

ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

Богословсько-історичний науковий журнал

Волинської православної богословської академії
Української Православної Церкви Київського Патріархату

№1

Луцьк 2013

УДК 27
ББК 86.372

Видано з благословення
митрополита Луцького і Волинського
Михайла (Зінкевича)

Редакційна колегія: *Головний редактор* – протоієрей Ігор Швець,
кандидат богословських наук, ректор ВПБА.
Заступник головного редактора – свящ. Володимир Вакін,
к.б.н., проректор з науково-дослідницької роботи ВПБА.
Відповідальний секретар – свящ. Андрій Хром'як, к.б.н.
Члени редакційної колегії: свящ. Василь Лозовицький, к.б.н.,
проректор з навчальної роботи ВПБА; прот. Ігор Скиба, секретар
вченої ради ВПБА; прот. Віталій Лотоцький, к.б.н.; прот. Миколай
Цап'юк, к.б.н.; свящ. Ярослав Черенюк, к.б.н.; Кучинко Михайло
Михайлович, проф., д.і.н.; Рожко Володимир Євтухович, к.ц.-і.н.;
Сацик Ігор Каленикович, к.філос. н.

Рекомендовано до друку
вченою радою Волинської православної богословської академії
(протокол №1 від 20.08.2013)

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
ВА №472-205 Р від 02.07.2013

Статті подано в авторській редакції.
За зміст і достовірність матеріалів відповідальність несуть автори.
Видається з 2013 р.

ЗМІСТ

ВСТУПНЕ СЛОВО	7
БОГОСЛІВ'Я	9
<i>Митрополит Луцький і Волинський Михаїл (Зінкевич)</i>	
«Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона: сакральний вимір Руської державності	9
<i>Священик Василь Лозовицький</i>	
Порушення Богом встановленої природної гармонії людських сімейних стосунків в одностатевому шлюбі	13
<i>Богдан Тишкевич</i>	
Порівняльно-богословський аналіз пастирського душпіклування в православ'ї, католицизмі та протестантизмі	31
<i>Протоієрей Миколай Цап'юк</i>	
Формування еклезіологічної доктрини у донікейський період	41
<i>Ігор Сацик</i>	
Генеза терміну «апокатастасіс» у ранньохристиянській традиції до часів Орігена	51
БІБЛЕЇСТИКА	65
<i>Протоієрей Ігор Швець</i>	
Праці Йосифа Флавія як джерело біблійної ісагогіки	65
ЛІТУРГІКА	71
<i>Протоієрей Богдан Гринів</i>	
Воздвиження Чесного і Животворчого Хреста Господнього: подія свята та еортологічна динаміка	71

Протоієрей Василь Клочак

Типікон: проблема уставу та узгодження його
із сучасною богослужбовою практикою 77

ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ 83

Станіслав Беспалов

Значення діяльності святителя Іларіона,
митрополита Київського,
в утвердженні самостійності Української Церкви 83

Протоієрей Тарас Волянчук

Православні священнослужителі
в культурно-освітньому просторі Волині
другої половини 30-х рр. ХХ ст.:
вектори діяльності, результати праці 89

Юрій Диба

Батьківщина Малковичів – «*страна своя*»
преподобного Варлаама Печерського 99

Протоієрей Віталій Лотоцький

Поширення Християнства
у Північному Причорномор'ї та Криму в II - VIII ст. 113

Володимир Рожко

Методологія церковно-історичних досліджень
(з наукового досвіду автора) 131

Священик Ярослав Черенюк

Передумови реформи вищого церковного управління
Російської Православної Церкви на початку ХVІІІ ст. 147

ЦЕРКОВНЕ ПРАВО 155

Священик Володимир Вакін

Спроби скликання VІІІ Вселенського Собору 155

Ієромонах Димитрій (Франків)

«Українське питання» і VІІІ Вселенський Собор 161

<i>Протоієрей Віктор Пушко</i> Питання канонічного статусу православної діаспори в контексті VIII Вселенського собору	179
ГОМІЛЕТИКА	185
<i>Ігумен Константин (Марченко)</i> Місія Православної проповіді в сучасному глобалізованому світі	185
АПОЛОГЕТИКА	197
<i>Священик Андрій Хром'як</i> Згубний вплив астрології та магії на православного християнина	197
ПОСТАТІ	207
<i>Протоієрей Володимир Дрозд</i> Арсеній Річинський – волинський церковний діяч	207
<i>Протоієрей Миколай Цап</i> Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату	221
БІБЛІЙНА АРХЕОЛОГІЯ	233
<i>Михайло Кучинко</i> Писемні та археологічні свідчення про Ісуса Христа	233
ЦЕРКОВНЕ МИСТЕЦТВО	243
<i>Лариса Обухович</i> Тростянецька Чудотворна ікона Богородиці Одигітрії	243

ФІЛОЛОГІЯ	251
<i>Протоієрей Ігор Скиба</i>	
Сучасний погляд на походження кирилиці та глаголиці	251
<i>Оксана Романова</i>	
Історія перекладу Біблії англійською мовою	257
<i>Міла Хоміч</i>	
Рідна мова – життя духовного основа	263
ЦЕРКВА ТА СУСПІЛЬСТВО	271
<i>Протоієрей Віктор Михалевич</i>	
Душпастирська діяльність у духовно-моральному вихованні молоді: актуальність та проблематика	271
<i>Наталя Ротченкова</i>	
Формування духовної культури особистості	279
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	285

Вступне слово

Перша спроба видати журнал у Волинській духовній семінарії була у 1997 році, коли при духовній школі заснувалося *наукове товариство імені митрополита Полікарпа (Сікорського)*, яке ставило перед собою завдання згуртувати найбільш здібних студентів для наукової праці. Здобутком цього товариства було видання у 1998 році двох номерів науково-популярного збірника під назвою «*Волинський православний вісник*». З припиненням діяльності цього товариства припинилася і поява нових збірників.

З 2009 року у Волинській православній семінарії активізувалася наукова діяльність. Протягом чотирьох років (двічі на рік) проводилися наукові конференції, учасниками яких були також дослідники з-за кордону. У результаті було видано сім наукових збірників.

Удосконалення навчального і наукового процесу та розбудова інфраструктури духовної школи призвели до реорганізації Волинської духовної семінарії у Волинську православну богословську академію. Відповідне рішення було прийняте на засіданні Священного Синоду УПЦ КП від 13 травня 2011 року (журнал №14). Статус духовної академії активізував викладачів та студентів до більш наполегливої дослідницької праці, задля чого Вченою радою було вирішено, крім наукових конференцій, проводити кожною кафедрою (усіх п'ять) круглі столи на визначену тему з обов'язковою участю викладачів, які належать до тієї чи іншої кафедри, та студентів, здатних потрудитися в царині богослів'я. В результаті проведених круглих столів у ВПБА 2012-2013 навчального року накопичилася чимала кількість наукових статей, що викликало нагальну потребу у виданні журналу академії, перший номер якого з волі Божої уже побачив світ і знаходиться, дорогий читачу, у Ваших руках. Надіюся на довге та яскраве життя цього журналу. Завдяки йому з часом дослідники зможуть проаналізувати хід наукової діяльності духовної школи, її розвиток та поступ. Нехай запропонований науково-богословський збірник буде корисним для тих, хто відкріє його з метою почерпнути для себе знання, щоб задовольнити інтелектуальну та духовну спрагу.

Ректор ВПБА
прот. Ігор Швець

«Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона: сакральний вимір Руської державності

Митрополит Луцький і Волинський Михайл (Зінкевич)

Церковно-державні відносини у Православній Церкві в усі часи були актуальним питанням. Церква Христова, будучи Боголюдським організмом, має своєю метою преобразити людську душу, освятити її сутність, привести до спасіння. Таку високодуховну місію Церква звершує над простими людьми, які в той же час є громадянами визначеної держави, носіями певного культурного етносу. Саме в такій площині Церква входить у правову область церковно-державних відносин. Створюється взаємовигідний симбіоз, який церковною термінологією називається «симфонією». Держава, створюючи сприятливі зовнішні умови для провадження тихого й мирного життя християн у всякому благочесті та чистоті, отримує для себе сумлінних та порядних громадян.

Таким чином, патріотизм ніколи не засуджувався Церквою. Саме слово «патріотизм» походить від грецького «*πατριος*», що означає «отець», воно передбачає любов до землі своїх батьків, любов до «отцівської» віри. Справжній патріотизм може розглядатись тільки в сакральному розрізі.

Родоначальником вироблення формату церковно-державних відносин є Візантійська імперія. Апогеєм формування взаємостосунків стала законодавча постанова імператора св. Юстиніана Великого:

«Всевишня благодать надала людству два найвеличніші дари – священство і царство; те [перше] піклується про догоду Богу, а це [друге] – про інші предмети людські. Обое ж, виникаючи з того самого джерела, становлять окрасу людського життя. Тому немає важливішої турботи для володарів, як облаштування священства, що, зі своєї сторони, служить їм молитвою про них Богу. Коли і Церква з усіх боків упоряджена, і державне управління рухається твердо і шляхом законів направляє життя народів до справжнього блага, то виникає добрий і сприятливий союз Церкви і держави такий жаданий для людства».

Слід зазначити, що на практиці не завжди вдавалось втілити в життя вищезазначену гармонію стосунків, але тимчасове відхилення від ідеалу ніколи не заперечувало існування самого ідеалу.

Свою лепту в розбудову церковно-державних стосунків внесла і Київська Русь. Приймавши хрещення від Візантійської імперії, ми отримали цілий культурний пласт. До честі хрестителя нашої Русі св. Володимира Великого, рецепція візантійської спадщини не була сліпим копіюванням суспільно-правових норм величної імперії. Св. Володимир зміг розгледіти та очистити від нашарувань грецького церемоніалу та імперського пафосу саму сутність християнської віри. Тому не даремно митр. Іларіон у своєму відомому творі «Слово про Закон та Благодать» прирівнює св. Володимира Великого до першого християнського імператора св. Константина Великого:

*Подібниче великого Костянтина!
Рівний розумом, рівний христолюбністтю,
рівний пошануванням до служителів Його!
Костянтин зі святыми отцями Нікейського Собору
закон людям встановив,
а ти з новими нашими отцями-єпископами,
збираючись часто,
з великим смиренням радився,
як для людей сих, котрі щойно пізнали Господа,
закон утвердити.
Костянтин серед еллінів і римлян
царство Боже підкорив, ти ж – у Русі.
Тепер і в них, і у нас
Христос Царем визнається.*

І справді, у Київській Русі стосунки між Церквою та владою максимально були наближенні до свого високого ідеалу. Наші князі, на відміну від багатьох візантійських імператорів, ніколи не втручалися у внутрішній устрій життя Церкви та не присвоювали собі «священних» титулів. Поле зору їхніх інтересів було виключно у сприянні церковній місії, а особисте життя відповідало моральним цінностям Православ'я. Підтвердженням цього є канонізація наших перших християнських правителів.

«Слово про Закон та Благодать» митрополита Іларіона, можна стверджувати, є першою спробою осмислення історії формування сутності українського народу та його державницьких традицій. Київський першоієрарх наголошує на духовній природі сили, яка об'єднала розрізнені слов'янські племена в один народ, зробила його цілісним та монолітним. Тому «Слово» Іларіона є чи не єдиною пам'яткою XI століття, де вжито словосполучення «*руський народ*», а не звичайне для того часу – «*руська земля*». Саме Православ'я перетворило жителів території визначеної певними територіальними межами, в народ.

Святитель Іларіон пише, що прийняття Київською Руссю хрещення та святість наших князів не були випадковим явищем, а ознакою особливого благовоління Божого до нашого краю:

*Бо віра благодатна
по всій землі поширилась
і до нашого народу руського дійшла,
і озеро Закону пересохло,
а Євангельське джерело наповнилося
і всю землю покрило і до нас розлилося.
Це ж бо і ми зі всіма християнами
славимо Святу Трійцю...*

Переживаючи дні святкування 1025-ліття хрещення Київської Русі, у нас є нагода звернутися до духовних коренів нашої нації, зазирнути в минуле, щоб правильно побудувати майбутнє, зрозуміти причини успіху та розквіту славної та величної Русі, закласти правильні основи розвитку української державності, побудувати належні церковно-державні стосунки.

Особливу увагу необхідно зосередити на тому фактові, що неозброєним оком помітно, як значна частина українців знаходиться ще в пошуку власної самоідентифікації. На жаль, можна зробити сумні спостереження, що виокремлюється певна когорта людей, яка позиціонує себе як палких патріотів України, проте їхній патріотизм не має жодних духовних засад. Вони ставлять любов до України вище, як любов до Бога. Церква, в їхньому розумінні, є лише обрядовим артефактом історичної давності. У той же час починається обожнення символів та атрибутів української державності. Місце Бога, у їх розумінні, має зайняти сама держава, якій і необхідно буде звершувати раболіпне поклоніння. Створюється власна релігія, яку можна означити терміном «*громадянська релігія*». Такий шлях для України є руйнівним, оскільки душа українського народу глибоко православна, а сакраментальні підвалини державності є запорукою її процвітання.

Якщо від України забрати Святу Православну Церкву, то тоді спотвориться не тільки її самобутність, а втратиться головне – Божий промисел про нашу державу. Саме завдяки всепромислительному промислу Божому ми без крові отримали незалежність, вижили в часи геноциду, подолали терни поневірянь, пишаємось козацькою звитягою та, найголовніше, маємо нашу Русь, сповнену світлом Христової віри. Хреститель наш, святий рівноапостольний Володимир Великий, надавав великого значення присутності десниці Божої над собою та над нашим народом. Не даремно на завершення свого твору митрополит Іларіон вказує, що св. князь Володимир віддає себе провидінню Божому, а свою столицю – покрову Пресвятої Богородиці:

І славний город твій Київ величчю,
 як вінцем, увінчав, а людей твоїх
 і город святий всеславний доручив
 на поміч швидкій християнам
 Святій Богородиці,
 Їй же і церкву на великих воротах
 спорудив на честь першого
 Господнього праздника – Святого Благовіщення,
 аби благословення, яке архангел дав Діві,
 було і городу цьому.
 До Неї – бо (сказав архангел Гавриїл):
 «Радій, Благодатная. Господь з Тобою!»
 І до города: «Радій, благовірний граде,
 Господь з Тобою!»

Список джерел та література:

1. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. — К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. Т. 1. – 294 с.
2. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. — М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 2. – 406 с.
3. Іларіон, митрополит. Про Закон Мойсеєм даний і про Благодать та Істину в Ісусі Христі втілених. – К.: МАУП, 2004. – 176 с.
4. Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. – Л.: Худ. лит. Ленингр. отд-ния, 1987. – 342 с.
5. Слово о Законе и Благодати / пер. В. Я. Дерягина. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – 146 с.
6. Служебник: В 2 т. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2006. Т. 1.– 271 с.

Порушення Богом встановленої природної гармонії людських сімейних стосунків в одностатевому шлюбі

священик Василь Лозовицький

До свободи ви покликані, браття, тільки щоб свобода ваша не стала приводом для догоджання плоті, а любов'ю служить один одному

Гал. 5, 13

Я писав вам у посланні не знатися з блудниками ... Не обманюйте себе: ні блудники, ні ідолослужителі, ні перелюбники, ні малакії, ні мужоложці... – Царства Божого не успадкують ... Усе мені дозволено, та не все корисне; все мені дозволено, та ніщо не повинне володіти мною. Їжа для черева, і черево для їжі; але Бог знищить і те і друге. Тіло ж не для блуду, а для Господа ... Хіба не знаєте, що тіла ваші є члени Христові? Отож, узявши члени Христові, чи зробимо їх членами блудниці? Зовсім ні! Хіба не знаєте, що той, хто з'єднується з блудницею стає одним тілом із нею? Бо сказано: «Обидва будуть одна плоть». А хто з'єднується з Господом, той є один дух з Господом. Уникайте блудодіяння: всякий гріх, що його чинить людина, є поза тілом; а блудник проти власного тіла грішить. Хіба не знаєте, що тіла ваші є храм Святого Духа, Який живе у вас, Якого ви маєте від Бога, і ви не свої? Бо ви куплені дорогою ціною. Отже, прославляйте Бога в тілах ваших і в душах ваших, які є Божі

1 Кор. 5, 9; 6, 9, 11, 12, 13, 15 – 20

«Для кожної людської особистості питання про шлюб – це питання сфінкса, який вона, хоче чи не хоче, має вирішити так чи інакше, а від вдалого чи невдалого його вирішення залежить якщо не все життя, то щастя всього життя, яке здається нам важливішим від самого життя, а життя дається нам тільки один раз», – писав ще на початку ХХ-го століття про виключну важливість вирішення питання одруження професор С. Троїцький [20]. Говорячи про свободу як основну рису шлюбу, Біблія в той же час говорить і про його головну мету [20], від виконання якої залежатиме наша доля у вічності.

Нині більш, ніж коли б то не було, люди втягуються в нездорову статеву напруженість. Якщо проблеми статі завжди мучили людей, то сьогодні вони терзають їх з нестримною силою [5].

Так, в ХХ столітті після смерчу «сексуальної революції», ... сфера шлюбу і взаємин статей перестала бути таємницею, з неї було знято покров, що приховує все, що відбувається тут. На щастя, знищити традиційні ідеали сім'ї та шлюбу повністю не вдалося [17].

Молодіжні революції шістдесятих років, перш за все 1968 р., проголошували абсолютний індивідуалізм, так звану сексуальну революцію, тобто

дозволеність і навіть законність різних статевих збочень, насамперед, гомосексуалізму; законність і бажаність позашлюбного статевого життя, культ наркотиків і психоделічної музики. На прапорах цього руху була написана безмежна свобода – свобода анархічного індивіда. Самовираження – часто на межі і за межею екстібіціонізму – стало основним стимулом і метою діячів цього руху. Антихристиянський характер його був очевидний: один з вождів цього напрямку, відомий музикант Джон Леннон, відкрито заявляв: *«Христос пішов. Тепер ми приходимо на його місце»*. Під впливом цього й подібних йому рухів змінюється парадигма західної свідомості, а разом з ним і правова парадигма. Перш за все, практично легалізується гомосексуалізм, який до середини ХХ століття в багатьох країнах Заходу був кримінальним злочином. Це було природно, оскільки в біблійній і християнській свідомості гомосексуалізм є *«мерзотою перед Господом»*. *«Мужоложці Царства Божого не успадкують»*, – говорить апостол Павло (1 Кор. 6:9, 11). Додамо також, що вельми часто вони втрачали царства земні: занепад грецьких полісів, а потім і царств, а також римської імперії багато в чому пов'язаний з розвитком педерастії і моральним та фізичним виродженням, які слідували за нею, громадян цих держав. Через цю ганебну пристрасть королі та імператори втрачали свої корони і життя. Для всіх не секрет, що гомосексуалізм веде до безпліддя, а в області духовній до розпаду особистості, дуже часто до психічної трансформації з чоловіка в жінку, досить часто до непередбачуваної агресивності, до шизофренії. Не випадково правові норми таких високоцивілізованих християнських держав, як Візантія, передбачали смертну кару за свідому педерастію (мужоложників та його учасників, як активних, так і пасивних, карали мечем (за винятком пасивних малолітніх) (Див.: Еклога. 17 титул, 38 параграф // Хрестоматія по истории государства и права зарубежных стран. Т. 1. М., 2004. с. 367) [9].

Сьогодні в науковій літературі (зокрема, як в Росії, так і в Україні), і у навчальних посібниках ВНЗ, і навіть, часом, у шкільних підручниках вже присутня думка про рівну нормативність гомо- і гетеросексуальних орієнтацій. При цьому в суспільстві у пострадянських країнах досить поширеним залишається негативне ставлення до гомосексуалізму. Тим не менше, цілком очевидно, що вплив західної культури буде змінювати цю ситуацію. І Церква повинна бути до цього готова [8]. Тож, з огляду на болючі реалії сьогодення з поступовою легалізацією й намаганням узаконити беззаконня, цілком виправданим здається звернення до такої сокровенної теми, як християнське подружжя і одностатеві союзи, як його гріховне спотворення.

В Євангелії Христос говорить про шлюб дивні слова: *«Залишить чоловік батька свого і матір і пристане до жінки своєї, і будуть двоє однією плоттю, так що вони вже не двоє, а одна плоть»* (Мк. 10, 8). Виявляється, смисл

подружжя в тому, щоб двоє стали одним! Причём, «одна плоть» тут зовсім не означає лише «одне тіло». Мова ведеться про таку глибину єднання у взаємній любові, коли дві людини вже не мислять життя один без одного, і кожен усвідомлює себе продовженням коханого, його невід'ємною частиною. Як стає можливим таке чудо – важко зрозуміти, якщо не знати біблійної історії про створення людини [19, с. 63].

У Біблії говориться, що Бог створив людину, в якій чоловіче і жіноче почало були присутні у всій повноті. На думку окремих дослідників, всі властивості і якості особистості, які ми сьогодні визначаємо як чоловічі або жіночі, в Адамі були закладені з початку. Перша людина була самодостатньою істотою, яка володіла всією повнотою знання про навколишній світ, бо була створена Богом для панування над цим світом. Але в своїй досконалості і самодостатності він був один [19, с. 63]. Тут неважко помітити відгомін античної ідеї про андрогіна (першу людину, яка об'єднувала в собі обидва почала). До речі, на цій теорії (андрогінізму і нерозрізнення чоловічого і жіночого) ґрунтуються феміністичні рухи, всілякі сексуальні меншини. Як ми бачимо, наслідком цієї тенденції є той же висновок про вседозволеність і етичну недетермінованість цієї сфери життя. Проте, як би цього декому не хотілося, ідеї андрогіну немає місця у православної антропології, бо Адам твориться як чоловік, а Єва виводиться з нього, тобто створюється як жінка.

Людина спочатку створена Богом як істота певної статі. Причому в її статевій природі є непереборна конкретність: Адам (Ісаак, Авраам) створений чоловіком, а Єва (Марія, Анна, Єлизавета) жінкою. У цьому не тільки визначеність статі, а й промисел Божий. Бог творить особистість людини з її індивідуальними якостями, в які входить і статевая визначеність. Кожен з нас народжений тільки як чоловік чи тільки як жінка. Іншого нам Бог не дав. Стать не можна вибрати. Однак так само, як особистістю стають, так стають чоловіком чи жінкою. Потрібно стати тим, ким ти є. І якщо народжений чоловіком, то ним потрібно стати, а якщо народжена жінкою – то відповідно треба нею бути [17].

Кожен день творіння закінчувався словами про те, що Господь подивився і побачив, що все створене Ним – «добре». Коли ж Господь створив першу людину – Адама, то через деякий час сказав: «Не добре бути чоловікові одному. Створимо йому помічника, подібного до нього» (Бут. 2: 18). Дивний контраст: досі все було добре, а от Адам не знайшов повноти життя один. І Господь, побачивши це, створив йому в помічники дружину. Це було необхідністю, без дружини буття людини не було повним, воно не було «добрим». Таким чином, задум Божий не здійснився, доки не була створена дружина. І тільки разом чоловіча стать і жіноча досягають тієї гармонії і повноти, які гідні Божого задуму про людину [10].

Варто зауважити, Біблія не наголошує на статі створених тварин, говорячи про них лише те, що вони за Божим благословенням народжені водою і землею «за родом їх» (наприклад, *Бут. 1: 21, 24*), тим самим показуючи, що поділ на статі останніх не має такого ж метафізичного значення, що й у людини. Нам видається це важливим фактом. Далі, необхідно відзначити, що слова «недобре чоловікові бути одному» (*Бут. 2: 18*) сказані до моменту приведення до Адама тварин і наречення їм імен, коли Адам, побачивши, що всі тварини створені Богом по парах для розмноження, міг прийти до усвідомлення потреби мати й собі помічницю для здійснення тих же цілей. Значить, Адам усвідомив потребу в «доповнюючому» (деякі дослідники пропонують такий переклад) [20] ще до розгляду тварин, і не розмноження людини є головна причиною створення йому помічника [17].

Проф. С. В. Троїцький писав, що Біблія

«вказує тільки одну мету шлюбу – жінка створюється для того, щоб бути "помічницею" чоловіка. У чому ж повинна складатися ця допомога? Вжите в російському і слов'янському перекладі слово "помічник" передає думку про допомогу в тих трудах, які Бог поклав на чоловіка (Бут. 2: 18), і звичайне розуміння його таке. Але в такому випадку цілком доречно заперечення блаженного Августина, повторене Фоною Аввінатою, що для допомоги у всякій іншій справі, крім народження, інший чоловік був би зручнішим від жінки. Проте слово "помічник", так само як і відповідні слова в перекладі сімдесяти і у Вульгаті, не передає точно глибокого змісту єврейського оригіналу. Більш точний переклад був би: "Створю йому доповнюючого, який був би перед ним". Таким чином, тут говориться не про доповнення у праці, а про доповнення в самому бутті, так що допомога в праці може мислитися лише як наслідок заповнення в бутті. Дружина насамперед потрібна чоловікові як його "alter ego"» [20].

Сама часова перерва у творенні чоловіка і жінки, якої також немає у тварин, виступає як своєрідне очікування Богом, коли Адам сам, по своїй волі, відчує потребу в ній, в іншій, свідчить на користь того, що стать людини кардинально відрізняється від статевого розмежування тварин, оскільки тісним чином пов'язана з моральним, вільним вибором, а значить, з самою особистістю людини [17].

Виникає запитання, чому першим твориться чоловік?

«Здається, – відповідає Є. Неганова, – що це відбувається тому, що саме на чоловіка Господь покладає ті завдання, які вирішує щодо світу Сам, і, як наслідок цього, для вирішення цих завдань і його наділяючи більшою мірою якостями, які проявляє по відношенню до світу Сам. Це твер-

дження може здатися зухвалим і необґрунтованим, особливо нам, які виросли на ідеї загальної рівності. ... Призначення чоловіка у світі подібне до божественної ікономії, Промислу Творця про творіння.

Основа буття світу – любов Бога до нього, любов тварі до Бога вторинна по відношенню до цієї любові. Перенесення цього принципу на людину змушує згадати слова апостола Павла, який закликає саме чоловіка любити дружину (Еф. 5: 25), а не навпаки, хоча це здалося б нам більш логічним, виходячи з реалій нашого життя, коли ми звикли вважати жінку істотою більш емоційною, більш зануреною в любов і існуючу нею. Але, мабуть, тут йде мова не просто про любов як психологічні, емоційні стосунки, а про промишляючу, оживлюючу і зберігаючу силу, яка більш властива чоловікові. А жінці постановляється коритися чоловікові, тобто по суті відрікатися від своєї волі, що, як ми пам'ятаємо, має стати сенсом буття взагалі всіх людей, і тут зберігається та ж аналогія: Бог – світ, чоловік – жінка, жінці приписується така ж властивість, як світу в цілому». [17].

Проілюструємо цю думку прикладами. Господь не має потреби у світі, Він творить його тільки для того, щоб все створене могло бути спільником у Його благодутті. Відносно ж людського подружжя згадаємо вже наведену думку про те, що Єва виступає стосовно Адама, як весь світ по відношенню до Бога. Цікава також думка отця Сергія Булгакова, який говорить, що Адам «відчуває» себе в деякому сенсі творцем Єви: «ось це кістка від кісток моїх і плоть від плоті моєї» [7, с. 90; 17].

Поділ на статі вводить у досконалість людини непереможну напругу. Напруга носить динамічний характер, приводячи досконале буття Адама в благодатний порив до дружини. Це не сексуальне прагнення, не жадоба інакшості, не заповнення неповноти, не пристрасть насичення, як у нашій грішній природі, а приведений в дію божественною силою надлишок благості досконалого буття Адама. І у відповідь, приведена тією ж Божественною силою (яка є любов), Єва від надлишку благості спрямовується до Адама. Любов Адама і Єви – благодуття (згідно з Максимом Сповідником), сила «преизбытоществующей» любові. Це богоподібність. Ось як пише преп. Іоанн Ліствичник (Синайський): «Любов за якістю своєю є уподібненням Богові, скільки того можуть люди досягти ...» [4, с. 461]. Це ж ми бачимо і в Бозі. Троїчність Божества при Його єдності найнеобхіднішим чином пов'язана з тим, що Він є Любов (Див. про це докладніше: 14) [17].

Саме відносини людини, чоловіка або жінки, з Богом завжди передаються в образах шлюбної любові [17]. Про це відомий сучасний богослов Христос Яннарас писав:

«Також не випадково, що відносини між Богом і людиною (відносини, переважно є проявом особистісної іпостасі) завжди мислилися в образах еротичних відносин між чоловіком і жінкою. За невірність Богу і ідопоклонство пророки звинувачують "Дочку Сіону" (Ізраїль) у перелюбстві (Єр. 13: 27), в тому, що вона збезчестила свій шлюб з Богом (Ос. 2: 23) і своє звання "коханой" Божої (Рим. 9: 25). Стосунки Бога зі Своім народом, з кожним з його членів, представляють собою таїнство шлюбу, таїнство любові: в цьому єдине пояснення (принаймні, для церковної екзегези) того факту, що відверто еротична поема, "Пісня пісень", була включена до складу книг Старого Завіту» [23].

Такі розділи богословського знання як сотеріологія й екклезіологія пронизані цими образами шлюбу людини і Бога, Христа і Церкви, найяскравіший і дорогий нам спосіб життя майбутнього віку – це шлюбний бенкет, куди Господь скличе всіх нас. Всі ці приклади, на наш погляд, наводять на одну дуже важливу думку: моногамний шлюб чоловіка і жінки є іконою відносин Бога і світу, Бога і людини, образом гармонійної ієрархії, яка панує в бутті, і, хоча це не надто вдалий вираз, сама природа нашого духу – моногамний шлюб. Значить, можна говорити не тільки про антропологічні передумови моногамного шлюбу, тобто про укорінення його лише в природі людини, а й про ікономічні і сотеріологічні, тобто про укорінення його в організації світу як теперішнього, так і майбутнього. А шлюб між представниками однієї статі буде порушенням цього принципу гармонійної ієрархії, існуючої у світі, він не буде звернений у вічність, в пакибуття, він порушуватиме Божественний задум про людину [17].

З самого початку розповіді про створення людини книга Буття зазначає: «...створив Бог людину за образом Своім, за образом Божим створив, як чоловіка та жінку створив їх» (1: 27). Тобто поділ на дві статі не просто задуманий Богом, але він виявляється майже настільки ж важливим, як і створення «за образом Божим». Далі, у другому розділі тієї ж книги, ми зустрічаємо і пояснення: «... не добре бути чоловікові одному» (2: 18). Тобто спільне життя чоловіка і жінки – невід'ємна властивість людяності, і – увага! – Його сенс аж ніяк не зводиться до продовження роду, як у звірів чи птахів, яких Бог теж створив самцями і самками, але нічого подібного про них не сказав. Для людини принципово важливе спілкування з тим, хто рівний їй ... і в той же час відрізняється від неї [12].

Стать людини не тільки якість її природи, не тільки приналежність її смертного земного буття, але найважливіша характеристика її духовного буття, яка бере участь у формуванні богоподібної особистості, яка зберігається і бере участь і в пакибутті [17].

У Новому Завіті апостол Павло свідчить: «*всі ви – сини Божі через віру в Христа Ісуса всі ви, що в Христа хрестилися, у Христа зодягнулися. Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо ви одне у Христі Ісусі*» (Гал. 3: 26 – 28). Чоловіча і жіноча стать мають одну природу, тобто онтологічно немає істотної різниці між чоловіком і жінкою. Гідність чоловіка і жінки перед Богом однакова, але вони відрізняються між собою як дві частини одного цілого. Жодна з цих частин не може бути повною без іншої, поки не досягнута єдність, або без якоїсь особливої дії благодаті Божої [10].

«Без відмінності статей і пов'язаного з ним еротичного потягу зв'язок між людьми, їх спілкування, любов і бажання не піднімалися б, можливо, вище рівня звички, стереотипу поведінки, чисто психологічного комфорту, – розмірковував Христос Яннарас. – Завдяки цій відмінності сексуальний потяг стає рушійною силою і попередньою умовою життя, умовою здійснення і прояву життя в його особистісній іпостасі. Людська особистість навіть з точки зору свого біологічного походження є плодом взаємного потягу двох інших людських істот. Однак цим справа не обмежується, оскільки формування і самовираження нашого "я" також випливають з можливості зв'язку, спілкування, еротичної співвіднесеності. Зв'язок немовляти з матір'ю носить еротичний характер не тому, що спрямований на продовження роду, а тому, що являє собою конститутивний елемент життя. Мати передає дитині життя – не в метафоричному або символічному, але й у буквальному сенсі. Вона дає йому їжу, тобто життєву субстанцію, а також ласку і ніжну прихильність; від неї немовля навчається вимовляти перші слова, знаходячи тим самим можливість спілкування. Вона дарує йому відчуття особистісної присутності, без якої дитина ніколи не змогла б увійти у світ людей, світ символів і слів, імен і екзистенціального самоотождолення» [23].

Саме в поривах любові душа відчуває глибоку потребу вийти за межі своєї особистості, щоб з'єднатися з коханою істотою. Потреба саме любові свідчить про неможливість замкнутися в собі – в любові долаються природні рамки індивідуальності, розривається її оболонка. Тому в поривах любові людина стає тягарем сама для себе – замкнутися в собі, саме у світлі любові, значить засудити себе на самотність, опинитися в метафізичній порожнечі. Тому душа наша невтомно шукає предмет любові, щоб у ньому знайти точку опори і сенс свого існування [5].

Ієрей Олег Давиденков вважає, що:

«основна мета життя людини – почути поклик Божий, звернений до неї, і відповісти на нього. Але для того, щоб відповісти на цей заклик,

людина повинна зуміти здійснити акт самозречення, зректися власного "я", свого егоїзму. Цій меті і служить християнський шлюб, і саме тому християнський шлюб не віддаляє людину від Бога, а наближає до Нього. Шлюб розглядається у християнстві як спільний шлях подружжя в Царство Боже. Цю думку Х. Яннарас розкриває таким чином: "Лише коли ерос, спрямований на особу іншої статі, призводить до любові, до забуття людиною самої себе, свого індивідуалізму, лише тоді перед людиною відкривається можливість відгукнутися на звернений до неї заклик Бога. Ось чому образ подружньої любові є образом хресної любові Христа і Церкви. Добровільне умертвіння природної обмеженості, індивідуальності заради того, щоб життя могло здійснитися як любов і самовіддача"» [11; цит. за: 12].

Християнська подружня любов є не тільки радість, а й подвиг, і не має нічого спільного з тією «свобідною любов'ю», яка за поширеним легковажним поглядом, повинна замінити нібито застарілий інститут шлюбу. У любові ми не тільки отримуємо іншого, але і цілком віддаємо себе, і без повної смерті особистого егоїзму не може бути й воскресіння для нового вищесобистого життя. Визнаючи нескінченну цінність за об'єктом любові, люблячий в силу цього визнання не повинен зупинятися ні перед якою жертвою, якщо вона потрібна для блага цього об'єкта і для збереження єдності з ним. Взагалі християнство визнає тільки любов, готову на необмежені жертви, тільки любов, готову покласти душу за брата, за друга (Ін. 15: 13; 1 Ін. 3: 16 та ін), бо тільки через таку любов окрема людина підноситься до таємничого вищесобистісного життя Святої Трійці і Церкви. Така ж повинна бути і подружня любов. Християнство не знає іншої подружньої любові, крім любові, подібної любові Христа до Своєї Церкви, Який віддав Себе за неї (Еф. 5: 25) [20].

Якщо раніше, до благодатного преображення подружніх взаємин в Христі, чоловік бачив у дружині лише співучасницю в пристрасті, то тепер він ставить шлюбний союз вище всіх інших людських спілок, а сім'ю називає малою церквою.

«Від самого початку Бог докладає особливе піклування про цей союз, – пише святий Іоан Золотоустий. – Не може бути такої близькості у чоловіка з чоловіком. Подружня любов є любов найсильніша, це вище вираження любові. Сильні й інші потяги, але цей потяг має таку силу, яка ніколи не слабшає. Ніщо так не прикрашає наше життя, як любов чоловіка і дружини. Любов (ерос), розпочавшись належним чином, перебуває завжди, як любов до краси душевної» (Бесіда 20 на Ефесян 5: 22-24. Мг. 62, 135, 138) [цит. за: 20].

«Промінь любові спалює душевну нечистоту, і розпуста походить не від чого іншого, як від нестачі любові», – в іншому місці читаємо у Золотоустого проповідника (30 Гомілія на 1 Кор.) [цит. за: 20].

У людей дія любові проявляється не так, як у тварин, де вона підпорядкована виключно природній необхідності продовження роду [23]. Нам здається важливим, що розмноження не є головною метою творіння людини розділеною на дві статі. Саме тому ми не можемо визнати достатнім для доказу нелегітимності одностатевих сімей факт неможливості мати дітей в подібних союзах. Та й для традиційної сім'ї, на думку святих отців, дітонародження не носить абсолютного значення, хоча така думка отцям часто приписується [17].

Згідно з блаженним Феодоритом Кирським, святими Григорієм Нісським та Максимом Сповідником, Бог створив стать в передбаченні можливості – але саме тільки можливості – гріха, щоб зберегти людство після гріхопадіння. Так дають рятувальний круг мандрівнику по водах, від чого він зовсім не зобов'язаний кидатися за борт. Ця можливість стає актуальною лише з того моменту, коли в результаті гріха, який сам по собі не має нічого спільного зі статтю, людська природа впала і закрилася для благодаті. Тільки в цьому грішному стані, коли розплатою за гріх стає смерть, можливе стає необхідним. У цьому контексті стать не є причиною смерті, але, навпаки, як би відносною її протиотрутою [15, с. 246-247; 18].

Також варто зазначити, що, з християнської точки зору, людська душа духовна, а значить не має жодних статевих ознак – ні чоловічих, ні жіночих, ні тим більше, чоловічих і жіночих одночасно. Таким чином, статеві відмінності мають тілесну детермінацію: «душі чоловіків і жінок подібні, різні тільки члени тіла» [3, с. 52]. І на думку Григорія Чудотворця: «Душа називається іменем жіночого роду, однак вона чужа якого б то не було жіночого єства, будучи за своєю суттю ні чоловічої, ні жіночої статі» [2, с. 102; 18].

З гріхопадінням першої людини порушився баланс між її фізичними та духовними силами, в результаті чого цілком природні потреби іноді стали вироджуватися в згубні пристрасті, наприклад: потреба поїсти або пити – в обжерливість і пияцтво, а інстинкт розмноження – у некеровану похоть. У цьому-то наша трагедія, що, будучи поставлені Творцем охоронцями тваринного світу і як би «царями» над ним, ми часто стаємо набагато гіршими від нерозумних тварин (Пс. 48: 13) [5].

Згідно з біблійною думкою, що розділяється в основі всім людством, шлюб – це залишок раю на землі, це той оазис, який не був знищений великими світовими катастрофами, що не був осквернений гріхом перших людей, що не був затоплений хвилями всесвітнього потопу, як свідчать про це канонічні та

богослужбові книги Православної Церкви (Дивись, наприклад, Кормча гл. 49, 11, лист 123; Требник, Чин благословення подружжя, що не має дітей) [20].

Навіть у пошкодженому стані людина здатна любити. Шлюб як інституалізація і специфікація любовного потенціалу чоловіка і жінки, не дивлячись на численні спотворення, протягом всієї людської історії, що послідувала за гріхопадінням, є встановленням, яке зберігало і відтворювало людське життя, незмінно давало досвід і щастя любові, радість народження дітей; при цьому він виявляється каналом, що зв'язує покоління для передачі основних моральних і релігійних цінностей [21, с. 297].

Так, Старий Завіт різко протистоїть тогочасним збоченим «нормам». У ті далекі часи в багатьох культурах цілком нормальними вважалися пов'язані з статевими стосунками обряди: так, «храмові блудниці» при язичницьких святилищах не просто заробляли собі на життя, але швидше виконували свого роду священнодійство, як вони його розуміли. Старий Завіт у найрізкіших виразах засуджує таке. Не залишає він ніяких добрих слів для ще одного явища, широко поширеного сьогодні, – гомосексуалізму. Причина цілком зрозуміла: він суперечить задумам Творця про єдність двох статей. Сьогодні прийнято брати за точку відліку бажання самих людей: «А що в цьому поганого, якщо вони самі того хочуть?» Але для Біблії людська воля ніколи не стоїть на першому місці. Свобода вибору людини не повинна призводити до порушення яскраво виражених заповідей і до перекручення природних форм життя [12].

З біблійної точки зору будь-які статеві відхилення (мужоложство, скотоложство тощо) є мерзотою перед Богом, також як ідолослужіння й інші невгодні Богові справи. Це було сказано ще в Старому Завіті: «Не лягай з чоловіком, як з жінкою, це гидота» (Лев. 18, 22). Підтвержене це і в Новому Завіті: «Чи ви не знаєте, що неправедні Царства Божого не успадкують? Не обманюйте себе: ні блудники, ні ідолослужителі, ні перелюбники, ні малакії (що грішать самозадоволенням – В.Л.), ні мужоложці... – Царства Божого не успадкують...» (1 Кор. 6: 9, 11) [18]. Сумновідома порочність жителів Содому полягала саме в їхній гомосексуальній поведінці, що отримала назву «содомського гріха». Зокрема, содомляни домагалися гомосексуального зв'язку з гостями Лота – двома ангелами в образі людей (Бут. 19: 4-9). «Жителі Содому домагалися гомосексуального зв'язку з прибульцями. Боже ставлення до такої мерзеної, безбожної поведінки стало явним після того, як Він зруйнував місто. (пор. з Лев. 18: 22, 29; 20: 13; Рим. 1:26; 1 Кор. 6: 9; 1 Тим. 1: 10, де всяка гомосексуальна поведінка заборонена і засуджується Богом» (Дивись тлумачення до слів «пізнаємо їх» з Бут. 19: 5) [12].

Якщо почати з визначення понять, то сам термін гомосексуалізм з'явився лише в кінці XIX ст. і є штучним. Він складається з двох коренів: давньогрець-

кого *ὁμός* (той же, однаковий) і латинського *sexus* (стать). Цей термін позначає, по-перше, сексуальний потяг індивіда до осіб своєї статі і, по-друге, сексуальний зв'язок з особою своєї статі (гомосексуальна поведінка). Тобто (і це важливо підкреслити!), цей термін охоплює як гомосексуальний потяг, так і реалізацію цього потягу, тобто гомосексуальну практику [8].

В останні десятиліття ХХ ст. загальноприйнятим стало раніше не вживане словосполучення сексуальна орієнтація. Під ним розуміють більш-менш постійний сексуальний потяг індивіда до інших індивідів певної статі. Відповідно, потяг до осіб своєї статі позначається як гомосексуальна орієнтація. Вона може виражатися в гомосексуальній поведінці, а може і не виражатися.

Сьогодні у світському середовищі гомосексуальна орієнтація розглядається як певна даність, яка не є девіацією (відхиленням – В.Л.), а повинна бути визнана настільки ж прийнятною і допустимою, як і орієнтація гетеросексуальна. Виходячи з цієї установки, багато країн Європи, як і ряд штатів США, пішли шляхом законодавчого закріплення прав одностатевих союзів [8].

Набагато тяжчим збоченням в порівнянні з іншими, на думку прот. В.Зеньковського, є те, про яке говорить апостол Павло (Рим. 1: 27), який тепер називають «гомосексуалізмом» [13].

«Однак для сучасної скаламученої західної свідомості педерастія – всього лише одна із статевих орієнтацій, вкладається в норму, а гомосексуалісти – меншість, що потребує соціального захисту, - можемо почути голос свідомих православних. – У даний час з деякими застереженнями можна навіть говорити про справжню блакитну диктатуру в деяких країнах Заходу: кандидат у бургомістри Берліна публічно демонструє свої симпатії до гомосексуалістів, а американську студентку за 24 години відраховують із університету, та з гуртожитку за жартирливий плакат на дверях: "Голубим вхід заборонено". Торжество подібної диктатури вже на правовому рівні виразилося в сумно відомому рішенні Парламентської Асамблеї Європи про боротьбу проти гомофобії в школах, у пресі, на телебаченні. Якщо справа так піде і далі, то недалеко той день, коли носії релігійного світогляду і, взагалі, люди, що відстоюють нормальне статеве і сімейне життя, відправлятимуться за грати як екстремісти, а від християн (як і представників інших традиційних релігій) зажадають переписати їх священні тексти і викинути з них всі антигомосексуальні місця» [9].

До цього хотілося б додати, щоб права були не тільки у геїв, але і у православних: гріх називати гріхом і обмежувати своїх дітей від цього в будь-якому місці. Якби Церкві вдалося відстояти це право у світських властей, було б дуже добре [коментар до: 8].

... Сьогодні прийнято вважати, що в усьому Старому і Новому Завіті до місць, які прямо стосуються гомосексуалізму, можуть бути віднесені лише шість текстів (Бут. 19: 1-26; Лев. 18: 22; 20: 13; Рим. 1: 26-27; 1 Кор. 6: 9-10; 1 Тим. 1: 9-11). Однак слід відразу ж зазначити, що у всіх цих текстах йдеться виключно про гомосексуальну поведінку. Всі спроби знайти в Біблії уявлення про гомосексуальну орієнтацію слід визнати безуспішними [8].

Серед них особливої уваги заслуговує Рим. 1: 26 – 27, 32:

«За це і віддав їх Бог ганебним пристрастям: жінки їхні замінили природне єднання на протиприродне; так само і чоловіки, облишивши природне єднання з жіночою статтю, розпалювалися похиттю своєю один до одного, чоловіки на чоловіках сором чинячи, одержуючи в собі самих належну відплату за свій блуд... Вони знають праведний суд Божий, що хто чинить так, вартий смерті; однак не тільки самі таке роблять, але й тим, що роблять, сприяють».

У чому ж унікальний перший розділ Послання до Римлян. Це єдине місце в Священному Писанні, де мова йде не тільки про чоловічий, а й про жіночий гомосексуалізм. Крім того, це єдине місце в Біблії, де міститься не тільки негативна оцінка гомосексуалізму, але і богословське обґрунтування цієї оцінки. Тому для нас надзвичайно важливо більш уважно реконструювати думки апостола Павла. По-перше, він недвозначно кваліфікує як чоловічі, так і жіночі гомосексуальні практики як розпусту, нечистоту та скверну. По-друге, ці практики іменуються протиприродними, тобто такими що йдуть проти природи. По-третє, і це головне, сама поява гомосексуалізму трактується як наслідок відокремлення людини від Бога. Павло прямо говорить, що гомосексуалізм – це Божественне покарання за відмову людини поклонитися своєму Творцеві [8].

Павло підкреслює, що відпадиння людини від Бога призводить до спотворення природного порядку речей. Джерелом цього спотворення стає хибний ум (грец. - *ἀδόκιμος νοῦς*, слов. – *неискусен ум*). Тобто, в результаті богозалишеності в людині починається процес внутрішнього духовного розкладання, коли вона перестає усвідомлювати природний моральний закон. З цієї точки зору протиприродна сексуальність є спотворенням встановленого Богом порядку речей і як така заслуговує однозначного засудження. Таким чином, причину появи гомосексуалізму апостол Павло вбачає у псуванні людської природи, яка сталася внаслідок гріхопадіння. Відпадиння людини від Бога призводить до гріховної хвороби всього матеріального світу. Хворий і людський ум. Він втрачає здатність розрізняти добро і зло, перестає відрізняти природне від протиприродного. У результаті людина починає творити непристойне [8].

Російська Православна Церква наполягає на тому, що гомосексуальна поведінка є плодом особистого вибору. Що ж до «*гомосексуальних устремлень*», то вони кваліфікуються як пристрасть, що піддається духовному лікуванню. Так поняття «*сексуальна орієнтація*» зустрічається в ряді офіційних документів Московського Патріархату. Наприклад, у заяві Відділу зовнішніх церковних зв'язків від 18 листопада 2003 р. говориться про те, що створення протестантськими конфесіями обрядів церковного благословення одностатевих союзів може призвести до небезпечних наслідків: «*до гомосексуалізму залучаються люди з нормальною сексуальною орієнтацією*» [Документ опублікований тут: <http://www.mospat.ru/archive/nr311176.htm>]. У цій фразі очевидним чином міститься теза про нормальну (тобто гетеросексуальну) і ненормальну (тобто гомосексуальну) статеві орієнтації [8].

Як стає зрозумілим гостро постає проблема послідовного богословського осмислення проблеми гомосексуалізму. У російських православних богословів можна зустріти лише окремі роздуми на цю тему. Хоча ці роздуми і не носять систематичного характеру, все ж вони можуть служити орієнтиром для подальшої розробки цієї теми [8].

Важливі думки про феномен гомосексуальності є в бесідах митрополита Антонія Сурозького. Владика вважав, що «*фізіологічної підстави у гомосексуалізму немає*» і тому гомосексуальність слід вважати «*психологічним розладом*», яке обумовлене, перш за все, аномаліями сімейного виховання. Людина повинна протистояти гомосексуальним потягам. Якщо ж «*цей потяг стає дією, то [людина] підлягає церковному покаранню і відлученню*». При цьому митрополит Антоній спеціально пояснював, що людина «*засуджується не за потяг, а за дію; гріх робиться гріхом не коли в тобі є спонука і ти з нею борешся, а тоді, коли ти йому піддаєшся*» [6, с. 118-120; 8].

Спробу богословської відповіді на цей виклик ми знаходимо і в щоденниках протопресвітера Олександра Шмемана. Отець наполягав на тому, що з богословської точки зору немає сенсу вести суперечку про те, «*природний*» гомосексуалізм або «*протиприродний*».

«Питання це, може бути, взагалі непридатним до «впалого єства», в якому – в тому-то і вся справа – все перекручене, все в якомусь сенсі стало "протиприродним"... Гомосексуалізм тільки особливо трагічний прояв того "жала в плоть", яке мучить по-різному, але кожну людину. У впалому світі нічого не можна «нормалізувати», однак все можна врятувати».

Що ж стосується питання про причини гомосексуальності, отець Олександр писав:

«Мені ... здається, що корінь тут-таки духовний: це – корінна двозначність всього у впалому творінні, «схильність до зла». Одна "ненормальність" породжує іншу в цьому світі кривих дзеркал. У даному випадку – ненормальність, занепад сім'ї, занепад самого образу статі, тобто відносин між чоловічим і жіночим. Моральний занепад материнства, грішність, зрештою, самої любові в тілесному і, отже, статевому її вираженні. На одному рівні – гомосексуалізм є сумішшю страху і гордині, на іншому – еросу і автоеротизму. Не випадково загальним у всіх гомосексуалістів є егоцентризм (не обов'язково егоїзм), неймовірна зайнятість собою, навіть якщо егоцентризм поєднується з граничними «цікавістю» і видимою відкритістю до життя» [22, с. 391-395; 8].

«Задоволення сексуальних бажань поза тим внутрішнім окриленням, яке дається в любові і завершується у шлюбі, є порушенням закону цілісності, закладеного в нашій природі, – пише єпископ Олександр (Мілеант). – ...Життя статі може знайти своє справжнє вираження тільки в сімейному житті, і поза ним нормальне життя статі нездійсненне. Звичайний шлях людини веде її до утворення сім'ї, і тому всяка інша статева діяльність не може не мати негативних наслідків для духовного здоров'я людини. ...В цьому Богом благословенному з'єднанні, дослідно пізнається правда моногамії (одношлюбності) і вся неправда "вільного кохання"» [5].

Ректор Православного Свято-Тихонівського Богословського інституту протоієрей Володимир Воробйов зауважує:

«Таїнство шлюбу немислиме поза Церквою. Воно може бути дієвим лише тоді, коли звершується Церквою в середині Церкви, для членів Церкви. Тільки члени Церкви можуть бути з'єднані в нову малу Церкву, якою богослови часто називають християнську сім'ю; мала домашня Церква складатися може тільки з членів Церкви. Не можна зробити малу Церкву з людей, які не є членами Церкви (а саме такими є ті, хто пропагує розпусту одностатевого подружжя як аналог традиційної сім'ї – В.Л.). ... Коли Церква просить у Бога особливого дару любові, що з'єднує двох людей в Царстві Божім навечно, а не тільки тут на землі, цим визначається дуже важлива християнська норма: християнський шлюб може бути тільки моногамією за самим змістом, за своєю сутністю» [10].
«Рід людський хороший тільки тоді, – немов пережукуючись зі сказаним вище, говорить святий Амвросій Медіоланський, – коли до чоловічої статі приєднується жіноча» [цит. за: 20].

