ще ніколи не мала: право представляти інтереси українського народу в органах законодавчої влади – місце у сенаті, яке отримували київський митрополит та чотири єпископи. Означений документ схвалювався не лише державною владою Речі Посполитої і Війська Запорозького, а також був підписаний митрополитом української церкви, що свідчить про затвердження нормативно-правового акта на всіх рівнях, всіма гілками влади як державною, так і церковною, а ратифікація сеймом надала нормам договору чинності.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України ФІЛАРЕТ (Денисенко), доктор богословських наук, професор, Предстоятель Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Митрополит Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський ЕПІФАНІЙ (Думенко), доктор богословських наук, професор, ректор Київської православної богословської академії, голова Синодального управління у справах духовної освіти, Патріарший намісник, постійний член Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату, намісник Свято-Михайлівського Видубицького монастиря.

Митрополит Паризький МІШЕЛЬ (Лярош), доктор богословських наук (Франція).

Протоієрей Юрій МИЦИК, доктор церковно-історичних наук, доктор історичних наук, професор кафедри церковної історії Київської православної богословської академії.

Протоієрей Михаїл ЛЕСЮК, кандидат богословських наук, доцент кафедри церковної історії Київської православної богословської академії.

Протоієрей Олег МАЛАНЯК, кандидат богословських наук, доцент Київської православної богословської академії.

Протоієрей Микола СИМЧИЧ, кандидат богословських наук, викладач Богословського відділення Київської православної богословської академії при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

Протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО, магістр богослів'я, старший викладач Київського інституту бізнесу і технологій (Ніжинська філія).

Священик Артем БАБЛЕНЮК, викладач Львівської православної богословської академії, аспірант Київської православної богословської академії.

Священик Андрій ГРИГОРАШ.

Диякон Іван СИДОР, кандидат церковно-історичних наук, викладач кафедри церковної історії Київської православної богословської академії.

Диякон Іван СОПРОНЮК, кандидат богословських наук.

БОЙКО Алла Анатоліївна, доктор філологічних наук, професор Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка, професор Київської православної богословської академії.

КРИСАЧЕНКО Валентин Семенович, доктор філософських наук, професор, завідувач відділу геополітики та глобалістики Науково-дослідного інституту українознавства.

ЛАСТОВСЬКИЙ Валерій Васильович, доктор історичних наук, професор.

ЛЮБАЩЕНКО Вікторія Іванівна, доктор філософських наук, професор кафедри церковної історії Українського католицького університету.

МІРЕЦЬКИЙ Михайло Павлович, доктор філософії у галузі богослов'я, доцент кафедри бібліїстики та історії церкви Української богословської академії Карпатського університету.

ПАВЛЕНКО Павло Юрійович, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, член Бюро Правління Української Асоціації релігієзнавців.

ПІРЕН Марія Іванівна, доктор соціологічних наук, професор, професор кафедри державної служби та кадрової політики, Національна академія державного управління при Президентові України, завідувач кафедри соціальної роботи та кадрової політики Буковинського державного фінансово-економічного університету, заслужений діяч науки і техніки України.

САГАН Олександр Назарович, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, професор Київської православної богословської академії.

ХИТРОВСЬКА Юлія Валентинівна, доктор історичних наук, професор, кафедра історії Національного Технічного Університету України «КПІ».

ШКРІБЛЯК Микола Васильович, доктор філософських та кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

ЯМЧУК Павло Миколайович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та соціальних дисциплін Одеського державного університету внутрішніх справ, професор

кафедри соціально-гуманітарних і правових дисциплін Уманського національного університету садівництва.

БОЙКО Світлана Миколаївна, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу освітніх технологій та популяризації українознавства Науково-дослідного Інституту українознавства.

БОРЕЙКО Юрій Григорович, кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства Східноєвропейського національного університету ім. Л. Українки.

ВЕРЕЩАГІНА Надія В'ячеславівна, кандидат історичних наук, доцент Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ВИСОВЕНЬ Оксана Іванівна, кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри історії та культури України ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди».

ВИШНЕВСЬКА Галина Петрівна, кандидат філологічних наук, доцент.

ВІНІЧЕНКО Алла Анатоліївна, кандидат історичних наук, доцент кафедри управління навчальним закладом та педагогіки вищої школи. Інститут менеджменту та психології, ДВНЗ «УМО» НАПН України.