Християнство дивиться на шлюб як єдину для секулярного світу, який не знає духовної невинності, можливість духовного преображення особистості людини. Стать людини – це не є щось минуле і випадкове, що втрачиться в житті майбутнього віку, стать метафізична, вона не зводиться тільки до тілесної, фізіологічної організації, а пронизує більш високі рівні людського буття, дана людині від початку і відповідає задуму Божому про людину, в ній закладений глибокий зміст, і всі ці висновки не дозволяють говорити про те, що її необхідно подолати. А, значить, неспроможні домагання тих, хто вважає за можливе «сімейне» співжиття осіб однакової статі [17].

«На мій погляд, – пише В. Бурега, – сьогодні Православна Церква повинна, по-перше, дати ясну богословську оцінку феномену гомосексуальності у світлі новітніх наукових досліджень, а, по-друге, приділити особливу увагу виробленню концепції пастирського піклування про людей, схильних до гомосексуалізму. У цьому плані нам можуть допомогти напрацювання католицьких вчених. Тим не менше, в пошуку православного богословського осмислення феномену гомосексуальності ми повинні прагнути до уважного прочитання східної святоотцівської спадщини, яка зберігає багатий матеріал для подальшого розвитку християнської антропології» [8].

Шлюб розуміється в християнстві як онтологічне поєднання двох людей в єдине ціле, яке чиняється Самим Богом, і є даром краси і повноти життя, істотно потрібним для вдосконалення, для здійснення свого призначення, для преображення і вселення в Царство Боже. Будь-яке інше ставлення до шлюбу, наприклад, наявне в інших релігіях та вченнях, або те, яке зараз домінує у світі, християнами може бути сприйняте як профанація шлюбу, катастрофічне зниження поняття про шлюб і людину, як приниження людини і задуму Божого про неї [10].

За передбаченнями святих Отців, однією з характерних ознак наближення кінця світу буде повсюдне і жахливе засилля розпусти, брудної плотської розбещеності і неприборканої хтивості. Розуміючи, що наближається їх кінець, демони всю свою енергію кинули на розпалювання в людях похоті, бо саме через цю пристрасть найлегше віддалити людину від Бога, саме через плотські пристрасті людина найбільше втрачає свій богоподібний образ [5].

На думку професора Сергія Троїцького,

«якщо всі родові збочення Стародавнього світу Апостол Павло пояснює втратою Бога у свідомості людини (Рим. 1: 28), то і усунення цих збочень можна досягти лише шляхом прояснення образу Божого в людській

свідомості, шляхом піднесення, "сублімації" цієї свідомості, шляхом розвитку всякого роду ідеалізму – релігійного, морального, політичного. Є хвороби, бацили яких діють тільки в підвалах і нижніх поверхах. І збочення родового життя належить до подібних духовних хвороб, і поки дух людини не буде спрямований догори, хвилі пристрасті завжди будуть затоплювати його.

... Велика боротьба людини і людства за цінність життя йде на двох фронтах – зовнішньому, який воює за підпорядкування нам матеріального світу – макрокосмосу, і внутрішньому, який воює за панування над нашим власним організмом – мікрокосмосом.

І якщо перший фронт видається більш значним і перемоги на ньому, особливо в останні століття, прямо блискучими, то другий, безсумнівно, є все ж більш важливим і більш небезпечним, вже як внутрішній. І всі успіхи на зовнішньому фронті втрачають свій сенс при ураженнях на внутрішньому. "Яка користь людині, якщо придбає весь світ, але душу свою занепасть?" Що дадуть людині навіть найфантастичніші перемоги над природою і світом, якщо людство втратить внутрішню життєву силу, а разом з тим і радість життя? І чи не послужать тоді ці перемоги лише до збільшення суми світового зла, світових страждань?

І ось збочення родового життя представляє один із найзвичайніших і в той же час найнебезпечніших проривів на цьому внутрішньому фронті. Передусім і найближчим чином ці збочення відбиваються на шлюбному житті, і шлюб – цей залишок раю на землі і джерело всякої радості й ідеалізму в суспільстві – часто, занадто часто перетворюється в одне з відділень Дантового пекла» [20].

Отже, сенс подружжя – реалізувати все, закладене в статі, подолати все більше проникаючий в наше суспільство негатив статевих збочень, спричинений відхиленням від первісного задуму Творця через гріхопадіння, з природного перерости в надприродний. Благословенний Богом шлюб чоловіка і жінки відкриває можливість перетворити соціальну та психофізіологічну функцію в духовно-аскетичну, невинну, наблизити шлюб до первозданного союзу Адама і Єви, і через це увійти у вічність, в пакибуття [17], а не провадити це земне життя неначе черви, що клубочуться в купі гною, забуваючи про своє високе покликання стати жителями неба і громадянами Царства майбутнього віку.

Список джерел і літератури:

1. Біблія. 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. – 1407 с.
2. Григорій Чудотворец, еп. Неокесарийский, свт. Творения / Пер.: Н. И. Сагарда. – Пг., 1916; переизд.: М.: Паломник, 1996.
3. Кирилл Иерусалимский, свт. Огласительные и тайноводственные поучения. – М.: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991. – 370 с.
4. Иоанн Лествичник, св. Лествица возводящая на небо. – М.: Правило веры, 1999. – 518 с.
5. Александр (Милеант), еп. Девство, Брак или «свободная любовь?»... [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://azbyka.ru/tserkov/lyubov_i_semya/lyubov_telesnaya2/mileant_devstvo_brak_ili_svobodnaya_lyubov-all.shtml#rel13
6. Антоний (Сурожский), митр. Труды. – М.: «Практика», 2002. – 1080 с.
7. Булгаков С. Пол в человеке // Христианская мысль. – 1916, № 11. – С. 87 – 104.
8. Бурега В. Отношение к проблеме гомосексуализма в современном западном христианстве. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.bogoslov.ru/text/2663206.html>
9. Василик В., диакон. Православие и права человека. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.bogoslov.ru/text/496896.html>
10. Воробьев В., прот. Православное учение о браке http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv/brak/Sg5_6-all.shtml
11. Давыденков О., иерей. Введение в догматическое богословие. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://klikovo.ru/db/book/msg/682>
12. Десницкий А. Что говорит Библия о телесной стороне любви? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.bogoslov.ru/text/1188437.html>
13. Зеньковский В., прот., проф. На пороге зрелости – беседы с юношеством о вопросах пола. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://azbyka.ru/tserkov/lyubov_i_semya/lyubov_telesnaya/zenkovskiy_na_poroge_zrelosti_06-all.shtml
14. Иоанн (Зизиулас), митр. Личность и бытие // Духовный мир. – 1996. – № 3. – С. 116 – 127.
15. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр СЭИ, 1991. – 288 с.
16. Мейендорф И., прот. Брак в православии. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/brak.htm>

17. *Неганова Е.* Антропологические предпосылки моногамного брака. Доклад на Российско-Австрийской богословской конференции «Значение христианской антропологии перед лицом современных общественных задач и проблем», 18-19.10.2002. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1156>
18. Пол: многообразие аспектов и проблем Половые отклонения. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.xpa-spb.ru/slov/1-18.html#_Точ234491167
19. *Ткачев А.* Слезы, летящие к небу. Зачем современному человеку христианство? – М.: Никая, Фома, 2011. – 192 с.
20. *Троицкий С., проф.* Христианская философия брака. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/read/90617/>
21. *Шмалий В., свящ.* Проблематика пола в свете христианской антропологии. // Богословская наука сегодня. Православное учение о человеке: Избранные статьи. — М.; Клин: Синодальная Богословская Комиссия, Фонд «Христианская жизнь», 2004. – 430 с. – С. 281 – 320.
22. *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973 – 1983. – М.: Русский путь, 2005. – 720 с.
23. *Яннарас Христос.* Человек. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_10-all.shtml#a10_8

Порівняльно-богословський аналіз пастирського душпівкування в православ'ї, католицизмі та протестантизмі

Богдан Тишкевич

Порівняльно-богословський аналіз пастирства та теорії і практики пастирського душпівкування в православ'ї і протестантизмі в цілому – тема досить об'ємна. І тому нам, перш за все, варто звузити ракурс сприйняття даної теми і сам контекст дослідження. У зв'язку з цим, ми хочемо звернути увагу на тему зв'язку пастирського богослів'я з таким явищем, яке протоієрей Олександр Шмеман позначив як *«терапевтичне богослів'я»*. Цей феномен є, по суті, одним із домінуючих у західно-християнському пастирському богослів'ї (як в римо-католицькому, так і в протестантському його варіантах). Отець Олександр Шмеман так пояснює причину такого положення справ: *«Ми розробляємо терапевтичне богослів'я, оскільки живемо у світі терапії. Ми завжди намагаємося допомогти людям»* [20, с. 128]. Допомога інтерпретується як допомога в отриманні людиною душевної рівноваги і навіть комфорту, в подоланні душевних розладів. Тенденція *«психологізації»* пастирського богослів'я, його орієнтованості на тактику психоаналізу (у широкому, нефрейдівському сенсі) протягом всього ХХ століття проникає в практику пастирського душпівкування в інославних конфесіях.

Подібна тенденція, що стала помітною в західно-християнських сповіданнях у ХХ столітті, зменшує початкове для церковного досвіду значення пастирського душпівкування – сприяти віруючій людині в отриманні нею спасіння душі. У зв'язку з цим нам видається необхідним у даному дослідженні виявити специфічні межі пастирського душпівкування в православ'ї і деяких тенденцій в його розумінні в сучасному католицизмі та протестантизмі. Основою для реалізації даного дослідницького наміру, на наш погляд, має бути порівняльно-богословський аналіз вчення про пастирство в православ'ї, католицизмі і протестантизмі, завдяки чому повинна стати можливою адекватна інтерпретація теорії і практики пастирського душпівкування.

Відмінність у розумінні спасіння накладає істотний відбиток на всіх людей, які живуть церковним життям. Вказуючи на зв'язок пастирського душпівкування і теми спасіння, ми відштовхуємося від православного розуміння необхідності цього зв'язку і її ключового місця в турботі пастиря про людину, що вдається до його духовного окормлення. З іншого боку, як ми покажемо в ході

подальшого аналізу, вже в римо-католицтві цей зв'язок істотно слабшає, а в протестантизмі фактично зникає, що дозволяє говорити про абсолютно інші цілі і завдання пастирської турботи в цих християнських конфесіях [17, с.243].

У зв'язку з цим варто відзначити, що «спасіння», яке розуміється в тому або іншому конфесійному контексті різним чином, накладає відбиток і на розуміння «пастирського ідеалу». Для православ'я пастирство є церковною формою сприяння віруючій людині в отриманні того, що правильно духовно влаштувало б і допомогло у справі спасіння її душі. Для протестантизму спасіння є факт, що відбувся, і пастирство вирішує абсолютно інші завдання, зв'язані виключно з вирішенням світоглядно-психологічних проблем [16, с. 54].

Кажучи про «*терапевтичний аспект*» в сотеріології православ'я і відсутності такого в сотеріології західно-християнських сповідань, ми маємо зважати на наявність зв'язку між темою «спасіння душі» і її «зцілення». Ідея необхідності лікування людської природи, що часто зустрічається в богослужбних текстах і в творах св. Отців, є свідченням осмислення теми спасіння людини як відновлення цілісності її природи, подолання руйнівного для людської природи дії гріха. Про це часто пише у своїх роботах сучасний богослов, митрополит Ієрофей (Влахос). З іншого боку, в інославних сповіданнях ця тема стає на другий план, і можна навіть сказати, що в протестантизмі вона фактично зникає. А тому, кажучи про спасіння, ми виявляємо, що через це поняття вже більше не розкривається тема зцілення людської природи, реального онтологічного відновлення єства людини в його первозданній цілісності [13, с. 278].

Ключове для християнського духовно-аскетичного досвіду поняття «*святість*» також несе в собі абсолютно різні сенси, набуваючи в різних конфесійних контекстах абсолютно іншого значення. Для православ'я святість з'являється як мета життя. Святість полягає в тому, що «*стягається Дух*» (преподобний Серафим Саровський). Для протестантизму «*святість*» є номінальною причетністю «*праведності Христа*» по дару віри. Виходячи з цього, якщо для практики пастирського душпівкування в православ'ї святість є саме той орієнтир, до якого пастир направляє своє духовне чадо, то для протестантизму інакше – святість, що розуміється, є даність, і пастирське консультування ставить перед собою абсолютно інші завдання. Цей аналіз свідчить про необхідність обумовлювати наявність істотних конфесійних відмінностей в інтерпретації біблійних понять і догматичних положень християнського віровчення між православ'ям і західно-християнськими сповіданнями [10, с. 57].

Православне віровчення в його сотеріологічному аспекті розкриває перед нами реальність динаміки подолання гріха і здобування святості за сприяння людської волі і Божественної благодаті. Цей процес у найширшому і глибиннішому сприйнятті іменується покаянням (метанойя), радикальним перехо-

дом від існування в гріху до життя в Бозі. І ось, вдивляючись в богословсько-аскетичне учення святих Отців, богослужебні тексти Церкви, ми виявляємо, що сприйняття гріховних пристрастей як «душевної хвороби» і процесу звільнення від них як «зцілення» являється одним із центральних аспектів православної сотеріології.

Прохання про лікування «гріховних виразок», «немочей душевних», що часто зустрічається в різних молитвослів'ях (у молитві, що передує Таїнству Покаяння, Церквою іменується Врочевницею, а сповідальник, що звертається до неї за допомогою, повинен щиро приступити до Таїнства, щоб отримати «зцілення») – свідомство того, що лікування душі знаходиться в центрі духовно-аскетичної практики православ'я, яка має під собою цілком конкретні богословські підстави [16, с. 67].

Тема «хвороби», втраченої людиною цілісності, безпосередньо пов'язана з православним розумінням гріхопадіння як істотної зміни в образі існування людської природи. Преподобний Іустин Попович в аналізі творинь святого Ісаака Сиріна так узагальнює початкове після гріхопадіння положення людини: «Хвора душа, хворий розум, хворе серце, хвора воля – одним словом: хворі органи пізнання можуть народжувати, створювати, проводити лише хворі думки, хворі відчуття, хворі бажання, хвору свідомість» [13, с. 48]. У вченні святих Отців гріхопадіння прародителів зрозуміле, перш за все, як «травма природи», тотальний розлад людського буття, його фрагментація і спотворення. Сучасний грецький богослов П. Неллас в коментарі до творинь св. Миколая Кавасили пише: «Вважаючи за краще жити не тим життям, яке жевріло в ній диханням Духу, а автономно, людина дала гріху існування і життя, оскільки сам гріх не має істотного буття. Неминучим наслідком автономності, в якій корінь всякого гріха, була поява здійснюваних справою гріхів». У них Кавасила розрізняє два моменти: власне дію і пошкодження, що наноситься ним, «травму». Відпадання від Бога, автономія людського існування наповнює останнє тлінням і внутрішнім розладом, інверсією ієрархії душевно-тілесної організації людини. Занурення в біологічне існування («шкіряні ризи») супроводиться тлінням, підсумком якого стає смерть. Для православної духовно-аскетичної традиції характерний акцент на взаємозв'язку між пристрасністю людської природи після гріхопадіння і її смертністю. І знов приведемо цитату з П. Нелласа: «Гріховні дії (побажання і їх задоволення через гріх, пристрасності і їх насичення через плотську насолоду), що повторюються, створюють постійну зміну зовнішніх подій і внутрішніх переживань, проводячи відчуття життя, по суті, будучи нічим іншим, як прикриттям відсутності дійсного буття» [13, с. 57].

Це істотний аспект, що розкриває справжній зміст понять «життя», «буття» як необхідного зв'язку і спілкування з Богом. Буття людини, за свід-

ченням Одкровення, спочатку від створення задано цим зв'язком (Бут. 1, 26 – 27) і поза ним незворотно втрачає свою мету і справжній сенс. Людина, відвертаючись від Бога в автономне існування (гріхопадіння), неминуче віддає себе у владу тління, і це для православного віровчення і духовності не номінально-абстрактні положення, а реальність динамічного зв'язку з Богом за допомогою життя в Христі [7, с. 39].

Виходячи з вищесказаного, ми можемо ретельніше прояснити і описати суть того, що позначене нами як «*терапевтичний аспект православної сотеріології*». Архімандрит Іануарій (Івлієв) у статті «Основні антропологічні поняття в посланнях ап. Павла» розкриває відвічний сенс поняття «*soteria*» у контексті роз'яснення вживання поняття «*тіло*» в ап. Павла: «*Целеніє*», відновлення цілого-тіла іменується *soteria*. Переводиться – «*спасіння*», але буквально означає «*зцілення*». Відповідно *Soter* (Спаситель) буквально означає «*Цілитель*». Дійсну цілісність, дійсне неділиме тіло чоловік знаходить лише в тілесно Воскреслому Господі, в «*тілі воскресіння*». У Господі людина «*зцілюється від хвороби гріха і смерті*». Остання пропозиція особливо яскраво розкриває зміст терапевтичної компоненти православної сотеріології, суть якої полягає в тому, що Боговтілення несе сенс, що «*лікує*» людську природу (не випадково і принцип, висунутий св. Григорієм Богословом, в боротьбі з ерессю аполінаризму звучить: «*Що не сприйняте, те не вилікуване*») [9, с. 34].

Вихідна людська цілісність, втрачена людиною в гріхопадінні, спричиняє за собою «*хворобу*» природи, її органічний розлад, який проявляє себе не лише в затвердженні людиною протиприродної для неї автономії свого існування, але також і у втраті животворящої благодаті Божої, такої, що є тим диханням життя, яке було дійсним початком справжнього буття людини (Бут. 2, 7). Аналізуючи сотеріологію західних християнських сповідань (римо-католицизму і протестантизму), ми бачимо істотні відмінності в антропологічних установах між ними і православ'ям, які задають абсолютно іншу перспективу в розумінні спасіння, а також духовно-аскетичному досвіду, що зростає на базі такого розуміння.

Одвічний зв'язок людини з Богом є дійсною умовою його життя, як це поняття розкривається і осмислюється святими Отцями Православної Церкви. Життя, в православному розумінні цього слова, жевріє в людині присутністю нетварної благодаті Св. Духа. Тоді як біологічне існування з властивою йому динамікою, різноманіттям вражень і переживань, є лише прикриття відсутності життя, про що вже говорилося вище. Людина, будучи іконою Бога, можлива, лише якщо вона укорінюється в Бозі за допомогою молитви й участі в церковних Таїнствах. Св. Микола Кавасила в «1-м Слові про Життя в Христі» пише: «*Життя в Христі зароджується в тутешньому житті і передається тут, а здійснюється в майбутньому житті, коли ми досягаємо іншого дня. Достовірно внутрішньої нової людини, створеної за образом Божим*» [5, с. 23].

Св. Микола Кавасила відзначає, що святі вже тут живуть вічним життям. Це дуже важливий момент того, як у цьому контексті розуміється «життя за заповідями Христовими» і те, що «здобувається чеснотою», розуміється як реальне засвоєння Христа, «вотілеснення» Йому. Самі чесноти несуть не тільки «позитивні етичні якості», але ознаки онтологічного зв'язку людської особи з Христом. Вони суть ті відчуття Христові, які закликав мати в собі братію Філіппійської Церкви ап. Павло (Флп. 2, 5). Зі всього вище сказаного ми можемо побачити, що розуміння спасіння в православ'ї змістовно збігається із зціленням від «травми» гріха і засвоєнням Христа в межах земного біологічного існування, а вічне життя з'являється не як якась винагорода у загробному світі, але онтологічна реальність живого зв'язку з Богом в цьому світі.

Гріхопадіння з'являється перед нами як розпад людської природи у її зв'язку з Богом. Відпавши від джерела свого буття людина впала в глибинний внутрішній розлад. Спотворення внутрішньої ієрархії привело до виникнення роздвоєності і хворобливої пристрастності людини, що стала рабом речей і що втратила своє царственне становище у світі. І ось всі «душевні сили» і здібності людини, що перебували в чіткій організованій настроєності до зв'язку з Богом до гріхопадіння, прийшли в досконалий розлад після розриву цього зв'язку [12, с. 23].

З розладом всіх сил і здібностей людини почалося відпадання людського розуму від Бога. Цілісність і простота пам'яті про Бога змінилися багатоуявним блуканням людини по предметах світу. Преподобний Григорій Синаїт так розкриває суть події: «Початок і причина думок криються в розділенні гріхом людини єдиною і простою пам'яттю, яка цим знищила безперервний спогад про Божество і, звернувшись з простої в складну, з одновидної в різновидну, прирекла себе на загибель своїми особистими силами» [3, с. 25].

Таким чином, ухилення розуму є вихідною причиною «спотворення природи», початок тієї внутрішньої фрагментації, в якій втрачається цілісність людини в її ставленні до Бога, з іншою людиною і у результаті з самою собою. Цей розпад зв'язків є динамікою гріха, з якої виростає багатоскладовість психічного життя людини (у тому числі) у всьому різноманітті розладів окремих душевних сил і здібностей людини – розуму, серця і волі. У книзі митр. Ієрофея (Влахоса) «Православна психотерапія» представлена детальна святоотцівська класифікація пристрастних розладів душі і психотерапевтична стратегія звільнення (боротьби) від них. Використання митр. Ієрофеєм категорій «хвороба», «лікування», «зцілення», «здоров'я» не є нововведенням, але повністю відображають суть, що міститься в свв. Отців розуміння достатку людської природи після гріхопадіння і тієї мети, до якої необхідно рухатися людині, щоб повернутися до справжнього життя і свободи в Бозі. Весь пафос православного *modus vivendi* прекрасно виражений митр. Ієрофеєм в наступних сло-

вах: «*Все віддання Православної Церкви полягає в лікуванні і пожвавленні мертвої від гріха душі. Всі таїнства і все аскетичне життя Церкви служать цьому лікуванню*» [13, с. 39]. У працях свв. Отців ми виявляємо різноманітну класифікацію пристрастей і згідно з поставленим «діагнозом» стратегії боротьби з ними (тобто лікування). Знаменита ілюстрація, складена по «Ліствиці» преподобного Іоана, на якій змальовані різні взаємозв'язки між пристрастями і засобами подолання їх.

Як вже було сказано в приведеному вище фрагменті книги митрополита Ієрофея (Влахоса), догматична свідомість накладає серйозний відбиток на якості практики душепіклування і на ті методи, якими користується пастир у своєму розумінні духовного досвіду, його якості, цілей і завдань, а також в сприянні в тому, що здобувається його пасомими. Відмова протестантизму від церковного сприйняття істини Одкровення і відпадання від Церкви в цілому привела до деградації і фактичного зникнення сакраментального досвіду в протестантських деномінаціях вже на самому початку їх існування. Схиархімандрит Іоан (Маслов) вказує на той факт, що учення про «царственне священство вірних» класичного протестантизму істотно спотворює біблійне вчення про пастирство: «*Даний текст з очевидністю свідчить, що в апостольський час вже існували християнські пастирі, яких апостол Петро наставляє. Не може бути і мови про загальне священство, коли, наставляючи християн, апостол Петро пише: "Молодіи, покоряйтеся пастирям"*» [14, с. 37].

Це стосується і розуміння інших Таїнств Церкви. Якщо в Лютера ще зберігається віра і необхідність доказу істинності церковного вчення про Євхаристію як реальність, то вже для Цвінглі і Кальвіна цей досвід визнається недійсним і таким, що не має сотеріологічного сенсу. Як пише дослідник богослів'я Реформації Алістер Маграт: «*Цвінглі розвиває теорію, згідно з якою таїнства підпорядковані проповіді Слова Божого. Саме ця проповідь породжує віру: таїнства лише є приводом для публічної демонстрації цієї віри. Проповідь Слова Божого має центральне значення, а таїнства, як друк на листі, лише підтверджують її вміст*» [18, с. 343]. Таїнство сповіді вже в класичному кальвінізмі зникає, а священство спочатку не мислиться в протестантизмі як Таїнство на базі протестантського вчення про «царственне священство вірних». Зникає сакраментальний статус священства, яке в протестантизмі з самого початку його виникнення зводить священницьке служіння до пастирського окормлення і проповідницької діяльності.

Зміна в богословських установах і зсув римо-католицького богослів'я від святоотцівського досвіду до раціональної метафізики істотно змінило сприйняття і церковної реальності в цілому і пастирства зокрема. І головна причина такої істотної зміни виражається у втраті відчуття необхідного зв'язку між порятунком людської душі і пастирською турботою про душі пасомих,

яка має головною метою це саме спасіння. У класичній праці із пастирського богослів'я митрополит Антоній (Храповицький) пише: *«Протестанти з гарячністю, гідної кращої долі, тлумачать про те, що християнство зовсім не має головною метою зробити людину добродійною і безгрішною, бо до того ж прагнули і стоїки; ні, католицька віра пропонує певніші засоби спасіння, що містяться в скарбниці Церкви у вигляді тайнств, індульгенцій та іншого»* [6, с. 33]. І далі виділяється характерна межа римо-католицької пастирської практики, яка лише на перший погляд може бути визнана плодом критики, що виростає з конфесійного несприйняття:

«Учому ж полягає основна властивість пастирського вживання католиків? Не в зближенні з кращими сторонами природного життя, але в служінні й потуранні їй найбільш тонким пристрастям. Такий засіб дієвий, бо всім дорогі їх пристрасті, і ради дозволеного служіння їм, люди з готовністю погодяться на ті зовнішні обмеження і повинності, які накладаються на них духівництвом, що учить про спасення значення зовнішніх справ і заслуг» [7, с. 38].

Головним церковно-практичним наслідком юридичної сотеріології стає вчення про цінність зовнішнього добра в духовно-аскетичній практиці і учення ех орега орегато в розумінні дії Тайнств на душу людини. І те, й інше мають пряме відношення до пастирського служіння. У пропонованому юридичною сотеріологією релігійному досвіді виникає прагнення досягти спасіння з мінімальною витратою душевної енергії і мінімальним навантаженням для себе. *«Себелюбство»* лежить в основі юридичного сприйняття ставлення людини до Бога. Боязнь уникнути покарань за гріхи, що вимагає подяки Богові у формі *«заслуг»* або *«індульгенцій»*, зводить людину до чисто зовнішнього виконання релігійних обов'язків без сердечної участі, і так здобувається реально прихильність до Бога. Це підтверджується прикладами, які приводить Д. Огицький з канонів Тридентського собору: *«Якби хто сказав, що той, хто має віру без любові, не є християнином, то буде анафема»*. І інше: *«Скільки разів в перебігу п'яти років обов'язково треба полюбити Бога?»* [19, с. 106]. Відчуження участі серця в етичній роботі є реальним заломленням юридичної сотеріології і відмовою останньої від досвіду онтологічного перетворення людини.

Таким чином, сама практика пастирського душпівкування зводиться до організації і адміністративного контролю над свідомістю віруючих в тому, щоб останні старанно виконували всі директиви Церкви, свідчили про зовнішню причетність і слухняність папі:

«На етичну поведінку в житті римо-католицькі моралісти схильні дивитися швидше як на тяжкий обов'язок людини по відношенню до Бога, а роль Церкви бачити в полегшенні цього обов'язку. Слухняність церков-

ному керівництву, виконання його розпоряджень дає людині за їх поняттями можливість врятуватися, тобто позбутися покарань відносно легшим способом» [18, с. 106].

Як було сказано митрополитом Антонієм, звільнення від гріха і святість життя стають не головною метою пастирської турботи і окормлення, але на перше місце виступає формальна функція пастиря як контролера й організатора.

Щезає саме внутрішнє життя, виникає непереборна перешкода, з одного боку якої протікає невідоме навіть самому віруючому внутрішнє життя, а з іншого – знаходиться *«правильний католик»*, вся правильність якого не має жодного відношення до *«євангельського образу думок»* [4, с. 38].

Протест проти такої байдужості до Євангелія був висловлений в русі Реформації, але, продовжуючи залишатися західно-християнськими богословами, отці протестантизму ще далі відвели віруючу людину від істини про *«травму гріха»* і благодаті, що лікувала, що подається в Таїнствах Церкви, залишивши її з *«лише вірою»* і *«даремністю духовно-аскетичної роботи»* [8, с.149-154].

Для розкриття нашої теми, на наш погляд, важливим є прослідкувати *«еволюцію»* саме такої інтерпретації духовного досвіду, завдяки якій *«чесність»*, *«християнська моральність»* та інші поняття почали наповнюватися зовсім іншим сенсом. Звернемося до прекрасного і глибинного нагадування М. Вебера про долю зв'язку протестантської етики і духу капіталізму, в якому розкривається органічна залежність досягнень європейських країн і США до самого *«духу»* протестантської етики. Аналізуючи текст Бенджаміна Франкліна, Вебер пише:

«Всі етичні правила Франкліна мають, правда, утилітарне обґрунтування: чесність корисна, бо вона приносить кредит, так само йде справа з пунктуальністю, старанністю, помірністю. З цього можна зробити висновок, що там, де видимість чесності досягає більшого ефекту, вона цілком може замінити справжню чесність – адже легко можна передбачити, що в очах Франкліна надлишок чесноти – лише непотрібне марнотратство, засудження» [11, с. 35].

Якщо для римо-католицизму питання про підміну чесноти все ж не стоїть, а йдеться лише про деяку часткову зміну мотивів, намірів, прикритті частини інформації з метою твердження все ж хай спотвореного, але спрямованого на добро, то тут ми вже спостерігаємо відверте віддалення від євангельської думки і визнання в тому, що *«надлишкова чеснота – це гріх»*, а також *«видимість чесності ефективніша, ніж справжня чесність»*. Чеснота перестає грати істотну роль в протестантській сотеріології, що знаходить віддзеркалення в

пастирському досвіді. Протестантський мислитель Серен Керкегор виражає цю думку так, що зіставлення гріха і чесноти – доля язичництва, тепер гріху протистоїть лише віра [15, с. 146].

З цього виходить, що спасенна «лише віра» протистоїть реальному досвіду «зцілення вірою», який остаточно втрачається протестантизмом і догматично затверджується як неможливий. Пастирське керівництво направлене до навчання віри, допомога в психологічній скруті, але в нім спочатку виключається досвід того душпівкування, в просторі якого чеснота є свідомством реального зцілення душі людини від якого-небудь пороку. Доктрина (виражена в «сотеціологічному тюльпані») кальвінізму, як логічне і поступальне завершення бродіння розумів в ранній Реформації декларує наступне:

«Все творіння відокремлене від Бога непереборною прірвою і приречене ним на вічну смерть, то хіба лише він вирішить інакше у славу величі своєї. Нам відомо лише одне: частина людей зумовлена до блаженства, останні ж прокляті навек. Вважати, що заслуги або вчинки людей роблять вплив на їх долі, було б рівносильно тому, що абсолютно вільні, від століття існуючі рішення Бога ми визнали б можливими підпорядкувати людському впливу – припущення абсолютно немислиме» [11, с. 111].

З такого фундаментального розуміння – абсолютній трансцендентності Бога і неможливості реального дотику до нього приводять до втрати значущості пастирського душпівкування в його зв'язку з сотеціологією і церковними Таїнствами. І про це ми також знаходимо у Вебера наступні слова:

«Ніхто не може йому допомогти. Ні проповідник – бо лише вибраний здатний spiritualiter зрозуміти слово Боже. Ні таїнства – бо встановлені Богом для множення сили його і тому непорушні не є засобом до спасіння. Ні церква – бо, хоча вимагає extra ecclesiam nulla salus дієво в тому сенсі, що стоїть поза дійсною церквою, не може належати до обранців Божих, проте і знехтувані Богом належать до видимої церкви; більше того, вони повинні належати до неї і підкорятися її дисциплінарній дії, але не для того, щоб знайти блаженство – бо це неможливо, а тому, що вони повинні виконувати заповіді Всевишнього, примножуючи славу Його» [11, с. 120].

Якщо в лютеранинові зберігається хоч би віра в реальність Таїнства, то в кальвінізмі і вона зникає зовсім.

Пастирство, як воно розуміється в православ'ї і частково в римо-католицизмі, абсолютно зникає з протестантської перспективи, де священство вже в Лютера не є Таїнством, а пастори виконують функції проповідників Слова Божого, є майстерними екзегетами Св. Писання, і в їх обов'язки вже

не може входити допомога й душпiклування, яке трансформується в *pastoral counseling* – психологiчну допомогу у вирiшеннi життєвих i свiтоглядних проблем, пов'язаних з «духовнiстю». Втрата sacramентального зв'язку з Церквою i втрата значущостi апостольського спадкоємства вкупi з специфiчною сотерiологiєю приводить протестантське вчення про пастирство вже на початку руху Реформацiї до того, що воно перестає бути включеним у досвiд спасiння людини Богом.

Список джерел та лiтератури:

1. Бiблiя. Книги Священного Писання Старого i Нового Завiту. – К.: Видавничий вiддiл Української Православної Церкви Київського Патрiархату, 2004. – 1407 с.
2. Афанасий Великий. Творения: В 4 т. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – Т. 4. – 356 с.
3. Григорий Синаит, преп. Творения. – М.: Паломник, 1993. – 188 с.
4. Игнатий, свт., епископ Ставропольский. Творения. – Т.1. – М.: Стретенский монастырь, 1998. – 572 с.
5. Мартин Лютер / Избранные произведения. – СПб., 1994.
6. Антоний (Храповицкий), митр. Пастырское богословие. – М.: Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. – 234 с.
7. Арсеньев Н. Православие, католичество и протестантизм. – Париж, 1948.
8. Арсеньев Н. Православие, католичество, протестантизм // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии . – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 147 – 189.
9. Барт К. Очерки догматики. М., 2005. – 134 с.
10. Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. – К.: Либiдь, 1991. – 234+[б]с.
11. Вебер М. Протестанська етика i дух капiталiзму / Перекл. з нiм. Погорiлого О. – К., 1994. – 246 с.
12. Давыденков О. иерей. Догматическое богословие. – М.: ПСТГУ, 2006. – 435 с.
13. Дамаскин (Папандреу), митр. Православие на пороге третьего тысячелетия. К.: Видавничий дiм Альтернативи, 1999. – 288 с.
14. Иоанн (Маслов), схиархим. Лекции по пастырскому богословию. – М., 2001. – 234 с.
15. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. – Клин, 2002.
16. Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. – М.: Издательство храма св. муч. Татианы, 1999. – 176 с.
17. Коржевский В., свящ. Пропедевтика аскетики: компендиум по православной святоотеческой психологии. – М., 2004. – 648 с.
18. Маграт А. Богословская думка Реформації. – К., 1993. – 544 с.
19. Огицкий Д., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. – М., 1999.
20. Шмеман. А., прот. Исторический путь Православия. – Нью-Йорк: Изд. им. А. Чехова, 1954. – 388 с.

Формування еклезіологічної доктрини у донікейський період

протоієрей Миколай Цап'юк

Істина Христова ввірена самій Церкві, тобто усім членам її. Сила, що оберігає цю істину, прихована у живій одностійності, і кожен по своїй мірі і можливостях повинен увійти у цю одностійність.

(єп. Феофан «Про Православ'я»)

Одним із найважливіших питань сучасного богослів'я є вчення про Церкву. Ні один догмат, ні одна частина церковного вчення не обговорюється так багато і не вивчається так детально в богословській науці усіх християнських віросповідань, як догмат про Церкву.

У наш час пошуки істинної Церкви і єдності в ній зайняли в духовному бутті людства таке ж місце, яке в перші віки християнства займали питання триадології, христології чи пневматології [12, с. 29].

Існує певна кількість християнських церков та деномінацій, котрі у своїх доктринах посилаються на бачення Церкви апостолами чи першими християнами, часто перекручуючи і вириваючи із контексту окремі твердження святих отців. Саме тому актуальним є звернення до першоджерел, їхнє цілісне розуміння, опрацювання та аналіз.

«Збудую Церкву Мою, і врата пекла не подолають її» (Мф. 16: 18.), – така обіцянка Христа Спасителя, засновника цього божественного дому. Церква звернена до усього людства. Через неї Господь, котрий говорить: «І коли Я буду піднесений від землі, то всіх приведу до Себе» (Ін. 12: 22), – звертає свій поклик до насліддя Адама, в ній звершується благодатне відродження, освячення і духовний ріст кожного віруючого [5, с. 11].

Апостольське вчення про Церкву коротко зводиться до того, що Церква – Тіло Христове, Христос – Голова Церкви, кожний віруючий в Христа, що в плоті прийшов, є членом Тіла Церкви.

«Так багато нас становимо одне тіло у Христі, а окремо один одному є члени» (Рим. 12: 5). «Бо, як тіло одне, але має багато членів, усі члени одного тіла, хоч їх багато, утворюють одне тіло, - так і Христос. Бо всі ми одним Духом хрестилися в одне тіло, всі одним Духом напоєні. Бо тіло не з одного члена, а з багатьох. А коли б усі були один член, то де було б тіло? Тепер же членів багато, а тіло одне. Тому чи страждає один член, з ним страждають усі члени; чи славиться один член, з ним раді-

ють усі члени. І ви тіло Христове, а нарізно – члени» (1 Кор. 12: 12-14, 19-20, 26-27).

Це Христове тіло не має у світі чогось собі подібного. Церква, *«яка є тіло Його, повнота Того, Хто поповнює все у всьому» (Єф. 1: 23).*

Церква – єдина по своїй суті і по своїй природі, вона не може бути неєдиною тому, що *«Одне тіло; один дух, один Господь, одна віра, одне хрещення, один Бог і Отець усіх, Який над усіма, і через усіх, і в усіх нас.» (Єф. 4: 4-6).* Одну свою Церкву обіцяв створити Господь Ісус Христос, і її одну *«надбав Кров'ю Своєю» (Діян. 20: 28).*

Наступники святих апостолів учили, що Свята Церква є єдиною охоронительницею Божественної істини. *«Істину легко отримати від Церкви, – пише св. Іринеї Ліонський, – тому що апостоли, як багач у скарбниці, достатньо поклали у неї все, що відноситься до істини, так що кожний бажачий черпає від неї воду життя» [2, с. 225].* У Церкві ми отримуємо благодатне оновлення від Духа Святого. Ідея Церкви в новозавітному вченні є головною, її думка проглядається у кожному творі.

З огляду на це, темою даної статті є вчення про Церкву, на основі досліджень та напрацювань святих отців та церковних письменників донікейського періоду, часу, коли у серцях і душах її членів відчутний був відгомін вчення Спасителя і жива проповідь апостолів та їхніх учнів. Повернення до першоджерел дає змогу краще зрозуміти сучасний стан Церкви, визначити причину суперечок та розбіжностей.

Християнство мало звертає уваги на наукові визначення людського розуму, воно вчить про спасіння душі людини. Тому в християнстві немає чисто теоретичних положень. Догматичні істини мають моральне значення, а християнська мораль спирається на догмати. Саме Церква є тим місцем, в котрому віра переходить у морально-етичне вчення, християнська догматика переходить у християнське життя. Тільки в Церкві може жити, розвиватись і спасатись людина, як і в кожному організмі окремі члени не ростуть і не розвиваються відсторонено один від одного, а завжди тільки в нерозривному зв'язку зі всім тілом. Без Церкви немає християнства, залишається одне тільки християнське вчення, котре само собою не може оновити впавшого Адама.

У своїй первосвященничій молитві Господь сказав: *«Отче Святий, збережи їх в ім'я Твоє, тих, кого Ти дав Мені, щоб вони були єдине, як і Ми. Не за них же тільки благаю, але і за віруючих у Мене за словом їхнім. Щоб усі були єдине: як Ти, Отче, в Мені, а Я в Тобі, так і вони нехай будуть в Нас єдине» (Ін. 17: 11, 20-21).*

У цих словах чітко виражена суть усього християнства: християнство не є яке-небудь відсторонене вчення, котре сприймається розумом і усвідомлюється кожним окремо. Ні, християнство є загальним життям у кожному,

окремі особистості настільки об'єднуються між собою, що їх єдність можна порівняти із єдністю Осіб Пресвятої Тройці. Адже Христос не молився тільки за те, щоб збереглось Його вчення, щоб воно розповсюдилось по усій вселенній. Він молився за живу єдність усіх віруючих у Нього. Христос молився своєму Небесному Отцю за улаштування, або, краще сказати, за установлення на землі природної єдності всього людства.

«Людство створене єдиним» (Діян. 17. 26). «У людей не було б ні ділення, ні суперечок, ні воєн, якщо б гріх не розсік єдність. І це головне в спасительному домобудівництві, – в плоті привести людську істоту в єдність з самим собою та із Спасителем і знищити лукаві замисли, відновити першопочаткову єдність, подібно до того, як найкращий лікар цілительними засобами відновлює тіло» [2, с. 359].

Ось така єдність людських особистостей – не апостолів тільки, але усіх віруючих у Христа за словом їх – і утворює Церкву [6, с. 98]. На землі немає більше такої єдності, з якою можна було б порівняти єдність церковну. Така єдність знайшлась тільки на небі. Незрівнянна любов Отця, Сина і Духа Святого з'єднує три Особи у єдине, так що уже не три Боги, а Єдиний Бог, що живе триєдиним життям. До такої любові, котра багатьох могла б з'єднати у єдине, покликані люди, про що і Христос молився Отцю Небесному: *«Щоб любов, якою Ти полюбив Мене, у них була» (Ін. 17: 26).*

У наведених словах Христа істина Церкви поставлена в найтісніший зв'язок із таємницею Пресвятої Тройці. Люди, що вступили в Церкву і полюбили один одного, подібні трьом Особам Тройці, що поєднані взаємною любов'ю. Церква є якби єдиносутність багатьох осіб, що об'єднуються їх спільною любов'ю один до одного. Саме цю думку в наведених словах священничої молитви вбачають відомі отці і вчителі Церкви донікейського періоду.

Це вчення дав сам Господь наш Ісус Христос через апостолів, і воно не могло бути чужим ні одному її члену, та все ж розвиток Церкви визначав потребу детального тлумачення окремих питань, котрими й займались церковні письменники, виражаючи їх у своїх писаннях, і спільно на Соборах і соборних визначеннях.

Церква Христова завжди живе тими життєвими основами, котрі Божественним Засновником були покладені в її основу з самого початку при її створенні і облаштуванні. І їй за весь час свого існування на землі не потрібно було яких-небудь інших нових постанов для свого життя і розвитку, подібно до того, як дерево живиться соком, отриманим з глибини свого кореня, не чекає для свого росту і підтримання життя яких-небудь інших соків. Звідси у Церкві Христовій, скільки б вона не існувала на землі, завжди відчувалось і відчувається почуття її внутрішньої спорідненості і морального зв'язку із Церквою перших

віків. Це почуття завжди супроводжується безперечною впевненістю в своїй істинності, усвідомленні внутрішнього зв'язку із першопочатковою Церквою [7, с. 27]. Цей шлях є настільки правильним, що його виключне значення визнають навіть ті, хто відділився від неї. Багато хто з них розуміють цей безсумнівний чинник, прагнуть різного роду махінаціями присвоїти собі спадкоємність від Церкви перших віків християнства [10, с. 10]. Зрозумілим стає, чому для богословської науки має виключне значення дослідження давньої Церкви.

Поставлене головним в богословських пошуках догматичне питання про Церкву з часів реформації і до сьогодні не втратило свого живого інтересу. І слід зазначити, що західна богословська наука достатньо потрудилася для висвітлення цього питання. Але свої роздуми католицькі і протестантські дослідники спрямували не у те русло – вони втратили сам церковний дух. Для Православ'я, зокрема, необхідним є розкриття глибинного змісту вчення про Церкву, її величі і висот, що сягають небес. [4, с. 28]. Багато новітніх течій і вчень, що претендують на місце Церкви, висловлюють думку про визначення християнства в розумінні простої доктрини чи школи, тоді як християнство уособлює саме Церкву живу, святу, засновану Господом. У безцерковній формі християнство є одним тільки безжиттєвим звуком. Люди, що відкидають Церкву, роблять християнство смертельно сумним [5, с. 83]. Вони ставлять Господнє вчення в один ряд із іншими філософськими системами, а Ісуса Христа вважають за одного із давніх мудреців [7, с. 27].

«Бог послав у світ Єдиного Сина Свого, щоб ми жили через Нього» (1 Ін. 4: 9). Інколи у вченні земних мудреців зустрічаються осяяння істини, близькі до християнства, але Христос обновив людське єство, заснував Церкву і цим поклав початок новому життю, чого ні один філософ зробити не міг. Саме для утворення Церкви необхідне було зішестя на землю Сина Божого і Його Хрестна Смерть. А тому усі відмежування християнства від Церкви рано чи пізно призводять до заперечення Христа-Богочоловіка [9, с. 117].

Таким чином, за вченням Спасителя і за богослів'ям святих отців, істинне життя можливе лише при тісному, природному і реальному єднанні з Христом в Таїнстві Євхаристії, і це з'єднання з Господом утворює поєднання людей між собою, тобто єдине тіло Церкви. Отже, християнське життя по самій своїй суті церковне.

Згідно із уявленнями донікейських отців, Новозавітна Церква Христова являє собою продовження старозавітної, тобто особлива спільнота людей, поєднаних у Бозі, де зосереджені усі необхідні засоби для спасіння; вона є домом Божим, переповненим благодаті та істини, Тіло Христове, Наречена Христова. Віруючі, що перебувають у Церкві, об'єднуються Божественною благодаттю, вступають у тісне єднання з Христом, живуть одним спільним життям так, що у Церкві Христовій відчувається відбиток Божественного

життя. І так, як суттєвою ознакою життя Божественного, є єдність, то і тут вона являється основою, безумовно, необхідною для Церкви. Тим більше, що і Сам Засновник її, Господь наш Ісус Христос, бажав бачити Свою Церкву єдиною. Ось чому єдність, як суттєва ознака Церкви, є для донікейських отців першоосною, як у внутрішньому, так і у зовнішньому її житті. Заснована Спасителем і утверджена апостолами, вона є особливою релігійною спільнотою, що являє собою єдине ціле, і ця єдність членів Церкви між собою робить можливою єдність з самим Господом. Це внутрішнє єднання Церкви обумовлюється зі сторони Бога – єдністю благодаті й істини, а зі сторони віруючих, – єдністю віри і любові, зовнішня ж її єдність полягає у владі єпископа і церковних Таїнствах. При такому чіткому визначенні об'єднуючих початків, що складають необхідну умову існування і єдності самої Церкви, з точки зору святих отців, стає очевидним і те, що спільнота людей, котра б могла знаходитись у такому тісному єднанні з Богом, може бути тільки одною. І тому поза цією одною і єдиною Церквою нема і не може бути іншої, котра б могла привести своїх членів до вічного спасіння: *«Церква Христова не тільки єдина, але і єдиноспасаюча»* [3, ч. I, с. 26]. Тільки ця єдина Церква є істинною, апостольською святою і соборною. *«Ми дотримуємось того, що прийняли від апостолів, а вони передали нам Церкву тільки одну»* [3, ч. I, с. 297]. *«Одна тільки Церква отримала благодать життя і живе повік, і животворить народ Божий»* [3, ч. I, с. 278]. Нам передано *«Одне тіло й один дух, як ви й покликані в одній надії покаятися вашого; один Господь, одна віра, одне хрещення, один Бог і Отець усіх, який над усіма, і через усіх, і в усіх нас»* (Еф. 4: 4-6). Саме у цій єдиній і істинній Церкві, що отримала благодать життя, зосереджені усі Божественні блага, в ній тільки і можливе спасіння. Дім Раави і ковчег Ноя – ось символи єдності й істинності Церкви: *«Як у часи потопу, спасіння можливе було тільки у ковчезі Ноя, або, при зруйнуванні Ієрихону, тільки в домі Раави, так і Церква є єдиним місцем спасіння людей»* [3, ч. II, с. 176]. Дім Божий один, і ніхто не може де-небудь спастись, як тільки в Церкві. *«Нехай не думають, що можна спастись і унаслідувати життя і спасіння, не корячись єпископу і священникам»* [3, ч. I, с. 27]. Ті, що знаходяться поза Церквою у суперечці з єпископом, відділені від її єдності, не мають істинного життя, Духа Святого, їх доля – загибель. *«Ясно, – говорить свщмч. Кіпріан, – що мертвими вважаються ті, котрі не є у Церкві Христовій, і що не може оживотворити другого той, хто сам не живе»* [3, ч. I, с. 278]. Наполягаючи на новому хрещенні єретиків при їх поверненні у Церкву, єпископ Карфагену завжди керувався тим переконанням, що *«поза Церквою немає спасіння»* [3, ч. I, с. 24; ч. I, с. 299].

Перш за все духовно-моральне життя віруючого, а саме єдність віри і братської любові поєднує їх в одній нероздільній спільноті. Єдність Церкви знаходить своє повне вираження в боговстановленому, видимому її влаштуванні.

І в цьому відношенні Церква є єдиним нероздільним цілим, єдиною скріпленою і строго замкненою в собі релігійною спільнотою. Об'єднуючим початком тут служить церковна ієрархія з Богом дарованими засобами спасіння. Так як головним і виключним розпорядником всіх цих спасаючих засобів є єпископ, то звідси і випливає безумовна єдність з ним кожного, хто шукає спасіння у Церкві Христовій. Ось чому, на думку свщч. Кіпріана, поняття бути в єдності із Церквою і в єдності з єпископом є тотожними. Всі ті, хто не хоче підкорятись законному єпископу, повинні бути визнані, як ті, що перебувають поза союзом із Христом, а отже, вороги Йому. Всі ці люди відомі під іменем – єретики. Звідси між Церквою і світом постійна боротьба, котра навіть при падінні окремих членів Церкви завершиться перемогою і торжеством віруючих у Христа. Досягається ця перемога єдністю з Христом і взаємною любов'ю у вічному царстві спокою і миру.

Усвідомлюючи себе Церквою Божою, Церква Христова разом з тим завжди визнавала себе спільнотою за своїм життєвим визнанням зовсім відмінною від інших людських об'єднань, котрим були притаманні житейські піклування. На противагу цьому вона визнавала себе громадою духовно-моральною, об'єднуючі основи котрої лежать не в чому-небудь зовнішньому, земному чи матеріальному, а набагато глибше, – в самих початках життя Божого і духу людського [7, с. 146]. Цими основами, як ми вже зазначали, були зі сторони Бога істина і благодать, даровані людині, і зі сторони духу людського – віра і любов. Саме вони уособлюють у собі істинну гармонію і єдність у Церкві, і вносять ту ж гармонію і єдність у життя її членів, об'єднуючи їх внутрішнім живим зв'язком, творячи строгий духовно-таємничий організм. Усвідомлюючи у цьому свою життєву основу, можна сказати, свою душу, що внутрішньо об'єднує і оживляє увесь організм, Церква інакше і не уявляє свого існування тут, на землі, як тільки під умовою Богом встановленого у ній видимого устрою з ієрархією і Богом дарованими їй засобами – вчення, священнодіяння і управління. Це необхідні провідники її духовно-благодатного життя, а ієрархічні особи – посередники в справі її відродження і виховання [7, с. 148].

Саме тому Церква, за вченням раннях отців, не бажала бачити у ієрархічних особах чого-небудь світського, зовнішнього, бо зовнішні сили, що могли діяти тільки на видимі ознаки життя її членів, не вносили животворящого початку у внутрішнє її життя, не виховуючи і не підтримуючи у них віри і любові Христових. На їхню думку, усе зовнішнє і видиме у Церкві повинно служити її духовному, внутрішньому, а тому воно і саме повинно бути одухотвореним. Будучи позбавленим цього характеру і несучи на собі тільки печать мирського блиску і сили, світський устрій, з точки зору святих отців, не тільки не в змозі внести в організм Церкви що-небудь живе і плідне, а навпаки, може принести йому згубну шкоду. Він зможе зовнішньо єднати членів, але не в

силах прищепити їх внутрішньо, він зможе сприяти їх зовнішньому механічному приєднанню, але ніколи не приведе до внутрішнього – органічного їх об'єднання [4, с. 48].

Саме тому визначення Церкви розпочалось у святоотцівській літературі із дослідження її внутрішніх аспектів. Причина цього факту відома. Церква, як явище перш за все духовне, храм Божий в душі кожного віруючого, на перших порах свого існування на землі мала потребу саме у зміцненні цих духовних внутрішніх основ. Як явище перш за все духовне, вона і повинна була усвідомлюватись такою в уявленнях її перших послідовників. Коли ж в силу історичних обставин вона змушена була відстоювати законність і самостійність свого існування, і серед інших установ чисто людських для неї потрібна була і чітка юридична позиція, вона змушена була відмежовувати себе з-поміж інших.

Стан Церкви, як зовнішній так і внутрішній, затримував її розвиток. Жахіття гонінь часу Декія і його приемників Гала і Валеріана були не тільки великим зовнішнім злом для Церкви, але і порушували її внутрішній спокій. Затримуючи мирне розповсюдження Євангелії, вони наносили шкоду і цілісності Церкви, будучи причиною зречення багатьох її членів. Поява в Церкві великої кількості упавших і спротив їхньому перебуванню у пастви зі сторони мучеників і сповідників, послужило причиною суперечок, що фактично розділили тоді Церкву. У свою чергу, це викликало ще одне не менш важливе питання, про порядок прийняття відпавших. Суперечка, що виникла між Карфагеном і Римом про хрещення єретиків ускладнила і до того напружену ситуацію. Таким чином, цей час був часом боротьби за віру, міцність і єдність Церкви.

Ось чому вчення про Церкву у III ст. є більш повним і ґрунтовним, ніж у попередників, у котрих ще не було стільки причин так ретельно і всебічно виражати свої думки. Вони не тільки доповнюють своїх попередників, але і дають відповіді на зовсім нові, диктовані часом запитання.

Правда, в своїх еклезіологічних системах церковні письменники донікейського періоду торкається не однієї тільки зовнішньої сторони, вони говорять про внутрішню основу життя Церкви: віру, братську любов, єдинодушність усіх членів церковного союзу, як необхідні умови внутрішньої єдності Церкви, але усі ці якості можуть мати місце, на їхню думку, тільки при умові єдності членів Церкви з єпископом. Так що, хто відділяється від єпископа, той і не з Христом, не має любові, і не християнин, і навпаки, хто у спілкуванні з єпископом, той із Христом, має і любов і інші християнські чесноти. Зовнішня сторона Церкви є повним відображенням її внутрішньої. Саме ця формальна точка зору на Церкву, як видиме релігійне товариство людей, об'єднаних повнотою влади єпископа, і представляє новий момент в історії розвитку церковної самосвідомості.

Отже, стає зрозумілим саме собою: у спільноті еретиків і лжевчителів, як ворогів Христових, немає істинної віри в Бога, немає взагалі ні любові, ні духу християнського чи якого-небудь добра. Потрібно визнати, що саме така думка відносно еретиків і лжевчителів була в той час могутнім засобом для відділення їх від вірних членів Церкви, чим відновлювався дуже потрібний і дуже бажаний спокій та єдність Церкви.

Церква сама визначилась про себе на другому Вселенському Соборі в коротких, але багатозначних словах Символу Віри: «*Віруєм в єдину, святу, соборну і апостольську Церкву*».

Список джерел та літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К.: Вид. УПЦ КП., 2004. – 1407 с.
2. *Св. Иринея, еп. Лионский*. Сочинения. /Пер. Прот. П. Преображенского. – СПб.: изд. 2-е книгопродавца И. Л. Тузова., 1900. – 559 с.
3. *Св. Киприан еп. Карфагенский*. Творения. Библиотека творений св. Отцов и Учителей Церкви Западной издаваемое при КДА. Т. I. Кн. I. – 330 с. , Кн. II – 350 с. К.: 1880.
4. *Книга правил святых апостолів, вселенських помісних соборів і святих отців*: Переклад з словянської С. М. Чокалюк. – К., 2008. – 366 с.
5. *Гарнак А.* Религиозно-нравственные основы христианства в историческом их выражении: Перев. А. Спасского.– Харьков, 1907. – 270 с.
6. *Дроздов Н.* Древнехристианский писатель Арнобий и его апология христианства. – К., 1917. – 458 с.
7. *Иванцов А.* О Церкви единой, святой, кафоличной и апостольской. – СПб., 1877. – 221 с.
8. *Иларион (Алфеев), иером.* Тертулиан: Жизнь. Творение. // Отцы и учителя Церкви III века. – М., 1996. – 350 с.
9. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из Истории Догмата о Церкви. – М.: Паломник, 1997. – 580 с.
10. *Кабижова Л.* Святитель Климент, третий епископ Римский. // Журнал Московской Патриархии, 1987. – №1. – С. 10-16.
11. *Касыдин Д.* Разкол первых веков христианства. Монтанизм, новацианство, и их влияние на раскрытие учения о Церкви. – М., 1889. – 270 с.
12. *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. – М., 1994. – 383 с.

13. *Никодим (Ротов), митр.* Святой Киприан Карфагенский о Церкви. // Журнал Московской Патриархии. – М. 1960.- №1 – С. 70 – 78.
14. *Поспов М.* История христианской Церкви (до разделения церквей 1054). – К.: Путь к истине, 1991. – 609 с.
15. *Ренан Є.* История первых веков христианства. –М.: Терра, 1991.
16. *Сагарда Н., Сагарда А.* Полный курс лекций по Патрологии. – СПб.: Воскресение., 2004. – 1209 с.
17. *Філарет (Денисенко), патр.* Київський і всієї Руси-України. Доповідь на Ювілейному Помісному Соборі УПЦ КП (9-10 січня 2001р.) // Православний Вісник, – К.: Вид. УПЦ КП. №1 – 2 (січень – лютий). 2001. – С. 26 – 41.
18. *Ципин В., прот.* Церковное право. – М., 1995. – 442 с.
19. *Яннарас Х.* Вера Церкви. Введения в православное богословие: Пер. с новогреческого. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 232 с.

Гене́за терміну «апокатастасіс» у ранньохристиянській традиції до часів Орігена

Ігор Сацук

Страх перед невідворотністю смерті з найдавніших часів сковував людину, паралізував її волю, змушував до ганебних вчинків і ввергав у відчай. Мало хто міг зустріти смерть, дивлячись їй прямо у вічі, а ще рідше у світовій релігійно-філософській спадщині можна зустріти ставлення до смерті, подібне виклику святого апостола Павла: «*Бо для мене життя – Христос, і смерть – надбання*» (Флп. 1: 21). Не панічний страх, а саме радісне очікування ми зустрічаємо у цих словах. В основі християнства лежить віра у безсмертя людини. Пройшовши школу життя, людина повинна здати свій головний випускний екзамен, що відкриє перед нею безмежні простори вічного буття.

Це призвело до появи мучеництва як специфічного антропологічного ідеалу християнства, що й базується на вірі у воскресіння, безсмертя й обоження. Однак не всім це воскресіння принесе радість. Для деякого згідно з есхатологічними уявленнями християнства воно неодмінно стане вічною мукою. Втім щодо того, що стоїть за терміном «*вічні муки*», християнська традиція мала дві діаметрально протилежні думки. Представниками однієї з них термін вічність – єврейською «עולם» – «олам» або грецькою «αἰών» – «еон», бачився, як дуже довгий проміжок часу, але не безконечність. І тому вони говорили про вічні, але не безконечні (!) пекельні муки. Саме їм і належить формування унікального не лише, як для християнства, а й для всіх інших відомих людству релігій та філософських систем вчення про «*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*» – «*апокатастасіс тон пантон*» (з давньогр. встановлення всього), що передбачає кінцеве встановлення, відновлення й спасіння абсолютно всього, сотвореного Богом людського й ангельського (маються на увазі упавші ангели – демони) світу.

Ця традиція не знайшла всезагального визнання у лоні Церкви, більше того, була анафематствована окремими авторитетними богословами, починаючи з першого християнського «сектознавця» – святого Єпіфанія Кіпрського, або ж політичними функціонерами на зразок канонізованого імператора Юстиніана та скликаного ним Помісного Константинопольського Собору 543 року.

Але догматичні питання у християнстві прийнято розглядати не на Помісних, а на Вселенських Соборах. І у XVII столітті після віднайдення у Віденській бібліотеці великої кількості візантійських фоліантів та атребутації

їх першими дослідниками, як протоколів засідань V Вселенського Собору, і знайдення серед них ряду паперів з анафемами на Орігена та апокатастасіс, довгий час побутувала думка, що там апокатастасіс і було засуджено.

Однак вже у XIX столітті було поставлено під сумнів належність цих анафем V Вселенському Собору і на сьогоднішній день практично доведено, що ці рішення йому не належать. Але Орігена все ж засудили на наступних VI і VII Вселенських Соборах не за сам апокатастасіс, а швидше за значну кількість спекулятивно-філософських концепцій неоплатонічного характеру, яких у *«отця отців та учителя учителів»*, як до того іменували олександрійського вчителя, було дійсно дуже багато. Водночас з цим один з найяскравіших апокатастасійних мислителів святий Григорій Нісський цими ж Вселенськими Соборами в той самий час був проголошений *«отцем отців та учителем учителів»*. Так що сам принцип апокатастасісу як всезагального спасіння, не дивлячись на анафему Орігена, не дуже й постраждав, більше того, святий Григорій Нісський і запропоноване ним обґрунтування апокатастасісу має цілий ряд значних відмінностей від вчення Орігена, уникаючи платонівських реінкарнацій-метампсихозів, що дійсно дуже сильно розходяться з християнською релігійною догмою.

Таке ставлення Вселенських Соборів дає привід сучасним прихильникам апокатастасісу заявляти, що він є як мінімум цілком законним теологуменом і однією з офіційних есхатологічних доктрин Православної Церкви.

Це спричиняє надзвичайно жорсткі дискусії у християнському середовищі до наших днів, зокрема у 2012 році окремі монахи Троїце-Сергієвої Лаври навіть здійснили акт спалення книги [13], присвяченої проблематиці посмертного життя, доктора богослів'я, професора Московської Духовної Академії Олексія Ілліча Осіпова, звинувачуючи його у ересі. Розбурхана цією акцією проблема апокатастасісу постала сьогодні фактично головною теологічною суперечкою у РПЦ і не лише в ній. Українське православ'я також жваво включилося у цю складну богословську дискусію.

Як ми вже зазначили, українські богослови та філософи цю проблему допоки оминають. Це можна вважати наслідком століть колоніального тиску. Однак нею давно цікавляться іноземні богослови та філософи. Починаючи з кінця XIX ст., цією темою активно захопились російські релігійні філософи. Нам здається, що першими академічними працями, присвяченими проблемі апокатастасіса, слід вважати фундаментальні монографії найавторитетнішого російського церковного історика В. В. Болотова *«Учение Оригена о Святой Троице»* (СПб., 1879) та філософа В. І. Несмелова *«Догматическая система святого Григория Нисского»* (Казань, 1887). Слід згадати і працю А. І. Брілліантова *«Влияние восточного богословия на западное в произведениях*

Иоанна Скотта Эригены» (СПб., 1898). До вітчизняних дослідників можна зарахувати вихованців та викладачів дореволюційної Київської Духовної Академії: митрополита Варшавського Макарія (Оксіюка) і його магістерську дисертацію «Эсхатология св. Григория Нисского (Историко-догматическое исследование)» (Київ, 1914) та втрачену для нас докторську дисертацію С.Л. Єпіфановича про Максима Сповідника, де він вперше спробував розглянути вчення авторитетного богослова, включно з його есхатологією. На щастя, вцілів дуже цінний автореферат цієї праці – «Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника» (Київ, 1917).

Праця Віктора Несмелова настільки захопила у свій час Миколу Бердяєва, що той назвав цього богослова кращим російським філософом. Сам же Бердяєв настільки пройнявся ідеями святителя Григорія Нісського, що написав наступне: «Я кожен день молюся за страждаючих пекельними муками і тим самим припускаю, що ці муки не вічні, це надзвичайно важливо для мого релігійного життя» [5, с. 295]. Російська софіологія практично вся підтримувала ідею апокатастасіса. Онтологічний сенс софійної всеєдності виходив з тих же метафізичних передумов загального відновлення, що й оригенізм. Поділяв віру в апокатастасіс і найавторитетніший російський богослов та філософ початку ХХ століття отець Сергій Булгаков, за що був жорстко розкритикований молодим Володимиром Лоським, але, під кінець свого життя останній дуже шкодував через свою юнацьку критику і сам почав схилитись до поглядів свого колишнього опонента [10, с. 541]. Зацікавились цією темою і колеги Лоського – Павло Євдокімов та Олів'є Клеман.

Православна паризька діаспора мала сильний вплив на французьких і англійських мислителів, входячи у католицький і протестантський дискурси. На заході, не дивлячись на багаторазове засудження апокатастасісу ще Ієронімом Стридонського і Аврелієм Августиним, IV Латеранським (1215 р.) і Тридентським (1545 – 1563 рр.) Соборами, що мають у католицизмі статус повноцінних Вселенських, принципи апокатастасісу частково відроджували реформатори анабаптисти, моравіти, крістадельфіани та універсалісти, до певної міри віру в апокатастасіс поділяв навіть Фрідріх Шлейєрмахер [9, с. 312]. Після II Ватиканського Собору апокатастасійні ідеї помічають і у представників католицизму, зокрема, канонізований Іваном Павлом II Падре Піо прямо заявляв, що не ввійде у рай, допоки останній грішник не залишить пекла. Дослідження апокатастасісу католиками велись постійно. Його було прийнято жорстко критикувати і засуджувати, але з другої половини ХХ ст. ми можемо побачити й дещо інші тенденції. Значний внесок у дослідження цієї теми зробив швейцарський католицький мислитель, кардинал Ханс Урс фон Бальгазар, напевно, кращий західний знавець спадщини святого Максима Сповідника. У

своїй праці «*Kosmische Liturgie das Weltbild Maximus' des Bekenner*» (Einsiedeln, Switz. 1961), в цілому позитивно оцінивши його теологію, він обережно підняв питання про латентний оригенізм Максима [15, с. 357-358].

Сучасними дослідниками апокатастасіса звертається значна увага не лише на спадщину Оригена чи Григорія Нісського. Вони цілком аргументовано вказують на апокатастасійне мислення святих Максима Сповідника та Ісаака Сірійського, чернецтва і ледь не більшої частини єгипетського, палестинського та сірійського монашества. На наявність апокатастасійних ідей у творах видатного Афонського старця Силуана († 1938) вказує англійський митрополит і професор Оксфорда Каліст (Уер) [8]. Його колега професор Оксфордського та Даремського університетів, православний священник Ендрю Лауд також чимало праць присвятив рецепції ідей Оригена [17]. На початку ХХІ століття в Англії було здійснено переклади нових праць Ісаака Сірійського російським дослідником, тепер уже митрополитом, Іларіоном (Алфеевим), що разом з О. І. Осіповим постають головними сучасними російськими апологетами апокатастасісу. Їх опонентами є архимандрит Рафаїл (Карелін), покійний священник Даниїл Сисоєв, диякон Юрій Максимов. Доктор теології з Москви прот. Олег Давиденков критикує апокатастасіс і оголошує «*ложным учением*» [6, с. 608], значно більш помірковану позицію обрав доктор теології з Мінська прот. Володимир Башкіров [3], [4], слід згадати і ще одного критика «*апокатастасісу Оригена*» і водночас прихильника «*апокатастасісу Максима Сповідника*» П. Ю. Малкова [11].

У радянські часи проблема апокатастасіса, як і взагалі християнської духовності, була табуована майже до початку 90-их років; але і після них теологічний та релігійно-філософський дискурс в Україні був надзвичайно слабким. Тому серед українських дослідників цього питання можна згадати хіба що священників Андрія Дудченка та Володимира Сміха й докторанта Гуситського богословському факультету Карлового університету в Празі – Іллю Бея, що вводить в український дискурс праці іноземних авторів, зокрема, чеської дослідниці спадщини Григорія Нісського Ленки Карфікової. Однак не дивлячись на палкі інтернет-дискусії та дебати на круглих столах, сучасна українська теологія досі не розродилась жодною монографією з цього питання. Ця тема надзвичайно цікава для аналізу філософсько-антропологічної проблематики. Але, нам не відомо жодного більш-менш значущого дослідження, присвяченого цій темі в сучасному українському філософському дискурсі.

З огляду на все вище сказане ми можемо констатувати потребу в формуванні нових досліджень проблематики апокатастасіса в українській теології та філософії. Розкрити весь обсяг такої складної теми у журнальній публікації ми не зможемо. Але все ж хотілося б спробувати розкрити історію виникнення даної проблеми у ранньому християнстві до часів Оригена.

Суперечки навколо апокатастасісу не вщухатимуть, напевно, поки на землі існуватиме людство. Істинність і хибність есхатологічних перспектив будуть доводити і спростовувати на церковних соборах та в академічних диспутах. Антуан де Сент-Екзюпері писав: «Істина – це не те, що можна довести; це те, чого неможливо уникнути». Так само і посмертна доля людини, мабуть, все ж не може бути остаточно виявлена нею за цьогосвітнього життя:

«Бо ми частинно знаємо і частинно пророкуємо; коли ж настане досконале, тоді частинне припиниться. Коли я був дитиною, то як дитина говорив, як дитина міркував, як дитина розумів; а коли став мужем, тоді відкинув дитяче. Тепер ми бачимо ніби у тьмяному дзеркалі, тоді ж віч-на-віч; тепер я знаю частинно, а тоді пізнаю, подібно як і я пізний. Нині ж перебувають ці три: віра, надія, любов; але більша з них любов» (1 Кор. 13: 9 – 13),

– писав апостол Павло. Саме він залишив у Євангелії найбільшу кількість пророцтв про безмежну Божу любов та милосердя до упавшого творіння та про події, що за формою нагадують апокатастасіс, хоча сам жодного разу так і не вжив це слово.

Термін «апокатастасіс» (*ἀποκατάστασις*) має давньогрецьке походження, і означає возстановлення, відновлення. Взагалі у давнину він мав багато значень: повернення до попереднього стану, одужання, циклічне повернення пір року і зірок в початковий стан, повернення судна в порт; стосуючись швидше практичних дій, ніж теоретичного вчення. Всі ці значення й досі мирно уживаються в текстах Старого Завіту в грецькому перекладі – «Септуагінті» та у давній античній літературі. У статті «*ἀποκατάστασις*» з Оксфордського словника «*Patristic Greek Lexicon*» [16, с. 195] наводяться численні приклади вживання цього терміну в Отців Церкви, подібно до «Септуагінти», й вони вживають його з усіма тими ж значеннями: встановлення, повернення до попереднього стану, одужання тощо.

Але у Святому Письмі Нового Завіту це слово набуває принципово нового змісту. У «Діяннях Апостолів» (*Πραξεις Αποστολων*), у перекладі митр. Іларіона (Огієнка), ми знаходимо такі слова, сказані святим апостолом Петром:

«Покайтесь ж та наверніться, щоб Він змиливався над вашими гріхами, щоб часи відпочинку прийшли від обличчя Господнього, і щоб послав заповідженого вам Ісуса Христа, що Його небо мусить прийняти аж до часу відновлення всього (ἄχρι χρόνων ἀποκατάστασεως πάντων ὧν), про що провіщав Бог від віку устами всіх святих пророків Своїх!» (Діян. 3: 19 – 21).

У російському Синодальному перекладі це місце, дещо, спотворили, змінивши «відновлення всього» на «совершение всего» тому й у зробленого на

його основі українському перекладі стоїть «здійснення всього», що, на жаль, не є адекватним грецькому оригіналу.

Слід зауважити, що у Новому Заповіті слово «*апокатастасіс*» вживається лише один раз і тільки тут. Але сама ідея спасіння всього Божого творіння надзвичайно широко розкрита в посланнях святого апостола Павла, але це тема окремого дослідження.

Апокатастасіс, про який говорить устами апостола Петра автор «Книги Діянь», не постає самоціллю. Справжня мета – друге пришестя Спасителя, що може настати після «*відновлення всього*». Але все ж характерно, що друге пришестя і зустріч з Господом бачиться можливою лише після покаяння та навернення відновленого людства.

Маючи євангельську «прописку», слово «*апокатастасіс*» з часом легко увійшло і у лексикон Отців Церкви, але набуло відомого нам значення не одразу. Як вже зазначалось у статті, з оксфордського патристичного лексикону наводяться численні приклади використання терміну «*ἀποκατάστασις*» християнськими святими. Стародавні отці й вчителі Церкви, вживаючи це слово у своїх творах, самі ж показують нам, у якому сенсі вони його розуміли. Нас цікавить насамперед період до часів Орігена, тобто приблизно перші півтори сотні років по Різді. І слід зазначити, що «*Patristic Greek Lexicon*» досить яскраво ілюструє перед нами процес «воцерковлення» апокатастасісу.

Книга «Діянь Апостолів» була написана у період від середини 60-их і до початку 90-их рр. I ст. Наступні згадки апокатастасісу, датовані 90-ми роками, ми знаходимо у священномученика Климента, папи Римського, що удостоївся мученицького вінця в Інкермані поблизу Севастополя у 100-му році по Різді Христовому. Слово «*апокатастасіс*» ми двічі знаходимо у його «Першому посланні до коринфян» (громади, як відомо, заснованої апостолом Павлом). Послання було написане близько 97-го року. Вперше Климент звертається до коринфян з такими словами у 48-му розділі свого послання, коли запрошує коринфян до молитви і покаяння, щоб Бог відновив серед них єдність і братську любов: «*Отож, зупинімо це якомога швидше і припадімо до Господа та будемо слізно благати Його, щоб Він, змилосердившись, примирився з нами та відновив (ἀποκαταστήσει) у нас попереднє прекрасне і чисте життя, повне братської любові*» [18, с. 308]. Вдруге ми знайдемо цитування старозавітного вірша з вживанням апокатастасісу, вже у 56-му розділі того ж першого послання. Климент вживає слово «*апокатастасіс*» у сенсі одужання, цитуючи «Септуагінту» (Іов. 5: 18): «*Бо Він завдає рани і Сам обв'язує їх (у Септуагінті замість «обв'язує» стоїть «ἀποκαθίστησιν» встановить), Він уражає і Його ж руки лікують*» [18, с. 321].

Цей термін ми бачимо через десять років після Климента Римського у ще одного священномученика Ігнатія Антіохійського († бл. 107) в 11-му розділі

його «Посланні до смирян», написаному в етапуванні до Риму і у передчутті страти. Він дякує смирянам за молитву щодо Антіохійської Церкви і просить їх передати його овдовілій громаді про свою готовність померти за Бога і вітає їх з тим, що, не дивлячись на ворожі гоніння, у них знову «оселився мир, повернулась їх велич і відновилося (ἀπεκατεστάθη) їх мале тіло» – розігнана гоніннями Церква [19, с. 716].

Ще один сирійський богослов Феофіл Антіохійський († бл. 180) у другому посланні до Автоліка (II, 17) розмірковує про творіння світу і про диких тварин, яких Бог такими не вчинив, але які здичавіли після гріхопадіння людини:

«Якщо владика дому веде себе добре, то відповідно і слуги живуть добродібно, якщо ж господар согрешиить, то і слуги також будуть грішити; таким же чином відбулося і те, що з гріхом людини, яка є господарем всього, і підвладні їй тварини ухилилися до зла. Але якщо людина знову повернеться у відповідний зі своєю природою стан, тоді й ті тварини відновляться (κατασταθήσεται [23, с. 1681]) у первісний образ лагідності» [14, с. 153].

Тут ми бачимо претензію на спасіння не лише людського й ангельського світу, а й на відновлення всього тварного світу, подібне до пізнішої метафізики всеєдності святого Максима Сповідника.

Але майже чистий аналог того сенсу слова «апокатастасіс», що вживатиме пізніше Ориген, ми вперше знаходимо у християнського апологета і мученика Юстина Філософа († бл. 165). Серед християнських богословів він був одним з перших представників еліти греко-римського суспільства, що прийняли християнство. Народившись у сім'ї римського чиновника у Палестині, він отримав класичну язичницьку освіту, тобто вивчав грецьких філософів і, зокрема, Платона. Навернувшись у християнство, цей інтелектуал йде далі за своїх попередників, намагаючись створити певний категоріальний апарат християнської теології і більш чітко визначити значення слова «апокатастасіс». У 134-му розділі «Розмови з Трифоном Юдеєм» він вперше вживає слово «апокатастасіс», розміщуючи його поряд з іншим важливим богословським терміном «οικονομία» – домобудівництво. Пропонуючи бачити у ньому вияв ікономії Христа.

«Розмова з Трифоном» – найраніша відома в історії апологія проти юдаїзму, на жаль, не дійшла до нас повністю. Вона являє собою дводенну дискусію з вченим євреєм Трифоном (можливо, це був відомий у той час равин Тарфон). Полемізуючи щодо християнського розуміння Старого Завіту, Філософ пояснює, що Мойсеїв закон був даний євреям лише на час і що істинний і вічний сенс Старого Завіту відкритий у християнстві. Народи, що ввірували у Христа і пішли за Ним, складають Новий Ізраїль, воістину обраний народ Божий.

Юстин зокрема засуджує факти багатожонства у середовищі тодішніх євреїв. Стосовно ж подібних фактів у старозавітний період, як то взяття Яковом Лії та Рахілі, християнський апологет вказує на алегоричне та містичне розуміння Святого Письма:

«Бо, як я вище сказав, в кожній подібній дії їх відбувалось домобудівництва велике тайнство. Я вам скажу, яке домобудівництво і пророцтво було в одруженні Якова, щоб ви і звідси дізналися, що ваші наставники завжди дивилися не на божественний намір, заради якого кожна дія відбувалася, але більш на земні і згубні пристрасті. Отже, зверніть увагу на те, що кажу. Одруження Якова було образами того, що мало відбутися через Христа ... Христос донині служить за них і за рабинь їх обох. Якщо Ной віддав у рабство двом синам своїм сім'я третього сина, то тепер Христос прийшов для возстановлення (ἀποκατάστασις) вільних і рабів, даруючи однакову гідність всім, хто дотримується Його заповідей» [22, с. 787-788].

Схоже, що святий Юстин не хоче обмежувати дію апокатастасіса тільки людьми, що вірують у Христа, а поширює його на все людство; однак настільки однозначно стверджувати це, як пізніше Григорій Нісський у діалозі «Про душу і воскресіння» [12, с. 617-618] він ще не став.

Дуже цікавим у плані розуміння значення терміну «апокатастасіс» є твір священномученика Іринія Ліонського (+ 202) «Пять книг проти ересей». Сам він був малоазійським греком і писав та мислив швидше як елін, проте текст його книги зберігся тільки латинською мовою, але до нас дійшли і деякі грецькі фрагменти, з яких можна зрозуміти, яке значення він надавав слову «апокатастасіс». Там є вирази, в яких апокатастасіс вживається вже в есхатологічному сенсі, наприклад, у дванадцятому розділі п'ятої книги: «Тому якщо смерть опанувала людиною, віддаливши її від життя і зробивши її мертвою, – тим більше життя, заволодіваючи людиною, виганяє смерть і відновлює (κατάστησει [21, с. 1151]) людину живою Богові» [7, с. 467-468].

Ще один дещо латентний випадок вживання терміну «апокатастасіс» можна знайти у 17-му розділі тієї ж п'ятої книги: «Його заповідь ми переступили і зробились Його ворогами. І тому в останні часи Господь через Своє втілення повернув нас до дружби, зробившись: "Посередником між Богом та людьми" (1 Тим. 2: 5)» [7, с. 481]. У Жан-Поля Міня цей фрагмент повністю зберігся лише у латинському варіанті замість «повернув нас до дружби» там написано «*in amicisam restituit nos Dominus*» [21, с. 1169], що варто було б читати «відновив нас до дружби», адже слово «*restituit*» походить від латинського «*restitutio*», це юридичний термін відшкодування завданих збитків або анулювання недійсної угоди, його і вживають як латинський відповідник апокатастасіса.

І ще чіткіше розуміння апокатастасісу розкривається нам у 36-му розділі четвертої книги:

«Бо один виноградник, так як і одна праведність, і один Розпорядник, так як один Дух Божий, що все будує; а також і одна нагорода, бо всі отримали кожен по динарію (Мф. 20: 1–16), що має образ і надпис Царя-пізнання Сина Божого, котрий є безсмертя. І тому він почав давати нагороду, починаючи з останніх, бо Господь в останні часи явив і представив Себе всім» [7, с. 427].

У російському виданні 1900-го року перекладено «явив і представив Себе всім», хоча, як зазначає прот. Володимир Башкіров, правильніше було б перекладати «І тому він почав давати нагороду починаючи з останніх, бо Господь в останні часи явив Себе і оновив всіх» [3, с. 2]. Швидше за все російський переклад зроблено з латинського тексту, що також вміщений у Патрології Міня. Там ми можемо побачити їх поряд: давньогрецький «*φανερῶθεις ὁ Κύριος τοῖς πᾶσιν ἑαυτὸν ἀποκατέστησε*» і латинський «*manifestatus Dominus, omnibus semetipsum repraesentavit*» [20, с. 1098]. У латинському перекладі тут вжите не традиційне «*restitutio*», а «*repraesentavit*» – «представив». Що докорінно змінює сенс сказаних мучеником Іринеєм слів. Ця розбіжність оригіналу і давнього перекладу може відображати, як нерозробленість термінології у ранньому латинському богослів'ї, так і небажання перекладача згадувати негативно оцінений західними отцями, Ієронімом Стридонським і Аврелієм Августиним, апокатастасіс.

Слід зазначити, що своє вчення про апокатастасіс св. Іринея чітко протиставляв гностицизму, що виступав головним об'єктом критики його «П'яти книг проти ересей». Гностики теж мали уявлення, схожі на християнський апокатастасіс, але у них порятунок людей мав неповний характер. Вони ділили людей на три категорії, і представники вищої з них, духовні «пневматики», прилучилися до духовної субстанції Плероми, покликані до апокатастасіса люди – душевні «психіки», як істоти однієї природи з Деміургом, до нього запрошуються, а люди тілесні – «соматики» з нього виключаються.

Якщо у Іринея Ліонського ми зустрічаємо вказівки на апокатастасіс не дуже часто і вживання ним цього терміну дозволяє вільні тлумачення та дискусії, то наступний з отців Церкви не залишає ніяких сумнівів у своєму розумінні цього слова. Це Климент Олександрійський (+ 215) – один з провідних діячів славетної єгипетської катехитичної школи, один з перших систематизаторів богослів'я, автор першого розлогого християнського катехизису «Стромат». Буквально слово «*стромати*» – це клаптикові килими, мозаїчний візерунок, так називалися і збірки окремих думок, що не наведені автором як цілісна система. Можливо цим сам Климент хотів вказати на неможливість охопити Бога

з допомогою людського розуму, являючи невимовність та апофатизм Його буття. Климент намагався викласти основи християнського світоглядного вчення у порівнянні з елінською та загалом язичницькою філософією і науковістю. Його спроба була першою і тому не настільки стрункою і вивіреною та впливовою, як пізносередньовічні твори святителя Григорія Палами на Сході чи «Сума теології» Фоми Аквінського на Заході, але саме він підняв цілий ряд запитань, рефлексія яких турбує християнство до нашого часу. Було серед них і питання апокатастасису.

Розмірковуючи про ставлення християн до нехристиянського світу взагалі, Климент особливо підкреслює, що треба відмовитися від поняття про християн, як про особливий рід людей, що знаходять через сакраментальне відродження моральні сили, втрачені людством. Він твердить що це зовсім не так. Моральні сили властиві кожній людині, а не лише християнам, і порятунок залежить від свobodної волі кожної особистості. Ні падіння добрих ангелів, які утворили царство сатани, ні падіння людини, яка змінила таким чином своє безсмертя на смерть, не позбавили їх свободи можливості повернутися в первісний стан. У ангелів збереглась свобода волі, а значить, і можливість зміни. Людина неправильно скористалась своєю свободою, і її природа в Адамі уразилась гріхом, спотворивши себе. Втім у кожної особистості залишилися моральні сили, як запорука її потенційного оновлення. Воно досягається залишками цих сил і явленої в Христі допомоги Божої. Процес морального вдосконалення проте ж не закінчується в земному житті, але продовжується і після смерті. Ті, хто не засвоїв собі заслуг Христа в земному житті, потраплять після смерті до пекла, де Христос і апостоли сповіщатимуть їм Євангеліє (1 Пет. 3: 17 – 19).

У Климента порятунок залежить від свobodної волі. Але оскільки порятунок неможливий без виправлення, або, як каже Климент, без *«поступового очищення»*, то в майбутньому житті слід допустити присутність деяких виправних засобів, бо каяття відбувається одночасно з покаранням. Суть цих покарань буде складатися у вогненних муках. Їх буде зазнавати і *«начальник зла»* сатана та його ангели. По суті, Климент визнає реальність пекельних мук, але заперечує їх нескінченність.

«Божа справедливість милосердна, – стверджує він, – як і справедлива Його любов». І тому Бог не може допустити вічного покарання. Під впливом покарання грішник усвідомлює свою провину, а свідомість провини приводить його до закінчення покарань та до досконалості, до здійснення свого призначення – життя з Богом і у Бозі. Тоді він звільниться від всяких мук і замість них знайде нагороду і гідність. Отож, Климент вважав пекельні муки засобом очищення від гріхів і вірив у

можливість настання після закінчення часів загального апокатастасіса (ἀποκατάστασις τῶν πάντων). В одному місці він прямо говорить, що навіть диявол, який володіє свобідною волею і тому здатний до покаяння і виправлення, може повернутися в первісний стан» [4, с. 249-250].

Твердження про вічність зовнішніх тілесних та внутрішніх мук, як-то печалі чи відчаю, на думку Климента, стають у протилежність з благістю Божого замислу. Не сприйняв Олександрійський богослов і західного торгово-криміналістичного підходу. Юридичному поняттю сплати – «ἐκτίσις» він протиставив «παίδευσις» – виховання, навчання, освіта, що містить у собі динаміку морального процесу. Пекло для нього має свого роду педагогічний характер і слугує місцем переекзаменування всіх тих, хто провалив головний іспит під час свого земного життя.

Климент розробляв апокатастасіс на підставі біблійних текстів, які говорять як про вічні муки, так і про нескінченне Боже милосердя. Саме віра в безмежне милосердя Боже лягла в основу його сотеріологічних та есхатологічних поглядів, він дійсно допускав загальне спасіння, як можливість, як спробу вгадати один з багатьох невідомих нам варіантів дії Божественної педагогіки:

«Бо дари і покликання Божі непорушні. Як і ви колись противилися Богові, а нині помилувані через непокору вашу, так і вони тепер противляться заради вашого помилування, щоб і вони самі були помилувані. Бо всіх Бог тримав у непокорі, щоб усіх помилувати. О, глибино багатства, і премудрости, і розуму Божого! Які незбагненні суди Його і недослідимі путі Його! Бо хто пізнав розум Господній? Або хто був радником Йому? Або хто дав Йому наперед, щоб Він мав віддати? Бо все від Нього, Ним і для Нього, Йому слава повіки, амінь» (Рим. 11: 29 – 36).

На основі наведених джерел ми можемо констатувати той факт, що термін «апокатастасіс» абсолютно спокійно увійшов у твори значної кількості святих Отців Ранньої Церкви. Він міститься як у грецькому перекладі Старого Завіту, так і в Книзі Діянь святих апостолів. Його вживають у своїх працях священномученик Климент, папа Римський, у Першому посланні до коринфян; священномученик Ігнатій Антіохійський у своєму «Посланні до смирян»; Феодіан Антіохійський у книзі «До Автоліка»; мученик Юстин Філософ у «Розмові з Трифоном Юдеєм»; священномученик Іринеї Ліонський у «Пяти книгах проти ересей» та Климент Олександрійський у своїх «Строматах».

Проблема анафем апокатастасісу пов'язана з однієї сторони з пізнішими спробами введення ідей платонічного метампсихозу Орігеном, а з іншої – із створення раціоналістичних богословських систем, що прагнули скласти абсолютно повну катафатичну картину світу і вияснити не лише всі таєм-

ниці людського буття, а й раціонально пояснити всі тонкощі недослідимого буття Божого. Тут дуже важливо вказати, що у сучасному католицизмі однозначно домінує протилежна Клименту Олександрійському, Орігену, святим Григорію й Максиму точка зору. Якщо вони вірили в абсолютну свободу людей і ангелів навіть у пеклі, то започаткована блаженним Августином та дороблена Ансельмом Кентерберійським і Фомою Аквінським позиція заявляє, що у ангелів свобода лише часткова, і після відпадиння демони ніколи не зможуть покаятись, відмовлялось у такій можливості й закоренілим грішникам з роду людського.

Власне тому в сучасному католицизмі апокатастасіс, як і у гностиків, не повний, а лише частковий і можливий лише у вигляді виходу з винайденого ними у XIII столітті «чистилища» окремих грішних людей. Але це відбувається у них не через зречення гріха та зцілення власної волі, якої в страждаючих у пеклі в повному сенсі, на думку католицьких мислителів, вже не може бути; грішники будуть спасенні, можливо, навіть наперекір особистісній свободі, внаслідок заслуг видатних католицьких святих, даних грішникам як «індульгенція» зі «скарбниці добрих діл».

Починаючи з XVII століття, подібні погляди почали проникати і у відірваний від святоотцівського богослів'я православний світ та вкорінятися у ньому, під виглядом квазіортодоксальних, ця тенденція посилилась у XIX ст.

Основа конфлікту цих есхатологій, антропологій та ангелологій у тому, чи дійсно Бог буде, як справедливий Суддя, насолоджуватись пекельними муками вже невірних грішників, як вважав Аврелій Августин, чи навіть у пеклі, як люблячий Отець робитиме все можливе для зцілення враженої проказою гріха людської волі, як вірив Григорій Нісський. Апокатастасіс – це вчення про абсолютну свободу, і тому його, як і спасіння, не можна нав'язати насильно, його можна прийняти лише добровільно, як і евхаристію, з рук Спасителя, особисто відрікшись від гріха. Можливо, саме тому це вчення і не стало обов'язковим для всіх догматом, а набуло лише статусу теологумена, що сам по собі завжди лишає можливість вибору.

Список джерел та літератури

1. *Біблія*. Або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладені / Пер. митроп. Іларіона (проф. Івана Огієнка). – Британське й закордонне Біблійне Товариство, 1962. – 1523 с.

2. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
3. *Башикиров В., прот.* Апокатастасис в Священном Писании у раннехристианских отцов Церкви и Оригена // Материалы Международной Богословской конференции Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви» – М., 2005. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://theolcom.ru/doc/day3.sect1.03.Bashkirov.pdf>
4. *Башикиров В., прот.* Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах // Богословские труды. – № 38. – М., 2003. – С. 248 – 260.
5. *Бердяев Н. А.* Самопознание (опыт философской автобиографии) – М.: Международные отношения, 1990. – 336 с.
6. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.
7. *Иринеи Лионский, св.* Против ересей // Творения. – М.: Паломник, Благовест, 1996. – 640 с.
8. *Каліст (Уер), єп.* Внутрішнє Царство – К.: Дух і літера, 2003. – 256 с.
9. *Католическая энциклопедия*. В 5 т. Т 1. Буквы А-З. – М.: Издательство францисканцев. – 2002. – 1000 с.
10. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. *Магдалины (В.А.Рециковой)*. – 2-е изд., испр. и перераб. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – 586 с.
11. *Малков П. Ю.* Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных Отцов Церкви // Материалы Международной Богословской конференции Русской Православной Церкви «Учение Церкви о человеке» – М., 2001. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.theolcom.ru/uploaded/106-126.pdf>
12. *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. – Казань; 1887. – Репринт. – СПб.: Центр изучения и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – 635 с.
13. *Осипов А. И.* Из времени в вечность. Посмертная жизнь души – М.: Издательство Московской Патриархии, 2012. – 224 с.
14. *Феофил Антиохийский, св.* К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб.: Алетейя, 1999. – 946 с.
15. *Hans Urs von Balthasar.* Kosmische Liturgie das Weltbild Maximus' des Bekenner – Einsiedeln, 1961. – 693 с.
16. *Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon – Oxford: Oxford University Press, 1961. – 1568 p.
17. *Louth Andrew.* The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 228 p.
18. *Sancti Clementis I Pontificis Romani.* Epistula I ad Corinthios // Migne J.-P. Patrologiae Graecae, vol. 1. – Paris, 1857. – 1476 col.

19. *Sancti Ignatii Episcopi Antiocheni. Epistola Ad Smyrnaeos* // Migne J.-P. *Patrologiae Graecae*, vol. 5. – Paris, 1894. – 1492 col.
20. *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et Martyris. Contra Haereses Libri V* // Migne J.-P. *Patrologiae Graecae* vol. 7a. – Paris, 1857. – 1118 col.
21. *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et Martyris. Contra Haereses Libri V* // Migne J.-P. *Patrologiae Graecae* vol. 7b. – Paris, 1857. – 2016 col.
22. *Sancti Iustini Philosophi et Martyris. Dialogus cum Tryphone Iudaeo* // Migne J.-P. *Patrologiae Graecae*, vol. 6. – Paris, 1857. – 1820 col.
23. *Sancti Theophili Episcopi Antiocheni: Ad Autolyicum Libri tres* // Migne J.-P. *Patrologiae Graecae*, vol. 6. – Paris, 1857. – 1820 col.

Праці Йосифа Флавія як джерело біблійної ісагогіки

протоієрей Ігор Швець

Незважаючи на те, що Біблія протягом останніх сторіч була об'єктом потужної критики, вона, безперечно, залишається найпопулярнішою священною книгою сьогодення. Увага до неї не зменшується, і тому *біблеїстика** як наукова дисципліна традиційно присутня в якості окремого факультету практично у всіх університетах західного світу.

Один з напрямків біблеїстики – *Ісагогіка, або вступ в книги Священного Писання***. Ісагогіка активно розроблялася внаслідок появи і розповсюдження раціоналістичних негативних поглядів на предмети християнської віри. Використовуючи напрацювання літературної, текстуальної та історичної критики, засвоївши наукові методи дослідження Священного Писання, тепер православні богослови успішно вирішують питання встановлення авторства і часу виникнення священних біблійних книг, а також їх смислової екзегези. Ставши на наукову основу, богослови можуть переконливо дискутувати з представниками раціоналістичної критики і відстоювати православний погляд на питання *атрибуції**** та істинного смислу Священного Писання.

Надзвичайно важливу роль у дослідженні Священного Писання відіграє історична критика, яка розглядає біблійну історію і священних авторів у контексті історії стародавнього світу. Історична критика набула особливої ваги після розшифрування єгипетських ієрогліфів (Франсуа Шампольйон) та клинопису Дворіччя (Генрі Роулінсон), що дало доступ до колосального історичного матеріалу, виявленого археологами у XVIII-XXI ст. Прочитані записи на каменях, глиняних плитках, сувоях підтвердили, що Біблія історично правдива, це протягом сторіч заперечувала раціоналістична критика. Отже, сьгодні сумлінні дослідники Священного Писання володіють потужним арсеналом для захисту своєї віри і, зокрема, її фундаменту – богонатхненної Біблії.

До величних археологічних відкриттів надзвичайно важливим небіблійним джерелом, яке давало багатий ісагогічний матеріал, були праці знаменитого

* *Біблеїстика* – це наукова дисципліна, яка займається вивченням різноманітних аспектів біблійної літератури.

** *Ісагогіка, або Вступ в книги Священного Писання* є сумою біблійних дисциплін, яка включає питання богонатхненності, канона, герменевтики, перекладу, атрибуції, датування і всіх видів критики.

*** *Атрибуція* – визначення достовірності, автентичності художнього твору, його автора, місця і часу створення.

юдейського історика I століття по Р.Х – Йосифа Флавія. Його справжнє ім'я – Йосиф бен Маттафія (Йосеф бен Матітьяху). Він народився в 37 р. по Р.Х у знатній єврейській сім'ї в Єрусалимі. Там отримав освіту, а в 23-річному віці поїхав у Рим, де прожив 3 роки. Повернувшись на батьківщину, Йосиф взяв участь у війні 66-75 років проти римського гніту, очоливши війська повстанців у Галилеї. У безвихідній ситуації здався в полон. Полководець Веспасіан звільнив його, після чого, за римською традицією, Йосиф взяв собі родове ім'я Веспасіана – Флавій. У Римі Йосиф Флавій жив до кінця своїх днів (приблизно до 100 р. по Р.Х), там він написав свої знамениті праці: «Історія юдейської війни», «Юдейські старожитності», «Проти Апіона», а також книгу автобіографічного характеру – «Життя».

У працях Йосифа Флавія знаходимо матеріал щодо походження священної писемності, її богонатхненності та формування канону священних книг Старого завіту. Так, в книзі «Проти Апіона» говориться:

«Немає нічого більш надійного серед нас, аніж визнаний авторитет Писань. Вони знаходяться поза всяких сумнівом, тому що нами визнані лише ті писання пророків, які, будучи богонатхненними, написані багато віків назад... У нас є всього 22 книги, в яких міститься вся стародавня історія. Вони справедливо вважаються такими, що мають божественне походження.. Протягом усіх минулих віків ніхто ніколи не насмілювався щось додати до них або забрати, або змінити зміст написаного... Що стосується інших книг, які написані після Артаксеркса, то вони не вважаються такими ж богонатхненними». «У юдеїв не кожна людина (хоч би навіть і вчена) може бути священним письменником, а лише пророк, що пише за Божественним натхненням, через що усі священні єврейські книги справедливо можуть називатися Божественними: 13 пророків (від Ісуса Навина до Малахії) написали історію юдейського народу від Мойсея до Артаксеркса (Лонгімана), до того ж – історію найдостовірнішу. Після Артаксеркса (і до Йосифа) писалася історія (єврейського народу) не настільки достовірно, тому що в цей час не було пророків і не існувало пророче передання. До книг, написаних до Артаксеркса, тепер не можна нічого ані додати, ані забрати від них, або перетлумачити» (Йосиф Флавій. Проти Апіона. 1, 8).

Ці уривки допомагають вирішити ряд ісагогічних питань, приміром, проблему часу встановлення старозавітного канону. Раціоналістична критика намагається довести, що канон старозавітних книг був встановлений значно пізніше періоду пророчого служіння (останній пророк Малахія жив у V ст. до Р.Х.) і відносять його II ст. до Р.Х., тобто до Маккавейського періоду (Спіноза). Інші пішли далі, переконуючи, що канон остаточно сформувався в I-II ст.

по Р.Х. (Гретц). Йосиф Флавій у наведеній нижче цитаті говорить, що «... 13 пророків написали історію єврейського народу від Мойсея до Артаксеркса (Лонгімана)... До книг, написаних до Артаксеркса, тепер не можна нічого ані додати, ані забрати...». Як відомо Артаксеркс Лонгіман жив у V ст. до Р.Х. в часи Ездри і Неємії та останніх пророків, які, створивши Велику Синагогу (зібрання вчених, благочестивих, богонатхненних мужів) остаточно встановили старозавітній канон. Таким чином, за Йосифом Флавієм, старозавітній канон Священного Писання сформований у V столітті до Р.Х., що відповідає православному погляду на це питання.

Завдяки праці Йосифа Флавія вирішується ще одна ісагогічна проблема – питання богонатхненності Священного Писання. Представники негативної критики, серед яких протестантський вчений Іоан Ейхгорн, не визнавали богонатхненності Біблії, вважаючи її просто «національною єврейською бібліотекою».

«У юдеїв, – пише Йосиф Флавій у вже наведеній цитаті, – не кожна людина (хоча б навіть і вчена) може бути священним письменником, а лише пророк, що пише за Божественним натхненням, через що усі священні єврейські книги справедливо можуть називатися Божественними... Що ж стосується інших книг, які написані після Артаксеркса, то вони не вважаються такими ж богонатхненними».

Отже, Йосиф Флавій свідчить про богонатхненність Священного Писання, що відповідає вченню Спасителя та святих апостолів. Крім того, він згадує про книги, котрі не увійшли у Старозавітній канон і отримали згодом назву – неканонічні.

Допомагає згадана праця юдейського історика у вирішенні питання збереження тексту Священих книг. Критики говорять, що текст Біблії через недбалість переписувачів або через свідоме спотворення втратив істинний зміст і тому не може визнаватися автентичним. Спростовує ці твердження Йосиф Флавій наступними словами: «... протягом усіх минулих віків ніхто ніколи не наслідуювався щось додати до них (Священих книг), або забрати, або змінити зміст написаного». Завершуючи огляд уривків із книг Йосифа Флавія «Проти Апіона» приходимо до висновку, що в ній містяться важливі аргументи щодо неушкодженості, богонатхненності та часу формування канону Старозавітних книг.

В іншій праці Йосифа Флавія «Юдейські старожитності» або «Археологія» у 18 книзі знаходимо важливе для християн свідчення про Ісуса Христа:

«Біля того часу жив Ісус, людина мудра, якщо Його взагалі можна назвати людиною. Він здійснив неймовірні справи і навчав людей, котрі з радістю приймали істину. Він притягнув до себе багатьох юдеїв та еллінів. Це був Христос. За вимогою наших впливових осіб Пилат засудив Його до

хреста. Але ті, хто раніше любили Його не припинили цього і тепер. На третій день Він воскрес і знову з'явився їм живий, як звістили про Нього і про багато інших Його чудес богонатхненні пророки. До нині ще є так звані християни, які називають себе за його ім'ям» (Переклад І.Ш.) [И. Флавий. Археология XVIII, 3].

Протягом сторіч свідчення Флавія багаторазово цитувалося і перефразувалося церковними авторами. Однак у XVIII і XIX ст. критики виявили серйозні сумніви щодо його автентичності. Вони акцентували увагу на тому, що не міг фарисей Йосиф називати Ісуса Месією (Христом), признавати Його чудеса, воскресіння з мертвих і бачити в Ньому сповнення месіанських пророцтв. Вся наведена цитата була оголошена критиками пізнішою вставкою, зробленою християнським переписувачем. Така думка настільки укріпилася, що з тих пір у критичних виданнях «Юдейських старожитностей» вказаний відрізок повністю брався в дужки, як пізніша інтерпретація.

Але критикам прийшлося змінити свою думку. На початку XX століття була знайдена інша версія цього свідчення, процитована арабською мовою християнським єпископом X ст. Агапієм у його «Всесвітній історії». Все прояснилося. Виявляється, Йосиф просто передавав слова учнів Ісуса Христа про свого наставника, Котрого, власне, вони вважали Месією. Таким чином без сумніву, ми маємо конкретне свідчення про те, що Ісус Христос не міфічна особистість, а реальна, що так запопадливо заперечували упереджені дослідники Священного Писання, висунувши міфологічну теорію виникнення християнства.

У Йосифа Флавія у цій книзі є ще надзвичайно важливі свідчення. Перше з них – про Іоана Хрестителя:

«Деякі юдеї бачили в знищенні війська Ірода справедливу кару Божу за вбивство Іоана. Ірод умертвив цю праведну людину, яка переконувала юдеїв вести благочестивий спосіб життя, бути справедливими один до одного, з благочестивих почувань до Бога збиратися для омовення...»
[И. Флавий. Археология. XVIII. 5,2].

Друге свідчення – про апостола Якова:

«Будучи жорстокою людиною Анан (первосвященник Анна) думав, що смерть Феста і затримка поки що Альбіна (намісника) є зручним моментом для задоволення своєї суворості. Тому він зібрав синедріон і представив йому брата Ісуса, названого Христом, на ім'я Яків, і декількох інших осіб, звинуватив їх у порушенні законів і засудив їх до побиття камінням. Однак, всі усердні і кращі знавці закону, які були тоді у місті, віднесли до цієї постанови неприязно... Вони таємно послали до царя

лист з проханням заборонити Анану подібні дії в майбутньому і вказували на те, що він вчинив неправильно... Через це цар Агрипа позбавив Анана первосвященства і поставив на його місце Ісуса, сина Дамнея».
[И. Флавий. Археология. XX. 9,1].