ВОРОПАЄВА Тетяна Сергіївна, кандидат психологічних наук, доцент, старший науковий співробітник, керівник наукової групи «Етнологія» Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

ГАВРИЛЮК Алла Михайлівна, кандидат наук з державного управління, доцент, доцент кафедри міжнародного туризму Київського національного університету культури і мистецтв

ГАЗІЗОВА Олена Олександрівна, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу геополітики та глобалістики НДІУ.

ГРЕНИШЕН Андрій Миколайович, кандидат історичних наук, зав. відділу аспірантури НДІУ.

ЄРЄМЄЄВ Олександр Сергійович, кандидат політичних наук, старший викладач кафедри базових і спеціальних дисциплін Інституту доуніверситетської підготовки Національного авіаційного університету.

ІВАНЧЕНКО Раїса Петрівна, кандидат історичних наук, професор Київського міжнародного університету, письменник, Лауреат

національної премії України ім. Т. Г. Шевченка, заслужений діяч мистецтв України.

КОВАЛЕНКО Володимир Петрович, кандидат історичних наук, доцент кафедри археології і етнології України Чернігівського Національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка.

КРЕТОВ Павло Васильович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського національного університету ім. Б. Хмельницького.

ЛАППО Віолетта Валеріївна, кандидат педагогічних наук, доцент Коломийського інституту ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника».

МАЦЕЛЮХ Іванна Андріївна, кандидат юридичних наук, асистент кафедри історії права та держави юридичного факультету Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

РУСИНА Олена Володимирівна, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту історії України НАН України.

СМОЛЬНИЦЬКА Ольга Олександрівна, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу української філології Науково-дослідного Інституту українознавства.

ТАРАСЕНКО Інна Юріївна, кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України.

АЛЬМЕС Михайло Іванович, аспірант Київської православної богословської академії.

БАЖАНСЬКИЙ Дмитро Романович, бакалавр філософських наук студент філософського факультету Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

БРЕЯК Олена Вікторівна, завідувач відділу краєзнавства Київського обласного центру охорони та наукових досліджень пам'яток культурної спадщини управління культури, національностей та релігій Київської облдержадміністрації.

ГАВРИЛЮК Михайло Сергійович, учень 10-Б класу Гімназії «Києво-Могилянський колегіум» м. Києва, переможець ІІ (міського) етапу Всеукраїнського конкурсу-захисту науково-дослідних робіт Малої академії наук в 2014-2015 н.р. з секції «Історія та суспільствознавство» підсекції «Релігієзнавство».

ГРИГОРЕВСЬКА Олена Сергіївна, пошукач відділу геополітики та глобалістики НДІУ.

ДВОРНІЦЬКА Лідія Володимирівна, науковий співробітник відділу освітніх технологій та популяризації українознавства Науково-дослідного Інституту українознавства. А. М. Кононенко

ЖАМ Олена Михайлівна, завідувач науково-дослідного відділу «Музей хліба» Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав.

ІВАНОВ Ігор Олексійович, аспірант Київської православної богословської академії.

КОТЕНКО Тетяна Іванівна, провідний археограф відділу джерел з новітньої історії України Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

КУЧЕРУК Олександр Сергійович, завідувач відділом Національного музею історії України.

МАЦАП`ЯК Ольга Іванівна, магістр філософії ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника».

МОБІЛІ Роберт, голова Албано-удинської християнської общини Азербайджану, старший науковий співробітник Бакинського державного університету, студент Київської православної богословської академії, Азербайджан.

ПЕТРАШ Андрій Ігорович, студент Інституту історії, політології і міжнародних відносин ДВНЗ Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

ПОНАГАЙБА Алла Анатоліївна, завідувач відділу краєзнавчої роботи Волинської державної обласної універсальної наукової бібліотеки імені Олени Пчілки.

СИТИЙ Юрій Миколайович, старший науковий співробітник Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка.

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

Збірник матеріалів
V Міжнародної наукової конференції,
присвяченої 400-літтю Київської Академії (1615–2015)
17 – 18 листопада 2015 р.

Частина 1

Під редакцією
митрополита Переяслав-Хмельницького
і Білоцерківського
ЕПІФАНІЯ (Думенка)
та протоієрея Віталія КЛОСА

Православ'я в Україні : Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2015. – Ч. 1. – 623, [1] с.

Верстальник:
Микола ЯРМУСЬ

Київська православна богословська академія
2015