Сьогодні вже ніхто не сумнівається в тому, що Ісус Христос, Іоан Хреститель, ап. Яків, брат Господній, дійсно жили у I-ому столітті по Р.Х., але ще 100 років тому ряд критиків Священного Писання із запалом доводили зворотне. Дякуючи книзі Йосифа Флавія «Юдейські старожитності», християни володіли свідченнями, які утверджували їхню віру.

Підсумовуючи сказане в цій короткій статті, слід відмітити, що праці Йосифа, сина Маттафії («Проти Апіона» та «Юдейські старожитності») є цінним ісагогічним джерелом, завдяки якому богослови та з чистим сумлінням дослідники Священного Писання черпають важливу інформацію з таких бібліологічних питань як Богонатхненність Священного Писання, його непошкоженість, поява та зібрання у канон. Крім того, історична критика знаходить у них достовірні факти про життя і смерть Спасителя, Іоана Хрестителя, ап. Якова. Історичне значення книг Йосифа Флавія надзвичайно велике, і праці цього стародавнього історика не втратили своєї актуальності і сьогодні.

Список джерел та літератури:

1. *Иосиф Флавий. Иудейские Древности.* – Т.1. – Минск: «Беларусь», 1994.
2. *Карташев А. Ветхозаветная библейская критика.* – Париж, YMCA – PRESS, 1947.
3. *Леонидов Д. Теории вдохновения и происхождения Св. Писания на Западе в XVIII и XIX веках.* – Вера и Разум. 1903, № 3, 5, 7, 8, 12, 14, 16, 18, 22, 23.
4. *Мень А. История религии. Т. 7. Син Человеческий.* – Москва, 1992.
5. *Мецерский Н. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе.* – Москва-Ленинград, 1958.
6. *Рыбинский В. Библейская ветхозаветная критика.* – ТКДА, № 11, № 12.
7. *Соловейчик М. Основные проблемы библейской науки.* – СПб., 1913.
8. *Троицкий Н. Русская библейская наука и ее современные задачи.* – ЧОЛДП, 1878, № 10.
9. *Фаддей (Успенский), иером. Библейский рационализм и борьба с ним православного богословия.* – «Вера и Церковь», 1900, кн. 9.
10. *Юнгеров П. Общее историко-критическое введение в священные Ветхозаветные книги.* – Казань, 1902.

Воздвиження Чесного і Животворчого Хреста Господнього: подія свята та еортологічна динаміка

протоієрей Богдан Гринів

Воздвиження Хреста Господнього – свято, що отримало початок одночасно з самою подією, якій воно присвячене.

Після того, як відбулися найбільші події в історії людства: Розп'яття, Поховання, Воскресіння і Вознесіння Христові, Святий Хрест, що послужив знаряддям страти Спасителя, був загублений. Після руйнування Єрусалиму римськими військами в 70 році святі місця, пов'язані із земним життям Господа, опинилися в забутті, на деяких були побудовані язичницькі храми.

Віднайдення Чесного і Животворчого Хреста відбулося під час царювання св. рівноап. імператора Костянтина Великого.

За повідомленнями церковних істориків IV ст., мати Костянтина, св. рівноап. Олена, спорядила експедицію, на прохання сина, в Єрусалим, щоб віднайти місця, пов'язані з подіями земного життя Христа, а також Святий Хрест, чудесне явлення якого стало для св. Костянтина знаком перемоги над супротивником. У літературі викладено три різні версії передання про віднайдення Хреста Господнього.

Згідно з найбільш древньою версією (вона наводиться у церковних істориків V ст. – Руфіна Аквілейського [6], Сократа [13] та, ймовірно, сходить до втраченої «Церковної історії» Геласія Кесарійського (IV ст.)), Чесний Хрест знаходився під язичницьким святилищем Венери. Коли його зруйнували, знайшли три хрести, а також табличку і цвяхи, якими Ісус був прибитий до знаряддя страти. Для того, щоб дізнатися, який з хрестів і є той, на якому був розп'ятий Господь, єрусалимський єпископ Макарій (+ 333 р.) запропонував прикласти по черзі кожен з них до тяжко хворої жінки. Коли та зцілилася після дотику до одного з хрестів, усі присутні прославили Бога, що вказав велику святиню – справжнє Древо Хреста Господнього. Тоді Він був піднятий святиелем для всенародного огляду.

Друга гіпотеза, датована першою половиною V ст., відносить цю подію до I ст.. Ця апокрифічна історія першого знаходження Животворчого Хреста міститься в сирійському «Ученні Аддая апостола», повний текст якого зберігся в рукописі VI ст. (при цьому відомі уривки датуються V ст.). Даний апокриф відносить знайдення Хреста до правління імператора Тиберія, який, як повідомляють апокрифи, майбутнього імператора Клавдія «зробив другою

особою в державі». Дружина Клавдія, звана в апокрифі Протоніка (ймовірно ім'я пов'язане з грецьким виразом «перша перемога» (дав. грец. *ή πρώτη νίκη*)), яке за задумом автора апокрифа повинно було підкреслити первинність цієї легенди по відношенню до історії знайдення Хреста імператрицею Оленою), навернена у Римі в християнство проповіддю апостола Петра захотіла «побачити Єрусалим і ті місця, де Господь наш зробив подвиги Свої» [9]. Протоніка взяла в подорож двох своїх синів і єдину доньку. По приїзді, у Єрусалимі вона була зустрінута з імператорськими почестями, але на її прохання показати їй Голгофу і Гріб Господній апостол Яків повідомив їй, що вони під наглядом іудеїв, які «не дозволяють нам ходити туди і молитися перед Голгофою і гробницею». Дізнавшись про це, Протоніка зустрілася з іудейськими старійшинами і звеліла їм передати Голгофу і Гріб Господній християнам, а потім пішла туди і знайшла в гробниці три хрести. Коли вона входила в гробницю разом з дітьми, то «її юна дочка впала і померла без болю, без страждання, без якої б то не було причини для смерті». Смерть доньки була використана для визначення справжнього Хреста Господнього – Протоніка з молитвою прикладала по черзі хрести до мертвого тіла своєї доньки, і після покладання Істинного Хреста її дочка ожила і «прославила Бога, що повернув їй життя через хреста Свого». Животворчий Хрест був переданий Протонікою Якову, першому єпископу Єрусалима, учаси Трояна (правив 98-117 рр.) переданий Симеонові, другому єпископу Єрусалима, яким був захоронений. Вдруге Хрест знайшла цариця Олена.

Легенда про перше знайдення Хреста існує тільки в сирійській і, під її впливом, вірменській літературі. Образ Протоніки повністю запозичений від імператриці Олени. Дослідники прийшли до висновку, що історія про перше знайдення Хреста Протонікою є пізнішою версією, що з'явилася у візантійській Сирії під впливом грецької легенди про Олену і Кириака [12].

Існує також коптська версія даної легенди, яка приписує знайдення Хреста імператриці Євдокії, дружині імператора Феодосія II, яка останні десятиліття свого життя (441/443-460 рр.) провела в Єрусалимі і витратила великі суми на облагородження міста.

Третій варіант віднайдення, що виник, як і другий, в Сирії у V столітті, повідомляє: св. Олена намагалася упізнати місце перебування Хреста у єрусалимських іудеїв. Юда був одним з єврейських мудреців, предком якого був першомученик Степан. Дізнавшись від свого батька про місце знаходження Хреста, він після приїзду Олени в Єрусалим на раді старійшин заявив, що виявлення Хреста зруйнує їхню релігію і позбавить іудеїв переваги над християнами. Тоді євреї заборонили повідомляти імператриці про місцезнаходження реліквії, але після того, як Олена пригрозила спалити їх живцем, ті видали Юду. Юда, який спочатку не хотів говорити, після катувань вказав місце – храм Венери.

Св. Олена повеліла зруйнувати храм і зробити розкопки. Там були знайдені три хрести. Явити Хрест Христів допомогло диво – воскресіння через дотик до справжнього Древа покійника, якого недалеко проносили. Про Юду повідомляється, що той згодом прийняв християнство з ім'ям Кіріак і став єпископом Єрусалиму [11].

Треба сказати, що найбільшою популярністю в середньо і пізньовізантійську епоху користувалася остання версія. Саме на ній ґрунтоване поширене сказання, призначене для читання на свято Хрестовоздвиження відповідно із сучасними богослужбовими книгами Православної Церкви [3].

Питання про точну дату знайдення Хреста Оленою є спірним. Найбільш поширеною є дата, що наводиться в Сократа Схоластика – 326 р. Сократ не називає року, в який відбулося знайдення Хреста, але в його «Церковній історії» розповідь про подію йде відразу після згадування святкування 20-річчя правління Костянтина (25 липня 326) [13]. Сходознавець Йосип Ассемані (директор Ватиканської бібліотеки) у XVIII ст. вважав, що Хрест був знайдений Оленою 3 травня 326 року (за юліанським календарем) [8].

Після знайдення Святого Хреста Костянтин почав будівництво цілого ряду храмів, де повинні були здійснюватися богослужіння із відповідною урочистістю, яка належить святому місцю. Близько 335 року була споруджена безпосередньо біля Голгофи і Гробу Господнього велика базиліка Мартиріум. День її Оновлення (тобто Освячення), а також ротонди Воскресіння (Гробу Господнього) та інших будівель на місці Розп'яття і Воскресіння Спасителя 13 або 14 вересня, став святкуватися щорічно з великою урочистістю, а спомин Знайдення Чесного Хреста увійшов в урочисте святкування на честь Оновлення [2].

Збори єпископів, що були присутніми на цих урочистостях, висловилися за те, щоб святкування на честь знайдення і Воздвиження Хреста Господнього здійснювати 14 вересня, а не 3 травня, як це було в попередні роки.

Це рішення отримало широке визнання, і надалі дата 3 травня поступово була забута. Так, із складеного Георгієм, єпископом Олександрійським, життєпису свт. Іоана Золотоуста видно, що в його час у Константинополі Воздвиження Хреста святкувалося 14 вересня.

У «Місяцеслові Сходу» із цього приводу висловлено таке міркування: «Ймовірно, це святкування перенесене з травня на вересень, ще і тому, що воно в травні випадало на дні П'ятдесятниці і не узгоджувалося з радістю цих днів» [7].

У наступному столітті після освячення храму Воскресіння виникла потреба в оновленні храму. Освячення цього оновленого храму було звершене надзвичайно урочисто [3] і присвячено, за свідченням історика Созомена, дням першого освячення храму і святу Воздвиження 13-14 вересня.

Вже у кінці IV ст. свято Оновлення базилики Мартиріуму і ротонди Воскресіння було в Єрусалимській Церкві одним із трьох головних свят року – разом з Пасхою і Богоявленням.

Західна паломниця Етерія надзвичайно детально описує його у своїх замітках: Оновлення святкувалося протягом восьми днів; щодня урочисто звершувалась Божественна Літургія; храми прикрашалися так само, як на Богоявлення і на Пасху; на свято в Єрусалим приходило безліч людей, у тому числі і з віддалених областей – Месопотамії, Єгипту, Сирії [1].

Особливо підкреслюється, що Оновлення святкували того ж дня, коли був знайдений Хрест Господній. Крім того, Етерія проводить паралель між подіями освячення єрусалимських церков і старозавітного храму, побудованого Соломоном.

Вибір 13 вересня як еортологічної дати Оновлення, міг бути зумовлений як самим фактом освячення храмів саме в ці дні, так і свідомим вибором. Оновлення можна вважати християнським аналогом старозавітного свята Куців – одного з трьох головних свят старозавітного богослужіння (*Лев. 34: 33-36*), що відзначалося на 15-й день 7-го місяця по старозавітному календарю (цей місяць приблизно відповідає вересню), тим більше, що освячення храму Соломона також сталося під час свята Куців. Також дата свята Оновлення – 13 вересня – співпадає з датою освячення храму Юпітера Капітолійського в Римі, і християнське свято могло бути встановлене замість язичницького. Не виключено також і співпадіння між Воздвиженням Хреста 14 вересня та днем Розп'яття Спасителя 14 нісана, а також між Хрестовоздвиженням і святом Преображення, що святкується за 40 днів до цього.

Церковний історик Созомен стверджує: з часу освячення Мартиріуму при Костянтині Великому, Єрусалимська Церква здійснює це свято щорічно. У цей день звершується навіть Таїнство Хрещення і церковні урочистості тривають вісім днів [4, с. 161].

За свідченням єрусалимського Лекціонара V ст. (у вірменському перекладі), на другий день свята Оновлення Чесний Хрест показували усьому народу.

Іншими словами, спочатку Хрестовоздвиження було встановлене як додаткове свято, яким продовжувалась основна урочистість на честь Оновлення, – аналогічно святам на честь Божої Матері наступного дня після Різдва Христового або св. Іоана Хрестителя наступного дня після Хрещення Господнього.

Починаючи з VI ст., Хрестовоздвиження почало поступово робитися значнішим святом, ніж свято Оновлення. Якщо в житті прп. Савви Освяченого, що написано в VI ст. прп. Кирилом Скіфопольським, ще говориться про святкування Оновлення, а не Воздвиження, то вже в житті прп. Марії Єгипетської, автором якого традиційно вважається свт. Софроній Єрусалимський

(VII ст.), є наступні вказівки: вона попрямувала в Єрусалим на святкування саме Воздвиження, побачила великий збір паломників, а найголовніше – саме в це свято вона чудесно прийшла до покаяння [10].

Про святкування Воздвиження 14 вересня в IV ст. на Сході є свідоцтва також в житті свт. Іоанна Золотоустого, Євтихія, патріарха Константинопільського (+582), Симеона юродивого (+ 590).

До речі, у IV столітті поклоніння Чесному Древу Хреста було приурочене в Єрусалимській Церкві не Воздвиженню, а Великій П'ятниці.

Саме слово «*воздвиження*» серед пам'яток, що збереглися, вперше зустрічається у Олександра Монаха (527-565), автора похвального слова Хресту [7].

До VII століття тісний зв'язок свят Оновлення і Хрестовоздвиження перестав відчуватися – можливо, через нашествя персів на Палестину і пограбування ними Єрусалима в 614 році, коли Чесний Хрест був взятий в полон, а архаїчна єрусалимська літургічна традиція зруйнована.

Згодом еортологічна ситуація складалася так, що саме Хрестовоздвиження стало основним святом. Святкування ж Оновлення єрусалимського храму Воскресіння хоча і збереглося у богослужбових книгах аж до теперішнього часу, проте стало передсвятковим днем Хрестовоздвиження.

Зрозуміло, що спочатку це було чисто місцеве свято Єрусалимської Церкви. Але досить скоро воно поширюється і серед інших Церков Сходу, особливо в тих місцях, які володіли частиною Животворчого Древа, наприклад, у Константинополі.

Особливо широке поширення свято отримало після повернення Древа Хреста Господнього із персидського полону при імператору Іраклії в 628 році. Ця подія стала початком відзначення Воздвиження на латинському Заході, в період правління папи Гонорія I (625-638), із назвою «День Знайдення Хреста». Відзначалося воно 3 травня: «*Цьому стало, напевно, причиною те, що Схід мав вже свято в честь Св. Хреста 14 вересня і нового святкового дня не потребував*» [5].

Щодо посту в день Воздвиження, то вказівка на нього вперше з'являється в уставах Єрусалимської редакції і в дуже ранніх рукописах. У соборних храмах постять день, а в монастирях – два, включно із 13 вереснем. На Воздвиження дозволяється споживати олію та вино, але не рибу. Нікон Чорногорець свідчить:

«Не могли ми нічого знайти написаного про піст на свято Воздвиження Чесного Хреста; але скрізь його дотримуються. Відомо із життя великих святих, що вони мали звичай постом готуватися і очищатися для зустрічі великих свят. Говорять, що і цим постом віряни очищаються перед цілуванням Чесного Хреста. У соборних церквах це свято проводиться в пості один день, а в Типіконі Студійському та Єрусалимському два дні – свято і передсвято» [5].

Список джерел та літератури

1. Введенский В. Праздник Воздвижения Креста Господня. [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://vozdvizhenie.paskha.ru/istoria/prazdnik/>
2. Введенский В. Таємниця Хреста / Журнал Московської патріархії, 1958, № 9. [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://vozdvizhenie.paskha.ru>
3. Вчення Адаа апостола // Меццєрська Е. М. апокрифічні діяння апостолів Новозавітні апокрифи в сирійській літературі. [Электронный ресурс]. – Режим доступу: kharazar.skeptik.net/books/mesher01.htm
4. Желтов М., диак., Квливидзе Н.В., Лукашевич А.А. Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня // Православная энциклопедия. – Том 9. М.: Издательство «Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» 2005. – С. 160-171.
5. Житіє преподобної матері нашої Марії Єгипетської. [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://www.cerkva.info/>
6. Деревенский Б.Г. О местоположении Голгофы и гробницы Христа. [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ecclesia.relig-museum.ru/derew/Golgotha/golgotha1.htm>
7. Пігулевська Н.В., мартирій Киріака Єрусалимського. [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://krotov.info/acts/04/socrat/socr01.html> psmatf.shtml
8. Подвижники благочестия Синайской горы. Письма паломницы IV века, –М.: Паломник, 1994. – 222 с.
9. Скабалланович М.Н. Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. – Киев: Пролог, 2004. – 258 с.
10. Сократ Схоластик. Церковна історія, кн. 1, гл.17. [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://krotov.info/acts/04/socrat/socr01.html>
11. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. – М., 2004. – 814 с.
12. Туптало Дмитро, Житія Святих. Том I: Вересень / Пер. з церк. сл. В. Шевчук. – Л.: Свічадо, 2005. – 464 с.
13. Тюленев В.М. Рождение латинской христианской историографии: С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 288 с.

Типікон: проблема уставу та узгодження його із сучасною богослужбовою практикою

протоієрей Василь Клочак

Коли ми приходимо у наші святі храми для звершення богослужінь, то не знаємо чому більше дивуватися. Чи красі і величі нашого богослужіння, яке настільки вразило колись послів святого князя Володимира, що вони не знали де знаходяться – на землі чи на небі? Чи різноманітності богослужінь, в яких відображається щедрість Небесного Отця? Чи незмінно перебуваючому в центрі всього цього різноманіття порядку, завдяки якому православне богослужіння набуває гармонійної цілісності в єдиному поклонінні Богу? Такій красі і величі, різноманітності, гармонійній цілісності православного богослужіння завдячуємо церковно-богослужбовій книзі – Типікон.

Типік, або Устав – церковно-богослужбова книга, що містить вказівки про порядок і спосіб звершення церковних служб. Церковний устав як регулятор порядку богослужінь добового, тріодного та місяцесловного кола – це одна із пізніших церковнослужбових книг, яка сформувалась тоді, коли кожен із цих трьох рядів служб набув незмінного виду. Церковний устав складається із двох великих частин: літургічної та дисциплінарної і дає відповіді на питання про церковні служби, про чернече життя та загально-християнську поведінку.

Перший Типікон, укладений св. Савою Освяченим (VI ст.), називають Палестинським чи Єрусалимським. Він був втрачений під час навали Хозроя на Палестину (у 615 році ним був взятий Єрусалим). Св. Софроній, патріарх Єрусалимський, відновив його із пам'яті письмово. Згодом він доповнювався, зокрема: працями Івана Дамаскіна, Косьми Маюмського, Феодора Студита, Никона Черногорця та ін. Студійський устав був доповнений творами Митрофана, Анатолія, самого Феодора Студита, його брата Йосипа, Феодана Начертанного, Йосипа Піснеспівця і Григорія, митрополита Нікомідійського. Із подальших доповнень до Уставу особливо важливими є доповнення, зроблені в X ст. ченцем обителі св. Сави Марком. Він вніс до Уставу правила про піснеспіву грецької церкви, створені в IX і X ст., і визначив порядок богослужіння в тих випадках, коли в один день співпадало кілька свят. Далі над опрацюванням церковного уставу трудилися Никон Черногорець (XI ст.) і Філофей, патріарх Константинопольський. Деякі статті Філофеевого Уставу перейшли і в слов'янські списки Уставу, і в грецькі стародруковані типіки. Окрім уставу Єрусалимського, на розвиток і творення богослужбо-

вих і дисциплінарних правил значно вплинув інший – Студійський устав. У XV ст. Єрусалимський устав остаточно витіснив Студійський і поширився по всіх церквах і монастирях Греції, в землях південно-слов'янських і на Русі. Для Київської Русі Устав єрусалимський був перекладений із назвою «Око Церковне» преподобним Афанасієм, засновником Висотського монастиря, який жив у Константинополі в кінці XIV і на початку XV ст. Списки Уставів на Русі були видозмінені і доповнені службами, які були присвячені місцевим святым; були складені храмові глави на зразок грецьких; грецькі обряди були пристосовані до умов життя місцевого населення. Перше друковане видання Типікону на наших теренах, офіційно виправлене, відноситься до 1610 року. Із наступних видань найважливіше значення має Устав, виданий у 1682 р. при патріархові Йоакимі. Останнє видання Типікону зроблено у 1695 р. при патріархові Адріані; воно відрізняється від видання 1682 переглядом місяцесловної частини та її узгодження із виправленнями Міней. Все, що було зроблено пізніше, аж до останнього видання 1877 р., стосується незначних змін у тексті [4, с. 238].

У процесі свого формування Типікон змінив багато назв. Той, кого передання вважає автором нині діючого у нас уставу, так званого Єрусалимського, – св. Сава Освячений (V ст.) – свій коротенький устав назвав сам, або так назвали його ті, хто його записав: *τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος* (зразок, передання, закон). Представнику іншої форми церковного уставу, який, на відміну від першого, був довгий час у широкому використанні, – св. Феодору Студиту (IX ст.) приписують устав із назвою *ὑποτύπωσις* (відображення, начерк.). Афанасію Афонському (X ст.), який приніс Студійський устав на святу гору Афонську, де він був трансформований, приписують складання *Διατύπωσις* 'а (перетворення, сприймання). Найдавніший з повних уставів, які збереглися до нашого часу, устав храму святої Софії у Константинополі (IX-X ст.), дійшов до нас без заголовних аркушів, але, цілком ймовірно, мав назву *Συναξάριον*, соборник, чи збірка соборів, тобто покажчик днів, в які бувають урочисті богослужіння. Однаковий по древності та повноті із цим уставом, Синайський список уставу називається *Κανονάριον* (збіркою правил). А в XI ст. з'являється уже й термін *τίλικόν*, хоча ще з іншими, пояснювальними назвами. Устав Константинопольського Евергетідського монастиря надписується *Συναξάριον ἢτοι Τίλικόν*. Таким чином, у всіх древніх назвах нашої книги найчастіше зустрічається слово, що походить від *τύπος*. Стародавні слов'янські переклади вагаються в передачі грецького *τυλικόν* між «устав» і «типік». Друковані видання до 1641 року мають заголовки «Устав» чи «Око церковне»; у виданні 1682 року цю назву виправлено «Типікон». У старообрядців: «Статут», в післямові: «сиріч Око церковне» [7, с. 2-4].

У сучасній літургічній науці побутує думка, що термін «типікон» вживається у трьох значеннях: 1) кафедральний (соборний) типікон, 2) монастирський типікон, 3) типікон, як самостійна богослужбова практика і традиція [1, с. 10].

На момент офіційного прийняття християнства нашою державою в Константинополі вже сформувалось два обряди взаємовплив і взаємодія яких визначили подальший розвиток візантійського богослужіння. У центральному соборі Візантії, святій Софії, сформувався кафедральний обряд, відомий під назвою «пісенне послідування» (термінологія Симеона Солунського, XV століття), або ж «Устав Великої церкви» (термінологія літургістів XX століття). Основою цього богослужіння був особливий спів антифонів Псалтиря, а набір гімнографічних текстів, який утворювали різного роду тропарі, був мінімальним. Особливістю константинопольського монастирського богослужіння, центром якого був Студійський монастир, була наявність різноманітної гімнографії палестинського походження (канони і стихири), а також склад і порядок служб добового кола богослужіння, що походили від палестинської чернечої традиції. Незважаючи на різний обсяг використовуваних гімнографічних текстів і відмінності в порядку служб добового кола, кафедральний і монастирський обряди мали загальні структурні елементи, серед яких слід відзначити лекціонарну систему, місяцеслов і молитви Євхологія. Паралельне існування цих двох обрядів у Візантії на рубежі першого і другого тисячоліть визначило характер літургічної ситуації в даний період.

Тривалий період існування кафедрального обряду, спочатку незалежного від обряду монастирського, дав змогу вже на початку XIX століття поставити питання щодо можливості реформування соборно-парафіяльного богослужіння в Грецькій Церкві, яке опинилося в залежності від чернечого типікона, і вже в 1838 році в Константинополі був виданий «Церковний Типікон за Уставом Великої церкви», який являв собою авторизований посібник для звершення богослужіння в соборних і парафіяльних храмах, призначений замінити устав монастирського типу [3, с. 257-265].

Літургічна ситуація в Церкві Київської Русі істотно відрізнялась від візантійської тим, що на Русі не було ні стійких традицій, ні багатовікової історії. Сильний та постійний вплив справляло на неї монаше богослужіння, а кафедральний обряд являв собою пристосовану версію обряду монастирського. Відсутність кафедрального обряду, незалежного від обряду монастирського, була зумовлена чернечою християнізацією Київської Русі, а ієрархія Церкви Київської Русі була тісно пов'язана з чернецтвом та з Києво-Печерським монастирем [5, с. 220-224].

Особливий характер первісної літургічної ситуації в Древній Русі (відсутність незалежного кафедрального обряду) і її незмінність в подальшому, свід-

чать, що в Православній Церкві Київської Русі в основі соборно-парафіяльного богослужіння традиційно лежить богослужіння монастирського обряду [6, с. 331-332].

У зв'язку із цим з початку ХХ століття в Церкві, спадкоємниці церкви святої Русі, активно обговорюється питання про створення такої редакції Типікону, яка б враховувала норми сучасного життя. Основні проблеми пов'язані з нормами харчового посту, а також з уніфікації богослужбових скорочень. Якщо говорити про трансформацію уставу до особливостей умов життя сучасного суспільства, яке в силу певних обставин не може похвалитись його дотриманням, то слід сказати, що уставні скорочення повинні складати певні межі. Визначенням цих меж, звичайно ж, має займатись відповідна група освічених людей, які добре знають як сам церковний устав, так і його історію формування. Учасники Помісного Собору Російської Церкви, що відбувався в 1917-1918 роках, висловлюючи свої думки щодо проблем типікону і сучасної богослужбової практики, прийшли до висновку, що скорочення уставу буде болісно сприйняте ревнителами уставного богослужіння і може стати причиною розколу. Тому було вирішено звернутись від імені Собору із посланням до вірних, присвяченим уставним скороченням. Це послання має обмежитися умовлянням про неухильне виконання уставу та бути сповнене усіляких похвал повноті нашого богослужіння, похвал тим обителям і тим парафіяльним храмам, де ця повнота по можливості дотримується [2, с. 23].

Варто сказати, що проблема уставу й узгодження його із сучасною богослужбовою практикою піднімається і сьогодні. Особливо її актуальність підсилюється тоді, коли бачимо в уставі майже всюди відступ, скорочення і взагалі відсутність будь-якого керівного початку. Проте намагання сьогодні провести зміни в уставі можуть поглибити і так існуючий розкол в українському православ'ї і звести нанівець невеликі успіхи на шляху його подолання. Тому варто було б тим, від кого залежить дотримання уставного богослужіння, виконувати рекомендації Типікону. Знавець уставу Михайло Скабланович писав про Типікон так:

«Книга із такою назвою має на меті не просто узаконити усе, що стосується богослужіння, до найменших дрібниць, усуваючи в ньому будь-яку свободу відправників, скільки хоче зобразити високий ідеал богослужіння, який красою своєю викликав би захоплення і прагнення до його здійснення, хай і не завжди вповні можливе, як і здійснення всякого ідеалу. Такий по суті і весь закон Христовий, нездійснений цілком у всій його небесній висоті. Проте божественним своїм походженням він збуджує у людства нестримний потяг до його здійснення» [7, с. 2].

Список літератури:

1. Аранц М., Рубан Ю. История Византийского Типикона («Око Церковное») Часть I, – Предвизантийская Эпоха – СПб.: Нева, 2003. – 80 с.
2. Кравецкий А. Проблемы Типикона на Поместном соборе. Российский Православный Университет им. ап. Иоанна Богослова. // Ученые записки. Выпуск 1. – М., 1995.
3. Мансветов И. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. – М., 1885. – 451 с.
4. Нестеровский Е. Литургика или наука о богослужении православной церкви. Часть I. – Курск, 1895. – 246 с.
5. Пентковский А. Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия (литургические труды святителя Алексия, митрополита Киевского и всея Руси) // Символ – Paris, 1993. № 29. – С. 220–224.
6. Пентковский А. Об особенностях некоторых подходов к реформированию богослужения // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия / Материалы Богословской конференции Русской Православной Церкви (Москва, 7-9 февраля 2000 года). – М., 2000. – С. 331–332.
7. Скабалланович М. Толковый Типикон, в 3 т.: Т. II. – М.: «Паломник», 1995. – 330 с.

Значення діяльності святителя Іларіона, митрополита Київського, в утвердженні самостійності Української Церкви

Станіслав Беспалов

Однією з найвизначніших постатей суспільно-політичного, культурного й церковного життя Київської Русі XI ст. був знаменитий письменник і оратор, історик і філософ, перший руського походження Предстоятель (митрополит) Церкви Іларіон. Доводиться з жалем констатувати, що історики майже нічого не змогли дізнатися про життєвий шлях цієї людини. Навіть роки його народження й смерті залишилися невідомими [6, с. 87]. Про життя і діяльність Іларіона повідомляють давньоруські літописи під 1051 (рідше – під 1050) роком.

З «Повісті минулих літ» знаємо, що Іларіон був пресвітером (старшим священником) палацової церкви на честь Апостолів у князівській заміській резиденції – селі Берестове поруч із Печерським монастирем. Нестор пояснює, чому Ярослав Мудрий спинив свій вибір саме на цьому священникові, коли вирішив поставити на Русі митрополита. Адже митрополити надсилались на Русь із Константинополя, від глави вселенської православної церкви – патріарха. Літописець зауважує, що Ярослав опікувався попами, серед яких виділяв Іларіона, людину благосну, книжну і постника. Він видався князеві найбільш підходящим для відповідальної ролі глави Руської церкви [8, с. 154].

Достовірних свідчень про життя митрополита Іларіона маємо небагато. Його ім'я двічі згадується в «Повісті минулих літ»: у повідомленні про поставлення його митрополитом єпископською радою в 1051 році та у сказанні про заснування Печерського монастиря (під тим же роком) [7, с. 113].

Іларіон входив до кола найближчих радників князя Ярослава, про що, зокрема, свідчить одна з найдавніших пам'яток руського права – «Устав князя Володимира», де записано, як Ярослав разом з митрополитом Іларіоном пристосував візантійське церковне право до умов і потреб релігійного буття Давньоруської держави. При всьому цьому залишаються неясними обставини призначення Іларіона на митрополічу кафедру Київської Русі. Ту кафедру раніше посідали виключно посланці константинопольського патріарха, греки за етнічною приналежністю. Самочинно поставивши митрополитом русина Іларіона, князь Ярослав неминуче викликав гнів патріарха, а відтак – імператора, тому що церква в руках Візантії та її панівного класу була головним засобом здійснення впливу на сусідів, проведення власної політики [5, с. 105].

Багато обставин як подій 1051 року, так і наступних, пов'язаних із долею митрополита, залишились невідомими. Та останніми роками деякі вчені (Н. Ф. Котляр, Ф. А. Смолій) дедалі впевненіше пов'язують написання першого давньоруського літопису – Найдавнішого ізводу Ярослава Мудрого 1037-1039 рр. – з ім'ям саме цього найвидатнішого мислителя, філософа й церковного діяча Київської Русі, поставленого князем Ярославом в обхід константинопольського патріарха загальноруським митрополитом. У 1051 р. Собором руських єпископів Іларіон був поставлений митрополитом Київським і всієї Русі. Він увійшов в історію Руської церкви як перший митрополит, призначений на Київську кафедру з ініціативи Ярослава Мудрого, без санкції константинопольського патріарха [9, с. 263].

Іларіон прославився, насамперед, як автор видатної історико-філософської праці, рівних якій не було на Русі. Маємо на увазі його «Слово про закон і благодать», де він стверджував рівність між всіма народами землі, виклав патріотичну концепцію всесвітньої історії, в якій почесне місце відводилося Київській Русі. Іларіон пророкував велике майбутнє Давньоруській державі, її працьовитому та мужньому народові. Він оспівав героїчне минуле Русі, відбив пошуки й прагнення передової частини сучасного йому давньоруського суспільства. Деякі вчені вважають, що «Слово» було написано й виголошене Іларіоном перед князем Ярославом, його родиною й двором у Софійському соборі. Найімовірніше, те трапилося при урочистому освяченні головного на Русі митрополичого храму. Останнім часом встановлено, що Софійський собор був збудований, розписаний фресками і освячений до 1032р., що дозволяє вважати часом створення «Слова про закон і благодать» кінець 20-х – початок 30-х рр. XI ст. [4, с. 118].

Творчість Іларіона не обмежилася написанням «Слова про закон і благодать». Крім нього, Іларіону належать також «Молитва» і «Сповідання віри» – твори, настільки близькі до «Слова» своїм стилем і змістом, що один час вважалися його продовженням. У цілому зазначені твори складають досить скромну літературну спадщину, але на тлі літературного процесу середньовіччя значення його величезне: протягом шести століть запозичення з «Слова» робилися в пам'ятках української і слов'янської літератури. Крім того, використовувалися й ораторські прийоми Іларіона [11, с. 67].

Сучасні літописознавці слушно вбачають у ньому одного з перших літописців, котрий започаткував вітчизняну історіографію. Встановлено, що першим літописом на Русі був створений у Києві між 1037 і 1039 рр. Найдавніший ізвод. Але далі літописна справа перервалася більше ніж на три десятиріччя – аж до появи Печерського ізводу 1073 р. Цей розрив літописної традиції звичайно пояснюють боротьбою за заміщення митрополичої кафедри в 40–50-х рр., в якій довелось взяти участь й Іларіонові.

Іларіон не тільки один із ранніх репрезентаторів досягнень світової культури свого часу на давньоруському ґрунті, а й оригінальний мислитель, який використав свої знання для розробки власної, досить відмінної від традиційного бачення концепції історії, сповненої глибоким філософським світоглядним змістом. Можна стверджувати, що Іларіон – перший відомий давньоруський мислитель, який зробив своїм предметом роздуми про долю всього людства в тих масштабах, в яких того часу могла розроблятися концепція історії загалом, спробував розглянути основні тенденції і рушійні сили її розвитку. Є думка, що його перу належить ряд творів з «Ізборника 1076р.», однак слава його як філософа пов'язана з відомим публіцистичним твором «Слово про закон і благодать». З нього слід розпочати дослідження давньоруської філософської думки, філософського осмислення історії у вітчизняній духовній культурі не тільки тому, що він був першим творцем образу історії, а й тому, що його «Слово» набуло значення праобразу, на який спиралася традиція вітчизняної культури до XVIII ст. [10, с. 345].

«Слово про закон і благодать», ймовірно, було написано Іларіоном між 1037 і 1043 р., проте не пізніше 1050 р. Формально виступивши з проповіддю на релігійну тему про перевагу «*благодаті та істини*» (Новий Завіт) над «*законом*» (Старий Завіт), переваги та істинності християнства, Іларіон надав їй широкого соціального і філософського звучання. Вибрана тема загалом була не нова для християнської традиції і для традиції руської культурної самосвідомості зокрема.

Вчені доводять, що ідейний зміст, мовні та стилістичні особливості відомої праці Іларіона «Слово про закон і благодать» зближують його з Найдавнішим літописним ізводом.

Формування Іларіона як письменника й оратора проходило в атмосфері освоєння Руссю нової європейської культури, а його освіченість і талант, треба думати, не залишилися непоміченими при виборі Ярославом претендента на митрополичий престол. Той факт, що саме русин займає посаду митрополита, розцінюється як початок боротьби за незалежність Київської митрополії від грецької. Іларіон, чия діяльність протікала в повній згоді з князем Ярославом, виявився його вірним помічником і односторонцем. Він був співавтором Ярослава в складанні церковного статуту – Судебника. Своєю участю в літописанні, літературною діяльністю Іларіон багато в чому сприяв становленню української духовної культури. Первосвятителем Української Церкви Іларіон був недовго [12, с. 113-114].

Відмітимо й деякі особливості історіософської концепції Іларіона стосовно відносин світської та церковної влади. Безумовно, панегіричний характер «Слова про закон і благодать» свідчить про цезарепапистський характер цих відносин. Тут необхідно відзначити один нюанс, пов'язаний зі специфічним

політичним становищем Київської Русі. Духовно підпорядковуючись Візантії, Русь намагалася розірвати цю колоніальну залежність, тоді як грецьке духовенство всю свою енергію спрямовувало на збереження духовної зверхності Константинополя над Києвом. Фактично Константинопольський патріарх щодо Києва виконував роль Папи Римського щодо своїх духовних володінь у Західній Європі. Та в цей час сама київська держава, успадковуючи візантійську цезарепапійську традицію та власну поліетнічну структуру, вже майже перетворилася на імперію. Відносини між центром і колонізованими окраїнами ускладнювались. Напередодні їх загострення важливо було прийти до принципового рішення, якими бути духовним взаєминам між митрополією та колоніями. Якщо Київ, добиваючись автокефалії від Константинополя, надавав цьому прагненню принципового характеру, то теоретичні засади такої автокефалії не могли не спричинити її утвердження у внутрішньоцерковному житті всієї Київської імперії. У результаті в духовному житті Київської Русі утвердились абсолютно оригінальні взаємозв'язки між світською та духовною владами. У душі класичного цезарепапізму удільні князі повністю підпорядкували собі церкву, але, на відміну від Заходу, перебуваючи в умовах співжиття в межах єдиної держави, щоб запобігти можливому тиску з боку Церкви, її загальнодержавного центру, з метою збереження важелів противаги у впливі на цей центр, за київською церквою було залишено місце в ієрархічній структурі Константинопольського патріаршества [3, с. 118]. Таким чином, формально світська влада й духовна були зрівняні у своїх правах. Фактично ж така рівність означала одне – потенційне збереження як світським, так і духовним володарем права на абсолютну владу. Цим питання першості влади було деактуалізоване, виведене з площини суспільної свідомості та переведене у площину свідомості конкретної людини. Надалі рівень духовності та мудрості (софійності) кожної людини й визначав структуру ієрархічності та міру підпорядкованості її самої кожній конкретній гілці влади. Погляньмо на своєрідність мислення давньоруської людини. Воно надзвичайно конкретне. Всі ототожнення й узагальнення здійснюються тільки на основі прикладів. Постійні цитування, наведення імен, посилення на певні події та конкретну місцевість супроводжують будь-який висновок. Саме тут закладається своєрідний догматично-метафізичний спосіб мислення, пояснити який можна тим, що людина, перетворюючись на поле боротьби між духовними та матеріальними основами власного життя, намагається спертися на досвід своїх попередників, абсолютизуючи та сакралізуючи його [2, с.234].

У загальному контексті «Слова» Іларіона існує ряд питань, що мають філософський зміст. Серед них проблема розуму і віри, розв'язання якої дається не в ортодоксальному для християнства душі. Уже саме прийняття християнства розглядається Іларіоном як політичний акт, «*благо-вір'я*» пов'язується з вла-

дою. Цей акт сприймається ним не як божественне надходження, а як результат доброго розуміння та «остроумності», де прилучення до віри означає прилучення до інтелектуальної культури світу, за якою вірування в єдиного Бога є не тільки святе, а й розумне.

При такому підході віра і розум не взаємовиключаються, а стають майже тотожними. Як те, що непідвладне глибокому чутливому сприйняттю, віра для Іларіона є результатом особливого чистого розуму. Високо оцінюючи роль і значення розуму, Іларіон акцентує увагу на ролі мови як чинника, що конститує народ як самостійну спільноту, однак віддає перевагу не слову, а справі, єдності слова і діла. Так, схвалюючи діяльність Ярослава Мудрого, він звертає увагу на те, що той не тільки насіяв книжними словами серця вірних людей землі руської, сприяв написанню книг, а й на те, що не залишив сказане на сказаному, а завершив ділом, «не говорить – а діє. І недобудоване ... закінчує». Місцем локалізації пізнання, розуміння світу та діяльності в світі Іларіон вважав серце, в якому «сіє розум» і з яким пов'язана воля та бажання, котрі, як і розум, відіграють вирішальну роль в діях людини. Так, на думку Іларіона, прийняття Володимиром християнства було не тільки результатом «світла розуму в серці», а й «бажанням серця» і «горінням духом» [7, с. 225].

Роль Іларіона у становленні духовної культури Київської Русі величезна. Він першим осмислив і представив в образній формі історичне місце оновленої прийняттям християнства Русі серед народів світу. Створена Іларіоном концепція вітчизняної історії стала підґрунтям ідейного самоусвідомлення давньоруського суспільства і, значною мірою, сучасного розуміння її ранніх етапів [12, с. 188].

При характеристиці поглядів Іларіона слід підкреслити й те, що як прибічник монархічного принципу правління у єдинокоролівстві він вбачав заповує єдності і сили держави, її територіальної цілісності, прославляв тих князів, які принесли славу руським землям, закликав до єдності Русі, зміцнення держави для збереження і примноження її багатств, незалежності всієї Русі, розвитку освіти, а в цілому своєю діяльністю робив важливий вклад у розвиток ідеї Помісності Української Православної Церкви, що дуже актуальна в період сьогодення.

Список літератури:

1. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать. – К.: Вища школа, – 1989. – 142 с.
2. Горський В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI - начала XII в. – К.: Наукова думка, 1988. – 364 с.

3. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. – М.: Искусство, 1989. – 486 с.
4. Жиленко І. ...Муж благ, книжен... – К.: Правда, 1988. – 174 с.
5. Замалеєв А. Ф., Зоц В. А. Мыслители Киевской Руси. – К.: Вища школа, 1987. – 286 с.
6. Калінін Ю., Харьковщенко Є. А. Релігієзнавство. Підручник. – К.: Наукова думка, 1998. – 260 с.
7. Кожинів В. Творчество Илариона и историческая реальность эпохи. – М.: Мысль, 1988. – 360 с.
8. Котляр М., Кульчицький С. Шляхами віків: Довідник з історії України. – К.: Україна, 1993. – 280 с.
9. Котляр Н. Ф., Смолий В. А. История в жизнеописаниях. – К.: Наукова думка, 1990. – 356 с.
10. Лихачёв Д. С. Избранные работы: В 3 т. – Л.: Худож. лит., 1987. – Т. 3. – 440 с.
11. Мишанич В. Голос давніх віків. – К.: Наукова думка, 1988. – № 8. – С. 67.
12. Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. – К.: Слово, 1984. – 340 с.

Православні священнослужителі в культурно-освітньому просторі Волині другої половини 30-х рр. ХХ ст.: вектори діяльності, результати праці

протоієрей Тарас Волянюк

Сучасний духовний розвиток, культурно-освітній поступ України неможливий без активної участі в ньому православних кліриків, котрі впродовж попередніх століть уже продемонстрували високий рівень громадянської свідомості, відповідальності перед суспільством. Окремий внесок у ці здобутки зробили священнослужителі Волині у другій половині 30-х рр., незважаючи на корективи польської церковної політики. Оцінка їх діяльності знайшла фрагментарне висвітлення у дослідженнях І. Власовського [1], Мулика-Луцика [2], Т. Міненка [3], І. Скакальської [4]. Однак більш точне визначення внеску духовенства в культурно-освітнє життя краю другої половини 30-х рр. важливе для характеристики історичного періоду й з точки зору використання досвіду.

У 1935-1939 рр. священнослужителі Волині реалізовували традиційні та нові вектори просвітницької роботи серед пастви. До нових зараховуємо участь у роботі Братства православних богословів у Польщі. Братство засноване 24 березня 1934 р. й об'єднувало почесних членів правлячого та вікарних єпископів Волинської єпархії [5, с. 2-3]. Дійсними членами Братства вважались митрофорний протоієрей М. Борецький, о. Ф. Боришкевич, о. В. Бухало, архімандрит Митрофан (Гутовський), о. Д. Сайкович, о. В. Лопухович, о. Г. Лотоцький, о. І. Матюха та інші випускники православного богословського відділу Варшавського університету. На Волині, де не функціонував жоден вищий навчальний заклад, така громадська інституція не лише підвищувала інтелектуальний рівень православного духовенства, створювала креативне середовище, але й спонукала членів братства віддавати знання вірним за посередництвом проповідей, індивідуальних бесід, публікацій у пресі. Ріст кількості кліриків із вищою богословською освітою безпосередньо впливав на стан й ефективність просвітницької роботи.

Окрім просвітницької праці, духовенство практикувало й просвітницько-благодійну роботу. Цей напрямок втілювався в низці добродійних акцій. Братія Яблочинського монастиря у другій половині 30-х рр. продовжувала традицію благодійництва. З дозволу першоієрарха Православної автокефальної церкви в Польщі митрополита Діонісія (Валединського) з літа 1934 р. у

стінах монастиря відкрито дитячу літню колонію для найбідніших малолітніх мешканців Варшави. На оздоровлення протягом одного літнього місяця прибуло 10 хлопчиків і 23 дівчинки [6, с. 304]. Перебування в літньому таборі разом з відпочинком поєднувало заняття із вивчення Святого Письма, катехізації дітей.

Організація допомоги соціально вразливим верствам населення в душі євангельської підтримки мало місце у повітовому Рівному. Щороку на різдвяні свята духовенство спільно із громадськими активістами при підтримці органів місцевого самоврядування організувало допомогу бідним. У січні 1935 р. Рівненська міська управа виділила місцевій організації Товариства Петра Могили частину коштів для проведення добродійно-просвітницької акції. 50 злотих від міської управи спільно із громадськими коштами витрачено на святкову допомогу найбіднішим. Okремо звернуто увагу духовенством і вірними на незаможних дітей міста. Для них встановлено новорічну ялинку й організовано святкування [7, с. 3].

Поряд з індивідуальними й груповими просвітницькими ініціативами православних кліриків у січні 1935 р. Волинське єпархіальне зібрання духовенства і мирян схвалило пропозицію Волинської духовної консисторії про видання власного єпархіального органу. Okремо зазначено, що зібрання вважає доцільним, аби кошти з місіонерського фонду використовувались для видання літератури, необхідної в місіонерсько-проповідницькій і законовчительській роботі духовенства. Передбачалось, що буде фінансовано друк популярних видань: листів, брошур, пам'яток для народу [8, с. 53]. Такі рішення надавали нормативну й фінансову підтримку культурно-просвітницьким проектам духовенства.

Паралельно з іншими напрямками культурно-просвітницької роботи волинські клірики дбали про ефективність традиційної форми виховання шкільної молоді – законовчительство. Цьому питанню присвячено окреме засідання Волинського єпархіального зібрання 1935 р. Через відсутність оптимальної програми для шкільного курсу Закону Божого уроки були малоефективними й не могли привернути уваги дітей. Після обговорення делегати церковного з'їзду вирішили розробити курси, пристосовані до вимог часу. Було враховано необхідність викладати курс українською мовою. Для цього доручено фаховим спеціалістам написати нові підручники, надрукувати їх і зробити доступними для населення й законовчителів.

Демократизація церковного управління на Волині безпосередньо вплинула й на діяльність вже створених церковно-громадських інституцій. Зокрема, Богословська секція при Товаристві імені митрополита Петра Могили демонструвала активність. Під час Загальних зборів секції 7 лютого 1935 р. внесено пропозицію видавати українські листівки у національно-історичних кольорах

[9, арк. 1]. Професор В. Федоренко запропонував створити при інституції бібліотеку. Наголосимо, що Богословська секція об'єднала у своїх рядах кращих представників волинського духовенства й активу мирян. Такі ініціативи доповнювали кроки кліриків й сукупно могли дати вагомий результат.

Ситуативно ініціатива культурно-просвітницької роботи духовенства належала єпархіальній владі. У квітні 1935 р. Волинська духовна консисторія вкотре нагадувала парафіяльним клірикам про необхідність протипожежної пропаганди і страхування. Наближалось літо і церковна влада звертала увагу кліриків на актуальність заходів із запобігання пожежам. ВДК наказувала священикам з амвонів під час проповідей роз'яснити населенню усю небезпеку і трагічні наслідки підпалів [10, с. 108]. Другою складовою протипожежних заходів консисторія вважала страхування майна. Також активне духовенство виступало проти вживання волинським селянством алкоголю й тютюну. Отець С. Гаюк у статті «Будемо ширити тверезість», яка побачила світ 15 червня 1935 р. у журналі «Церква і нарід» закликав колег священиків боротись із цим гріхом [11, с. 194]. Єпархіальний часопис надходив в усі парафіяльні бібліотеки Волині й був ефективним інструментом впливу на свідомість громадян.

З метою використання кращих зразків досвіду братських православних церков в освітній та добродійній ділянках Варшавської митрополії журнал «Воскресное чтение» публікував інформацію з їх життя. В Олександрійській церкві у середині 30-х рр., незважаючи на незначну кількість релігійних громад, виходили друком три журнали, видавалися брошури й релігійно-моральні листки для вірних. Окремо церковна влада дбала про розвиток паломництва й забезпечення прочан житлом і харчування. Так, для незаможних паломників при патріархії функціонував притулок, діяли православні благодійні установи та організації [12, с. 180]. Інформацію про це, як своєрідний дороговказ для православного духовенства Польщі, опублікувало «Воскресное чтение».

Після змін у керівництві Волинською єпархією також активізувала роботу Луцька комісія перекладу св. Письма і богослужбових книг, котра наприкінці липня 1935 р. провела 8 інтенсивних засідань. На них переглянуто і звірено переклади чину хрещення, миропомазання, похорону, вінчання, сповіді й причастя [13, с. 363]. У такий спосіб відкрито шлях виданню богослужбових чинів українською мовою і глибшої християнізації волинського православного населення. Ріст національної свідомості волинян вимагав україномовної богослужбової й богословської літератури. Отже, відповіддю на потреби парафіян стала перекладацька робота волинських кліриків і церковно-громадських діячів.

Окрім освітніх ініціатив, спрямованих на традиційний, православний, сегмент суспільства, клірики реагували на загальнодержавні запити. Так, про-

блему розвитку народних шкіл у Волинському воєводстві польська влада намагалась вирішити також з допомогою громадської ініціативи. Волинський воєводський комітет Тижня народної школи з метою привернення уваги суспільства до стану освітніх закладів краю запланував провести збір коштів для Товариства підтримки будови народних шкіл упродовж 2-9 жовтня 1935р. Оскільки понад дві третіх населення воєводства становили православні, влада звернулась за підтримкою до Волинської духовної консисторії. З благословення архієпископа Олексія (Громадського) у журналі «Церква і нарід» було опубліковано відозву воєводського комітету товариства [14, с. 436-437]. Консисторія також закликала священників єпархії «як особистою діяльністю й прикладом, так і закликом до вірних, прийняти найширшу участь в організації Тижня народної школи» [15, с. 436]. І хоча на Волині у середині 30-х рр. не було жодної державної української школи, духовенство не могло це проігнорувати.

У низці випадків індивідуальна ініціатива кліриків у громадській діяльності була прикладом для інших. Священик М. Лащук у с. Чесніки Грубешівського повіту в середині 30-х рр. завдяки авторитету й активній громадянській позиції головував у наглядовій раді місцевого українського кооперативу «Промінь» [17, с. 47]. Крім цього, священник, за інформацією повітового староста, використовував викладання Закону Божого для того, щоб навчити місцевих дітей читати і писати українською, а не для релігії. Окрім цього, священник як урядовець цивільного стану давав новонародженим українські імена, чим також сприяв формуванню серед населення національної ідентичності. Очевидно, що такі священники потрапляли в поле зору польської поліції і не могли довго затриматись на одній парафії, однак їх приклад надихав інших.

З часом кількість ініціативних кліриків зростала, а результати їх праці в культурно-освітній царині давали вагомий результат. У рамках духовних бесід, ініційованих Товариством імені митрополита Петра Могили у Рівному, 11 листопада 1935 р. о. Ю. Шумовський виголосив реферат «Приготування людства до прийняття Христа та початки християнства» [16, с. 2]. У грудні Волинська духовна консисторія побіжно нагадувала парафіяльному духовенству про необхідність догляду за придорожніми хрестами [19, с. 47]. Про взаємозв'язок морального і культурного становища у парафії із поведінкою настоятеля писав у статті «Ми і нарід» священник Д. Чирський [18, с. 37-39]. Ці приклади свідчили про очевидну тенденцію серед пастирів нового покоління до дієвої позиції в просвітницькій місії серед вірних.

Тому органічним стало рішення волинської єпархіальної влади підтримувати ініціативи українських громадських освітніх інституцій. Архієпископ Олексій (Громадський) схвалив добротинну роботу Товариства «Українська школа» на еміграції при Головній Управі Українського Центрального Комітету

в Польщі. Це сталося наприкінці березня 1936 р. У відповідь на прохання управи товариства єпархіальний архієрей благословив опублікувати інформацію про збір коштів для дітей емігрантів, а також доручив Волинській духовній консисторії через благочинних повідомити священникам про акцію. У випадку зацікавлення громадянства збір грошей мали проводити за підписними листами [21, с. 228]. Тоді ж Волинська духовна консисторія роз'яснила духовенству, що у потрібних випадках необхідно йти назустріч побажанням парафіян і відправляти панахиди українською мовою по Тарасові Шевченкові та іншим діячам українського народу без окремого кожен раз на це дозволу єпархіальної влади [20]. З цього випливало, що вшанування видатних просвітителів України є зрозумілою справою і повинне відбуватись в автоматичному режимі. Цим рішенням церковна влада відмінила дискримінаційні рішення Синоду РПЦ, якими українські національні і культурні діячі мали статус нонграта.

Нормативне закріплення освітніх ініціатив духовенства продовжено під час роботи Волинського єпархіального зібрання духовенства і мирян у лютому 1936 р. Однією із ухвал рекомендовано створити парафіяльні бібліотеки. Рішення знайшло відгук серед громадськості. Один із таких опубліковано у журналі «Церква і нарід». Професор Борис Подільський звернув увагу читачів на важливість створення бібліотек християнської літератури для дітей [22, с. 289]. Автор твердив, що вести бібліотеку повинен парафіяльний священник або псаломщик, а пізніше і відповідальний парафіянин. Для полегшення праці організаторів бібліотек Б. Подільський подав список українських книг, які рекомендовані міністерством віросповідань і освіти для дитячих книгозбірень загальних шкіл [22].

У середині 1936 р. про досягнення звітувала Крем'янецька підкомісія перекладу Св. Письма і богослужбових книг українською мовою. Результати виявились вагомими, і митрополит Діонісій як голова комісії висловив подяку професору М. Кобрину «за віддану працю над перекладами» [23, с. 414]. М. Кобрин працював над перекладом псалмів. А вже протягом 27 липня – 5 серпня того ж року єпископ Полікарп (Сікорський) і Михайло Кобрин завершили переклад чинів соборування хворого, похорону священника, малого освячення води та молебня перед початком шкільної науки. Ними завершено переклад найбільш вживаних чинів требника [24, с. 545]. Таким чином, у 1936 р. волинське духовенство забезпечило найважливішими україномовними чинами потреби парафіяльного духовенства у відправах рідною мовою. Такий крок сприяв глибшій християнізації волинян, формування усвідомленої релігійної позиції.

На пастирському зібранні у Луцьку 14 вересня 1936 р. під головуванням єпископа Полікарпа (Сікорського) серед інших тем обговорено питання пастирських бесід. Виконуючи постанову, 1 листопада у Луцькому соборі після

вечірні з акафістом першу бесіду провів протоієрей С. Грушко. Планувалося, що наступним буде протопресвітер П. Пашевський [25]. Така форма духовного просвітництва, за задумом кліриків, мала сприяти поширенню серед вірних релігійних знань, роз'яснювати складні моменти православного богослів'я.

Яскравим прикладом просвітницької праці священника-ученого стала діяльність о. Юрія Шумовського. Він не лише здобув богословську освіту, але й фах археолога – єдиний приклад на усю Волинсько-Крем'янецьку єпархію. Вболіваючи за збереження пам'яток минулого, священник опублікував кілька статей у єпархіальному часописі «Церква і нарід». Дописом «Археологічні пам'ятки Волині та спосіб збереження їх» автор намагався пояснити важливість своєчасного виявлення і елементарного збереження предметів матеріальної культури наших далеких предків [26]. Отець Шумовський також дав схематичну класифікацію пам'яток, особливу увагу звернув на кераміку, знаряддя праці, прикраси. Закінчуючи статтю, він висловлював сподівання, що справою зацікавляться пан-отці і вдасться зібрати і зберегти цінні пам'ятки доісторичного минулого [27, с. 659]. Цим пропонувалось священникам вийти за межі церковної роботи і стати лідерами культурно-освітнього процесу, коли саме православні клірики будуть лідерами гуманітарної сфери.

Окремим вектором культурно-просвітницької діяльності кліру Волині можемо вважати кількість священників – керівників Просвітянських хат Волинського українського об'єднання. У Рівненському повіті на кінець 1936р. нараховували 42 інституції. Лише чотири із них очолювали священники: Томахів (о. Олександр Сагайдаковський), Олександрія (о. Лілякевич), Річиця (о. Серафим Бичковський) та Симонів (о. Черетянко) [28, арк. 1-2]. Постійно вимагало активності від своїх членів і Товариство Петра Могили. У відозві до православного духовенства і громадянства управа товариства закликала ширити і поглиблювати у свідомості вірних православну віру, дбати про її добро, освідомлювати громадянство стосовно виборів у парламент, дбати про внутрішній і зовнішній авторитет церкви.

Однак не всі ініціативи знаходили розуміння і підтримку серед священників. У лютому 1937 р. Волинська духовна консисторія змушена нагадати священникам про оподаткування у Фонд оборони [Польської] держави. Не усі парафіяльні ієреї своєчасно і в повному обсязі внесли гроші у фонд, що затримувало загальноєпархіальний звіт [29, с. 177-178]. Тоді ж нового розвитку набула справа парафіяльних бібліотек. Консисторія констатувала, що у багатьох парафіях настоятелі не звертають уваги на відповідне збереження бібліотечного майна, не ведуть каталогів, пропадають цінні примірники, іноді при переміщенні священник забирає із собою частину книг і журналів, вважаючи їх власністю [30, с. 220]. Наказом від 23 лютого ВДК розпорядилась через благо-

чинних настоятелям: завести каталог книг і журналів при кожній церкві; відреставрувати усі пошкоджені видання; у випадку переміщення настоятеля усі книги передавати під розписку. Для посилення просвітницької праці парафіяльного духовенства Волинський єпархіальний місійний комітет здійснював видавництво відповідної літератури. У березні 1937 р. «Церква і нарід» повідомляв про друк праці Михайла Кобрини «Про Святе Передання» та Івана Власовського «Сучасний український євангелицький рух» [31, с. 186].

Рішення про друк Напрестольного Євангелія українською мовою прийняв Священний Синод Православної церкви в Польщі на сесії 26 лютого – 3 березня 1937 р. Такий крок зроблено на прохання Товариства Петра Могили. Та ж інституція організувала перші на Волині курси для неписьменних і малописьменних дорослих. Чотири рази на тиждень увечері у приміщенні Луцької української гімназії збиралось 60 осіб. Закон Божий на курсах викладав о. Олег Мільков [32, с. 228]. Наступним кроком активізації діяльності Товариства Петра Могили стало рішення про видання періодичного журналу «Шлях». Про це ішлося на засіданні управи товариства 25 березня 1937 р. [33, арк. 93].

Польська влада намагалась заохочувати проурядову громадську і просвітницьку працю духовенства. Розпорядженням президента Польщі, опублікованим 21 серпня 1937 р., золотим хрестом за заслуги відзначено благочинного третьої округи Ковельського повіту протоієрея Павла Лясковського [34, с. 593]. А вже у вересні консисторія закликала духовенство взяти участь у Світовому дні ощадності, який вкотре ініціювала Рада центрального ощадничого комітету в Речі Посполитій. Єпархіальна влада рекомендувала духовенству співпрацювати із місцевими комітетами, а в неділю 31 жовтня після відправи виголосити відповідну проповідь із поясненням вірним ідеї ощадності як християнської чесноти і підстави моральності у житті.

Схему успішної культурно-просвітницької і благодійної діяльності священника подав о. Павло Прокопович у статті, яка побачила світ у грудні 1937 р. Отець пропонував розпочати із створення кредитного товариства, згодом кооперативу, молочарні, інших громадських установ [35, с. 848-849]. Зароблені авторитет і гроші дозволили б здійснювати благодійну і просвітницьку працю у парафії.

Діяльність богословської секції Товариства Петра Могили набула значних масштабів, насамперед, у видавничій справі. Так, станом на 1 січня 1938 р. на складі секції знаходилося україномовних видань: молитовників – 8910 примірників, чину похорону – 840, нот літургії – 815, Св. Євангелія – 428, нот панахиди – 185, чину шлюбу – 160 і чину хрещення і миропомазання – 100 екземплярів [36, арк. 28]. Успіх курсів для неписьменних та малописьменних спонукав Товариство Петра Могили відкрити такі ж у січні 1938 р. Так, акцент зроблено на навчанні ручній праці [37, с. 14]. А вже у лютому інституцією ініційо-

вано закладення книгозбірні з релігійно-філософською та церковно-історичною літературою [38, с. 22]. За благословенням звернулись до архієпископа Волинського і Крем'янецького Олексія (Громадського) [39, арк. 35] та митрополита Варшавського і всієї Польщі Діонісія (Валединського) [40, арк. 74]. Обидва архієреї благословили ідею на втілення, а Олексій (Громадський) навіть пообіцяв віднайти примірники для бібліотеки у власній збірці.

Весною 1938 р. громадська активність духовенства виразилась у закладенні церковного саду. Настоятель парафії с. Томахів Рівненського повіту о. П. Робітницький ініціював посадку дерев на території старого сільського кладовища. І 23 березня громада посадила 88 саджанців [41, с. 477].

Обмеження просвітницької діяльності у межах церкви спонукала духовенство і мирян створювати нові інституції. Так, 23 листопада 1938 р. у Луцьку проведено загальні збори Видавництва імені князя Костянтина Острозького [42, с. 14]. Однак зміна державної політики стосовно Православної церкви в Польщі стала причиною припинення видання органу Волинської єпархії – журналу «Церква і нарід». Кліриків позбавили важливого джерела інформації, впливового інструмента мобілізації духовенства.

Отже, друга половина 30-х рр. ХХ ст. показала, що волинські клірики поряд із традиційними практикували нові вектори культурно-освітньої діяльності. Традиційними напрямками залишались церковно-парафіяльні школи і школи грамоти, участь у загальнодержавних і корпоративних освітніх і добродійних проектах. Викладання Закону Божого, публічні лекції, боротьба з алкоголізмом і тютюнопалінням, співпраця із церковними і світськими часописами, «Просвітою», дозволили духовенству досягти значних успіхів у праці.

Список літератури

1. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т., 5 кн. – Нью-Йорк; Київ; С. Бавнд Брук: Українська автокефальна православна церква, 1990. – Т.4., кн. 2.
2. *Савчук С, Мулик-Луцик Ю.* Історія Української греко-православної церкви в Канаді. У 5 т. Т. 1: Київська церковна традиція українців Канади. – Вінніпег: Накладом Вид. Спілки «Екклезія», 1984. – 616 с.
3. *Міненко Т.* Православна церква в Україні під час другої світової війни 1939 – 1945, (*Волинський період*). – Вінніпег-Львів: Видавництво Львівського музею історії релігії «Логос», Колегія Св. Андрія, 2000. – Т. 1. – 392 с.
4. *Скакальська І.* Відомі постаті Кременецької духовної семінарії. 20–30-их років ХХ ст. // Україна–Європа–Світ. Міжнародний збірник наукових

- праць. Серія: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л. М. Алексієвць. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2011. – Вип. 8. – С. 226-231.
5. Из жизни братства // Вестник Братства православных богословов в Польше. – 1934. – № 2. – июль-декабрь. – 82 с. – С. 1-10.
 6. Воскресное чтение. – 1934. – № 27. – 15 июля. – С. 304.
 7. Українська нива. – 1935. – Ч. 1-2. – 7 січня. – С. 3.
 8. Волинське єпархіальне зібрання. Ухвали Єпархіального зібрання на пленумі 30 січня 1935 р. на підставі протоколу Місійно-освітньої комісії // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 2. – 1 квітня. – С. 52-56.
 9. ДАВО, ф. 63, оп.1, спр.16, арк.1.
 10. У справі взаємного забезпечення від пожарів. До всечесного духовенства Волинської єпархії // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 3-4. – 15-28 квітня. – С. 108-109.
 11. Гаюк С., священник. Будемо ширити тверезість // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 7. – 15 червня. – С. 191-194.
 12. Воскресное чтение. – 1935. – № 14. – 28 июля. – С. 180.
 13. Церква і нарід. – 1935. – Ч. 12. – 1 вересня. – С. 363.
 14. Церква і нарід. – 1935. – Ч. 14. – 1 жовтня. – С. 436-437.
 15. Про участь духовенства в організації Тижня Народної Школи // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 14. – 1 жовтня. – С. 436.
 16. Українська нива. – 1934. – Ч. 35-36(440-441). – 18 листопада. – С. 2.
 17. Церква і нарід. – 1936. – Ч. 1-2. – 1-15 січня. – С. 47-48.
 18. Чирський Дмитро, свящ. Ми і нарід // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 1-2. – 1-15 січня. – С. 37-39.
 19. Церква і нарід. – 1936. – Ч. 7-8. – 1-15 квітня. – С. 258.
 20. Наказ Волинської духовної консисторії всечесному духовенству Волинської єпархії, № 4955, 26 березня 1936 р. // ВКМ, РА-3878, КВ-49277.
 21. Подільський Борис, професор. Парафіяльні бібліотеки як засіб виховання нашого молодого покоління // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 7-8. – 1-15 квітня. – С. 228-230.
 22. Подільський Борис, професор. Парафіяльні бібліотеки як засіб виховання нашого молодого покоління (Продовження) // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 9. – 1 травня. – С. 287-291.
 23. Церква і нарід. – 1936. – Ч. 12-13. – 15 червня-1 липня. – С. 414.
 24. Церква і нарід. – 1936. – Ч. 17. – 1 вересня. – С. 545.
 25. З волинського життя // Українська нива. – 1936. – Ч. 20. – 20 листопада.
 26. Шумовський Ю. М., свящ. Археологічні пам'ятки Волині та спосіб збереження їх // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 19. – 1 жовтня. – С. 607-609.
 27. Шумовський Ю. М., свящ. Археологічні пам'ятки Волині та спосіб збереження їх (Закінчення) // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 20. – 15 жовтня. – С. 657-659.
 28. ДАРО, ф.30, оп.20, спр.841, арк.1-2.
 29. Церква і нарід. – 1937. – Ч. 5. – 1 березня. – С. 177-178.
 30. Церква і нарід. – 1937. – Ч. 6. – 15 березня. – С. 220.

31. Церква і нарід. – 1937. – Ч. 5. – 1 березня. – С. 186.
32. Курси Товариства ім. Петра Могили в Луцьку // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 6. – 15 березня. – С. 228.
33. ДАВО, ф. 63, оп.1, спр.2, арк.93.
34. Церква і нарід. – 1937. – Ч. 17. – 1 вересня. – С. 593.
35. *Прокопович Павло, прот.* Пастир і суспільне життя // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 24. – 15 грудня. – С. 848-855.
36. ДАВО, ф. 63, оп.1, спр.16, арк.28.
37. Шлях. – 1938. – № 2. – лютий. – С. 14.
38. Шлях. – 1938. – № 3. – березень. – С. 22.
39. ДАВО, ф. 63, оп.1, спр.4, арк.35.
40. ДАВО, ф. 63, оп.1, спр.20, арк.74.
41. Церква і нарід. – 1938. – Ч. 11. – 1 червня. – С. 477.
42. Шлях. – 1938. – № 12(20). – грудень. – С. 14.

Батьківщина Малковичів – «страна своя» преподобного Варлаама Печерського

Юрій Диба

Великий боярський рід Малковичів, який виводять від діда по матері Святого Володимира – літописного Малка Любчанина, дав цілу плеяду визначних діячів, які увійшли до історичного пантеону Русі-України. У завершенні реконструйованої істориками родовідної таблиці Малковичів серед посадників, тисяцьких і воєвод – осіб здебільшого військового чину – виділяється постать духовної особи – преподобного Варлаама, ігумена Києво-Печерського.

Згідно з Житієм преподобного Феодосія Печерського, Варлаам (його мирське ім'я невідоме) був сином боярина Іоана, наближеного до київського князя Ізяслава Ярославовича (+3 жовтня 1078 р.). Цього Іоана ототожнюють з відомим київським боярином і тисяцьким *Янем Вишатичем*^{*} (+24 червня 1106 р.) і називають ім'я матері Варлаама – Марія «Янева», яка була духовною донькою преподобного Феодосія (+3 травня 1074 р.). За князювання Ізяслава Ярославовича (після 1054 р.) Варлаам прийшов до печери преподобного Антонія і попросив старця постригти його в ченці. До того часу Варлаам був уже одруженим і, мабуть, займав високе суспільне становище. З іменем Варлаама пов'язаний «вихід» монастиря з печер «на поверхню». Близько 1062 р. князь Ізяслав Ярославович заснував у Києві новий Дмитрієвський монастир і поставив у ігумени Варлаама, вивівши його з Печерського монастиря. Незадовго до своєї кончини ігумен Варлаам відправився в паломництво до Єрусалиму і на зворотному шляху відвідав Константинополь. Повертаючись звідти, вже на Волині, Варлаам впав у недугу і преставився поблизу Володимира, у Зимненському Святогірському монастирі. Згідно із заповітом його останки були перенесені до Печерського монастиря, де Варлаам був похований в Ближніх печерах «*на десной странѣ церкви*»¹ (рис. 1а).

У 1987–1988 роках останки ігумена Варлаама були науково досліджені, й одним із результатів цього дослідження стала пластична реконструкція зовнішнього вигляду першого печерського ігумена. Судячи з реконструкції С. Нікітіна, Варлаам помер у віці 60–70 років. Він був середнього зросту – 162–164 см. Звертає на себе увагу змодельований при реконструкції шрам на чолі,

* Те, що літописну форму імені Янь в житті подано як Іоанн, цілком укладається в логіку агіографічного жанру, який вимагає написання повної церковнослов'янської форми імені, а не його побутового, розмовного варіанту.

який, ймовірно, свідчить про військовий досвід, набутий Варлаамом до його постригу в чернецтво² (рис. 16).

Метою цієї публікації є висвітлення родоводу Малковичів у світлі локалізації їх малої батьківщини на території Західної Волині та підтвердження приналежності до цього роду преподобного Варлаама Печерського у контексті аналізу житійної згадки про його представлення у Зимненському Святогірському Успенському монастирі.



Рис. 1а. Преподобний Варлаам у житті.
(Гравюра з Києво-Печерського Патерика.
Київ, 1661. – Арк. 131 зв.)

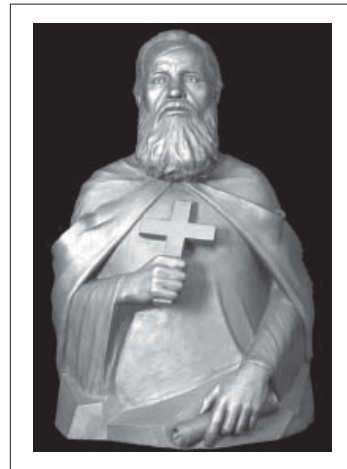


Рис 1б. Преподобний Варлаам,
ігумен Києво-Печерський
(пластична реконструкція С. Нікітіна)

Важливе питання родоводу нащадків літописного Малка Любчанина – діда по матері князя Володимира Святославовича – розглянув свого часу Д. Прозоровський, обґрунтовуючи суперечливу гіпотезу щодо тотожності цього Малка з древлянським князем Малом³. Дослідник звернув увагу на приписку диякона Григорія до Остромирового Євангелія (1057 р.), у якій замовник рукопису Остромир (у хрещенні – Йосифъ) названий «близоком», тобто – кровним родичем князя Ізяслава Ярославовича⁴. Спираючись на ту обставину, що син Малка Любчанина, новгородський посадник Добриня, був дядьком Володимира Святославовича, а при Ярославові в Новгороді відо-

мий «**посадникъ Коснатиинъ. снъ Добрынь**»⁵, Д. Прозоровський висунув припущення, що Остромир був сином згаданого Коснятина й, таким чином, й справді був би троюрідним дядьком князя Ізяслава.

У записі писаря Григорія згадується й сім'я Остромира, якій книжник бажає «**дѣлнога лѣт(а)**» не лише замовнику, а й «**подрѣжню его Феофанъ, и ѹддолъ его, и подрѣжнел ѹддъ его**»⁶. Лінію нащадків Остромира Д. Прозоровський починає з Малка Любчанина й доводить до сина Яня Вишатича, першого ігумена Києво-Печерського монастиря преподобного Варлаама. Таким чином, у родовідну таблицю боярської династії Малковичів, що знаходилася в родинних стосунках із Рюриковичами, дослідник укладає сім поколінь (рис. 2).

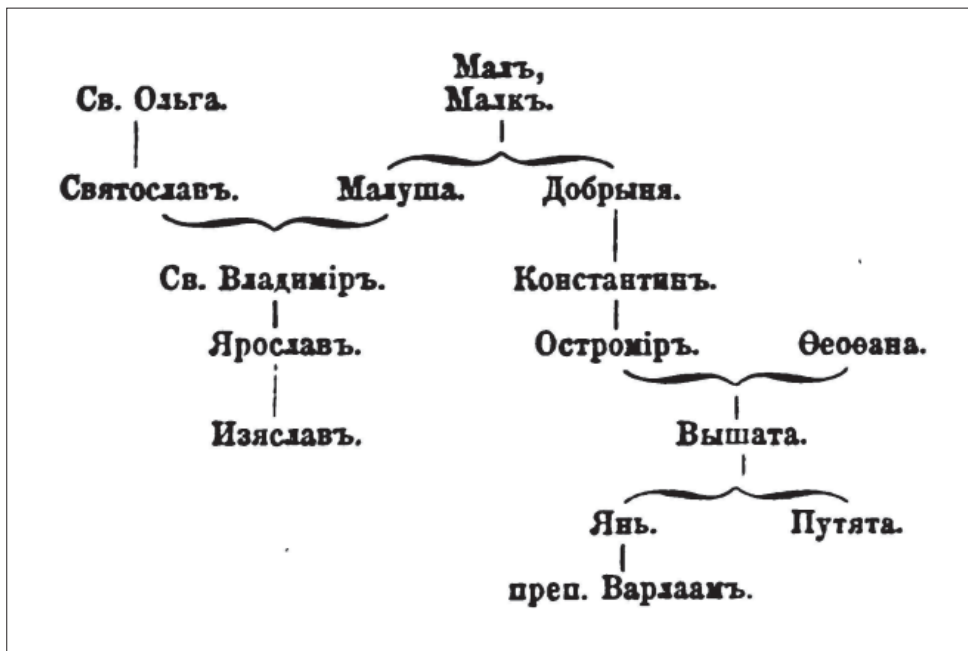


Рис 2. Родовідна таблиця Малковичів (за Д. Прозоровським)

Дещо раніше від Д. Прозоровського до аналогічних висновків дійшов і М. Погодін⁷. Саме М. Погодін і звернув увагу на літописні свідчення, збережені під 1043 та 1064 роками, у котрих згадано, що Вишата був батьком Яня та сином Остромира, що й дало підстави вибудувати генеалогічний ланцюжок

від Остромира до Яня. Крім того, М. Погодін та Д. Прозоровський покликалися на свідчення Софійського I⁸ та Новгородського IV⁹ літописів, що братом Яня Вишатича був згадуваний у Повісті временних літ (далі – ПВЛ – Ю.Д.) київський тисяцький та воєвода – Путятя. Вони ж допускали, що Янь є тотожний з боярином князя Ізяслава Ярославовича Іоаном, якого в «Житті Феодосія Печерського» названо батьком преподобного Варлаама.

Генеалогічні роздуми Д. Прозоровського щодо особи Малка Любчанина ускладнив О. Шахматов, дослідження якого привели не лише до ототожнення батька Малуші з деревлянським князем Малом, але й дали підстави ідентифікувати їх як одну особу із літописними Лютом Свенельдичем та Мистишею Свенельдичем. За О. Шахматовим князь Ігор воював за деревлянську данину з воєводою Свенельдом і був убитий його сином – Лютом/Мистишею/Малом/Малком Любчанином¹⁰. Складні, розлогі й надзвичайно гіпотетичні побудови О. Шахматова по суті не змінили родовідної таблиці Малковичів, лише пов'язали її з воєводою Свенельдом й, тим самим, зробили її старшою на один щабель (рис. 3).

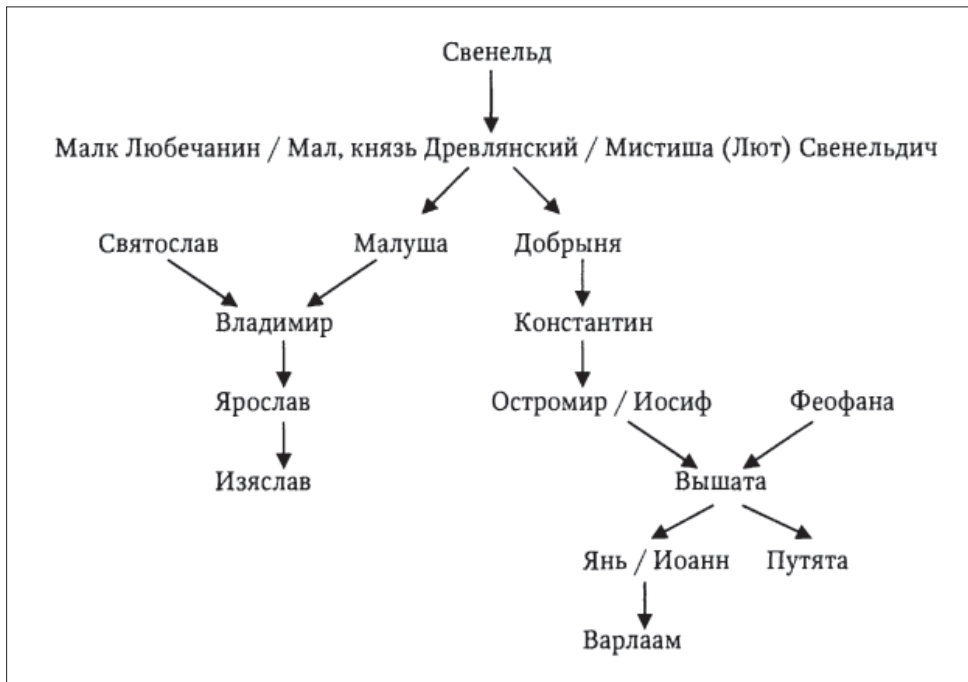


Рис 3. Родовідна таблиця Малковичів (за П. Стефановичем)

Генеалогічну реконструкцію, за якою Добриня, Коснятин, Остромир, Вишата, Янь та Варлаам були представниками одного роду, підтримав Д. Ліхачов. Вважаючи, що Янь Вишатич та його предки проявляли цікавість до свого родоводу і всіляко підкреслювали свою спорідненість із Рюриковичами – через Малушу, сестру Добрині та матір Володимира – відомий текстолог обґрунтував концепцію «усного літопису» цього боярського роду¹¹. Дослідник виділив статті, в яких мова йде про Добриню та його сина Коснятина Добринича, роль яких в історичних подіях постійно підкреслюється, й наголосив, що вони мають усний, а не писемний характер.

До важливих спостережень Д. Ліхачова належить його заперечення новгородського походження згаданих усних джерел, про що писав О. Шахматов, вважаючи, що вони були використані укладачем Новгородського літопису. Однак Д. Ліхачов підкреслив, що Новгородський літопис «никогда на протяжении всех веков, вплоть до XV в. (точнее, до свода 1448 г.) не пользовалась ни устными преданиями, ни рассказами старожиллов»¹². Дослідник, зокрема, визнав непереконалими докази О. Шахматова щодо новгородського походження літописної статті 970 р. про розподіл уділів між синами Святослава, у котрій викладено деталі родоводу Володимира Святославовича по материнській лінії. Добриня бере участь у новгородських подіях, але в Новгородському літописі він не відзначений, а фіксується лише у Київському, тобто – «новгородські» легенди були записані київським літописцем у їх тісному зв'язку з переказами про Свенельдичів¹³.

На зв'язку Добрині і його нащадків з Південною Руссю акцентував увагу у своїх працях і В. Янін. Розглядаючи посадництво в системі київського управління Новгородом він підкреслював, що новгородські посадники XI ст. були «неновгородського походження». Якщо з літописів невідомо, чи був Остромир новгородцем, чи був присланим з Києва, то спостереження над діяльністю його потомків привели дослідника до висновку, що його рід пов'язаний з південною Руссю. З державними заходами київських князів, які не мали прямого відношення до Новгорода, В. Янін пов'язує й діяльність Добрині¹⁴.

Питання генеалогії Малковичів розглянув також Т. Гімон. Дослідник підкреслив, що Початковий літопис містить дуже мало свідчень про родинні зв'язки осіб не княжого звання, однак аж десять із дванадцяти таких свідчень відносяться до родини Яня Вишатича (Малковичів). До того ж, за окремими виключеннями, Варяжко (980 р.) та Туки (1068 р.), лише представники цього роду дають князям поради, а проявляючи хоробрість та благородство, виголошують промови¹⁵. На мою думку, є всі підстави погодитися з висновком Т. Гімона, що, незважаючи на гіпотетичність генеалогічних реконструкцій Прозоровського–Шахматова–Ліхачова, все ж «налицо ряд черт, роднящих между собой летописные сообщения о Свенельде, Добрыне, Коснятине,

Остромире, Вышате и Яне»¹⁶. Проте аналізовані розрізнені літописні свідчення про Свенельда, Малка Любчанина та їх нащадків здатні поєднати не лише текстологічне споріднення, але й зв'язок цих повідомлень з географічними реаліями південного заходу Русі.

Так південноруське походження має зауважений Д. Ліхачовим зв'язок переказів про Добриню із тмутараканськими відомостями¹⁷. Один із таких тмутараканських переказів викладено в літописі під 1064 роком у зв'язку з його нащадком – Вишатою Остромировичем. Він розповідає про втечу до Тмутаракані засновника першої галицької династії Ростислава Володимировича. Серед його супутників був і «*Ышата снѣ Штродрнрь. воєводи Новгородьского*»¹⁸.

Через передчасну смерть свого батька, новгородського князя Володимира Ярославовича, Ростислав опинився у статусі князя-ізгоя. До Тмутаракані Ростислав втікає з Прикарпаття (очевидно – з Перемишля)¹⁹, що проявляється вже у третій чверті XI ст. у боротьбі його нащадків за волості на Волині, об'єднаної на той час з Прикарпаттям. Ростиславовичі тримаються разом із Давидом Ігоревичем й заспокоюються лише тоді, коли отримують від князя Всеволода Перемишль і Теребовлю. Можемо допустити, що південна (зокрема й волинська та перемишльська) орієнтація устремлінь Ростислава Володимировича спрямовувалася Малковичем за походженням – Вишатою Остромировичем. Нагадаємо у цьому контексті с. Вишатичі, розташоване 12 км на північний-схід від Перемишля²⁰. Походження назви цього населеного пункту можна було б ув'язати з іменем іншого Вишати – воєводи князя Данила Романовича, який у 1245 р. згадується в Галицько-Волинському літописі, як учасник війни з польським князем Болеславом Стидливим. Проте назва сусіднього з Вишатичами с. Малковичі²¹ (від імені Малко – Ю.Д.) ув'язує обидва населені пункти з Вишатою Остромировичем. Звісно, не можна виключити й того, що тезоіменний воєвода князя Данила, як і боярин Давид Вишатич (згаданий 1231 р. в описі оборони підперемишльського Ярослава від угрів) належали до його нащадків”.

Наведений приклад демонструє південноруські устремління Малковичів. І цей потяг аж ніяк не можна назвати спонтанним. Він пов'язаний передовсім із конкретною територією межиріччя Бугу та Луги у Волинській землі, де локалізується група сіл, зв'язаних безпосередньо із родом Малка Любчанина.

** Оскільки в знатних родах культивувалося ім'я предків, то не виключаємо, що до галицького відгалуження Малковичів належав і лицар Путята (потомки якого носили назвисько *Путятницьких*), який 1380 р. заснував с. Путятичі – нині село в Городоцькому районі Львівської обл., розташоване 50 км на схід від Перемишля (див.: *Putiatycze // Там же. – Warszawa: Druk "Wieku", 1888. – Т. 9. – С. 319*). До того ж, 5 км південніше Городка відомий ще один населений пункт під назвою Малковичі, вперше згаданий 1408 р. (див.: *Małkowiec // Там же. – Warszawa: Druk "Wieku", 1885. – Т. 6. – С. 35*), нині – с. Мавковичі.

Мова насамперед йде про сучасне с. Будятичі – місце народження Володимира Святославовича²² в Будятиному селі (ГѢДѢТНИЧѢ КЪЯН; ГѢДОТНИЧѢ СЕЛѢ), куди княгиня Ольга відіслала його матір Малушу. Ім'я його пізніших (відомих на середину XV ст.) власників – волинського роду Резановичів – пов'язує цей населений пункт із Добринею Малковичем, відомим у пізньолітописній традиції як Добриня Резанович.

До родинних маєтностей Добрині та Малуші належало й сусіднє с. Калусів (нині – Гряди), назва якого походить від імені Малка Любчанина, відомому С. Герберштейну²³ та М. Стрийковському²⁴ як Калусча / Калуша Малий.

До цієї ж групи населених пунктів, що дотикаються кордонами своїх земель, належать і сусідні Низкиничі – родова маєтність волинських землян Киселів, родинні легенди яких пов'язували їх походження із воєводою Святольдом (літописним Свенельдом). Безпосереднє сусідство волинських маєтностей Малка Любчанина та воєводи Свенельда логічно пояснює акцентовану відомими текстологами спорідненість літописних повідомлень про цих історичних персонажів та їх нащадків. Зауважена дослідниками проінформованість Вишати та Яня у подіях, пов'язаних із особою Свенельда та його нащадків пов'язується не так їх походженням від Свенельда, як це доводив О. Шахматов гіперскладними генеалогічними побудовами, а сусідством їх західно-волинських маєтків. Хоч не виключаємо і якусь кровну спорідненість нащадків Малка Любчанина та Свенельда.

Немає також підстав ототожнювати Малка Любчанина із деревлянським князем Малом. Як зауважив М. Грушевський, гіпотезу Д. Прозоровського (ускладнену О. Шахматовим) начебто підкріплює назва с. Низкинич, сусідніх з Будятичами та Калусовим²⁵. Ця назва співвідноситься з іменем Низкиня, яким Ян Длугош назвав деревлянського князя Мала (*dux Drewlyanorum Nizskina / Nyszkina*)²⁶. Проте поява у Длугоша імені Низкиня своє логічне пояснення. Знайомий із західно-волинськими легендами про Мала Любчанина, польський історик вважав його деревлянським князем Малом виходячи з переконання, що деревлянські події відбувалися в Побужжі.

Цей факт виразно демонструє оповідь про загибель Олега древлянського. У цьому фрагменті деревлянський Овруч Длугош називав Варажем (*Waraz*), ототожнюючи його з Варажем, розташованим на лівобережжі Бугу, 20 км південніше від Будятич та Низкинич.

Причиною цієї помилки стали назви сіл Побужжя, похідні від племінної назви деревлян. Це с. Деревляни, розташоване недалеко від Кам'янки-Бузької, 15 км вище за течією Бугу, на його лівому березі. Длугош добре орієнтувався в топонімічній номенклатурі Побужжя, що простежується в його географічних та топонімічних екскурсах. Він зокрема згадував населений пункт *Drevna* (с. Деревня Жовківського району Львівської області), що локалізується 20

км. західніше Кам'янки Бузької над потоком Деревенька, відомому Длугошу як *Drewnya*. Саме згадані топоніми та гідроніми Побужжя і дали підстави Длугошу аби древлянський Овруч вважати забузьким Варяжем, а відтак – назвати древлянського князя Мала Низкинею, пов'язуючи цю назву з відомими йому Низкиничами, де побутували легенди про Малка Любчанина.

Назву Варяжа можна було б ув'язати із іменем літописного Варяжка²⁷ – вірного та відданого слуги Ярополка Святославовича. У 980 р., коли Володимир Святославович облягав у Родні Ярополка, Варяжко радив своєму господарю не віддаватися на волю брата, у якого його чекає смерть, а радив утікати до печенігів за підмогою. Після вбивства Ярополка Варяжко з печенігами довго воював проти Володимира, який все ж примирився з ним, поклявшись не мститися за відданість Ярополкові²⁸.

Поява Варяжа (поруч розташовується «*городище Вáрязьке*») логічно пояснюється потребою укріпленням західних кордонів Русі в часи київського князя Ярополка. Як доводить О. Назаренко, в середині 70-х років X ст. сформувався військовий союз між Ярополком та німецьким імператором Оттоном, спрямований проти Болеслава чеського. На його думку, після загибелі Олега Деревлянського та втечі Володимира «*за море*», війська Ярополка влітку 977 р. воювали проти Чехії в Забужжі²⁹.

Вже згадувалося, що промову літописного Варяжка, який намагається попередити князя про підступ, ставлять в один ряд з порадами князем Свенельда, Добрині, Коснятина та Яня, й текстологічно порівнюють з промовами Свенельда (разом із Асмудом) під 946 й Вишати під 1043 роком, котрі виводять з «*усних літописів*» роду Малковичів. Зважаючи на географічну близькість Варяжа до маєтностей Малковичів, є всі підстави, аби припустити, що ці легенди акумулювалися саме у вузькому регіоні Побужжя.

Слід зважати на відомий факт, що Малковичі – Вишата та його син Янь «*имели тесное общение с тремя поколениями киевских летописцев*»³⁰. Про те, що редактори літописів використовували усні відомості від Яня Вишатича є пряма літописна згадка в ПВЛ під 1106 р.: «*преставнса ѿнь старецъ докрын. живъ. лѣтъ. ѿ. въ старостѣ маститѣ. живъ по законѣ ѿжню. не хъжнн первыхъ праведникъ. оъ него же азъ слышахъ многа словеса. таже вписахъ в лѣтописици*»³¹. У 1064 р. Вишата втікає з Ростиславом Володимировичем до Тмутаракані, де в той час перебував Никон, який згідно із О. Шахматовим був печерським літописцем і якого Д. Ліхачов вважав редактором повідомлень про Свенельда.

До того ж, усні перекази Малковичів укладачі літописних текстів могли чути безпосередньо на місці їх побутування, в Західній Волині – малій батьківщині Малковичів. Подібно, як Василій, автор літописної «Повісті про осліплення князя Василька»³² (1097 р.), відзначив свою присутність у Володимирі

фразою: «и днѣ тѣ свѣщю оу Володндрѣ»³³. Згадану «Повість» вважають окремою вставкою в текст Нестора. Цей Василій (якого М. Алешковський вважав навіть одним із основних редакторів ПВЛ³⁴) міг її записати сам, або ж її могли записати з його слів. В «Історії» В. Татищева ця фраза конкретизується наступним чином: «слѣуноса днѣ бытъ тогда во Владндрѣ сдотренїа ради ѣунаиць и наставленїиа ѣунтелей»³⁵. На цій підставі допускають, що ця звістка може належати й Нестору. У всякому разі свідчення доводить присутність київських книжників на території Побужжя, де оповіді про нащадків Малка та Свенельда побутували на їх родинних землях.

Посередньо на батьківщину Малковичів як регіон інформації для «Повісті временних літ» вказує і таке. Як доказав Е. Зиков, «среди источников летописи было утраченное впоследствии болгарское историческое сочинение»³⁶, яке охоплювало події до першої третини X століття. А саме в цьому столітті і в цій місцевості виявлені сліди перебування емігрантів, пов'язаних із болгарським престолом³⁷.

Житійна розповідь про представлення преподобного Варлаама здатна продемонструвати, що Малковичі, як інформатори літописців, не втрачали контактів з малою батьківщиною, звідки й походить ця жива родинна оповідна традиція. Ця історична звістка унаочнює та підтверджує родове споріднення осіб, об'єднаних Д. Прозоровським у генеалогічну таблицю Малковичів, яку завершує преподобний Варлаам.

Зацитуємо уривок оповіді про останню мандрівку Варлаама до Зимненської обителі з «Житія Феодосія ігумена печерського» за списком, що знаходиться у складі Успенського збірника XII–XIII століття:

«и пакы по вкредени нѣкоторѣхъ нде въ Костантиннъ градъ и товъ тако же походи вса днастырѣ. и искоупись еже на пользовъ днастырю своелѣв. и тако понде на коннхъ въ странѣхъ свою. ндын же повтѣль и оу же въ странахъ сконхъ си. въпаде въ недѣгъ лють. тауе іако донде града Володндрѣ. въннде въ днастырѣ, товъ свѣщїи блнзъ города. нже нарнѣють и стѣга гора. товъ же оуспе съ днрѣль и житню коньць приятъ»³⁸.

Близький текст відомий і за «Житієм» у Києво-Печерському патерику:

«и пакы, по вкредени нѣкоел, нде въ Костантиннъ градъ и тѣ походнѣ вса днастырѣ, и покупись еже на потрекъ днастырю своелѣв, и тако понде въ свою странѣ. и ндын же повтѣль и іако же въ странахъ сконхъ сый, и въпаде въ недѣгъ лють, тажуе іако донде града Володндрѣ и внде въ днастырѣ, тѣ свѣщїи блнзъ града, нже нарнѣють его свѣтааа гора, и тѣ успе с днрѣл о Господѣ, житїю конєць прїятъ»³⁹.

В контексті публікації особливу увагу привертає подвійна вказівка автора тексту, що преподобний Варлаам, повертаючись із Константинополя, прийшов у «**СТРАНОУ СВОЮ / СВОЮ СТРАНУ**» та перебував у «**СТРАНАХЪ СВОИХЪ / СТРАНАХЪ СВОИХЪ**». Проблема полягає у тому, що давньоруське слово «**СТРАНА**» не має однозначного тлумачення. Поширеним є його трактування як державного утворення – «*країна / держава*». Саме у такому значенні слово «*страна*» прижилося в російській мові.

Проте, цей термін наші давні книжники вживали й для інших означень. Терміном «*страна*» називали також частини певної території – «*землю / область*». В сучасній українській мові у цьому значенні вживаються слова «*край / місцевість*». Ближчим є український повноголосний відповідник «*сторона*».

Слово «**СТРАНА**» вживалося також у значенні «*сторона / бік*». Саме так це слово використав автор «Житія», розповідаючи про місце поховання преподобного Варлаама: «**НА ДЕСНЬКІ СТРАНѢ ЦРКВѢ, НДЕЖЕ И ДОНЫНѢ ЕСТЬ ГРОБЪ ЕГО**»⁴⁰. Очевидно, що це значення у двох аналізованих фразах не могло вживатися. Отже, постає питання, який сенс вкладав у фрази «**СТРАНОУ СВОЮ / СВОЮ СТРАНУ**» та «**СТРАНАХЪ СВОИХЪ / СТРАНАХЪ СВОИХЪ**» автор «Житія»?

Розглянемо спершу можливість використання у контексті оповіді слова «**СТРАНА**» у значенні «*країна / держава*». Перша фраза, що читається як «**И ТАКО ПОНДЕ ВЪ СВОЮ СТРАНУ**» дійсно могла замінити назву «*Русь*». І ця частина фрази могла б звучати так: «**И ТАКО ПОНДЕ ВЪ РУСЬ**». Цей уривок мав би означати, що Варлаам повернувся в свою країну. Проте, використанню слова «**СТРАНА**» у цьому значенні заперечує вживання його вдруге у множині, як «**СТРАНАХЪ СВОИХЪ**».

Другу фразу цілком однозначно можна було б передати сучасною українською як «*у своїх краях*» чи «*у своїх сторонах*». Малоімовірно, що слово «**СТРАНА**» було вжито у двох різних значеннях, хоч допускаємо і таку можливість. Якщо так, то фрагмент «**И ТАКО ПОНДЕ ВЪ СВОЮ СТРАНУ. И НДЫЙ ЖЕ ПЪТЕДЬ И ТАКО ЖЕ ВЪ СТРАНАХЪ СВОИХЪ СЫИ, И ВЪПАДЕ ВЪ НЕДЪВЪГЪ ЛЮТЪ**» мав би перекладатися наступним чином: «*І так пішов у свою країну. І йдучи шляхом, вже в своїх краях, впав у люту недугу*».

Все ж, логічніше та переконливіше виглядає переклад, коли в обох фразах слово «**СТРАНА**» має однакове значення: «*І так пішов у свій край. І йдучи шляхом, вже в своїх краях, впав у люту недугу*». Або ж: «*І так пішов у свою сторону. І йдучи шляхом, вже в своїх сторонах, впав у люту недугу*».

Попри логічність такого перекладу залишається відкритим запитання, чи в аналізований фрагмент житійного тексту автор вкладав розповідь про відвідання преподобним Варлаамом свого родинного краю – малої

батьківщини. І географія його маршруту переконує, що мова йшла про відвідання саме рідних країв.

Шлях Варлаама з Константинополя до Києва суходолом («**на коннх**») через Володимир важко назвати прямим та коротким. Неупереджений погляд на карту переконує, що цей маршрут далеко відхилявся на захід. Можемо допустити, що обираючи цей шлях преподобний керувався вимогами безпеки. Саме з цих міркувань Свенельд переконував Святослава обійти на конях дніпровські пороги, де в засідці чекали печеніги.

Повернення Варлаама з Константинополя датують, зазвичай, 1065 роком. Ця дата очевидно є умовною і ця подія могла статися й пізніше – у другій половині 60-х років. У ці роки Русь зустрілася з новою загрозою – половцями. У 1055 р. літописець фіксує їх появу біля руських кордонів. Під 1061 р. в літописі згадується перший прихід половців в Руську землю, коли вони пограбували Переяславщину. У 1068 р. на річці Альті (тепер – р. Ілтиця, права притока лівобережного Трубежу) половці розгромили військо Ярославовичів і пограбували прикордонні землі. Всі згадані зіткнення відбувалися на Лівобережжі.

Невідомо, чи в час мандрівки Варлаама існувала пряма половецька загроза на Дніпровському Правобережжі. Але навіть за такої загрози шлях через Володимир виглядає необґрунтовано оточеним. Логічно вмотивований, з усіма пересторогами, суходутний маршрут мав йти паралельно до відомого водного маршруту, що сполучав басейн Дністра з басейном Прип'яті. Такий маршрут пролягав би вздовж Дністра, далі вгору течією Збруча до Волочиська, де волоком потрапляли у Случ та Горинь. Вздовж Горині можна було потрапити до Дорогобужа, звідки пролягав давній суходутний шлях на схід, до Києва. Єдиним логічним поясненням такого відхилення маршруту Варлаама до Володимира було відвідання родинних околиць під Володимиром та Зимним.

Тобто аналізований уривок – «**и тако понде въ свою странѣ. И ндыи же пѣтелед и како же въ странахъ своихъ сий, и въ паде въ недѣгъ лють**» є прямою вказівкою, що підтверджує локалізацію родинних маєтностей Малковичів у межиріччі Західного Бугу та Лути. Ця вказівка неспростовно доводить зв'язок самого Варлаама з Малковичами, знімаючи застереження й сумніви щодо ототожнення батька Варлаама – воеводи Іоанна – з Яном Вишатичем. Чотириста років пізніше ті ж географічні орієнтири виявляються у наданнях (поновленнях) маєтностей родині Резановичів, які в середині XV ст. володіли селами Будятичами та Зимним і опікувалися Святогірським монастирем. Ім'я Резановичів, як вже згадувалося, зв'язує цей волинський рід із Добринею Малковичем, знаним, у пізнішій фольклорній традиції, як Добриня Резанович.

У відвідинах Варлаамом малої батьківщини своїх предків не слід шукати якихось практичних міркувань чи історичної логіки. Цей маршрут, що став останньою дорогою духовної особи, кореспондується з текстом Франциска Скорини з його передмови до видання Книги Юдифи:

«Понеже ѿ прирождения звери ходящине въ пѣстыни знають галды своя, Птици летающине по воздухѣ ведаютъ гнезда своя, Рибки плавающине подлорю и в рекахѣ ѹбють вры своя, Пчелы и тыла подобная боронятъ вльекъ своихъ, Такоуж и люде нгде зродилася и вскордлены свѣтъ покое к тодѣв местѣ великѣю ласкѣ ндлаютъ».

Список літератури:

1. Жиленко И.В., Лопухина Е.В., Назаренко А.В. Варлаам // Православная энциклопедия. – Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». – Т. 6: Бондаренко – Варфоломей Эдесский. – С. 576–577.
2. Карпов А.Ю. Варлаам Печерский. – [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/history/39101.php>
3. Прозоровский Д. О родстве св. Владимира по матери // Записки Импер. Академии наук. – Санктпетербург: В типографии Импер. Академии Наук, 1864. – Т. 5, кн. 1. – С. 17–26.
4. Остромирово Евангелие. 1056 – 1057. Факсимильное издание. – Ленинград: «Аврора», 1988. – Л. 294–294 об. Див., також, історичний коментарій до запису диякона Григорія: Столярова Л.В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаментных кодексов XI-XIV вв. – Москва: «Наука», 2000. – С. 14–17.
5. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ – Ю.Д.). – Ленинград: Издательство АН СССР, 1926. – Т. 1. – Вып. 1: Повесть временных лет. – Стб. 143.
6. Стефанович П.С. Князь и бояре: клятва верности и право отъезда // Горский А.А., Кучкин В.А., Лукин П.В., Стефанович П.С. Древняя Русь: очерки политического и социального строя. – Москва: «Индрик», 2008. – С. 222.
7. Погудин М. О наследственности древних санов в период времени от 1054 до 1240 года // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России / Издаваемый Н. Калачовым. – Москва: В Типографии Александра Семена, 1850. – Кн. 1. – С. 77–78.
8. Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. – Москва: Языки русской культуры, 2000. – Т. 6, вып. 1. – Стб. 218.

9. Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. – Москва: Языки русской культуры, 2000. – Т. 4, ч. 1. – С. 140.
10. Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. – Москва: Академический проект, Жуковский: Кучково поле, 2001. – С. 245–270.
11. Лихачев Д.С. «Устные летописи» в составе Повести временных лет // Исторические записки. – Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1945. – Вып. 17. – С. 201–224.
12. Там же. – С. 206.
13. Там же. – С. 204, 206.
14. Янин В.Л. Новгородские посадники. – Москва: Издательство Московского университета, 1962. – С. 53–54.
15. Гимон Т.В. Ян Вышатич и его предки // Восточная Европа в древности и средневековье. Чтения памяти В.Т. Пашуто / Институт всеобщей истории РАН. – Москва: ИВИ РАН. – Вып. XXII: Устная традиция в письменном тексте. – С. 62–63.
16. Там же. – С. 64.
17. Лихачев Д.С. «Устные летописи». – С. 207.
18. Ипатьевская летопись // ПСРЛ. – Москва: Издательство восточной литературы, 1962. – Т. 2. – Стб. 152.
19. Диба Ю. Дві маловідомі ротонди княжої доби // Записки Наукового товариства імені Шевченка.– Львів: Видавничий комплекс Наукового товариства імені Шевченка, 2001.– Т.СХХІ. Праці Комісії архітектури та містобудування.– С. 248–274.
20. Wyszatycze // Słownik geograficzny królestwa Polskiego... / Pod red. J. Krzywickiego. – Warszawa: Druk «Wieku», 1895. Т. 14. – S. 145.
21. Małkowice // Там же. – Warszawa: Druk «Wieku», 1885. – Т. 6. – S. 35.
22. Диба Ю. Історично-географічний контекст літописного повідомлення про народження Володимира Святославовича: Локалізація Будятиного села // Княжа доба. Історія і культура / НАН України, Інститут українознавства; відп. ред. В. Александрович. – Львів, 2012. – Вип. 6. – С. 37–70.
23. Герберштейн С. Записки о Московии. – Москва: Издательство Московского университета, 1988. – С. 62.
24. Strykowski M. Ktora przedtym nigdy swiata nie widziala Kronika polska, litewska, zmodzka uwszystkiew Rusi [...]. – Krolewiec: V Gerzego Ostenbergera, 1582. – P. 127.
25. Грушевський М. Історія України-Руси. – Київ: «Наукова думка», 1991. – Т. 1: До початку XI віку. – С. 438, покл. 2.
26. Щавелева Н.И. Древняя русь в «Польской истории» Яна Длугоша (книги I-IV): Текст, перевод, комментарий / Под ред. И с дополн. А.В. Назаренко. – Москва: Памятники исторической мысли, 2004. – С. 79, 226–227, 376.
27. Мердуч Ю. Всеволод Володимирович – правнук княгині Ольги // Треті «Ольжині читання». Плісеськ, 31 травня 2008 року / Львівська галерея мистецтв. – Львів, 2009. – С. 50.

28. Ипатьевская летопись. – Стб. 65–66.
29. Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. – Москва: Языки русской культуры, 2001. – Гл. 7: Накануне крещения: Ярополк Святославич и Оттон II (70-е годы X века). – С. 339–390.
30. Лихачев Д.С. «Устные летописи». – С. 217.
31. Ипатьевская летопись. – Стб. 257.
32. Творогов О.В. Василий, автор Повести об ослеплении князя Василька // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Ленинград: Издательство «Наука», 1987. – Вып. I: XI – первая половина XIV в. – С. 91–92.
33. Ипатьевская летопись. – Стб. 239.
34. Алешковский М.Х. Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в Древней Руси. Москва: Издательство «Наука», 1971. – С. 32–52.
35. Татищев В. История российская с самых древнейших времен. – Москва: Напечатана при Имп. Московском Университете 1773. – Кн. 2. – С. 181.
36. Зыков Э.Г. Известия о Болгарии в Повести временных лет и их источники // Труды Отдела древнерусской литературы. – Ленинград: «Наука», Ленинградское отделение, 1969. – Т.34. – С. 52.
37. Діба Ю. Урбаністично-адміністративні реформи Княгині Ольги (3: Новгород до Новгорода) // Студії мистецтвознавчі. – Київ: Видавництво ІМФЕ, 2012. – Число 4 (40). – С. 94–97; Мицько І. Болгарський царевич Боян на Волині // Старий Луцьк. М-ли наук. кон-ції «Любартівські читання». м. Луцьк. 22-23 травня 2013 р. – Луцьк: «Волинські старожитності», 2013. – С. 123-125.
38. Успенский сборник XII–XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. – Москва: Издательство «Наука», 1971. – С. 95.
39. Абрамович Д.І. Києво-Печерський патерик. Репринтне видання. – Київ: Час, 1991. – С. 44.
40. Успенский сборник. – С. 95.

Поширення християнства у Північному Причорномор'ї та Криму в II – VIII ст.

протоієрей Віталій Лотоцький

*Отже, йдіть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа,
навчаючи їх зберігати все, що Я заповів вам; і ось Я з вами по всі дні, до кінця віку. Амінь.*

Мф. 24, 19-20

Християнська віра – шлях істинного Богопізнання і ствердження цієї істини у житті християн. Саме тому переслідування, страшні тортури і навіть мученицька смерть не змогли спинити апостольської проповіді, яка охопила весь світ сповіщенням про Ісуса Христа істинного Сина Божого і Спасителя людей. Саме тому всесвітньо історична за своїм значенням подія, християнізація народів Європи, Азії та Африки (за Єрмом, на землі існує 12 народів, і усім їм Євангеліє було проповідане апостолами (Подоб. 9, 7)), була найперше справою ствердження і одкровення Промислу Божого про Церкву, а вже потім наслідком великих перемін у світоглядному, духовному, соціально-економічному і політичному розвитку суспільства.

У цьому світлі питання про поширення християнської віри на землях сучасної України набуває особливої актуальності, адже проблеми державного життя, віковичне питання про самобутність українців і необхідність утвердження Помісності Православної Церкви в Україні виправдовують цього-річне святкування 1025-ліття Хрещення Руси-України як спробу відродження свідомості та духовної сили і вирішення доленосних питань українців.

Питанню поширення християнської віри по світу, зокрема, на землях України-Русі, у своїх творах приділяли увагу чимало діячів Церкви ще до «офіційного прийняття» християнства князем Володимиром, зокрема, свт. Іоан Золотоустий, Тертуліан та ін. З опису поширення християнської віри у світі починається також важлива пам'ятка української історії – «Повість минулих літ», скомпільована преподобним Нестором Літописцем. У XX ст. питанням поширення християнства на землях сучасної України-Русі займався відомий український вчений, митрополит Іларіон (Огієнко) [19], російський історик Церкви – Карташов А.В. [15], відомий київський науковець М. Брайчевський [7] та ін. Зокрема, слід назвати дослідників, які безпосередньо займалися питанням, поставленим у темі даної статті: це видатний історик Православної Церкви митрополит Московський і Коломенський Макарій (Булгаков) [17], праця

якого має енциклопедичний характер, щоправда, є зауваження щодо висвітлення деяких подій, що стосуються історії Православ'я в Україні, яку автор називає Південно-Західною Руссю, Малоросією; про історію Готської єпархії існує окрема стаття архім. Арсенія [3], що побачила світ ще у 1873 р. в «Журналі народної освіти». Окремі статті допомагають зрозуміти думки про активні зв'язки між народами, що населяли землі сучасної України в той час, і виявити шляхи проникнення християнства серед них – Айбабін А. І. [2], Баранов І. А. [4], Брайчевська А. Т. [6], Зубар В. М., Павленко Ю. В. [12], Жиленко І. [13], Крижицький С. Д., Русяєва А. С. [16], Миц В. Л. [18]. Відтак питання про поширення християнства, зокрема в Україні, не є новим у науці, однак і до сьогодні залишаються малодослідженими деякі аспекти і, зокрема, про поширення християнства у Північному Причорномор'ї та Криму в II-VIII ст.

Вже наприкінці I ст. можна констатувати поширення християнської віри майже по всіх областях масштабної Римської імперії та формування християнських общин і їхніх церковних осередків. Незважаючи на критику деяких дослідників даного питання, факт проповіді св. ап. Андрієм Первозванним на території України, про що оповідає «Повість минулих літ», стверджує можливість першої зустрічі з християнством в Україні ще наприкінці I ст.

Географічне положення Криму багато в чому визначило долю народів, що населяли його в різні часи. Із зростанням міжнародної торгівлі між Сходом і Заходом, яка йшла через Чорне море, посилювалася й військово-стратегічна значимість суходільних і водних шляхів півострова. Держава, що володіла узбережжям Криму, мала з цього значний економічний та політичний зиск.

«Тому протягом V-XV ст. Таврика постійно притягувала інтерес припонтійських держав; Візантії, Хозарського каганату, Київської Русі... Історію середньовічної Таврики V-XV ст. можна умовно поділити на п'ять основних періодів, кожному з яких притаманна та чи інша політична тенденція, зумовлена розстановкою сил у причорноморському регіоні. Для першого періоду (друга половина V – перша половина VI ст.) є характерним прагнення Візантії закріпитися в гірській частині півострова та на узбережжі. У другій половині VI – першій половині X ст. (другий період) у зв'язку з включенням Таврики до складу Хозарського каганату влада Візантії значно слабшає, а з часом стає номінальною. Однак уже в другій половині X – першій половині XIII ст. (третьій період) над узбережною частиною панує Візантія, а після 1204 р. – Трапезундська імперія. Понад століття (кінець X – XI ст.) східна частина півострова знаходилась під протекторатом Київської Русі...» [18].

Етнополітичні процеси, які відбувались у Північному Причорномор'ї в II-VIII ст., значною мірою торкалися і Криму. Писемні джерела свідчать про

те, що у Північно-Причорноморський регіон проникають різні германські племена. У більшості випадків джерела позначають готів, які очолили союз племен, що став наймогутнішим за часів короля Германаріха наприкінці IV ст. Окрім готів, у Північне Причорномор'я проникали й інші варварські племена північного та західного походження.

Процес осідання германських племен (сармато-алани) наприкінці так званих «германських воєн» (наприкінці 60-х – на початку 70-х рр. III ст.) в Криму добре можна прослідкувати в матеріалах розкопок могильників і поселень Гірського і Передгірського Криму, а також в окремих знахідках скарбів. *«Поселень другої половини III-V ст. на території Криму виявлено вкрай мало. Культурні шари цього часу відкрито при розкопках Бакли, Мангула, Гурзуфської фортеці та деяких інших пам'яток Гірського Криму. В Алуштинській долині виявлено шість відкритих поселень другої половини III – першої половини V ст.»* [2, с. 182]. Все це – багатий дослідницький матеріал, що дає можливість ствердити, що регіон, який ми розглядаємо, в даний час населяли поперемінно різні народи та племена, які, власне, і становили основу для формування етнічного складу сучасного населення цих областей.

Ще у II-III ст. римляни розглядали узбережні та гірські території Криму як свої, намагаючись забезпечити їх від вторгнення кочівників, створюючи опорні пункти, розміщуючи загони легіонерів у Херсонесі, Сімболоні (Балаклава), Харакасі, Алма-Кермені, Усть-Альмі, Трапезунді (район Алушти), Боспорі. Спадкоємниця Риму Візантія продовжила закріплення своїх володінь у Тавриці. Посилення у V-VI ст. тиску на кордони імперії варварських племен призвело до втрати візантійською армією стратегічної ініціативи. Це змусило уряд спрямувати значні зусилля на будівництво оборонних споруд. Питання про володіння цими областями Римом і Візантією нас цікавить в тій мірі, наскільки саме християнство з'явилося у межах цих держав, а тому і набуло поширення найперше на їхній території. Варто зазначити, що поширення християнства мало свої періоди і свої особливості. Перше – початок IV ст. – позначене в історії Церкви Христової як період найжорстокіших гонінь на християн, а тому Північне Причорномор'я і Крим стали головним місцем, куди язичницька римська влада засиляла на каторгу перших християн. Серед них нам відомі Климент Римський (третій за порядком Папа Римський), нетлінні мощі якого у IX ст. виявили місіонери святі брати Кирило і Мефодій, учителі слов'янські, Папа Римський Мартин (середина VII ст.) та ін. Таким чином, ми маємо повне право припустити, що місце мучеництва чи навіть кончини християн перших століть могло дати добрі плоди для поширення і утвердження християнської віри серед місцевих жителів даного регіону. Адже саме місця мученицької кончини святих апостолів згодом стали головними центрами розвитку і становлення церковної організації, як от Єрусалим, Рим,

Олександрія, Антіохія та ін. Ситуація докорінно змінилась після 313 р., коли імператор Константин проголосив Медіоланський едикт про припинення переслідування християн і дозволив сповідувати християнську віру. Однак через зміни політичної ситуації в даному регіоні почалося велике переселення народів, Північне Причорномор'я та Крим стали важливим пунктом державної політики Візантії, складовою якої була християнізація місцевих жителів. Вчений Миц В. А. доповнює загальну картину:

«... візантійська адміністрація починає насаджувати серед місцевого "варварського" населення християнство. Формування християнської ідеології у мешканців Таврики відбувалося під сильним впливом та через культурні зв'язки з Херсонесом – місцем шанування багатьох християнських святих. Будівництво культових споруд на території фортець велося, імовірно, за участю візантійських майстрів. Окрім Херсонеса, ранньосередньовічні храми VI-VII ст. відкриті на Мангулі, Баклі, Гурзуфі, Боспорі. З IV ст. у Тавриці існує дві єпархії – херсонеська і боспорська. До початку VII ст. засновуються готська та судейська єпархії» [18].

Таким чином, шляхи проникнення християнства у Північне Причорномор'я та Крим були різні і займали в часі кілька століть, однак, що важливо, вони були постійні, а тому мали добрі наслідки утворення нових єпархій і формування нових християнських центрів, які, в свою чергу, ознайомлювали з християнством та сприяли його поширенню серед народів і племен, що населяли всю територію Руси-України, а тому і мали пряме відношення до офіційного прийняття християнської віри князем Володимиром Святославовичем у X ст.

Звернемо увагу на умови та особливості появи церковного життя та утвердження християнства у Північному Причорномор'ї на прикладі історії такої єпархії, як Скіфська або Томітанська, та в Криму, де відомо п'ять єпархій – Херсонеська, Готська, Суразька, Фульська і Боспорська. Географічно в цьому питанні допоможе зорієнтуватися митр. Макарій (Булгаков):

«Древня Скіфія, що простягалась від Дунаю або навіть із-за Дунаю до гір Балканських до Азовського моря і Дону через весь простір сучасного Новоросійського краю, складалась із двох частин – Малої Скіфії, яка знаходилась біля самого гирла Дунаю по праву руку його сторони до Балкан, а по ліву до Каркинитської затоки і Тавроскіфії, або нинішнього Криму» [17, с. 105].

Стародавні візантійці розрізняють дві Скіфії в Європі: Велику – від Танаїсу (Дону) до Істра (Дунаю) і Малу, що становила внутрішню провінцію імперії в Північно-Східній Мізії, між низинами Дунаю і Чорним морем, з головним

містом Томі (*Τόμοι, Τόμις*), яке можна співвіднести з теперішнім болгарським містечком Мангалії. Акти мученицькі свідчать про поширення тут християнства вже в перших століттях. Перша згадка про скіфського єпископа є від часу Діоклетіана. Відомо ряд пізніших єпископів скіфських або томітанських: кафедра в Томі значиться ще в каталозі єпископій, відзначеному ім'ям імператора Лева (поч. X ст.; насправді цей каталог представляє редакцію XII ст.). Населення Томітанської провінції складалося з племен фракійських, а з VI ст. і слов'янських, предків нинішніх болгар. Ось до цієї області і відноситься більшість древніх святоотцівських свідчень про християнство у скіфів, які древні історики і укладачі підручників поспішно тлумачили в застосуванні до східних слов'ян.

Скіфська (Томітанська) єпархія – у складі Константинопольського Патріархату – згадується з III по IX ст. включно. Під її управлінням були землі так званої Малої або Древньої Скіфії, Скіфії у тому сенсі, як її розумів Геродот, тобто від Дунаю (або Балкан) на заході до Дону (або Азовського моря) на сході. Саме так розуміли Скіфію у I ст. після Різдва Христового. В певному сенсі її правонаступниками є сучасна Православна Церква на тих землях, від неї ведуть свою історію православні спільноти Румунії, Молдови, України, Росії та Білорусі.

Вихідці зі Скіфської єпархії – прості громадяни, мудреці, воїни -здійснили великий вплив на розвиток Ромейської імперії і християнської Церкви. Їх можна було знайти в усіх верствах суспільства тодішньої Ромеї – від раба до імператора, від простого мирянина до святого отця. *«Судячи з історичних джерел, єпархію населяли багато різних племен і народів, але фактично всі вони в тій чи іншій мірі є предками сучасного населення цих земель»* [4, с. 239]. За словами митр. Іларіона (Огієнка):

«Блаженний Теодорит оповідає, що св. Іван Золотоустий послав своїх місіонерів до грецьких сусідів – кочовиків-скіфів, що жили біля Дунаю, і вони проповідували там християнство й закладали церкви. Взагалі багато церковних письменників III-IV ст., наприклад Тертуліан (помер 240 р.), Афанасій Олександрійський (помер 373 р.), Іван Золотоустий (помер 407 р.) та блаженний Єроним (помер 420 р.), розказуючи про поширення християнства по світу, називають у числі народів, де прийнялося християнство, і скіфів чи сарматів» [19, с. 8]. Відомо, що *«сучасний святому Іоанну Златоусту Скіфський єпископ Феотім, який сам був родом скіф, подорожував і по сю сторону Дунаю, звичайно, за своїм архієпископським обов'язком, не лякаючись самих гунів, які наповнили перед тим цю країну і підкорили собі корінних її мешканців, гетів»* [17, с. 105].

У древніх мученицьких актах нерідко говориться, що в Томі, так само як і в інших сусідніх фракійських містах Маркіанополі й Гераклії, відбувалися гоніння на християн не тільки в III, але і в II, і навіть в I ст. А в останній чверті III ст. випадково згадується вже Скіфський єпископ Євангелик, який керував церквами цієї провінції (284-292) у дні його гоніння за Діоклетіана на Христову Церкву. З того часу до половини VI ст. відомо багато єпископів Скіфських, або Томітанських, числом до дванадцяти, з яких принаймні один, Феотім, був родом скіф, тобто гет або слов'янин. Він славився високою грецькою освітою і благочестям.

Існує низка історичних фактів, які допоможуть з'ясувати канонічний статус Скіфської єпархії. Важливо, що головна перевага скіфських ієрархів до часів Халкідонського Собору (до 451 р.) була в тому, що вони були незалежні в управлінні своєю єпархією і називалися самовладними. Цей Собор 28-м правилом своїм разом з іншими єпархіями, які перебували в межах варварів, підпорядкував Константинопольському патріарху і Скіфську, хоча і колись, чи не з часу зведення Візантії на ступінь столиці Римської імперії,

«Скіфські єпископи, подібно багатьом іншим ієрархам східних провінцій, добровільно визнавали над собою владу Константинопольського архієпископа з поваги до місця його кафедри і зверталися до нього в найважливіших випадках. Звідси й пояснюється, чому святий Златоуст, архієпископ Царгородський, міг приймати живу участь в освіті вірою скіфів задунайських і посилати до них пастирів і вчителів. З іншого боку, безсумнівно і те, що титул самовладного ієрарха Скіфські єпископи утримували за собою навіть після Халкідонського Собору. А особливість Скіфської єпархії, за зауваженням Созомена, була та, що тут постійно зберігався стародавній звичай, за яким церквами всієї провінції завжди управляв лише один єпископ» [17, с. 107].

Очевидно, що саме ця канонічна особливість стала ключовою при побудові церковного життя після офіційного прийняття християнства у 988 р. князем Володимиром, адже статус Київської митрополії у лоні Константинопольської патріархії також був наближений до самоуправного (автокефального).

У візантійських джерелах згадується рух монахів-скіфів на захист православної віри у зв'язку з Вселенськими Соборами. Так, про один з таких рухів у VI ст. Карташов А.В. у книзі «Історія Вселенських Соборів» писав:

«И вот официальное торжество дифизитства при Юстине вновь пробудило «кирилловскую» тоску некоторых монашеских душ. Выразителями ее явились так называемые «скифские монахи» (Иоанн Магненций, Леонтий и другие). Руководящий центр их был в Малой

Скифи, в г. Томи (берег Чорного моря – Добруджа). Внешней поддержкой для них оказался Виталиан. Он даже был родственником Леонтия. Эта группа скифов принимала Халкидонский собор, соглашалась с Римом. Но находила, что этого мало. Ей надо было спасать сам Халкидон от будто бы прилипающей к нему заразы несторианства, что якобы несториане контрабандно протаскивают под прикрытием халкидонского флага свою ересь. Надо халкидонские формулы обеззаразить какими-то прибавками. Надо акцентировать речи о Христе-Богочеловеке постоянными добавками об Его божестве. Нажимать на то, что Иисус Христос есть "Единый из Трех Лиц Св. Троицы". Что этот Единый от Св. Троицы распят, пострадал по плоти» [15, с. 57].

Таким чином, це вказує на наявність спільнот прихильників християнського віровчення на землях сучасної України чи поряд з ними вже у ті далекі часи, причому прихильників настільки освічених і обізнаних у питаннях віровчення, що вони на рівних виступали на Вселенських Соборах. Отже, спільноти віруючих християн на землях сучасної України, Росії і Білорусі у певній мірі можуть розглядатися як спадкоємці по духу віруючих Скіфської єпархії.

Для нас важливим є факт, що ця Скіфська єп., яка лежала частково в межах сучасної України, ймовірно, була єпархією слов'янською за етнічним складом.

«I, по-перше, що стосується тієї половини Малої Скіфії, яка знаходилася по цю сторону Дунаю від його гирла до гирла Дністра і далі по чорноморському березі, то тут з самого початку християнства осілими жителями постійно були слов'яни, хоча через їх землю в III, IV і наступних століттях переходили багато інших народів, зупиняючись іноді на ній на досить тривалий час. У I і II ст. тут жили гети і тірагети, яких насправді можна назвати слов'янами, у II ж або принаймні в III ст., Певтінгерова карта показує саме тут венедеїв, тобто слов'ян; у IV, за свідченням Йорнанда, в цих самих країнах готський король Германарік (332-350) вів криваві війни з антами, теж слов'янами; у V (з 449 р.), за словами Костянтина Багрянородного, деякі з римлян, імперія яких простягалася до Дунаю, переправившись через цю річку з цікавості дізнатися, хто мешкає за нею, знайшли тут незліченний народ слов'янський; на VI, за свідченням того ж Йорнанда, від Дністра по берегах чорноморських до Дунаю простягалися анти; а за свідченням іншого письменника, тут же в 582 р., ледве тільки вийшовши на берег Дунаю з Малої грецької Скіфії, аварський хан Баян знайшов селища слов'янські» [17, с. 107].

Перебування тут слов'ян в наступні століття не підлягає вже ні найменшому сумніву: перед початком появи Київської Русі, і за словами нашого літо-

писця, «*седяху по Дністру і приседяху Дунаєви до самого моря*» в цій країні, яку звали греки Скіфія, угличі і тиверці, стародавні тірагети – два руських, чисто слов'янських племені; та мало того, що «*приседяху, але приседяху*» в безлічі і притому мали власні міста, значить, були давніми осілими тутешніми мешканцями. І посеред цих слов'яно-русських міст, зруйнованих печенігами, в X ст. знаходимо руїни християнських храмів і кам'яні хрести, – все це свідчить, що місцеве населення Скіфії не тільки знало про християнство, але й брало активну участь у житті Церкви Христової.

Далі звернемо нашу увагу на Крим, де існувала найбільша за значенням Херсонеська єпархія із центром у місті Херсонесі Таврійському, що було засноване ще за кілька століть до Р.Х. на південно-західному березі Криму (біля Севастополя). «*Більш стійка і безперервна струмисько християнства йшла на майбутню Русь через Крим, що послужив для Русі культурним мостом до Візантії. Тут християнство було у греків і готів*» [15, с. 54]. Першим проповідником віри в Херсонесі, як вже зазначалося, був, за стародавнім переказом, св. ап. Андрій Первозваний. Можна припустити, що його проповідь не зовсім залишилася тут безплідною, тому що коли через тридцять років після нього в 94 р. прибув у ці місця, що перебували тоді під владою Риму, засуджений імператором Траяном на заслання св. Климент, Папа Римський, він знайшов тут більше двох тисяч християн, що займалися, за визначенням того ж ворожого християнству уряду, тесанням і обробкою каменю. Втім, потрібно зазначити, що ці християни могли бути з місцевих жителів Криму і, зокрема, Херсонесу, але могли бути і заслані сюди ще раніше Климентом з інших країв Римської держави. Відомо також, що Климент прибув сюди в супроводі вірних зі своєї римської пастви, що помножило кількість місцевих християн. Існує також свідчення, що тут Климент на вернувшись за посередництвом низки чудес велику кількість людей до християнства: за Метафрастом – Климент щодня хрестив кілька сот людей і збудував у Криму близько 75 церков. Успіх християнської проповіді згодом викликав бурю нових гонінь на християнську громаду в Криму, яку ініціював сам імператор. Відомо, що під час такого гоніння у 100 р. мученицьки загинув сам Климент Римський (його втопили в морі). Проте і тепер християнська віра на півострові не утвердилась. Як би там не було, тільки в два наступні століття нічого не відомо про сліди християнства в Херсонесі. Воно якщо не зовсім було винищено тут, то принаймні сильно було пригнічене язичництвом. Це підтверджують археологічні знахідки цього періоду: «*матеріали, які засвідчували б про постійне або навіть про тимчасове проживання якого-небудь значного числа християн в цьому місті в перші роки нашої ери, не відомі. Єдина знахідка, яка з великим ступенем ймовірності може бути пов'язана з цим періодом, представляє собою зображення фантастичного чудовиська із зажатою у величезній зубатій пащі рибою*» [12, с. 47].

Аналізуючи цей матеріал, варто зазначити, що в ранньохристиянській літературі відомий образ гонителів християн у вигляді «звіря страшного і жахливого», «звіря із безодні», тоді як самих християн символічно зображували у вигляді риби («ІХФІС» з грец. – Ісус Христос Син Божий Спаситель). «... з першими віками пов'язаний печерний храм, що розташований на головній вулиці міста, – храм-мавзолей, ... який пізніше вважався місцем діяльності перших християн в місті» [12, с. 48]. Можна припустити, що саме тут збиралася на богослужіння невелика група перших християн, які переховувались від влади і язичників.

З періодом гонінь на християн у Херсонесі пов'язане передання про місійно-епікопську діяльність та мученицьку кончину християнських єпископів у перші роки IV ст., що записано у «Життях святих єпископів Херсонських» (VII ст.). Згідно з цим текстом, в 310 р. за царювання імператора Діоклетіана прибули у Херсонес від Єрусалимського патріарха Єрмона два місіонери – єпископи Василій і Єфрем, які п'ятнадцять років працювали над утвердженням тут християнства.

«Єпископи Василій і Єфрем, з яких перший обрав для себе тереном сам Херсон, а останній звернувся з проповіддю до сусідніх скіфів, після невсипущих праць обидва мали важливий успіх, але обидва незабаром в один і той же день (7/20 березня – ст./н. ст.), кожен у своєму місці, прийняли вінець мученицький. Почувши про їх блаженну кончину, негайно поспішили сюди ще три єпископи-місіонери – Євгеній, Еллідій і Агафодор, що займалися досі, з волі того ж Єрусалимського патріарха, благовістям в Геллеспонті – їхні старанність і подвиги увінчалися в Криму ще більшим успіхом, ніж подвиги попередників; але рівно через рік в той же самий день (7 березня) сподобилися і нові проповідники Христові зазнати від місцевих язичників та юдеїв мученицьку смерть за свою проповідь» [17, с. 110-111].

За царювання Константина Великого, коли Церква Христова стала визначальною в Римській імперії, восторжествувала вона нарешті і на Херсонеській землі. Про зміну ставлення до християн сповістив жителів міста новий єпископ Єферій, який прибув до них з імператорським указом від Єрусалимського патріарха про дозвіл християнам звершувати богослужіння в місті. Вже після смерті Єферія (+ 7 березня) місцеві християни просили для себе його наступника Капітона. Хоча навіть і в цей момент у Херсонесі ще сильний вплив мала партія язичників, що підтверджує розповідь про факт звершеного чуда (Капітон на вимогу натовпу увійшов у розпалену піч і цілу годину молився в ній, залишаючись неушкодженим) [9, с. 48]. Митр. Макарій (Булгаков) свідчить, що про це велике чудо дізнався сам імператор Константин і учасники I Вселенського Собору, що зібрався в цей час в Нікеї [17, с. 112].

Вже від цього моменту можна говорити про повну християнізацію жителів міста і постійне життя Херсонеської єпархії, адже в історії зберігся безперервний список єпископів цієї центральної кафедри Криму. Його і наводить вищезгаданий автор:

«Це були, після восьми перерахованих вже єпископів Херсонських: 9-й – Єферій II, який був присутнім на II Вселенському Соборі (в 381 р.), 10-й – Лонгін, якого ім'я дворазово зустрічається під актами місцевого Константинопольського Собору, що відбувся в 448 р., 11-й – Стефан, що засідав на V Вселенському Соборі Константинопольському в 535 р., 12-й – Георгій I, який підписався під актами Собору Трульського в 692 р., 13-й – Георгій II, який керував Херсонською Церквою в той час, коли Кирило і Мефодій, які подорожували з проповіддю до хозарів, знайшли в Херсонесі мощі святого Климента (близько 860 р.)» [17, с. 112-113].

Спираючись на цей перелік та постійну присутність херсонеських владик на Вселенських і Помісних Соборах, варто визнати, що ці ієрархи, подібно до скіфських, були самовладними і незалежними в управлінні своєю єпархією до часів Халкідонського Собору, який підкорив їх Константинопольському патріарху. Відомо також, що Херсонеська єпархія знаходилась в різний час то на 58-му, то 25-му, то 16-му місці в переліку єпархій, що належали до Константинопольського патріархату.

Цікавим буде і аналіз етнічного складу цієї єпархії. Безумовно, що більшість серед християн Херсонесу становили греки, які і принесли сюди віру, однак також відомо і те, що в самому Херсонесі з перших століть християнства, крім греків, мешкали і таври, і скіфи, що займали цілі квартали. А тому, живучи посеред християн цілі століття, християнами ставали і представники цих народностей. Також слід врахувати, що Херсонеська єпархія не обмежувалася одним містом, а простягалася, наприклад, за царювання Константина Великого, на всі приморські місця Південного Криму до Феодосії й далі на схід. Саме ці місця і були населені тоді переважно варварськими народами – скіфами, таврами та ін. Підтвердженням поширення християнства серед цих племен є постать відомого письменника V ст. Іоанна Кассіана, який походив зі скіфів Херсонесу і залишив кілька благочестивих творів, спрямованих проти несторіан.

Другою за значенням у Криму була Готська єпархія, історія якої пов'язана з розвитком Херсонеської єпархії та появою готів на півострові. Варто зазначити, що під впливом гунської навали і внаслідок падіння готської держави за короля Германаріха (350-375) готи розділились на дві частини, одна з яких, остготи, ще раз поділившись на дві групи, осіла в Криму і заснувала свою державу з центром у м. Партеніті, тут же й існувала Готська єпархія. Очевидно, що саме в Криму готи вперше ознайомились із християнською вірою. «У 260 р.,

зробивши спустошливий набіг на Малу Азію, Галатію й Каппадокію, ці нові вороги Римської імперії вивели з собою звідти багатьох грецьких полонених, а в числі їх священників і кліриків, які і повідомили своїм переможцям перші поняття про святу віру» [17, с. 115], – припускає Макарій (Булгаков).

Однак більш повна християнізація готів відбулася в період Константина Великого, який здобув блискучу перемогу над ними, за словами історика Сократа, не стільки силою зброї, скільки через чудесну силу Хреста Животворчого. Близько 323 р. вони охрестились і утворили свою єпархію. Ця християнізація була успішною, адже вже на I Вселенському Соборі у 325 р. готський єпископ Феофіл поставив свій підпис під його постановами як митрополит Готії, або, за іншими списками, Феофіл Боспоританський з Готії [3, с. 61-62].

«Цей підпис показує, що резиденція Готської єпархії спершу знаходилася не в Криму, де, як побачимо, вона утвердилася згодом, а в країні, що простяглася від Дунаю до Дністра і Чорного моря, яка тоді почала було називатися Готією – в стародавній Дакії, або нинішній частині Валахії, а по перевазі Бессарабії – і ще чіткіше: знаходилася саме біля Босфору, або Чорного моря, отже, безперечно на нинішній землі Руській» [17, с. 115], – аналізує митр. Макарій.

Згодом християнство ще більше поширилося між готами за сприяння деяких грецьких місіонерів, які прибули сюди за царювання імператора Констанція (337-361): священник Авдій, який заснував у Готії навіть чоловічі та жіночі обителі; блаженний Євтихій, з яким, за свідченням Василя Великого, ніхто не міг тоді зрівнятися у великій справі навернення до Христа варварів; за царювання імператора Валента (365-378) Фессалонітський єпископ Асхол, якого за апостольську ревність у поширенні віри між готами той же святий отець називає окрасою своєї батьківщини – Каппадокії. Мабуть ці святі мужі за Промислом Божим мали підготувати готів-християн до нових випробувань, які спіткали їх, – це гоніння за віру та аріанська ересь. Винуватцем першого був готський король Атанарік, який був запеклим язичником, а більшою мірою з непримиренної ненависті до римлян, релігію яких приймали його піддані. Це гоніння спалахувало в Готії тричі – у 370, 371 і 372 рр.

Поширення між готами аріанства було спричинене політичним ходом ще одного готського короля Фрітігерна, який прийняв аріанство з метою заручитись військовою підтримкою імператора Валента, котрий, у свою чергу, всіляко допомагав аріанській партії у міжусобиці проти Атанаріка. На історичну сцену в цей момент сходять славнозвісний єпископ Ульфїла (Вульфїла). Родився він близько 311 р. За свідченнями Філосторгія (початок V ст.), він не був чистокровним готом, а походив від полонених християн, вивезених дунайськими готами близько 267 р. під час одного з набігів на Малу Азію, з містечка

Садоголтини в Каппадокії. Не підлягає сумніву, що його сім'я цілком зжилася з новим середовищем, так що Вульфїла, який народився та був вихований в країні готів, цілком може вважатися членом готської народності. На це вказує і його суто готське ім'я (*Wulfila*, зменшувальне від *Wulfs*, вовк).

«За словами його учня Авксентія, єпископа Доростольського, Вульфїла до тринадцятирічного віку був лектором при одній з малочисленних християнських церков у землі вестготів. Близько 341р. він брав участь у посольстві, посланим його співвітчизниками до імператора Констанція. Під час перебування у Константинополі він був вибраний єпископом готів і висвячений Євсевієм Нікомідійським навесні 341р.» [3, с. 64].

З приводу його висвяти можна зробити висновок, що спочатку Вульфїла був православним єпископом. Більше того, відомо, що, повернувшись на батьківщину, Вульфїла активно взявся за проповідь християнства. Коли близько 348 р. в країні вестготів розпочалися переслідування християн з боку Атанаріха, то Вульфїла став на чолі своїх єдиновірців та вивів їх через Дунай до Мізії. Імператор Констанцій прийняв переселенців та віддав їм землі біля Нікополя, де ті заснували общину з патріархальним устроєм, на чолі якої стояв сам Вульфїла. Однак потім зробився напіваріанином, підписавшись в 360 р. на місцевому Константинопольському Соборі акаціан під сповіданням, у якому хоча названий Спаситель Сином Божим Єдинородним і перше віків народженим від Отця, але не єдиносущним Отцю, як сповідували нікейські отці. Близько 377 р. під час гунської навали Вульфїла очолив посольство від готського короля до імператора Валента з проханням про захист і дозвіл на переселення, за що змушений був примкнути до партії аріан.

З іменем єпископа Готського Вульфїла пов'язано переклад Священного Писання (окрім книг Царств) на готську мову і створення готської абетки. За основу своєї роботи над абеткою він узяв грецьке письмо, до якого додав декілька винайдених ним самим літер. З його перекладів до сьогодні дійшли Чотириєвангеліє і значна частина послань ап. Павла. Готська мова як одна з давньогерманських мов є єдиною із мов східногерманського ареалу, яка збереглася досі, хоча тільки завдяки писемній фіксації, зокрема, завдяки готському перекладу Біблії. Цей переклад започаткував розвиток готської писемності та літератури.

Питання про причетність до аріанства всієї Готської єпархії вирішується на користь православного віросповідання за аналізом наступних історичних фактів.

«Втім, блаж. Феодорит зазначає, що готи не зробилися й після цього повними аріанами, тому що, хоча вони визнавали Отця більшим від

Сина, але аж ніяк не погоджувалися сповідувати Сина сотвореним, і що вони не цілком зрадили православній вірі своїх батьків, оскільки Ульфіла, коли схилив їх на бік Валента, запевнив їх, ніби між православними й аріанами немає ніякої розбіжності в догмах і вся незгода відбулася від порожніх суперечок» [17, с. 117].

З іншого боку, відомо, що святий Іоан Золотоуст, архієпископ Константинопольський (398-404), вжив усіх заходів для навернення готів до православ'я. Так, зокрема, з цією метою він дав їм для богослужіння окрему церкву в Константинополі, поставляв їм священиків, дияконів і читців із співвітчизників, нерідко відвідував сам їхні богослужіння. У той же час він відправляв спеціальних місіонерів зі своїми листами у Готію за Дунай. Наслідком такого піклування було те, що готи, які не переселилися за Валента в Мізію, навернулися врешті до православ'я. Вони прийняли навіть від св. Іоана Золотоустого православного єпископа Унілу, а по смерті його (404 р.) просили нового єпископа [3, с. 63].

Незабаром після цього (менш ніж через сто років з часу свого заснування) Готська єпархія переноситься в Крим та затверджується в ньому вже назавжди, до самого кінця свого існування. Митр. Макарій пише:

«Так і саме ім'я Готії переноситься на цю країну, що простягалася, як видно з грамоти 1380 р., вздовж південного морського берега від Балаклави до Судака, або Сурожа, значить, у напрямку від Херсонеса Таврійського на схід. У дні ж Прокопія частина готів-християн жила навіть біля Азовського моря і Керченської протоки під ім'ям тетракситів» [17, с. 119].

Безумовно, не можна сказати, з якого саме часу ці готи-тетраксити (кримські готи) почали мати особливого єпископа, але в 547 р. згадується вже про смерть їхнього головного ієрарха і про те, що вони надсилали чотирьох послів до імператора Юстиніана з проханням про призначення нового єпископа.

«Імператор виконав їхнє прохання, і разом з тим... поставив сильний гарнізон в недавно відвойованому у гунів місті Боспорі, а країну Дорі (з готської Таврія), населену готами, оточив довгими стінами і баштами в гірських перевалах... Ця країна, що називалась Готією, простягалась верст на двісті берегом моря від Балаклави до Судака і далі на схід» [3, с. 64].

Деякий час готи визнавали над собою верховну владу Херсонського єпископа, що засвідчує підпис під актами Трульського (П'ято-Шостого) Собору 691-692 рр. Херсонського єпископа як єпископа Херсонесу і Дорі. В цей

період Готська єпархія пережила ще одне випробування: хозарська навала та іконоборство. Однак і в цей період Господь, піклуючись про Церкву Свою, дає нових поборників і захисників істинної Церкви. Це Іоанн Готський, уродженець Готії. За легендою Іоанн народився в Партеніті, де пізніше він очолює Готську імперію. В 754 р., коли Готський єпископ, через бажання догодити імператору Константину Копроніму, підписав визначення іконоборчого собору в Константинополі і в нагороду за це був призначений митрополитом Іраклійським, мешканці Готії на місце відступника обрали Іоанна. Іоанн відправився в Єрусалим, де провів три роки, а потім в Грузію, отримавши там бл. 758 р. посвячення на єпископа. Потім повернувся на батьківщину. Після смерті імператора-іконоборця Лева IV у 780 р. відвідав Константинополь і спілкувався там з імператрицею Іриною про православну віру [3, с. 65]. У 787 р. в Готії, яка перебувала під владою хозарів, спалахнуло народне повстання, підтримане світським правителем цієї землі. Іоанн був одним з ініціаторів повстання і брав у ньому активну участь. Хозарський гарнізон був вигнаний із столиці – Доросу, і повсталі захопили гірські проходи в країну. Але хозарський каган згодом знову заволодів містом. Іоанн був виданий хозарам. Каган зберіг йому життя і кинув до в'язниці в Фуллах. Звідти Іоанн втік в Амастриду, на протилежному березі Чорного моря, де й помер бл. 785 р. Тіло єпископа було перевезено на батьківщину і поховано в парфенонському монастирі святого Георгія, поблизу мису Фіолент, що біля Балаклави. За іншою версією, тіло його було перевезено в Партеніт і поховано на горі Аюдаг, в храмі свв. апп. Петра і Павла. Цей храм, за легендою, було зведено за ініціативою самого Іоанна. Церква долучила Іоанна до святих, день його пам'яті – 26 червня.

Існують відомості про Готського єпископа Микиту, замість якого за його дорученням на VII Вселенському (II Нікейському) Соборі 787 р. підписувався під актами чернець Кирило. *«До честі цих готів-тетраксітів слід відзначити, що вони не тільки постійно були православними, але й відрізнялися щирою і щиросердною вірою і благочестям, як свідчить про них Прокопій»* [17, с. 120]. З наступників Готського єпископа Микити відомі нечисленні імена: архієпископ Константин, який був присутнім на патріарших соборах в 1147 і 1156 рр.; Арсеній (1292 р.); митрополит Феодосій, який в 1384 р. згодився на грамоту патріарха Ніла про передачу парафії Кінсануса до єпархії Херсонеської, та ін. Як бачимо, у VIII ст. була створена на базі Готської єпархії у Криму Готська митрополія (Готфська митрополія), яка до 1786 р. була складовою частиною Вселенського (Константинопольського) патріархату. В цю митрополію входили єпархії, що знаходились на території Хозарського каганату. Згодом, коли напруга між каганатом і Візантією зросла, хозари почали більш агресивно ставитись до християн. Після приходу в Крим татар місцеве православне населення стало почуватися більш вільно, Готська митрополія розвивалась, але

продовжувала існувати в межах Кримського півострова. 1475 р. – після завоювання Криму турками-османами більшість православних єпархій на півострові були об'єднані в єдину Готську митрополію Константинопольського патріархату. Центр митрополії в той час знаходився в монастирі Панагії (Свято-Успенський монастир) під Бахчисараєм. До неї також було приєднано Херсонеську єпархію. У XVII ст. до Готської митрополії приєднано Кафську єпархію. 1678 р. була утворена Готська і Кафська митрополія, яка перебувала у складі Константинопольського патріархату. 1786 року – після смерті останнього митрополита Готфського і Кафського Ігнатія влада Російської імперії розформувала митрополію (в неканонічний спосіб), а її парафії було передано у підпорядкування Катеринославської єпархії РПЦ. Остаточо Готсько-Кафська митрополія була ліквідована російським урядом 1788 р.

Також варто звернути увагу на питання про можливу приналежність слов'янського населення Криму до цієї церковної округи. Необхідно зазначити, що ми зовсім не згодні визнати готів, які проживали в Крим, у за плем'я слов'янське, як хочуть деякі з вчених. З давніх істориків і візантійський Прокопій, і готський Іорнанд, які дуже добре знали і готів, і слов'ян, постійно розрізняють ці два народи. Разом з тим, відкидаючи «слов'янство» готів, ми не думаємо тим відкидати, що до складу єпархії Готської, особливо коли перебувала вона між Дунаєм і Дністром біля Чорного моря, входили і деякі слов'яни. Навпаки, це підтверджується наступними фактами: по-перше, тут древніми мешканцями ще до пришествя готів були слов'яни; по-друге, ґрунтуючись на свідченні готського історика Іорнанда, що готи дійсно підкорили тут своїй владі серед інших народів усіх венедев, або слов'ян. Не можна також не зазначити те, що в самому перекладі Біблії Вульфлі є багато слів слов'янських, а в перекладі Святого Письма Кирила так само є багато готських слів, що пояснюється найтіснішим і довготривалим спілкуванням слов'ян з готами. Отже, немає нічого неймовірного, якщо і деякі слов'яни могли бути християнами і входити до складу Готської єпархії.

Ще одним церковним осередком в Криму в цей період була Сурозька, або Сугдайська єпархія. Невідомо, коли точно була заснована ця єпархія, однак можна припустити, що вже наприкінці I ст. жителі цієї області більш-менш були просвічені християнством, адже первинна історія цих земель була пов'язана з історією Херсонеської та Готської єпархій.

«Відомо, нарешті, що не тільки в статуті Лева Премудрого єпархія Сугдайська вважалася в числі архієпископій, але і у VIII ст. св. Стефан сповідник носив ім'я архієпископа Сурозького, як видно з життя його, існуючого на слов'янській мові в багатьох древніх списках, з яких скорочено воно і для друкованої нашої Четвь-Мінеї» [17, с. 121].

Збереглись також відомості про трьох єпископів Сурозької єпархії, що містяться у житті св. Стефана. Перший – згаданий без імені лише у зв'язку із проханням до Константинопольського патріарха Германа (715-730) про призначення нового єпископа; другий – св. Стефан, який походив з Каппадокії, відзначився в роки іконоборчого протистояння як ревнитель православної віри; третій – Філарет, який був поставлений на Сурозьку кафедру самим св. Стефаном, котрий передбачив свою смерть. Щось певне важко сказати і про територію цієї єпархії. Очевидно, що вона охоплювала кільканадцять поселень Сурозької округи.

Дуже мізерні відомості про Фульську єпархію в Криму з центром у м. Філли. Певну інформацію знаходимо у житті св. Іоанна Готського (VIII ст.), єпархія якого включала округ Філли. У IX ст. св. Кирило боровся із марновірством місцевих жителів, про що згадує його житіє [13]. Історики припускають, що ця єпархія може бути заснована у IV ст., «... коли приходили до Криму з Єрусалиму проповідники віри і коли християнство, ставши панівним в Римській імперії, з особливою силою почало проникати в усі навколишні країни» [17, с. 123]. А в VII або VIII ст. Фульська єпархія була піднесена на ступінь архієпископії, згодом її приєднали до Сурозької єпархії під омофор єдиного архієрея.

Стільки ж відомостей залишилось і про Боспорську єпархію, що мала свою резиденцію в стародавній знаменитій столиці царства Боспорського – Пантикапеї, або Боспорі (сучасне місто Керч). Початок церковного життя в цій окрузі слід датувати поч. IV ст., адже на I Вселенському Соборі був уже згаданий її єпископ, який підписався: Домн Боспорський. В актах наступних соборних постанов ми також знаходимо підписи боспорських владик:

«... один єпископ з Боспору згадується Созоменом... за велінням імператора Констанція повинні були в 344 р. з кожного народу з'явитися на собор в Нікомідію; цей єпископ, прибувши сюди раніше від інших, загинув під час інциденту в Нікомідії внаслідок страшного землетрусу. Інший, на ім'я Евдокса, був присутній на трьох помісних Соборах... Третій, Іван, в 519 р. підписався під постановами Константинопольського Собору... Нарешті, ім'я четвертого єпископа Боспорського, Андрія, згадується в підписах Сьомого Вселенського Собору (в 787 р.), де читаємо: "Давид, смиренно дякон найсвятішої Церкви Боспорської, замість Андрія, Высокоповажного єпископа свого, підписався"» [17, с. 123-124].

Насамкінець з'ясуємо етнічний склад населення цих церковних округ. Зрозуміло, що поширення християнства супроводжувалось переселенням сюди греків. З половини III ст. тут володарювали сармати, що управляли Боспорським царством до 344 або 376 р.; з наступного століття тут утвер-

дилися гуни (з 434 р.) і, за словами Прокопія, наповнювали весь простір від Боспору до Херсонеса. Так тривало до 669 р., коли над цими племенами, так само як над усією східною частиною Криму до самої Готської області Дорі, поширили владу свою хозари. Втім, навіть і кочові народи, що з'явилися тут теж християнізувалися. Про що достовірно відомо, наприклад, гунський цар Горді уклав в 529 р. союз з імператором Юстиніаном, прийнявши хрещення в Константинополі; володар утрігурів (одне з гунських племен) Орган теж охрестився у візантійській столиці, отримавши сан патриція.

Таким чином, розглянутий матеріал засвідчує точні шляхи поширення християнства у Північному Причорномор'ї та Криму ще наприкінці I ст. Через існування тут грецьких колоній та каторг перші християни-мученики теж були ревними сівачами віри серед місцевих жителів, що засвідчено і мученицькими актами, і житієм святих, і даними археологічних знахідок. Це заклало надійний ґрунт для утвердження християнства у наступні віки. З особливою силою воно поширилось тут на поч. IV ст., після Медіоланського едикту 313 р. Фактично початок церковного життя і формування церковних центрів на прикладі розглянутих Скіфської, Херсонеської, Готської, Сузької, Фульської та Боспорської єпархій ми ведемо саме з цього часу. Активна участь ієрархів цих єпархій на засіданнях Вселенських і Помісних соборів у IV-VIII ст. свідчить про їхній особливий авторитет у християнському світі та про чітку церковну згуртованість цих округ. Щодо подальшого поширення християнської віри по всій території Русі-України, то можна стверджувати, що саме активне церковне життя в цьому регіоні стало мостом, який логічно пов'язав факт апостольської проповіді у I ст. з офіційним хрещенням Київської Русі наприкінці X ст.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*, книги Священного Писання Старого та Нового Завіту/ перекл. Патр. Філарета (Денисенка). – К.: Вид-ня УПЦ КП, 2004. – 1407 с.
2. *Айбабин А. И.* Этническая принадлежность могильников Крыма IV – первой половины VII в. н. э. // *Материалы к этнической истории Крыма.* – К., 1987. – С. 178-193.
3. *Арсений архим.* Готская епархия в Крыму // *Журнал народного просвещения.* – январь. – ч. CLXV. – СПб., 1873. – С. 60-86.
4. *Баранов И. А.* Памятники раннесредневекового Крыма // *Археология Украинской ССР.* – Т. III, – К., 1986. – С. 231-248.
5. *Богданова Н. М.* Херсон в V–XV вв. Проблемы истории византийского города // *Причерноморье в средние века.* – Москва, 1991. – С. 8-164.

6. *Брайчевська А. Т.* Деякі археологічні дані про торгівлю древніх слов'ян з кримськими містами // *Археологія*. – 1957. – Т. 10. – С. 44-62.
7. *Брайчевський М. Ю.* Утвердження християнства на Русі. – К.: Наукова думка, 1988. – 260 с.
8. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. – Репринтне видання: У 4 т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 1. – 296 с.
9. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. – М., 1997. – Т. I. – 958 с.
10. Готська і Кафська митрополія / [Інтернет-ресурс, точка доступу]: <http://uk.wikipedia.org/wiki>
11. Готська митрополія / [Інтернет-ресурс, точка доступу]: <http://uk.wikipedia.org/wiki>
12. *Зубарь В. М., Павленко Ю. В.* Херсонес Таврический и распространение християнства на Руси. – К.: Наукова думка, 1988. – 205 с.
13. *Жиленко І.* Україна: християнство до заснування Київської Русі / [Інтернет-ресурс, точка доступу]: <http://litopys.org.ua/synopsis/chri.htm#chri1>
14. *Історія Православної Церкви в Україні: Збірка наукових праць*. – К.: Четверта хвиля, 1997. – 292 с.
15. *Карташев А. В., проф.* Очерки по истории Русской Церкви / в 2 т.: Т. 1. – Париж: YMCA-PRESS, 1959. – 681 с.
16. *Крижицький С. Д., Зубар В.М., Русяєва А.С.* Античні держави Північного Причорномор'я. – К., 1988. – 350 с.
17. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви: в 9 т.: – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Т. 1. – 408 с.
18. *Миц В. А.* Таврика в епоху середньовіччя (V-XV ст.) / [Інтернет-ресурс, точка доступу]: <http://litopys.org.ua/istkult/ikult19.htm>
19. *Огієнко І.* Українська Церква: Нариси з історії Української Православної Церкви / у 2 т.: Т. 1-2. – К.: Україна, 1993. – 284 с.
20. *Ольговський С. Я.* Давньогрецькі міста-колонії Північного Причорномор'я: навчальний посібник. – К.: КНУКіМ, 2007. – 149 с.
21. *Пархоменко В.* Християнство Русі до Володимира Святого // *Вера и Разум*. 1912. – № 9 – 10. – С. 24-41.
22. Скіфська епархія / [Інтернет-ресурс, точка доступу]: <http://uk.wikipedia.org/wiki>
23. *Томийская епархия* / [Інтернет-ресурс, точка доступу]: <http://drevo-info.ru/articles/10306.html>

Методологія церковно-історичних досліджень (з наукового досвіду автора)

Володимир Рожко

І пізнаєте правду, а правда вільними зробить вас!

Ін. 8: 32.

Запозичене в українську мову з грецької нашими предками слово «методологія» складене з двох частин: метод – спосіб пізнання дійсності, прийом або система прийомів, застосованих для досягнення відповідно до специфіки об'єкту пізнання в своєму дослідженні, «логія» – наука, розум [1, с. 479].

Методологія як наука – це вчення про науковий метод пізнання, сукупність прийомів, способів дослідження, застосовані до конкретного об'єкту пізнання.

У даному випадку, методологія церковно-історичних досліджень розкриває способи пізнання в цій науці та прийоми чи систему прийомів, які ми застосовуємо для пізнання певного її об'єкту: церковних осіб, монастирів, храмів, предметів церковного мистецтва, документів з життя церкви і інше.

Методика – складова частина методології – вивчає сукупність взаємозв'язаних способів та прийомів виконання певної роботи: науково-дослідної, навчально-виховної, церковно-місіонерської, хиротативно-благодійницької діяльності та інше [1].

Конкретними об'єктами нашого пізнання є церковно-історична наука, а дослідження в ній через способи, прийоми, застосовані нами під час цієї науково-пізнавальної праці, складають її методологію.

У свою чергу, дослідження – своєрідний експеримент, форма пізнання об'єктивної дійсності, є одним з основних методів наукового дослідження, в якому вивчення явищ, об'єктів відбувається за допомогою нами вибраних або штучно створених умов, що забезпечують появу тих процесів, спостереження за якими необхідне для встановлення закономірних зв'язків між явищами, об'єктами пізнання. Виникаючи на основі певних теорій, вони є засобом доведення їх істинності і разом з тим основою виникнення нових положень, розвитку наукового пізнання [2, с. 636].

Кожне наукове дослідження не що інше, як метод пізнання в церковно-історичній, богословській науці, в розумінні автора з його багаторічним досвідом, в основі своїй містить науковий пошук і наукову знахідку, залежних від позитивного результату авторської праці, яка викладена, зафіксована в теорії

і на практиці в певний спосіб доноситься до певної аудиторії – студентської, круглих столів, наукових конференцій, засобів масової інформації. [3, с. 130]. Воно розпочинається з вибору об'єкту, теми наукового церковно-історичного дослідження, базованого на особистому зацікавленні, актуальності проблематики, бажанням відкрити недосліджений об'єкт, тему, особистість, доповнити, поглибити своїми знахідками, знайти розв'язку тієї чи іншої проблеми в цій галузі церковної науки.

Щоб здійснити те чи інше церковно-історичне дослідження, кожен дослідник повинен володіти знанням його методології, властивого тому досліднику способів пізнання даного об'єкту, застосувати в тому пізнавальному процесі сукупність прийомів, способів для його всестороннього і глибокого пізнання [3]. Оволодінням новими методами пізнання, способів, сукупності прийомів у церковно-історичному дослідженні є засвідченням певної наукової ерудиції дослідника в цій галузі церковно-історичної науки, внесенням ним не лише свого певного внеску в досліджуваний об'єкт, а й в саму методологію церковно-історичних досліджень, а сам дослідник цим підкреслює, що він не живе лише тими знаннями, які набув, а й прагне оволодіти новими як в історії церкви, так і в методології її дослідження, написання, вивчення. Цим самим він не лише досягає розв'язки свого наукового зацікавлення, а й приносить нові результати в церковно-історичні дослідження, викликає ними не лише науковий, а й громадсько-суспільний інтерес, який покладений в самій розв'язці його наукового результату.

Здійснити цю наукову розв'язку об'єкта пізнання можливе лише за наявності джерельної бази, або наявності, за її відсутності, неповноти самого об'єкту пізнання. Однак джерельна база в цьому процесі є основною, тому пізнання, вивчення її є головною складовою частиною методології церковно-історичних досліджень, а науковий пошук і наукові знахідки в пошуково-пізнавальному процесі ведуть до поглиблення або відкриття цілковито нового результату. Цього можна досягнути лише при глибоких знаннях самого предмету джерелознавства (церковного і загального), сам предмет є важливою спеціальною галуззю історичної науки, яка вивчає теорію і методику виявлення та використання історичних джерел – фундаменту будь-якої історичної праці. [4, с. 456].

Від себе додамо, що фундаментом кожного церковно-історичного дослідження є джерельна база та методологія пошуку і знахідки. Через відсутність в нашій науково-пізнавальній дійсності саме ґрунтового дослідження в основу покладено особистий багаторічний науковий досвід автора, на цьому створилася й власна методологія досліджень церковної історії в переважуючий більшості історичної Волині, яка була, є і залишається об'єктом нашого пізнання.

Джерельну базу в церковно-історичних дослідженнях автор цієї методично-наукової розвідки для повного і глибокого пізнання зацікавленого об'єкту знаходив в Держархівах Волинської, Житомирської, Рівненської, Тернопільської областей України, Берестейського обласного, Пінського, Мозирського районних архівів Республіки Білорусь, а також музейних збірках, колекціях історичної Волині, української діаспори Канади, США, Австралії, Великобританії, частково Польщі [5, с. 110-113].

Слід наголосити, що джерельна база зарубіжної україніки для церковно-історичних досліджень на історичній Волині в Україні розпочала своє формування в 90-х роках минулого століття, і процес цей триває, а найбільша повнота фондів документальних та історичних джерел сформувалася у Держархіві Волинської області. У фондах цієї науково-дослідної установи зберігаються документи, філателістичні, філокартичні збірки, каталоги, фотодокументи, наукові праці митрополита Іларіона тощо, видані Інститутом дослідів Волині та Товариством «Волинь» у Вінніпезі (Канада) та інших країн поселення наших земляків [6, с. 24-27].

За методологією історичних та богословських досліджень, виробленою, укладеною та висвітленою автором у своїх науково-методичних розвідках [3], першоджерела були, є і залишаються першоосновою не лише авторських наукових надбань, а й кожного серйозного наукового дослідження з церковної історії, історії кожної науки, галузей наук [7].

Історичні джерела в поєднанні з документальними або через відсутність першоджерел є важливою джерельною базою для церковно-історичних досліджень [3].

У Держархівах Волинської, Житомирської, Рівненської, Тернопільської областей, архівах Республіки Білорусь першоджерельну базу складають архівні фонди церковних установ, церковних науково-видавничих, місіонерських, благодійницьких прицерковних установ і організацій, документи особистого походження. Останні несуть такі відомості, які відсутні в офіційних документальних джерелах, а їх використання надає можливість дослідникові докладніше і колоритніше відтворити не лише окремі події, але й характерні риси та особливості досліджуваної доби, персоналій [4].

Авторові цієї методично-наукової розвідки фундаментом для його статей, монографій, нарисів з історії церкви на історичній Волині були документальні джерела найважливіших фондів: Ф.1. Волинська духовна консисторія 1800-1923 рр. в м. Житомир; Ф. 158 Канцелярія Волинського єпархіального архієрея за 1871-1918 рр.; Ф. 147 Волинська єпархіальна училищна рада за 1884-1918 рр.; Ф. Р. 4994 Уповноважений ради в справах релігій при Раді Міністрів УРСР по Житомирській області за 1944 – 1990 рр.; Ф. 232 Волинська духовна консисторія 1918-1939 рр.; Ф. 232 Волинська духовна семінарія 1919-1939рр. в м.

Крем'янці; Ф. 258 Духовний Собор Почаївської Успенської Лаври 1557-1939 рр. в держархіві Тернопільської області; Ф. 35. Волинська Духовна консисторія 1796- 1939 рр. в Держарахіві Волинської області. У цьому фонді важливими джерелами для церковно-історичних досліджень є Клірові відомості церков і парафій та Метричні книги Волинської єпархії та інші у м. Луцьку. Ф. 639 Клірові відомості церков і парафій Волинської єпархії (повітів Рівненського, Дубенського, Острозького) за 1796-1916рр. та інші. На особливу увагу для дослідження новітньої церковної історії періоду другого відродження УАПЦ 1941-1944рр. заслуговує Ф.Р. 281 Рівненське окружне духовне управління за 1941-1943рр., а в Берестейському обласному архіві Республіка Білорусь документи фонду Пінсько-Поліської єпархії за 1919-1939рр [8, с. 142-158].

Особливу наукову зацікавленість дослідника церковної історії викликають документи фонду 1482 Уповноважений ради в справах Російської Православної церкви при раді міністрів СРСР по Брестській області.

Завдяки цим першоджерелам постає повна картина нищення українських православних святинь, закриття, зняття з реєстру, вандалізація червоними московськими атеїстами на глибокому Волинському Поліссі в 1944-1986 рр. [9, с. 669-680]

У вище названих і не названих фондах документів до церковної історії зберігаються офіційні і неофіційні документи, які охоплюють найрізноманітніші сторони церковного життя на історичній Волині: персоналії, святині, предмети сакрального мистецтва, земельна посілість церкви, статистичні дані про священство, парафії, парафіян.

Слід підкреслити, що найдавніші і найцінніші документальні джерела для церковно-історичних досліджень зберігаються у Ф. 258 Духовний Собор Почаївської Лаври за 1557-1939рр. в Держархіві Тернопільської області, старанно досліджений і описаний автором, а його пошуки і знахідки в цьому фонді стали основою чисельних наукових публікацій в Україні, україномовних, англійськомовних виданнях західної діаспори.

Науково-дослідна праця з документальними церковними джерелами завжди становила і становить особливе наше зацікавлення, всі свої наукові розвідки церковно-історичної тематики автор, в першу чергу, будував на першоджерелах – першооснови глибокого пізнання кожного об'єкту свого дослідження.

Пошук і виявлення документальних джерел – основна складова частина методології наших церковно-історичних досліджень, а вміле використання знахідок з певною їх критичною оцінкою надає їм переваги над історичними, археологічними й іншими джерелами.

Наукова праця з церковно-історичних досліджень до певних видів документальних джерел повинна базуватися і на певній методології до кожного з них –

документи на паперовій основі, фотодокументи, фонодокументи, документи на електронних носіях тому, що кожен з цих видів документальних джерел, ставши об'єктом нашого дослідження, вимагає свого способу, прийому пізнання [3].

Прикладом того є наша методологія праці з фотодокументами, які несуть наглядову, зображальну сторону подій, фактів, людських особистостей і дають нам можливість наочно оцінити предмет пізнання: фотодокументи понищених московсько-більшовицькими окупантами в 50-80-х рр. наших унікальних святинь з XVI – XVII ст. – Успіння Божої Матері в смт. Зарічне, помонастирського храму Св. Миколая в с. Селець Дубровицького району, виявлених нами в Держархіві Рівненської області, в місцевих парафіян в час наукової подорожі на Дубровеччину в кінці 90-х років, помонастирської церкви Святої Троїці в с. Мала Осниця Маневицького району у 70-х рр. XX ст. і десятки інших. Певний науковий інтерес у процесі церковно-історичних досліджень становлять фотодокументи наших ієрархів, священників, національно свідомих вірних, замордованих злочинцями з НКВД на історичній Волині в XX ст. – архієпископа Степана Орлика, священників Георгія Малюжковича, Іларіона Денисевича, Олександра Ненадкевича, Вадима Сагайдаківського і десятки інших, які автор використав у своїх наукових працях [10]. Маємо наголосити, що праця з фотодокументами є невід'ємною частиною методології церковно-історичних досліджень автора в процесі пізнання об'єкту з церковної історії.

У методології історико-церковних досліджень способом пізнання певного об'єкту є фонодокументи. Під час роботи наукової конференції, присвяченої ювілеям визначного церковного діяча Митрополита Іларіона (в миру – професор Іван Огієнко), видатного ієрарха Православної Церкви і будівничого Української держави були використані ці джерела. У ВПБА для глибшого пізнання особистості цього першоїєрарха учасники конференції мали змогу почути виступ владики на XIII соборі УГПЦ Канади 1965 року. Фонодокументи були надіслані автору секретарем ІДВ у Вінніпезі (Канада) п. Надією Шаварською. Вони збагатили присутніх цього наукового форуму глибшим пізнанням цієї визначної церковної особистості [11].

Другою важливою групою джерел церковно-історичних досліджень становлять історичні церковні джерела, які є носіями історичної інформації з життя церкви, її ієрархів, священників, вірних, і ця інформація зафіксована на папері, у певній церковній речі, записаних усних переданнях та інше [4, с. 69].

До історичних джерел, які несуть інформацію з церковного життя належить ціла низка писемних джерел. Серед них чільне місце належить літописам.

Галицько-Волинський літопис охоплює хронологічні рамки 1205-1292рр., а географічно – найбільше тогочасні межі Галицько-Волинської землі. Це історичне джерело несе чимало інформації з життя православної церкви того часового поясу, зокрема, відомості про перші храми, монастирі, єпархії, ієрар-

хів, чорне і біле духовенство. Тут знаходимо опис предметів церковного мистецтва, його творців, фундаторів, жертводавців, перших волинських святих, кандидатів для новітньої канонізації. У літописі описане життя великомученика, філософа, переписувача Богослужбових книг, іконописця, людвисара (ливарника), великого будівничого Божих церков на Волині, благодійника – благовірного князя Володимира Васильковича (+10.12.1288), який за

«князювання свого багато городів поставив після отця свого. Він поставив Берестій. А за Берестієм поставив город на пустому місці, що називається Лосна, і назвав його ім'ям Кам'янець, – тому що там була кам'яниста земля. Спорудив він також у нім башту кам'яну, заввишки сімнадцять сажнів, гідна подиву всім, хто дивиться на неї, і церкву поставив Благовіщення Пресвятої Богородиці, і прикрасив її іконами золотими, і начиння служебне викував срібне, і Євангеліє апракос, оковане сріблом, Апостола апракос, і Паремію, і Сборник отця свого тута ж положив, і Хреста Воздвижального положив» [12, с. 447].

У літописі написано, що так само і в Більську спорядив він церкву іконами і книгами.

«У Володимирі ж розписав він увесь храм святого Дмитрія Солунського, і начиння служебне срібне викував, і ікону Пресвятої Богородиці окував сріблом, з камінням дорогим, і завіси придбав, золотом шиті, а другі оксамитні, з дрібним жемчугом, і всяким узороччям оздобив він його.

В єпископії ж, у церкві Святої Богородиці, образ Спаса великого він окував сріблом, і Євангеліє, списавши, він окував сріблом і дав Святій Богородиці, і Апостола списав апракос і Святій Богородиці дав і начиння служебне позолочене з камінням дорогим Богородиці – таки він дав, і образ Спаса, окований золотом з дорогоцінним камінням, поставив він у Святій Богородиці на пам'ять про себе.

У монастир свій святих Апостолів він дав Євангеліє апракос, і Апостола, сам списавши, тута ж положив, і Сборник великий отця свого, і Хреста Воздвижального і Молитовник дав.

В єпископію Перемишльську він дав Євангеліє апракос, оковане сріблом, з жемчугом, яке сам був списав...

В Луцьку єпископію дав він хреста великого срібного позолоченого, з чесним деревом... ». [12, с. 447-448].

Цей список будівництва храмів, монастирів, пожертв благовірного князя Володимира Васильковича за Галицько-Волинським літописом є набагато довший і займає текст у ньому неповних дві сторінки.

Опліч того, з цього історичного джерела дізнаємося про тогочасні єпархії на Волині – Володимирську, Луцьку, Угровську, а по ній Холмську та інші, ієрархів цих єпархій, зокрема, єпископів Іоасафа, Іоанна, Євсигнія і т. д.

Про богоугодні діла для волинських святинь, пряму участь в житті церкви короля Данила знаходимо відомості також у цьому літописі, зокрема у волинському місті Холмі, яке він відбудував і храми в ньому спорудив: св.Івана Золотоустого, св. Кузьми і Дем'яна, Різдва Пресвятої Богородиці [12, с. 418-419].

У методології церковно-історичних досліджень автора важливе місце відіграють словники: багатотомна «Енциклопедія українознавства», перевидана в Україні, «Етимологічно-семантичний словник української мови» (в 4-ох томах) митрополита Іларіона, «Словник географічний королівства Польського й інших земель слов'янських» в польській мові, «Стара Волинь і Волинське Полісся» Олександра Цинкаловського в 2-ох томах, видані Інститутом дослідів Волині у Вінніпезі (Канада) та інші.

Важливими історичними джерелами для церковно-історичних досліджень з історії рідної церкви на Волині для автора залишаються «Волинські єпархіальні відомості» (1867-1917 рр.) офіційна і неофіційна частини, які до 1908 року видавалися в Крем'янці, а потому в м. Житомирі. В них знаходимо праці таких відомих священників як о.о. Аполоній Сендульський, Андрій Хойнацький, Микола Теодорович, Стефан Барановський, Федір Четиркін, Леонід Рафальський, Миколай Трипольський, Арсеній Селецький і т.д. [13].

На особливу увагу заслуговують надруковані на сторінках «Волинських єпархіальних відомостей» праці священника Миколая Теодоровича «Статистичний опис церков і парафій Волинської єпархії», в якій поміщені його дослідження наших святинь в межах тогочасної Волинської губернії.

Історико-статистичний збірник «Дев'ятсотліття православ'я на Волині», Житомир, 1892., і до тепер є складовою частиною історичних джерел для автора. У цьому Збірнику знаходимо перелік парафій і церков по повітах Волинської губернії, кількість парафіян в них, наявність парафіяльних шкіл, а також інформації про монастирі (в тому числі й неіснуючі), чудотворні образи, волинських ієрархів, давні друкарні, духовні навчальні заклади і т.д. [14].

Журнал «Православна Волинь», який виходив в 1922 році у Богоявленському монастирі м. Крем'янець під редакцією професора Василя Біднова, часописи «Духовний сіяч», «Духовна бесіда», «За соборність», «Шлях», «На варті», «Рідна церква», річники «Елпіс».

Особливо цінним історичним джерелом залишається журнал «Православна Волинь», в якому знаходимо цілу низку урядових, єпархіальних документів, з життя відновленої Волинської єпархії та Волинської Духовної семінарії в Крем'янці, поміщені тут списки її викладачів і студентів [15].

Журнал «Церква і нарід», який виходив в 1935-1938 рр. в Крем'янці під редакцією професора Івана Власовського, як історичне джерело заслуговує на особливу увагу. Тут поміщено документи і звітлення Волинської Духовної консисторії, органом якої він був, наукові богословські та історичні розвідки, інформації, статистичні зведення, повідомлення з життя Волинської єпархії, Волинської Духовної семінарії в Крем'янці 1919-1939 рр. У журналі «Церква і нарід» знаходимо лише там надруковані наукові розвідки професорів Дмитра Дорошенка, Івана Власовського, Олександра Цинкаловського, священників Миколая Малюжинського та відомого знавця церковного співу Михайла Тележинського, Михайла Тучемського та інших.

Журнал мав рубрику – Офіційний відділ, в якому подавалися списки нагороджених духовних осіб, адміністративні переміни на парафіях, хіротонії, некрології, хроніку з життя Волинської єпархії [16].

Методологія автора церковно-історичних досліджень передбачає залучення значної кількості історичних джерел української, волинської діаспори: багатотомний «Нарис історії Української Православної церкви» професора Івана Власовського, «Історія Української греко-православної церкви в Канаді» Семена В. Савчука і Юрія Мулика-Луцика, наукові праці митрополита Іларіона, отця доктора Степана Ярмуся та інші.

На особливу увагу в церковно-історичних дослідженнях автора заслуговують науково-популярні збірники «Літопис Волині», друкований орган Інституту дослідів Волині у Вінніпезі (Канада), двадцять чисел якого побачили світ в 1953-1999 рр. У кожному з цих чисел дослідник з історії церкви на історичній Волині знайде безцінні джерела для своїх наукових запитів від початків християнства в IX ст. на нашій землі до подій трьох відроджень рідної церкви в XX ст. На сторінках «Літопис Волині» також подано життєписи блаженної пам'яті митрополитів Іоанна Теодоровича, Полікарпа Сікорського, Іларіона Огієнка, Никанора Абрамовича, Анатолія Дублянського, Олексія Громадського з автономної церкви, єпископів волинян УАПЦ в діаспорі, священників, вірних [17].

Складовою частиною методології церковно-історичних наукових досліджень автора є залучення в своїй праці відомих друкованих джерел української діаспори: «Українське Православне слово», «Український Православний календар», журнал «Віра» УПЦ США, «Вісник», «Віра і культура», «Рідна нива» УПЦ Канади, «Відомості», «Рідна церква», «Праця і життя», друковані органи УАПЦ в діаспорі: «Український Православний церковний календар», «Богословський вісник», «Благовісник» – орган генерального церковного управління УАПЦ у Франції та інші.

Новітні церковно-історичні дослідження автора не обходяться без залучення археологічних джерел, які є складовою частиною джерельної бази в

його методології і які ілюструють церковні матеріальні пам'ятки в давнині, сакрального мистецтва, архітектури.

Археологічні розкопки 1886 року в урочищі «Стара катедро» біля княжого Володимира над річкою Луг професорами Київського університету імені Святого Володимира Адріаном Праховим і Володимиром Антоновичем відкрили рештки мурованого ротондного храму Мефодієвської доби (870-992 рр.) на Волині. Ці археологічні знахідки остаточно підтвердили наукову гіпотезу про те, що на Західну Волинь і Галичину християнська віра прийшла з Велико-Моравської архієпархії св. Мефодія [18, с. 879-884].

Археологічні знахідки пам'яток християнської релігії VI-X ст., як от: натільні кам'яні, металеві хрестики, іконки, хрести енкалпіони, знайдені на місцях перших християнських поховань, дали підставу автору прийти до висновку, що то були не поховання поодиноких християн, а християнські поховання відповідно до християнського церковного чину похорону [19, с. 43].

Важливе місце в церковно-історичних дослідженнях автор відводить матеріальним пам'яткам: монастирям, храмам, їх решткам, хрестам, церковним дзвонам, восковим свічкам і інше. Глибокі дослідження, проведені автором цих та інших матеріальних пам'яток церковного мистецтва, дали можливість написати не лише окремі статі, а й ряд монографій: Православні монастирі Волині і Полісся (Луцьк, 2000. – 691 с.), Чудотворні ікони Волині і Полісся (Луцьк, 2002. – 351 с.), Православні святині історичної Волині (Луцьк, 2009. – 558 с.), Дзвони Божих храмів історичної Волині X-XX ст. (Луцьк, 2011. – 218 с.), Хрести історичної Волині IX-XX ст. (Луцьк, 2012. – 178 с.) і десятки інших.

Методологією церковно-історичних досліджень автора передбачено обов'язковий огляд, вивчення пам'яток матеріальної церковної культури на місцях, тобто так званих польових досліджень: монастирів, храмів, дзвіниць або їх решток, предметів християнської культури, церковного начиння – ікони, чаші, богослужбові книги, воскові свічки, дзвони, напрестольні і запрестольні хрести та інше, також надмогильні кам'яні хрести, придорожні, пам'ятні і т.д. [3].

Під час наукової подорожі до літописного містечка Степань у церкві св. Троїці (1523 р.) виявлено автором цехові воскові свічки XVI ст. (висота 2,1 м., в діаметрі – 25 см) [20, с. 36-40].

Складовою головною частиною методології церковно-історичних досліджень передбачено пізнання об'єкту чи вцілілих його решток на місцях, які дають непередбачені наукові результати.

Так, ретельне вивчення монастирища під Комарівкою на лівому березі річки Горинь біля містечка Степань підтвердило, що дерев'яні монастирські будівлі Свято-Михайлівського монастиря на початку XVII ст. було знесено бурхливими весняними водами, про що зазначено і в історичних джерелах. Підтвердженням цієї думки був огляд монастирища на насипному острівку,

який був розмитий на дві нерівні частини, саме в тому місці стояли монастирський храм св. Юрія, чернечі келії, господарські будівлі [21, с. 137-138].

Повторний розширений огляд цього об'єкту на місці дав можливість автору віднайти на березі річки Горині рештки печерного анахоретського монастиря IX-X ст. Додержуючись святості місця князі Острозькі недалеко від нього заснували на насипному острівку спільножитний чоловічий монастир св. Михайла [21].

Огляд монастирища під Старим Чорторійськом між річками Стир і його правою притокою Кормин підтвердив наявність тут святої обителі в ім'я Святої Троїці з XVI ст., заснованої князями Чорторізькими. Незважаючи на вчинену місцевими комуністами-вандалами наруги над святим місцем, на ньому простежуються рештки чернечих поховань, сліди монастирської криниці. З усних джерел автору вдалося встановити згадки про наявність на монастирищі до 1914 року чисельних прадавніх дерев'яних хрестів, криниці-джерельця, а також про те, що монастирський храм Святої Троїці перенесено з острівка 1801 року і в первісному вигляді відновлено в селі Мала Осниця [22, с. 332].

Методологія попередників автора, які базували свої дослідження лише на документальних, історичних джерелах і не досліджували об'єкт на місцях, мали в своїх працях не лише помилки, а й перекручення, як от при визначенні місцезнаходження монастиря св. Михайла біля містечка Клевая.

В історичні джерела другої пол. XIX ст. його дослідники перенесли топонім «Чорна» з небаченої ними річечки на неіснуючу оселю [23, с. 215].

За їх твердженнями ця святиня знаходилася в оселі Чорна десь в лісах біля містечка Клевани.

Дослідження автора на місцевості Круговище біля с. Жобрин, досконале вивчення місцевих топонімів, решток незнищеного монастирища, археологічні знахідки – хрест енкалпійон, кам'яні хрести XVI- XVII ст. з чернечого кладовища та інше, дали можливість остаточно визначити місцезнаходження монастиря св. Михайла.

Огляд місцевості й об'єктів дослідження дав можливість визначити, що біля урочища Круговища впадають в річку Горинь дві її ліві притоки – Південна Стубла й Путилівка, і творять там неправильної форми водяний трикутник, а третя притока – річечка Чорна довжиною 3, 5 км бере свій виток з темних глибин непрохідного Круговища, яке в минулому покривали цілковито недоступні багністі трясовини, названі в народі «дно», в яких поховано багато людей, свійських та диких тварин. Свою ж назву Чорна річечка отримала від чорної багністо-трясовинної води, яку вона вибирала з Круговища, і ця вода була не придатна до використання в господарстві людей і для тварин. Саме тут, недалеко від річечки Чорної, і знаходилась чоловіча обитель св. Михайла на Чорній, тобто на її березі [3].

Наукові подорожі для вивчення об'єкту зацікавлення автора є важливою складовою частиною його методології церковно-історичних досліджень і лише завдяки такому методу вдалося не лише повернути волинезнавчій науці втрачені духовні скарби, а й поповнити її новими цінними надбаннями: монастирі, храми, ікони, церковні дзвони, кам'яні хрести, воскові свічки XVI-XVIII ст. та інші.

Саме завдяки методології пізнання об'єкту на місцях в час наукових подорожей, автор мав можливість, опираючись на нововиявлені історичні джерела, віднайти рештки печерних монастирів IX-XI ст. в Почаєві, Решнівці, Крем'янці, Збаражі, Стіжку, Данилові, Оприлівцях, Пліснеську, Підкамені, Божій горі, Дорогобужі, Федорівці, Комарівці, Кричильську і т.д. [24, с. 253].

Огляд і досконале глибоке вивчення храму Преображення Господнього (1759 р.) в с. Решнівка (названого в народі малим Почаєвом), Святої гори, на якій введено цю святиню, занедбаной і забутої печери, видовбаной ченцями-анахоретами в нижній східній частині гори від річечки Самець, яка бере свої витoki з місцевих природних джерел, віднайдені в печері два вцілілих кам'яних лежаки (своєрідні ліжка), аналіз усних джерел та інші знахідки дали можливість автору стверджувати наявність тут печерної обителі IX-XI ст. [25, с. 11-13].

Скельно-печерний монастир на Божій горі біля Бережець на Крем'яничині на початку був виявлений автором в документальних та історичних джерелах Держархіву Тернопільської області, а тоді став об'єктом старанного дослідження решток від святині на місці, яку 1961 року підірвали московські кегебісти [26, арк.11-12].

Цей монастир на Божій горі, як і в Почаєві, заснували іноки, які шукали відлюдних місць для свого спасіння. Це була печера, вирубана в скелі ченцями Мефодіївської і пізніше Володимирської доби [24, с. 105].

Археологічні знахідки Львівських археологів в Підкамені, пильний огляд і досконале вивчення печер, вирубаних у підніжжі гори Рожаниці, дали змогу автору ствердити наявність тут печерного монастиря в Мефодіївську добу, а пізніше над ним в XII-XIII ст. побудовано наземно чернечу спільножитну обитель [24, с. 116].

Наукова подорож автора в с. Куп'ятичі, яке знаходиться за 7 км. на схід від м. Пінська, огляд і вивчення решток, які залишилися від монастирища, залучення історичних матеріальних і усних джерел дали можливість висвітлити історію відомого на глибокому Поліссі чудотворного образу Куп'ятицької Божої Матері, який 28 листопада 1182 р. з'явився пастушці Анні. Цей чудотворний образ преподобномученик Афанасій Берестейський вважав найбільшою тогочасною святинєю Речі Посполитої, такою і описав в своїх творах [27, с. 54-60].

Під час наукових подорожей дорогами Тараса Шевченка на Волинському Поліссі було віднайдене автором запрестольний образ Божої Матері, мальо-

ваний Великим Кобзарем восени 1846 року під час його перебування в с. Секунь за завданням Тимчасової комісії для розбору давніх актів. Нині цей образ, мальований Тарасом Шевченком, зберігається в церкві-каплиці преподобного Іова Почаївського на місцевому кладовищі [28, с. 14-16].

Досліджуючи історію церковних дзвонів на Волині, автор під час своїх наукових подорожей до давніх храмів Божих в селах Липно, Стара Рафалівка, Страклів, смт. Деражно та інші виявив і науково дослідив десятки їх стародавніх волинських взірців XVII-XIX ст. [29].

Найдавніші кам'яні хрести, серед них і надмогильні, княжої і козацької доби були виявлені автором під час його наукових подорожей по історичній Волині та Поліссі.

Ці історичні знахідки, доповнені джерелами Держархівів Волинської, Житомирської, Рівненської, Тернопільської областей склали основу джерельної бази для написання окремого дослідження на цю тему [30].

Під час наукової подорожі автора до літописного містечка Степань у храмі Святої Троїці (1523 р.) було виявлено цілу низку предметів сакрального мистецтва XVI-XVIII ст., серед них дзвони місцевих людвисарів, образи іконописця Семена Степанського, цехові воскові свічки з воску місцевих пасічників та інше, окремі зразки яких знаходяться нині у фондах Рівненського обласного краєзнавчого музею [31, с. 36-40].

У методології церковно-історичних досліджень автора вагоме місце займає вивчення волинських топонімів, що голосом віків промовляють до нас з далекого минулого, в них заховано багато нерозгаданих таємниць.

Топоніми Свята гора в Зимному, Почаєві, Тригір'ї, Решнівці, Божа гора біля Бережців, Попова гора, Монастирська гора в Збаражі, Оприлівці, Ясна гора біля Романова, а також такі топоніми, як церковище, цвинтарище, Кам'яна могила, Кам'яний хрест, Козацькі могили, П'ятницький цвинтар, Богданова каплиця та інші промовляють до дослідника самі за себе, як і назви сіл, урочищ, річок, озер: Чернихівці, Черниці, Черчиці, Монастирщина, Самець (самотній), Святе джерело, озера Святе, Святець і т.д. [32, с. 24].

Наведемо також кілька прикладів з методології досліджень автором волинських топонімів під час його наукових пошуків і знахідок.

Виявленні в історичних джерелах давно неіснуючі святині – монастирі, храми. Автор за допомогою місцевих топонімів відшукав їх місцезнаходження, зокрема неіснуючої чоловічої обителі Святої Троїці під Чорторійськом, св. Михайла під Комарівкою, св. Михайла біля Круговища, Святої Троїці у Вербці, Благовіщення Пресвятої Богородиці біля с. Попівка, Вознесіння Господнього в с. Яревище, св. Онуфрія біля с. Мульчиці, Преображення Господнього в с. Маренин, св. Миколая біля с. Селець, Воскресіння Господнього в м. Кам'яні на Берестейщині, Введення Пресвятої Богородиці в с. Дубище біля Рожищ,

Хрестовоздвиженського біля с. Боровичі, Преподобного великомученика Євстафія біля смт. Турійська і т.д. [22].

У топонімах Свята гора, Божа гора, Ясна гора слід шукати вікову святість місць на яких стояли наші святині: печерні, наземні монастирі, храми, в яких молилися до Бога ченці-анакорети, келіоти, біле духовенство та вірні. Про святість місця знаходимо в Старому Заповіті слова, якими Господь звернувся до Мойсея: «Здійми взуття своє з ніг своїх, бо те місце, на якому стоїш ти, земля ця – свята».

Свята гора в Збаражі впродовж тисячоліття залишається місцем святим, землею святою, і кожен, хто приходив сюди, відчував її святість душею, скидав з неї взуття матеріалізму і набирався духу вічності, як біблійний пророк Мойсей біля Неопалимої купини, коли Господь вибрав його проводирем народу, щоб вивести його з неволі [33, с. 252].

Власне, святість місця зберігалася і передавалася в нашій церкві і в нашого народу. Місця святинь, святощів, намолених нашими предками, зберігаються, і ця святість передається від покоління до покоління.

Топоніми, які походять від слова «чернець», вказують нам на те, що ченці монастирів своє чернече життя пов'язали з даною місцевістю, корінь того слова ліг в основу назви сіл, урочищ, річок. Так, назва річки Самець, яка витікає біля Святої гори с. Решнівка, в півніжжі якої зі східної сторони був печерний монастир ченців-анакоретів, заснований невідомим іноком (з грецької мови – один, тобто самотній) перенеслась і на її назву [25].

У с. Підлісці біля м. Крем'яця відновлено прадавню церкву-каплицю, в якій, за переказами, молився гетьман Богдан Хмельницький зі своїми старшинами і козаками 1651 р. по дорозі на Берестечко. Ім'я гетьмана закріпилося в назві святині, збережено до нашого часу і з трепетом в душі вимовляється місцевими вірними, прочанами, які прибувають сюди, щоб помилитися за спокій душ козаків, похованих біля неї [34, с. 14-15].

На дзвіниці церкви св. Миколая (XVII ст.) в с. Стара Рафалівка зберігається 14 дзвонів. Один із них датований 1799 р. носить назву «Рафаїл». Ім'я мецената закріпилося у назві дзвону. Напис латинською мовою на плащі дзвону: «*Рафаїл Романовський – меценат*» є підтвердженням нашої думки [35, с. 97-101]. Отож, методологія церковно-історичних досліджень не оминає й ономастики, яка залишається складовою частиною наукового пізнання.

Методологія церковно-історичних досліджень простежується в працях автора – монографіях, нарисах, окремих наукових розвідках, відомих не лише в Україні, на Волині, а й в українській діаспорі на заході: США, Канаді, Австралії, Західній Європі. Всі ці праці написанні автором на вироблених і перевіренних методах наукового пізнання об'єктів на місцях, документальних та історичних джерелах, які становлять основу кожного дослідження.

Список джерел та літератури:

1. Український радянський енциклопедичний словник. – Київ, 1967. – Т. 2. – С. 479.
2. *Те саме*. – Том 1. – С. 636.
3. Рожко В. Методологія історичних та богословських досліджень (з наукового досвіду автора) // Труды Київської Духовної академії. Святитель Димитрій (Гуптало), митрополит Ростовський та його доба. Науковий збірник присвячений 300 – річчю з дня упокоєння Святителя Димитрія (Гуптало), митрополита Ростовського. – Київ: Видавництво «Архангельський глас» – Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир Київська православна богословська академія, 2009. – Ч. 6. – С. 130.
4. Калакура Я. (керівник авторського колективу), Войцехівська І, Корольов Б., Павленко С., Палієнко М. Історичне джерелознавство. – Київ, 2002. – 456 с.
5. Рожко В. Збірки українці волинської діаспори – важливе джерело комплектування фондів Держархіву Волинської області. – Минуле й сучасне Волині: проблеми джерелознавства: Тези доповідей і повідомлень VII Волинської історико-краєзнавчої конференції, 15-16 вересня 1994. – Луцьк, 1994. – С. 110-113.
6. Рожко В. Науково-видавничадіяльність Інституту дослідів Волині Товариства «Волинь» у Канаді. – Волинь і волинське зарубіжжя: Тези міжнародної наукової конференції 16-18 червня 1994. – Луцьк, 1994. – С. 24-27.
7. «Ходить, поки маєте світло...» Бібліографічний покажчик про історика, архівіста, краєзнавця В.Є. Рожка. – Рівне, 2009. – 110 с.
8. Рожко В. Історичний шлях Волинської єпархії Х-XX ст. Волинська єпархія: минуле і сьогодення (992-2012 рр.) Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 1020 – річчю Волинської єпархії. – Луцьк, 2012. – С. 142-158.
9. Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2000. – С. 669-680.
10. Рожко В. Новітні мученики святого українського православ'я на історичній Волині (XX ст.). – Луцьк, 2010. – 434 с.
11. Держархів Волинської області. – Ф. Р. – 3441. – Оп.1.
12. Літопис руський. – Київ, 1989. – С. 447-448.
13. Волинські єпархіальні відомості, 1867-1917.
14. Дев'ятсотліття православ'я на Волині. – Житомир, 1892.
15. Православна Волинь. – Крем'янець, 1922.
16. Церква і нарід. – Крем'янець, 1935-1938.
17. Літопис Волині. – Вінніпег, Канада, 1953- 1999.
18. Древні пам'ятки православ'я на Волині. – Волинські єпархіальні відомості. – Крем'янець, 1886. – Ч. 30. – С. 879-884.
19. Рожко В. Печерні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2008. – С. 43.
20. Рожко В. Воскові свічки в Божих храмах історичної Волині. – Відомості. – Лондон, 2005 – Ч. 2. – С. 36-40.

21. Рожко В. Дорогами Погориння. – Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції Ідея Помісної Православної церкви в Україні у ХХ ст. історичний, богословський та канонічний аспект. – Рівне, 2011. – С. 138-157.
22. Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2000. – С. 332.
23. Огієнко Іван, проф. Історія українського друкарства. – Вінніпег, 1983. – С. 215.
24. Рожко В. Печерні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2008. – 253 с.
25. Рожко В. Решнівка – малий Почаїв історичної Волині. – Українське Православне слово. – Баунд-Брук, США 2003. – Ч. 10. – С. 11-13.
26. Держархів Тернопільської області. – Ф. Р. – 3240. – Оп. 2 с. – Спр. 45. – Арк. 11-12.
27. Рожко В. Знамення Богородиці над Куп'ятичами. – Відомості. – Лондон, 1998. – Ч. 2. – С. 54-60.
28. Рожко В. Волинські ікони Тараса Шевченка. – Віра. – Баунд-Брук, США, 1996. – Ч. 2. – С. 14-16.
29. Рожко В. Дзвони Божих храмів історичної Волині Х-ХХ ст. – Луцьк, 2011. – 218 с.
30. Рожко В. Хрести історичної Волині ІХ-ХХ ст. – Луцьк, 2012. – 178 с.
31. Рожко В. Воскові свічки в Божих храмах історичної Волині. – Відомості. – Лондон, 2005. – Ч. 2. – С. 36-40.
32. Рожко В. Стежками історичної Волині (Божа гора, Крем'янець). Свобода. – Нью-Джерсі, США, 2005. – 10 червня. – С. 24.
33. Рожко В. Бо земля ця свята. – Український Православний календар. – Баунд Брук, США, 2005. – С. 252.
34. Рожко В. Богданова церква-каплиця в Підліссях. – Наша віра. – Київ, 2012. – Ч. 6. – С. 14-15.
35. Рожко В. Поліська скарбниця церковних дзвонів Збірник матеріалів науково-практичної конференції Волинська Духовна семінарія (до 20-річчя відродження). – Луцьк, 2010. – С. 97-101.

Передумови реформи вищого церковного управління Російської Православної Церкви на початку XVIII століття

священик Ярослав Черенюк

У XVIII столітті починається новий період історії Російської Православної Церкви, який у відповідності з назвою вищого органу управління Церквою – Святійшого Урядуючого Синоду – називається синодальним періодом.

Здійсненні царем Петром I реформи вищого управління Російської Церкви створили їй цілком нове положення в державі. Церковні реформи Петра I переслідували мету підкорення Церкви світській владі. Це виражалось в докорінній зміні системи управління Церквою з метою інкорпорувати її в державну структуру, обмеження економічної самостійності Церкви, суттєвого обмеження сфери діяльності і компетенції церковного суду, навіть у вторгненні держави в її канонічну сферу [13, с. 150].

Щоб зрозуміти суть церковних реформ потрібно вияснити, які були причини у царя Петра I здійснити церковну реформу, чому існує до цих пір управління Церквою було неприйнятним для нього. Має значення питання і про те, яку роль у реформі церковного управління зіграли особисті релігійні погляди царя Петра I.

«Реформатор» Росії, цар Петро I, круто ламав старовинні порядки російського життя, не жалюючи в ньому жодної сторони. Державні установи, Церква і духовенство, народне господарство, просвітництво, моральність, побут – його цікавило все. Взірцем для нього служила Західна Європа, вчителями і радниками були іноземці та іновірці. В Європі він особисто приглядався до існуючих порядків, з німцями і голландцями ділив дружбу і компанію, приближуючи їх до престолу [3, с. 63]. Незадоволені бояри обдумували замах на його життя, стрільці піднімали бунт. У народі лунали нарікання, що «німці обійшли, зіпсували» царя, що він «їздив за море і возлюбив віру німецьку», що на російському престолі не російський цар, а німець тощо [10, с. 121].

Негативне ставлення до життєвого устрою Московської Русі глибоко вкоринилося у свідомості Петра, безсумнівно, вже в його юності. Петро народився 30 травня 1672 року і був сином царя Олексія Михайловича від його другої дружини Наталії Кирилівни Нарішкіної. Цар Олексій помер 30 січня 1676 року, коли Петру не було і чотирьох років. Після смерті батька Петро став свідком сварок, якими було насичене життя царської сім'ї протягом

всього короткого правління слабовольного і хворобливого царя Федора Олексійовича. Після його смерті 1682 року спалахнула відкрита боротьба між ріднею першої дружини царя Олексія – Милославськими і сімейством Нарішкіних. Юний царевич, будучи ще дитиною, не міг розібратися в інтригах обох партій. На його очах відбувались жорстокі криваві зіткнення, які стали для Петра невід'ємною частиною образу Московської держави. 27 квітня 1682 року, в день смерті царя Федора, десятилітній Петро був проголошений царем. Це відбулося, головним чином, завдяки енергійним діям патріарха Іоакима (1674-1690) [9, с. 58].

На початку свого царювання молодий цар Петро спочатку був під опікою царівни Софії, потім під впливом своєї матері, яка до того ненавиділа іноземців, що не допускала їх до своєї руки. Але Петро виріс, дозрів, його характер відлився в оригінальні форми, він всім еством своїм був практик [6, с. 6]. Він був людиною віддаленою і від придворного етикету, що зв'язував діяльність його попередників, і від древнього побуту. Релігійного виховання він не отримав, звідси готовність його до сприйняття нових понять в релігійній сфері та світський характер його реформи.

Цар Петро навчався без наставників і навіть без книг, на ходу, серед забав і, перш за все, кидався на те, що його захоплювало очевидною користю. Це був вже не учень риторики, як брат його цар Федір, а корабельний майстер, бомбардир, шкіпер, людина цілком реального спрямування. Це направлення зблизило його з Німецькою слободою, без якої Петро не знаходив задоволення своєї цікавості. Для його попередників, для більшості народу знатися з єретиками було страшно, а для Петра, не вихованого в древніх поняттях, цього страху не існувало і він без будь-якого сорому протягнув до іноземців свою руку, як до друзів і вчителів [12, с. 561].

Спілкування з іноземцями із Німецької слободи в Москві надало релігійності Петра протестантського відтінку. Саме тому він дистанціювався від обрядового благочестя Московської Русі, в атмосфері якого провів свої дитячі роки. Не останню роль при цьому зіграла та обставина, що вже з юних років він мав можливість спостерігати за духовенством, яке брало участь в політичних подіях, і впевнитись в недоліках його освіти. Він розумів, що зовнішній прояв релігійності, яке він називав, зазвичай, «*священництвом*», зовсім не були вираженням справжньої віри. Саме це головним чином і відштовхувало його від «*московського православ'я*» [9, с. 65].

Історик XIX століття Ю.Ф. Самарін чітко зазначає про Петра I, що «*він не розумів, що таке Церква, він просто її не бачив, бо сфера її вища від сфери практичної, і тому він чинив так, як ніби її не було, заперечував її не через злі наміри, а скоріше по невіданню*» [7, с. 225].

Петро не заперечував Церкву як структуру, яка може принести державі подвійну користь: по-перше, в області освіти і, по-друге, безпосереднього морального впливу на свою паству. Виходячи з цього, Петро I поступово намагався перетворити Церкву в частину державного управління, в мету якої входив би лише вплив на народ. Це цілком відповідало його раціональній релігійності, яка зводила всю релігію і релігійне життя до моралі [9, с. 65].

Петро ходив у храм, при чому, за жвавістю характеру, любив брати участь у богослужінні: співав на кліросі і читав Апостол, але особливою набожністю не відзначався [12, с. 564]. Але разом з тим, у вигляді осміяння забобонів і старих звичаїв, дозволяв собі грубі й блюзнірські забави до самої смерті. Так, Петро встановив *«всешутейший і всеянейший собор»*, на чолі якого поставив свого колишнього вчителя, п'яницю Микиту Зотова, з титулом *«великий владика святійший кир Іаникіт, архієпископ Прешбургський і всієї Язуи і всього Кокою патріарх»*. Членам цієї компанії були роздані посади еклезіархів, дияконів та ін. Сам Петро прийняв на себе посаду протодиякона [6, с. 12].

Ці насмішки над церковною ієрархією можна приписати впливу протестантів із Німецької слободи, який, за думкою історика С. Ф. Платонова, був настільки великим, що дозволено навіть говорити про виховання Петра в душі *«протестантської культури»* [5, с. 526].

Дійсно, не можна заперечити, що ритуал *«всешутейшого собору»* був богохульством: він висміював церковні обряди і релігійні звичаї того часу. З того, що *«собор»* почав з насмішок над католицькою ієрархією, видно, що вплив виходив з протестантської Німецької слободи. Пізніше *«собор»* перейшов до богохульного знущання над патріархами, над православними звичаями і російським духовенством.

«Всешутейший собор» виник в 90-х роках XVII століття, тобто, як раз в той час, коли Петро виразно відчув, що його реформи не сприймаються як церковною ієрархією, так і особисто новим патріархом Адріаном. Це була невдала спроба принизити достойність патріаршого сану в очах народу і тим самим, можливо, показати непотрібність самого патріаршества. Є. Є. Голубинський припускає, що за посередництва *«всешутейшого собору»* Петро *«виразив у грубій допетровській формі свою неповагу до духовенства, яке дуже погано займалося моральним вихованням народу»* [2, с. 68].

Петро направив цю *«забаву»* проти обряду, тобто тієї сторони віри, яку особливо цінував московський народ кінця XVII – початку XVIII століття і за якою мільйони людей йшли в розкол. Віруючий народ віднісся до блазнювання *«собору»* так, як і до всіх змін церковного управління, які поставили Церкву в залежність від держави, дуже серйозно. Ось чому в народі Петра I вперто вважали антихристом [9, с. 70]. Відомо, що єпископ Ігнатій Тамбовський давав

гроші Григорію Талицькому і до сліз розчулювався під час читання його зошитів про Петра, як антихриста [3, с. 64]. За це єпископ Ігнатій у серпні 1700 року був заарештований, його допитували і після розстриження заслали в Соловецький монастир [9, с. 61].

Реформи Петра I нанесли удар по традиційним уявленням народу в цілому і тим самим уразили і Церкву. Всі реформи царя були проникнуті духом секуляризації, який похитнув усю сукупність звичних норм народного життя. З особливою гостротою виникла протилежність між старо-московським консерватизмом і секуляризуючою європеїзацією. Для тієї частини суспільства, яка добровільно або з примусу прийняла європеїзацію, старі традиційні порядки, що корінилися в церковному світогляді, дуже скоро стали значити не більше, ніж пережитки подоланого минулого. Інша ж частина народу намагалася зберегти свої традиції і в нових життєвих умовах. З кожним десятиліттям все рідкіше виражались наслідки європеїзації, поглиблювалось духовне розділення народу і відсутність взаєморозуміння між двома його частинами.

Російській Православній Церкві не вистачило мужності звернути увагу уряду на ці факти. З часів Петра I остаточно було втрачене право митрополитів чи патріархів висловлювати царю свої застереження і тривоги, право «піклування», що являлося важливим фактором у відносинах між Церквою і царем в старомосковський період [9, с. 31-32].

Патріарх Іоаким помер у 1690 році, а новий патріарх Адріан (1690-1700) менш за все підходив на роль людини, здатної енергійно захищати Церкву перед молодим царем. Патріарх Адріан, який відкидав віяння із Заходу, зайняв позицію пасивного неприйняття всіх нововведень Петра. Спочатку патріарх Адріан різко осуджував іноземні звичаї і нововведення царя, але скоро змушений був замовкнути. Під кінець життя він навіть виїхав з Москви і жив бездіяльно в своєму улюбленому Микола-Перервинському монастирі. Народ був цим незадоволений і говорив: *«Який він патріарх? Живе із шматка, береже мантию та клобок білий, тому і не викриває»* [6, с. 13].

Патріарх не заважав реформам, але Петру цього було мало, йому потрібно було, щоб патріарх його підтримав. Бездіяльне положення першосвятителя було тим самим запереченням нових порядків, тільки безмовним. Петро бачив у патріархові живе моральне зосередження всіх незадоволених. Для підтвердження такого погляду, серед тих обставин, йому зовсім не потрібно було яких-небудь особливих фактів у поведінці патріарха Адріана, достатньо було і того, що патріарх Адріан висловлювався в душі незадоволених раніше. Тепер він замовк, але він міг заговорити знову і притому в такий час, коли протидія патріарха могла б бути більш небезпечною, і могла б завдати ще більше клопотів, ніж у часи патріарха Никона [12, с. 565]. Недаремно Петро говорив:

«О бородачі! Батько мій мав справу з одним (Никоном), а мені приходиться мати справу з тисячами, великому злу корінь – старці і попи» [11, с. 246].

Під час страти бунтівних стрільців у 1698 році патріарх Адріан в силу свого обов'язку і звичаю насмілювався «піклуватися» перед царем за осуджених, але ця спроба з гнівом була відкинута Петром I [13, с. 154].

«Патріарх Адріан, – пише його біограф Г.А. Скворцов, – вказував лишній раз Петру I, що навіть патріарх малодієвий і не популярний не буде щирим його співробітником, так як головний обов'язок патріарха – відстоювати привілейований status quo Церкви, який виходив із глибокої древності, що розходилося з думками великого державника та ідейного поборника централізації – Петра I». Тому патріарха Адріана можна «вважати одним із винуватців, які підштовхнули царя на церковну реформу, яка виразилась у скасуванні патріаршества і встановлення Святейшого Синоду» [8, с. 116].

«Провина» патріарха Адріана була, власне кажучи, в тому, що він все ще відстоював традиційний для Московського царства світогляд, який хоч і розділявся всім духовенством, але зовсім не всіма сповідувався так відкрито, як це робив патріарх Никон (1652-1667) півстоліття тому. Ми знаємо, що патріарх Адріан намагався навіть у своїх «статтях» та округних посланнях нагадати молодому царю про те, що священство стоїть вище царства. Після Никона це була єдина спроба одного з ієрархів офіційно відновити такого роду вимогу перед царем. Попередник патріарха Адріана, патріарх Іоаким, хоч і був більш енергійним і дієвим, ніж патріарх Адріан, не висловлював подібних думок, більш турбуючись про практичну сторону справи, ніж про теоретичні дискусії.

Розбіжності між Петром і патріархом Адріаном через царські укази про бриття бороди і введення німецького одягу, на перший погляд, можуть здаватися дрібницями, але в очах Петра вони виглядали досить важливими, бо виявляли неприйняття церковною ієрархією реформ. Памфлети про «царя-антихриста», виступи монаха Авраамія, який особисто вручив Петру свої «зошити», в яких він критикував дії царя, зрештою, сімейні обставини Петра – постриження в черниці дружини цариці Євдокії у червні 1699 року і заслання її в монастир – все це знову загострило відносини царя з патріархом [9, с. 62]. Таким чином, в інтересах держави, Петру здавалось необхідним послабити велич та силу церковної влади і посилити владу царя в церковних справах, підкорити Церкву владі держави.

Під час першої закордонної подорожі в 1697-1698 роках Петро, в гостях у короля Георга в Англії, веде двогодинну бесіду із спадкоємицею пре-

столу принцесою Анною на церковні теми. Про великий інтерес Петра до церковного життя Англії не тільки в її офіційній, але і в її сектантських частинах, збереглося досить багато свідчень. Він вів бесіди з Кентерберійським та іншими англіканськими єпископами про церковні справи. Архієпископ Кентерберійський і Йоркський призначив для Петра спеціальних богословів-консультантів. До них приєднався і Оксфордський Університет, який призначив консультанта зі своєї сторони. Вільгельм Оранський, який отримав англійську корону, але був вихований в лівопротестантському дусі, посилаючись на приклад рідної йому Голландії і самої Англії, радив Петру стати самому «главою релігії», щоб розпоряджатися повнотою монархічної влади [4, с. 333]. Природно припустити, що вже з цього моменту Петро задумав застосувати протестантський примат державної влади у себе вдома.

Отже, цар Петро I вважав, що йому в справі розпочатих державних реформ великою перешкодою може бути особа патріарха, який за своєю владою рівний чи, навіть, в очах народу вищий за нього. Наскільки порозуміння і схвалення дій Петра I було благодотворним, настільки його неспівчуття до реформ розпалювало б предстоятеля Російської Православної Церкви проти самих нововведень, і воно здавалося дуже небезпечним для царя, особливо, якщо патріархом була б енергійна людина, на взірць патріарха Никона, боротьба з яким царя Олексія Михайловича була у всіх в пам'яті [1, с. 260].

Таким чином, небажання і страх московського царя Петра I зустріти в особі патріарха суперника, сторону якого легко прийняв би православний народ, посприяло утворенню царем Петром I нової, невідомої до цього форми правління в Православній Церкві. Думка про це стала причиною встановлення Святійшого Урядуючого Синоду, яка висловлена пізніше в «Духовному регламенті».

Список джерел та літератури:

1. Белогостицкий В. Реформа Петра Великого по высшему церковному управлению // Журнал министерства народного просвещения. – 1892. – май-июнь. – С. 257-281.
2. Голубинский Е.Е. О реформе в быте Русской Церкви. – М.: Изд. Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском университете, 1913. – 132 с.
3. Доброклонский А. Руководство по истории Русской Церкви (Синодальный период 1700-1890). – М.: Университетская типография, 1893. – 441+III с.

4. *Карташев А. В.* Очерки из истории Русской Церкви: В 2-х т. – СПб.: Изд-во Библиополис; О. Абышко, 2004. – Т. 2. – 590 с.
5. *Платонов С. Ф.* Лекции по русской истории. – Изд. 8-ое испр. и доп. – СПб.: Сенатская типография, 1913. – 744 с.
6. *Поселянин Е.* Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке. – М.: Талан, 1998. – 192 с.
7. *Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Избранные произведения. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996. – 608 с.
8. *Скворцов Г. А.* Патриарх Адриан: его жизнь и труды в связи с состоянием русской Церкви в последнее десятилетие XVII века // Православный собеседник. – Казань: Центральная типография, 1913. – июль-август. – С. 98-117.
9. *Смолич И. К.* История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – 800 с.
10. *Соловьев С.* История России с древнейших времен: В 29-ти т. – М.: Тип. Грачева, 1865. – Т. XV. – 431 с.
11. *Соловьев С.* История России с древнейших времен: В 29-ти т. – М.: Университетская типография (Катков и К0), 1867. – Т. XVII. – 404+XII с.
12. *Толстой М. В.* Рассказы из истории Русской Церкви. – Изд. 5-ое испр. – М.: Изд. книгопродавца Д.И. Преснова, 1887. – III+594+VIII с.
13. *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700 – 1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.

Спроби скликання VIII Вселенський Собор у ХХ ст.

священик Володимир Вакін

На початку ХХ століття думка про Вселенський Собор активізувалась у свідомості тогочасних православних ієрархів. Стало очевидно, що за останнє тисячоліття перед світовим Православ'ям постало багато викликів, які вимагали нагального вирішення. Панацеєю у вирішенні накопичених проблем могло б стати рішення соборного розуму Церкви. Ініціатором скликання нового Вселенського Собору став Константинопольський патріарх Мелетій (Метаксасіс). Йому вдалося скликати Всеправославний конгрес, який працював з 10 травня до 8 червня 1923 року та провів 11 засідань. Участь у роботі конгресу, окрім Константинопольської, взяли представники Елладської, Румунської, Сербської та Кіпрської Церков. На одному з перших засідань патріарх Мелетій оголосив ті питання, що потребують негайного вирішення: про зміщення великих свят у пам'ять святих на найближчу неділю; про перешкоди шлюбу; про шлюб духовних осіб; про богослужіння; про пости; про необхідність проведення щорічних Всеправославних Соборів. Окремо стояло питання про календарні стилі [9, с. 418]. Відповідно до окреслених завдань представники Помісних Церков прийняли низку рішень, зокрема, перехід на григоріанський календар. Щоправда, постанови даного форуму викликали у Православному світі неоднозначну та бурхливу реакцію.

Наступна ініціатива скликати Вселенський Собор знову виходила з Константинопольської патріархії. Його планувалося зібрати у 1925 році в місті Єрусалимі з нагоди 1600-ої річниці I Вселенського Собору. Головним приводом для скликання Собору було визначено наступне: *«розгляд різних питань першочергової важливості, рішення яких являється швидким та абсолютно необхідним»* [2, с. 683]. Втілити в життя дану ідею з ряду об'єктивних та суб'єктивних причин не вдалося, проте представники Помісних Церков запропонували скликати спочатку підготовче передсоборне засідання для узгодження організаційних питань.

Таким чином, 8-23 червня 1930 року у Ватопедському монастирі на святій горі Афон було скликано Міжправославну підготовчу комісію. В роботі комісії взяли участь предстоятелі Константинопольської, Олександрійської, Антіохійської, Єрусалимської, Сербської, Румунської, Елладської та Польської Церков (Кіпрську Церкву представляла Константинопольська патріархія). Результатом праці вищих ієрархів зазначених Церков став каталог 16 можливих тем майбутнього Собору, а також гіпотетичний механізм процедури скликання.

Наступною невдалою спробою скликання Вселенського Православного Собору був післявоєнний час, коли Сталін серйозно розглядав питання про перенесення центру світового православ'я з Константинополя до Москви. Успішне завершення Радянським Союзом Другої світової війни підняло його міжнародний авторитет. Тому не дивно, що на елекційний Помісний Собор 1945 р. до Москви прибули представники восьми Помісних Православних Церков. З березня 1945 р. московське (церковне та світське) керівництво розпочало організаційну роботу з проведення Всесвітньої конференції християнських Церков. Згодом ця ідея трансформувалася у проведення в Москві VIII Вселенського Православного Собору. Проте стратегічною помилкою московського керівництва були все ті ж імперські амбіції, і це на фоні невіршених нагальних внутрішньо-православних проблем. Нагнітання міжнародного «соціалістично-капіталістичного» протистояння, що вилилося у справжню «холодну війну», змусило церковне керівництво обмежити свої амбіції. У 1948 р. в Москві відбулася нарада Предстоятелів та Представників Помісних Православних Церков з нагоди 500-річчя автокефалії Російської Православної Церкви [9, с. 420].

Якісно новий етап у міжправославних стосунках наступив у 1960-их роках минулого століття, коли 24-30 вересня 1961 року на о. Родос (Греція) відбулася I Всеpravославна нарада. З часу останнього Вселенського Собору через багато століть вперше зібралися разом представники усіх православних автокефальних Церков. Також у нараді взяли участь представники Орієнтальних Церков (Яковитська, Сирійська, Малабарська, Ефіопська, Коптська, Вірменська) та Англіканської, Старокатолицької. У якості спостерігачів брали участь римокатолицькі ченці. Таким чином, в пленарних засіданнях наради взяли участь 33 православних архієрея та 23 богослови із духовенства та мирян. Інші учасники наради могли бути присутні на відкритих засіданнях, проте без права голосу.

Учасники цієї зустрічі попрацювали досить продуктивно та ефективно. Було вирішено скликати Святий і Великий Собор Східної Православної Церкви (неофіційна назва – Всеpravославний Собор). Відмова називати собор «Вселенським» не носила абсолютного характеру – все залежатиме від змісту та якості постанов майбутнього Собору. Якщо вони будуть мати значення для Єдиної Соборної Апостольської Церкви нарівні з визначеннями попередніх Вселенських соборів, то питання про статус Собору постане з новою силою. Інше питання, що ряд богословів вважають, що після розділення Східної та Західної Церков до відновлення єдності Вселенських Соборів не може бути за визначенням. Незважаючи на те, що дана думка є достатньо поширеною у православному церковному середовищі, вона має і своїх категоричних опонентів. До їх числа належить Святійший Патріарх Київський та всієї Руси-України Філарет, який наводить наступний аргу-

мент: «З такою думкою не можна погодитися, бо тим самим ми визнали б, що Православна Церква не є Єдина Свята Соборна Апостольська Церква і що на землі після розділення Церков її не існує» [7, с. 353].

Важливим надбанням I Всеправославної наради стало визначення більше ста тем, які потребують нагального спільного обговорення. Ці теми були об'єднані у вісім глав: 1. Віра і догмат (визначення поняття догмату, джерела Божественного Об'явлення, символічні тексти, поняття і значення Церкви); 2. Богослужіння (уніфікація уставних й літургійних текстів, участь мирян у житті Церкви); 3. Управління і церковний устрій (кодифікація канонів, церковне судочинство та його процесуальність, єпископат, чернече життя, піст, освіта кліру, перешкоди до шлюбу, зовнішній вигляд і одяг кліриків, календарне питання); 4. Міжправославні відносини (форми вираження міжправославних стосунків, автокефалія і автономія, Православ'я і діаспора); 5. Відносини православних Церков з іншим християнським світом (Православ'я і Древні Східні Церкви, Православ'я і римо-католики, реформаторські церкви, старокатолики, Православ'я та екуменізм); 6. Православ'я у світі (методи закріплення християнської культури, місіонерство, паломництво); 7. Загальнобогословські питання (інокомія в Православній Церкві, встановлення єдиного чину прославлення святих, Православ'я та інші релігії, евтаназія, кремація); 8. Соціальні питання (Православна Церква та молодь, шлюб і сім'я, благодійність, расові питання, Православ'я та завдання християн в областях швидких соціальних змін) [3].

Відмінною рисою I Всеправославної наради був її суто теоретичний характер. Основний акцент роботи ставився на визначенні кола основних проблематичних питань життя Православної Церкви, на які не було сподівання одразу отримати конкретні та остаточні відповіді.

Наступні дві Всеправославні наради проходили також на острові Родос в осінній період 1963 та 1964 років. Магістральним напрямком їхньої роботи стало відновлення діалогу з Римо-католицькою Церквою, пов'язаним з проведенням II Ватиканського собору.

IV Всеправославна нарада, що проходила 8-15 червня 1968 року в Шамбезі (Швейцарія) зробила нові кроки вперед у підготовці довгоочікуваного Собору. Було вирішено продовжити підготовку Собору у форматі проведення Всеправославних передсоборних нарад, а в проміжку між нарадами скликати Міжправославні комісії. Таким чином, кожна актуальна тема перед тим, як потрапити для остаточного вирішення на Всеправославний Собор, спочатку опрацьовується на Міжправославній комісії, а потім проект документу розглядається Всеправославною передсоборною нарадою.

Суттєвим рішенням IV Всеправославної наради було утвердження Секретаріату для підготовки Святого і Великого Собору Східної Православної

Церкви із центром у Шамбезі. Практичними заходами зібрання стало розподілення між Православними Церквами 6-ти конкретних тем для опрацювання. Константинопольський патріархат отримав тему «Джерела Божественного Одкровення», Болгарська Церква – «Активніша участь мирян у богослужбовій та інших областях життя Православної Церкви», Сербська – «Приведення церковної дисципліни про піст до вимог сучасності», Руська – «Перепони до шлюбу», Елладська – «Календарна проблема», Румунська – «Економія в Православній Церкві» [2, с. 684].

I Всеправославна передсоборна нарада проходила 21-28 листопада 1976 р. в Шамбезі. В її роботі взяли участь делегації від Константинопольського, Олександрійського, Антіохійського, Єрусалимського, Московського, Сербського, Румунського та Болгарського Патріархатів, Кіпрської, Елладської, Польської, Чехословацької Автокефальних Церков й Православної Автономної Церкви Фінляндії. Нарада знову переглянула каталог тем та визначила для порядку денного майбутнього Святого і Великого Собору Східної Православної Церкви десять першочергових і важливих проблем для вирішення: православна діаспора, автокефалія та спосіб її проголошення, автономія та спосіб її отримання, диптихи, питання загального календаря, перешкоди до шлюбу, про піст, ставлення Православної Церкви до іншого християнського світу, Православ'я та екуменічний рух, вклад Помісних Православних Церков у торжество християнських ідей миру, свободи, братства і любові між народами та викорінення расової дискримінації [9, с. 423].

II Всеправославна передсоборна нарада, що проходила в Шамбезі 3-12 вересня 1982 року приступила безпосередньо до вивчення та опрацювання матеріалів майбутнього Собору. На порядку денному даної наради стояло чотири питання: перешкоди до шлюбу, православне чернецтво, проблема церковного календаря, про піст. Перші два питання отримали результативне рішення, а з двома останніми було вирішено не приймати поспішних рішень та продовжити працю над ними. Слід відзначити, що постанови передсоборної наради не можуть мати канонічної сили до часу їх схвалення Святим та Великим Собором. Майбутній Собор не буде зв'язаний рішеннями передсоборних нарад. Він зможе відхилити чи прийняти пропоновані йому проекти постанов або виробити нові рішення. Формування проектів рішень Всеправославних передсоборних нарад також не потрібно вважати незмінними. Якщо Святий і Великий Собор Східної Православної Церкви вважатиме ці рішення доцільними і корисними, він владний прийняти нові формулювання, які краще виражатимуть церковну істину [7, с. 356].

Голова делегації Московського Патріархату митрополит Київський і Галицький Філарет, Екзарх України (нині – патріарх Філарет (Денисенко)), виступив з пропозицією опрацювати на черговому засіданні Міжправославної

підготовчої комісії та прийняти на наступній Всеpravославній передсоборній нараді правила процедури роботи нарад [7, с. 357].

Наступна III Всеpravославна передсоборна нарада відбулася з 28 жовтня по 06 листопада 1986 року в Шамбезі. Нарада прийняла «Регламент Всеpravославних передсоборних нарад», в якому зафіксовані основні принципи, необхідні для скликання Собору. Результатом роботи даної наради стали рішення з наступних визначених тем: ставлення Православної Церкви до іншого християнського світу, участь Православної Церкви в екуменічному русі, вклад православних Церков у відстоювання миру, справедливості, свободи, братства і любові між народами, ліквідація расової та будь-якої іншої дискримінації [8, с. 450]. Знову було розглянуто тему про піст. Насамперед III Всеpravославна передсоборна нарада змінила формулювання назви проблематики: замість «Приведення церковної дисципліни по піст у відповідність з вимогами сучасності» назвали «Важливість посту і його дотримання сьогодні». Необхідність переміни назви теми пояснювалась тим, що Православна Церква ніколи і ні до чого не пристосовується, не зневажає вимог християнської моралі і не дбає про те, щоб зробити християнство зручним і легким. На всяке «припасування» або «пристосування» вона дивиться як на зраду Церковного Передання [10, с. 465]. Для роботи наступної наради передбачались найбільш гострі теми життя та устрою Православної Церкви: автокефалія та спосіб її проголошення, автономія та спосіб її придбання, православна діаспора, диптихи.

Відсутність єдиної позиції між помісними Церквами з даних питань, а також накладений економічний та геополітичний підтекст зазначених проблем, стали причиною до того, що міжправославний діалог прийшов до кризової точки та був заморожений більш як на 20 років.

7-12 червня 2009 року все ж таки вдалося зібрати в Шамбезі IV Всеpravославну передсоборну нараду, проте робота комісії породила ще більше питань, ніж дала конкретних відповідей [4, с. 276]. Таким чином, остання пересоборна нарада виявила глибину тріщини у міжправославному діалозі. Підтвердження чому стала спільна заява, зроблена у січні 2013 року Московським Патріархом Кирилом та Грузинським Каталікосом-Патріархом Ілією II: «Скликати Собор немає змісту...» [6].

Список джерел та літератури:

1. *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Второе Всеpravославное совещание на острове Родосе // Журнал Московской Патриархии. – М., 1964. – №4. – С. 32-38.

2. Всеправославный Собор // Православная Энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная Энциклопедия», 2005. – Т.9. – С. 683-685.
3. Всеправославные совещания на о. Родосе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://kds.eparhia.ru/bibliot/dipl/triarockin/gl_3/
4. Лист Вселенському Патріарху Варфоломію: «Про рішення комісії, яка засідала у Шамбезі // Патріарх Філарет. Проповіді, послання, слова на вручення архіпастирських жезлів, промови, звернення, листи, інтерв'ю. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2002. – Т.9. – С. 267-279.
5. Никодим (Ротов), митрополит Ленинградский и Новгородский, глава делегации Московского Патриархата на III Всеправославном Совещании на о. Родосе. Речь на открытии III Всеправославного Совещания на о. Родос 1 ноября 1964 года // Журнал Московской Патриархии. – М., 1965. – №2. – С 53-56.
6. Патриарх Кирилл и Илия II: созывать Всеправославный Собор нет смысла. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://risu.org.ua/ru/index/all_news/orthodox/orthodox_world/51021/
7. Про постанови другої Передсоборної наради // Патріарх Філарет. Статті. Доповіді. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2002. – Т.4 - С. 352-384.
8. Рішення третьої Передсоборної Всеправославної Наради // Патріарх Філарет. Статті. Доповіді. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2002. – Т.4. – С. 440-465.
9. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К.: Світ Знань, 2004. – 912 с.
10. Ухвали третьої Передсоборної Всеправославної Наради про піст // Патріарх Філарет. Статті. Доповіді. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2002. – Т.4 - С. 465-474.

«Українське питання» і VIII Вселенський Собор

ієромонах Дмитрій (Франків)

Для того, щоб достатньо ґрунтовно висвітлити роль і місце «українського питання» на очікуваному майбутньому Великому Соборі, мусимо зрозуміти деякі моменти. Найперше, потрібно окреслити, на якому етапі знаходиться підготовка до Вселенського Собору, особливо в питанні надання автокефалії. Також потрібно зрозуміти саму логіку підготовчого процесу, закономірності прийняття рішень на підготовчих предсоборних перемовинах, а саме: яка процедура розгляду і прийняття рішень пропонується зараз і на які зміни слід очікувати в майбутньому. Безперечно, характеристика буде неповною без огляду різних чинників, які можуть впливати на майбутні рішення і вже впливають на підготовчий процес.

1. Сучасний стан підготовчого процесу до Вселенського Собору **а) діяльність підготовчих комісій**

Підготовка до Вселенського собору розпочалась ще 1923 року з Міжправославного конгресу, який відбувся в Константинополі. Наступною стадією в підготовці до Собору стало створення Підготовчої комісії для скликання Просиноду, після якого повинен був вже відбутись Вселенський Собор. Підготовча комісія зібралась у монастирі Ватопед на святій горі Афон. Ця комісія обговорила і винесла певні рішення щодо ряду проблем. Наприклад, щодо того, хто з еретиків і схизматиків може бути прийнятим у Православ'я через хрещення, через миропомазання і хто через звичайне сповідання віри. Також на комісіях були розглянуті питання, що торкались проголошення і визнання однієї певної Церкви автокефальною, уточнення вимог для визнання певної Церкви автономною. Просинод відбувся 1932 р. у Ватопедському монастирі і був цікавий тим, що провідні богослови підготували шість рефератів щодо всіх запропонованих тем. Більшість зійшлась на думці, що для того, щоб бути впевненими в успіху Вселенського Собору, потрібно раніше скликати Всеправославний Собор. Вже в новітній час активізувалась робота Вселенської Патріархії з підготовки Вселенського Собору. Були проведені неодноразові зустрічі, розсилались багаточисельні Послання. Наприклад, в 1993 р. на черговому засіданні комісії було вкотре розглянуто проблему надання автокефалії. А останнє засідання Міжправославної підготовчої комісії відбу-

лось у 2009 р. у м. Шамбезі (Швейцарія), в центрі Константинопольського Патріархату. Завданням цього засідання було вироблення пропозицій для Всеpravославної підготовчої наради щодо питання автокефалії та автономії, а також способи їх проголошення [6].

Під час своїх перемовин у січні 2013 р. у Москві предстоятелі Російської і Грузинської православних Церков зійшлися на думці, що немає сенсу проводити собор, поки не буде досягнута належна згода глав усіх помісних Церков з усіх конфліктних питань. Патріарх Ілія II сказав доволі конкретно: «*Ми прийшли до єдиної думки про те, що проводити собор немає сенсу, допоки не будуть врегульовані всі питання, що стоять перед православними Церквами*» [8].

Митрополит Іларіон (Алфеев), голова ОВЦС РПЦ, привідкрив завісу над ходом кулуарних домовленостей, зізнавшись в одному із своїх багаточисельних інтерв'ю, що по 8-ми з 10-ти питань Церкви зуміли домовитись, зокрема, про питання загального календаря, посту, перепон для шлюбу, відношення до екуменізму [3]. А, отже, залишились дві теми, по яких позиції не узгоджені – тема надання автокефалії та питання диптихів. Зокрема, поки що не вдалося домовитися з низки технічних питань, а саме, як буде підписуватися Томос про автокефалію. Даючи характеристику такому положенню справ митрополит Іларіон зауважив, що для широкої публіки всі терміни можуть здатися технічними та далекими від реального життя людей, але ці питання є важливими для представників Церкви. А «*чекати ще п'ятдесят років до скликання Вселенського собору через невирішеність цих питань церква не може*» [3]. Тому на лист Константинопольського Патріарха Варфоломія багато патріархів відповіли, що Собор може бути проведений за вісьмома пунктами, а два невирішених питання можна залишити на післясоборний період. Хоча, як зазначив Патріарх Філарет у своєму листі, без вирішення питання автокефалії Української Церкви, а відтак і відлагодження механізму надання автокефалії проведення Собору буде невиправданим, оскільки УПЦ КП є однією з найбільших Церков у світі, і обійти мовчанням українське питання неможливо [7].

б) сучасний стан у питанні надання автокефалії

(останній проект підготовчої комісії)

Виходячи з повідомлень ЗМІ про перебіг засідань підготовчих комісій, наразі Православні Церкви щодо питання надання автокефалії домовилися про те, що надалі автокефалія буде надаватися з дозволу всіх помісних церков [7]. Одна Церква не зможе приймати рішення про самоврядування іншої Церкви або своєї власної частини.

Більш докладно це виглядає наступним чином. Для проголошення автокефалії Церкви необхідно, щоб Церква-Мати на її Помісному Соборі після отримання прохання про автокефалію якої-небудь церковної області дала оцінку еклезіологічним, канонічним і пастирським передумовам для надання автокефалії. Якщо Собор винесе позитивне рішення, Церква-Мати сповіщає про це Вселенську Патріархію, яка далі інформує інші Помісні автокефальні Церкви і з'ясовує наявність з даного питання всеправославного консенсусу, що виражається в одностайності Соборів або Синодів автокефальних Церков. Виражаючи згоду Церкви-Матері і досягнутий всеправославний консенсус, Вселенський Патріарх офіційно проголошує автокефалію Церкви, яка просить про це, шляхом видання Томосу про автокефалію, який підписується Вселенським Патріархом і засвідчується підписами в ньому Предстоятелів Православних Церков, запрошених для цього Вселенським Патріархом. Тобто, фактично такий механізм наділяє всіма правами Церкву-Матір, але ніяк не обумовлює прав Церкви, яка претендує на визнання автокефалії [7].

Виникає дуже багато питань і непорозумінь, знову ж таки, що робити, якщо дві Церкви вважають себе кіріархальними для іншої, або одна з Помісних Церков не захоче підтримувати прохання про автокефалію (Ми пам'ятаємо про особливу позицію Москви майже в усіх питаннях – чи то церковних, чи то політичних, і які це створює проблеми для Вселенської Патріархії і для міжнародних організацій. Навряд, чи в питанні України позиція Росії зміниться) і т.п. Тому слушно звучить зауваження в листі Патріарха Філарета: *«Автокефалія за цими правилами ніколи не зможе бути проголошена; запропонований механізм – це не спосіб надання автокефалії, а спосіб для того, щоб її не надавати»* [7]. Дійсно, такий громіздкий механізм на прикладі Української Церкви досі показував свою недієздатність. Чи зможе він в майбутньому запрацювати ефективно? Нагадаємо, що звернення Собору УПЦ про автокефалію 1991 р. Архієрейським Собором РПЦ 1992 р. було перенесено на розгляд Помісного Собору РПЦ, який, по-перше, надто довго не збирався, а, по-друге, коли зібрався 2009 р. у зв'язку з необхідністю обрання нового Патріарха, досить «дипломатично» оминув це питання [4]. Таким чином, так можна оминати незручне питання безкінечно.

Тобто, на найважливіші питання що стосуються набуття автокефалії, а саме: визначення передумов для автокефалії, визначення критеріїв, за наявності яких певна Церква може претендувати на статус автокефалії – підготовчі комісії взагалі залишили поза розглядом, зосередившись на питаннях другорядних – хто і як підписує Томос про автокефалію. Також підготовчі комісії залишили без детального розгляду найбільш принципове питання – автокефалія Церкви надається іншими Церквами чи ними лише визнається тоді, коли

виконані певні передумови? Адже практично у всіх випадках появи нових автокефальних Церков статус автокефалії не надавався, а визнавався.

На нашу думку, однією з причин такого невирішення гострих проблем є те, що міжправославні підготовчі комісії приймали і приймають рішення, користуючись «методом консенсусу», таким чином, приймалися рішення, які мали б задовольняти всі православні Церкви, а незручні питання успішно оминалися б. Тобто для того, щоб прийняти певне рішення, потрібна згода (консенсус) всіх Церков, а не якась певна більшість, якою б чисельною вона не була. Щодо цього цілком конкретну позицію займає РПЦ:

«Якщо метод консенсусу буде переглянутий і якщо рішення будуть прийматися простою більшістю голосів, тоді будь-яка церква може опинитися у становищі, коли буде прийнято рішення, що суперечить її позиції, і це радикальним чином позначиться на всій ситуації міжправославних відносин. Якщо це відбудеться, Російська Православна Церква не буде брати участь у міжправославних заходах» [3].

Таку позицію озвучив митрополит Іларіон (Алфеев).

З одного боку, дійсно, такий спосіб вирішення проблем сприяє миру і злагоді між Церквами і дуже часто використовується у світській дипломатії. Але, з іншого боку, навіть на Помісних чи Архієрейських Соборах РПЦ рішення приймають не тоді, коли всі погодяться, а коли згодна певна (критична) більшість. Бо на першому місці у вирішенні гострих і болючих питань мали би бути не нинішні інтереси окремих Церков, а правда і справедливість, як виконання Закону Божого. Тому можемо лише поспівчувати Вселенській Патріархії, яка мусить вирішувати такі дилеми, шукаючи вихід з такої непростої ситуації.

в) політичний аспект у питанні надання автокефалії

Ми не можемо не згадати ще про один аспект, який на сьогоднішній день також відіграє чималу роль у питаннях підготовки, проведення і результатів Собору. Адже ні для кого не є секретом, що, крім цілком церковних чи процедурних проблем у питанні надання автокефалії чи питанні диптихів, фігурують і політичні інтереси певних країн.

Щоб не відволікатись на другорядні теми, ми не будемо докладно висвітлювати це питання, а окреслимо лише основних гравців у цьому політичному зрізі: Росія, США, Європа, Туреччина, якоюсь мірою Україна. Закономірності таких процесів наступні: з одного боку, діє Константинопольський Патріархат, підтримуваний владою США і певною мірою Європейського союзу, з іншого боку, виступає РПЦ, яку, в свою чергу, серйозно підтримує Російська офі-

ційна влада. Туреччина виконує роль своєрідного важеля прямого тиску на Фанар, який можуть застосовувати як Росія, так і США чи, в суттєво меншій мірі, Європа. Фактично таку роль Туреччина виконувала протягом всього періоду існування Константинопольського Патріархату під Османською (Турецькою) владою.

Дозволимо собі сказати, що Православні Церкви для цих країн стають своєрідними засобами впливу чи протидії в їх великих геополітичних іграх, а отже, і важливими. Наприклад, Росія використовує РПЦ в якості сили, яка може утверджувати і активно просувати ідеї, вигідні для офіційної Москви, і цим самим розширювати сферу впливу Росії за межі самої Росії без будь-яких військових конфліктів, що приблизно і відбувається в даний час. Зауважимо, що саме так пробував використовувати РПЦ великий політичний практик – «товариш» Сталін. І цілком закономірно, що з такими підходами офіційної Москви не може погодитись ні офіційний Вашингтон, ні Брюссель чи Берлін, які навряд чи переймаються долею світового Православ'я через свою небайдужість до самого Православ'я. (Хоча відзначимо наявність великої і активної грецької діаспори в США (виборців), а отже і серйозного грецького політичного лобі, особливо в питаннях, які важливі для грецької діаспори і для вірян, що відносять себе до «грецького Православ'я»). Цілком розуміємо те, що, якщо Росія отримає владу над світовим Православ'ям, а відтак і над багатомільйонною паствою по всьому світі, то це призведе до серйозних змін у світових масштабах. Тому ми бачимо, що ці держави не випускають процеси, що відбуваються в Православному світі, із своєї уваги, і коли, на їх погляд, ситуація може призвести до якихось серйозних геополітичних змін, – втручаються. Чи краще сказати, не дозволяють відбутись серйозним змінам у великій світовій геополітичній грі. Також з того, що ми бачимо зараз, можемо зробити висновок, що США, наразі, не веде агресивної політики у сфері своїх «впливів на Православ'я», на відміну від Росії з її ідеями «Русского міра» та іншими геополітичними «планами Путіна», в яких важливу роль відіграє російська Церква. А в цих глобальних процесах, знову ж таки, вирінає питання Української Церкви.

2. Проблеми у визнанні

а) погляди Константинополя

Історично так склалось, що Константинопольський Патріархат та інші грекомовні Церкви наполягають на виключному праві Вселенського Патріарха проголошувати автокефалію і взагалі претендують на право опікуватись всіма «варварськими» народами (відома суперечка з РПЦ, щодо тлумачення 28-го

правила 4 Вселенського Собору). Патріарх Варфоломій притримується певної чіткої позиції щодо цього питання і пояснює: «Згідно з нині діючим канонам, вірні за межами своєї батьківщини належать юрисдикції Вселенського Патріархату» [13] (за таким принципом були приєднані УАПЦ в Канаді і Америці). Тобто останнє слово в проголошенні автокефалії належить Вселенській Патріархії (принаймні так вважають у Фанарі).

Московський Патріархат та інші слов'янські Церкви (під впливом МП) вважають, що право проголошувати автокефалію належить тій Церкві, від якої відділяється її частина, і не залежить від ставлення до цього Вселенського Патріарха. А, отже, запропоновані підготовчими комісіями механізми отримання Автокефалії є компромісом між цими різними поглядами. Та виходячи з того, що Вселенська Патріархія пробує шукати виходи з такої патової ситуації, наприклад, тим, що залучає до певного основного кістяка Православного Собору церкву Кіпру, в обхід Москви; тим, що не відмовляється від того, що вона Церква-Мати для Українського Православ'я, тим, що не забуває про українське питання в контексті світового православ'я. Можемо надіятись на те, що і надалі Вселенська Патріархія буде твердо стояти на попередніх своїх позиціях.

б) погляди Москви

Фактично «українське питання», як і питання інших невизнаних Церков, для Вселенського православ'я зовсім не є другорядним, і оминати його мовчанням навряд чи вдасться. Одначе прихильники РПЦ з такою постановкою питання категорично не згодні, вважаючи Україну своєю природною сферою впливу, а, отже, не бачать тут жодної проблеми. Досить яскраво озвучив цю позицію завідувач відділу зі зв'язків з РПЦ, російським світом і православною спільнотою Інституту країн СНД Кирило Фролов: «Українське питання важливе, але воно не може бути предметом розгляду Вселенського собору, оскільки Україна є канонічною територією Російської Православної Церкви, а УПЦ КП не визнана жодною частиною Вселенської Церкви» [8]. (Хоча стосовно того, чиєю саме «канонічною територією» є Україна, як у Константинополі, так і в кількох інших православних Церквах близькосхідного регіону, притримуються зовсім іншого погляду). Але в іншому п. Фролов близький до сьогоднішніх реалій. На його думку, найближчим часом Вселенський Патріархат ні за яких умов не погодиться визнати автокефалію УПЦ КП. «При патріархові Кирилові РПЦ стала настільки сильною і впливовою Церквою, що проти її думки ніхто не піде», - впевнений п. Фролов [8].

Таким чином, в ході роботи підготовчих комісій було вироблено громіздкий механізм, який мав би задовольняти всі зацікавлені сторони, але, на жаль, у перелік цих сторін не було включено жодної Церкви, яка об'єктивно існує і претендує на автокефалію. Тобто фактично було проігноровано позицію Української, Македонської, Черногорської Православних Церков, Православної Церкви в Америці, а також залишено без уваги і віддано на вирішення інших долю Православної Церкви в Японії, Молдавії, Естонії. А жодного представника цих Церков ні офіційно, ні неофіційно не було залучено до вироблення рішень, які мають значення для їхнього подальшого існування. Здається, що такі підходи не відповідають логіці і практиці Вселенських і Помісних Соборів, на яких можливість пояснювати свою позицію мали навіть переконані еретики. Разом з тим, тема української автокефалії дійсно може стати важливою на майбутньому Вселенському соборі, однак очевидно й інше, що серед глав помісних Церков немає єдиної думки з цього питання. Наприклад, точку зору РПЦ традиційно підтримують Сербська і Грузинська Церкви, а Вселенського патріарха – грецькі Церкви. І якщо патріарх Варфоломій наважиться самостійно визнати незалежність УПЦ КП чи через Собор, чи поза ним – це може призвести до величезного конфлікту, майже війни, з РПЦ, яка буде намагатись затягнути всі можливі передсоборні процедури, наскільки це можливо, лише щоб не дозволити цього. При цьому, на нашу думку, обійти мовчанням українське питання не вдасться, особливо якщо представники Української Церкви будуть робити все, що від них залежить, у виборюванні автокефалії.

Інша справа, які можуть бути рішення з «українського питання», на що можна очікувати і на що сподіватись. Це багато в чому буде залежати і від позицій інших Помісних Церков.

в) погляди світового Православ'я

(інтерв'ю представників православних церков)

Під час святкування 20-річчя Предстоятельського служіння митрополита Володимира (2012 р.) у Київ прибули представники багатьох Помісних Церков. За такої нагоди співробітники офіційного сайту УПЦ МП взяли у них інтерв'ю, бажаючи дізнатись про ставлення до проблеми «розколу в Україні» [10]. Відбувся такий собі контрольний зріз поглядів Помісних Церков. Взагалі, це інтерв'ю заслугоує глибшого аналізу навіть своєю розбіжністю щодо питання перехреснування, але разом з тим це інтерв'ю набуло широкого розголосу в середовищі УПЦ МП як доказ того, що УПЦ КП абсолютно всіма Церквами визнається розкольніцькою і неканонічною, і якщо навіть приймати їх з пока-

янням, то варто все одно перехрещувати... Насправді все далеко не так просто і потребує пояснень. Тому ми зупинимось на цьому, але лише в контексті нашої теми – як вагомого фактору на можливому Вселенському Соборі.

Ми не будимо наводити навіть нарізку цитат з цього інтерв'ю, оскільки воно досить поширене і в мережі інтернет, і в різних «листках», ми спробуємо систематизувати думки, озвучені в ньому.

Узагальнюючи, скажемо, що все зводиться фактично до двох проблем. Перша: УПЦ КП – це розкол, а отже ні про яку автокефалію не може бути й мови, принаймні до повернення в православ'я з розколу. Друга: ієрархія КП. Якщо ієрархія немає апостольського наступництва, то знову ж таки ні про яку автокефалію не може бути й мови, і починає підніматись питання дійсності таїнств і хіротоній. Слід відмітити, що ніхто з представників Помісних Церков не утруднявся заглибленням у специфіку українського питання, в історичні й канонічні нюанси (лише один грецький митрополит, представник Елладської Православної Церкви, визнав свою необізнаність в українському питанні, тому був обережний у висловлюваннях; ще декілька представників зізнались, що вперше в Україні).

Все фактично чітко по шаблону: розкол – значить покаяння і повернення в православ'я. Яка автокефалія? Український народ має визнану церкву УПЦ МП, яку цілком задовольняє її місце в структурі РПЦ. Також чітко прослідковується меседж про неможливість одностороннього визнання «розкольників». Ну і, нарешті, представник Чеських земель і Словаччини (не забуваймо, що ця Церква отримала автокефалію саме від Москви і рухається цілковито в руслі РПЦ) звернув увагу на недійсність ієрархії УПЦ КП, а, отже, і хіротоній, а, отже, і таїнств.

Також додамо до цього, що від очільника в питанні надання автокефалії і в питанні апостольського приємства не настільки все залежить, як вказує шанований архієпископ Авель з Польської Православної Церкви. Тим більше, що відродження УПЦ і боротьба за автокефалію почалась набагато раніше очільництва Патріарха Філарета. Причому, нагадаємо, що своє рукоположення Патріарх Філарет отримав не від єретиків, а в канонічній Церкві – РПЦ.

Та все таки – як можна пояснити такі, фактично однозначні, визначення представників різних Помісних Церков? Напевно, замало якихось публіцистичних опусів і навіть історичних паралелей та апеляцій до простої логіки. Невже УПЦ КП – це розкол, і більше ніяких питань?

Ось тут у пригоді стає відомий 1-ий канон Василя Великого, керуючись яким, канонічне право Православної Церкви розрізняє «розкол» від «не розколу», і в якому можемо знайти відповідь на наші питання – що таке УПЦ КП, чи дійсна ієрархія КП, і чи дійсне хрещення КП.

3. Спроба пояснення спірних моментів

а) визначення термінології

Ми обмежимося фактично лише одним аргументом, але, на наш погляд, вирішальним. Дослівно процитуємо правило Святого Василя Великого.

1-е правило Василя Великого (схизма, розкол, самочинне зібрання).

«Бо древні положили приймати хрещення, яке ні в чому не відступає від віри: тому інші вони назвали ерессю, інші розколом, а інші самочинним зібранням. Єретиками називали вони тих, що повністю відторглися, і в самій вірі відчужились; розкольниками – тих, що розділились в думках з приводу певних предметів церковних, і в питаннях, що допускають лікування; а самочинним зборищем - збори, які складаються з непокірних пресвітерів або єпископів. Наприклад, якщо хтось, будучи викритим в грісі і віддаленим від священнослужіння, не покорився правилам, а сам утримав за собою предстояння і служіння, і з ним відступили деякі інші, залишивши Кафолічну Церкву, - це є самочинне зібрання... Тому отцям, що були від початку, угодно було хрещення єретиків зовсім відкидати; хрещення розкольників, як ще не чужих Церкві, приймати; а тих, хто знаходиться в самочинних зібраннях, виправляти належним покаєнням і поверненням, і так приєднувати до Церкви. Таким чином, навіть тих, хто знаходиться в церковних ступінях, відступивши разом з непокірними, коли покаються, нерідко приймають в той же чин...»

Це ж як треба сильно не хотіти визнати УПЦ КП, щоб не побачити тут виправдання і пояснення всьому, а, навпаки, вишукувати канони, щоб нічого і нікому не давати і не визнавати. Тим більше, коли все, що стосується української Церкви, було не примхою непокори чи зреченням віри, а ідеєю незалежності Церкви.

Отже, все виглядатиме під іншим кутом зору, коли УПЦ КП назвати не «розколом» а «самочинним зібранням», тим більше, якщо УПЦ КП є навіть не «самочинним зібранням», а правонаступницею УАПЦ, Галицької митрополії, Києво-Литовської, Київської митрополії канонічної юрисдикції Константинопольського Патріархату із відродженою ієрархією від РПЦ через, тоді ще, митрополита Філарета. Тобто відновленням втраченої чи інакше сказати знищеної, чи ще інакше *загарбаної іншими – Церковної одиниці*.

* Можна провести паралелі з історією Албанської Церкви, яка була майже абсолютно знищена і фізично зникла як Церковна одиниця, а тим більше як Автокефальна Церква під час Комуністичної влади. Але стараннями Константинопольського Патріархату відновлюється саме як Автокефальна Церква, а не як якась частина самої Константинопольської Патріархії (!).

б) питання ієрархії

Щодо рукоположень і дійсності ієрархій нагадаємо собі, як отці Вселенських Соборів приймали, заради Церковного миру, єпископів, що отримували рукоположення від єретиків – в сущому сані, коли вони зрікались ересі і визнавали себе православними. Про це можна прочитати в будь-якому підручнику з Церковної історії і Церковного права (наприклад, того ж прот. В. Ципіна) [12, с. 616-621]; тим більше варто звернути увагу на прецеденти і на самі канони, які дозволяють приймати в сущому сані навіть знову ж таки єретиків (див. 1 пр. Вас. Вел; 95 пр. Трульського собору; 89(68) пр. Карфагенського собору, – виходячи з яких – донатистів, несторіан і монофізитів приймали після покаяння, в сущому сані; а наприклад, єпископів-оміусіан (єресь часів св. Василя Великого) приймали в сущому сані просто після визнання Православної віри). Також можемо звернутись до другої частини 1-го правила Василя Великого: *«Але оскільки деяким в Асії було угодно, заради повчання багатьох, прийняти хрещення їх (розкольників-кафарів, які через довгий період неповернення з ересі втратили апостольське приємство – прим. авт.): то нехай буде воно приємливо»*. Тобто іншими словами таїнство хрещення, звершене єретиками з перерваним апостольським приємством – визнавалось (!).

Фактично, такими принципами керувались між собою РПЦЗ і РПЦ, знявши взаємні анафемі і визнавши одні одних в сущому сані, хоча і звинувачували одні одних в ересі. То чому те, що можливе і дійсне для Росії, неможливе і не дійсне для України. Бо, хто хоче (працювати), шукає нагоди, хто не хоче – шукає причини (народна мудрість).

в) дійсність таїнств

Щодо недійсності таїнств в «розкольніцькій» УПЦ КП ми процитуємо лише двох видатних російських богословів: митрополита Московського Філарета (Дроздова), (який після своєї смерті був визнаний Константинопольським Патріархатом – стовпом, світлом і доктором всього Православ'я, а в РПЦ його особа також шанується не менше, і Володимира Лоського (визнаного у всьому світі російського богослова, автора книги «Містичне богослів'я»). Митрополит Філарет (Дроздов) зазначав: *«Ніяку Церкву, яка вірить, що Ісус є Христос, – не дерзну назвати ложною»* [11]. Володимир Лоський навіть уточнює і вводить парадигму: *«Є лише одна Церква, що дає благодать таїнств, але є декілька способів бути відділеним від Неї. Багато є ступенів низхідної церковності за межами видимої огорожі Церкви»* [11].

Погодьмося, це вже виглядає далеко не так однозначно, як намагаються нам нав'язати деякі представники «російського богослів'я».

г) РПЦ – не УПЦ?

А щодо підходів РПЦ стосовно української автокефалії, то дозволимо собі звести загальну аргументацію до певних сентенцій: «нам (РПЦ), звичайно ж, можна» (бути Помісною Церквою, бути російськими націоналістами, захищати своє російське Православ'я), а «їм (УПЦ), звичайно що, не можна» (всього того ж самого, але українського). Чому? Відповідь: «вони – наша невід'ємна частина, і так буде завжди, щоб там не було, і що б вони самі не говорили і не хотіли». «Наш князь Олександр Невський, (який боровся за волю Росії) – святий, а їх Іван Мазепа чи Степан Бандера, (які боролись за волю України) – зрадники». Чому? Відповідь: «бо України не існує, ніколи не було і ніколи не буде, а є Малоросія – невід'ємна частина Росії і завжди нею залишиться». Як зазначив один коментатор, автори таких підходів: «як тепер прийнято говорити, явно курять план Путіна». Тому пояснювати щось такої категоричності і такому світогляду, апелювати до логіки, історичної справедливості, здорового глузду в кінці кінців – майже неможливо... Майже неможливо, але потрібно, бо серед розумних людей в УПЦ МП, навіть в розумних людей в РПЦ рано чи пізно можуть виникнути прості питання: чому не можна давати Україні автокефалію, і що зробило поганого УПЦ КП, що декілька мільйонів українців треба перехрещувати. Як зазначив у своєму блозі диякон Андрій Кураєв, за його підрахунками прихильників незалежності Української Церкви від РПЦ в надрах УПЦ МП і прихильників єдності з нею ж приблизно порівну [8]. Тому потрібно бути відкритими до діалогу і не боятись доносити ідеї автокефалії до наших братів, тим більше, що ці ідеї не несуть чогось смертельного, хіба що руйнують ідею «Великої Росії». Можливо це не українцям, чи білорусам, чи казахам, чи грузинам, чи туркменам треба змінюватись і підлаштовуватись під Росію для миру в регіоні, а Росії спробувати змінитись і спробувати не «змушувати до миру», а бути в мирі. Щоб така спільність держав базувалась не на страсі і силі, а на повазі, взаєморозумінні і приязні. Те, що ми бачимо з боку Польщі, і те, що ми не бачимо з боку Росії.

Також особливо відзначимо надзвичайну необізнаність Світового православ'я в українському питанні (навіть в тому, що УПЦ КП – це не розкол, тим більше у всіх історичних передумовах і несправедливостях). Тому бажано надзвичайно активізуватись у представленні позицій УПЦ КП, в їх відстоюванні і обґрунтуванні. Можна лише брати приклад з таких влучних листів, як лист Патріарха Філарета предстоятелям всіх Православних Церков, але цього катастрофічно замало, бо фактично є лише це. Немає ні серйозних програм популяризації ідей автокефалії, ні серйозних богословських доробок, ні серйозних конференцій, ні серйозної участі УПЦ КП в конференціях на міжнародному рівні (що цілком можливо), ні представлення того, що КП в межах

самої України є активна Православна Церква, з якої можна лише брати приклад. Всього цього, на жаль, немає.

4. Можливі варіанти вирішення проблеми

Для того, щоб подати, пояснити, обґрунтувати позицію УПЦ КП, а, отже, підготувати певний «ґрунт» для позитивного вирішення питання автокефалії на такому все більш реальному Великому Соборі потрібно:

- проводити активну пояснювальну кампанію, використовуючи власні Церковні ЗМІ, і регіональні чи всеукраїнські ЗМІ, в т.ч. інтернет-ресурси, які є спраглими до всіляких новинних та аналітичних інформацій;
- запускати свої власні інтернет-проекти, знову ж таки, для популяризації і пояснення позицій щодо майбутнього Української Церкви, небезпек, і безальтернативності автокефалії для України;
- активізуватись у проведенні круглих столів, конференцій, богословських диспутів, обговорень в академіях і семінаріях та на рівні ВНЗ, проводити дослідження (історичні, канонічні, богословські) в руслі проблеми здобуття автокефалії з можливістю публікації і оприлюднення достойних досліджень;
- намагались доносити свою позицію (зокрема, богословсько обґрунтовану) до Помісних Православних церков, для цього бажано брати участь у богословському житті Помісних церков, через участь у конференціях, круглих столах, друкованих виданнях, через навчання кращих представників нашої богословської студентської молоді в закордонних ВНЗ;
- добиватися участі в предсоборних комісіях, принаймні як сторона конфлікту, тобто, щоб хоча б донести до вселенського православ'я свою позицію, наразі – хоча б на цих комісіях, а відтак намагались не виявитись абсолютно поза межами Вселенського Собору і його Соборної діяльності;
- виробити певну чітку лінію захисту, пояснень і обґрунтувань позиції КП і намагались її доносити в середніх і вищих ланках підготовки богословських кадрів УПЦ, також зуміти донести таку позицію до української інтелігенції та української державної влади і тим більше до простого люду;
- створювати умови для зростання достойних богословів у межах КП;
- вводити в життя різні соціально-корисні, благодійні та притаманні Православній Церкві програми й ідеї для того, щоб показати світу, своєму народу, а найперше, самим собі, що Українська Церква є живою і активно діючою Церквою;
- розвивати діяльність місій в інших країнах, при фінансовій можливості, навіть на інших континентах;

- всіма силами підтримати чернече життя в межах українського православ'я, цим самим ставлячи основи для майбутнього розвитку і становлення всіх Церковних сфер у житті Православної Церкви в Україні на майбутнє;
- не боротись проти (когось), а боротись за (щось, за Помісну Автокефальну Церкву);
- уповати на Бога і не покладати рук.

5. Можливі сценарії розвитку подій

Підсумовуючи все вищесказане, насмілимося зробити деякі прогнози і змоделювати можливі сценарії розвитку подій щодо автокефалії УПЦ.

а) нульовий варіант

Варіант, при якому все буде продовжуватись так, як є – невизначено і без офіційної оцінки на рівні Всеpravославного Собору. Українська Церква залишатиметься невизнаною, Російська Церква усіма підручними засобами буде відтягувати скликання Великого Собору, а якщо і допустить, то українське питання буде проігнороване, і все залишиться приблизно так, як є зараз, тобто – у підвішаному стані. Але із стабільною тенденцією прикручування гайок з боку РПЦ, що буде поглиблювати розділення в Україні, навіть впритул до певних серйозних канонічних чи навіть обрядових непорозумінь між УПЦ КП і УПЦ МП (фактично РПЦ). Тобто все, як і зараз, із стабільним поглибленням розділення. (У цьому варіанті залишається невизначеним питання, як поведуть себе ієрархи, що не погодяться на поглинання УПЦ МП РПЦ, а таких в УПЦ МП є достатньо, і тут головне для українського православ'я – не відігнати якимись нерозсудливими діями таких осіб від ідеї помісності і автокефальності Української Церкви).

б) Максимально негативний (для Київського Патріархату)

Варіант, при якому спочатку кулуарно досягнуть певні домовленості щодо українського питання, а потім і відкрито на Всеpravославному Соборі буде повністю підтримана позиція РПЦ щодо України. Тобто всі таїнства недійсні, вся ієрархія нечинна, приєднання через перехреснування і прилюдне покаяння (можливі незначні поблажки у випадку або своєрідної «царської милості», або як приманки, щоб не було настільки некомфортно тим, хто захоче визнати повну зверхність МП). Але суть залишиться однозначна: Україна – канонічна територія РПЦ, і без дозволу якої ні про яку автокефалію нема що й говорити. А на такий дозвіл-дарунок можна чекати безкінечно. Доведено історією.

в) помірно негативний

Варіант, який наразі найбільш імовірний і який передбачає втілення на Вселенському Соборі приблизно тих домовленостей, які озвучуються на Передсоборних комісіях. Для України – це варіант з нереально забюрократизованим шляхом здобуття автокефалії, який де-юре існує, а де-факто – не працює. Для Московської Патріархії це де-юре не зовсім те, що очікували, де-факто повна перемога (з незначними втратами). Для Константинопольського Патріархату це де-юре – збереження гарного вигляду при фактично повному програші Московській Патріархії і визнанні першості за Москвою, тобто перетворення Константинопольського Патріархату в «англійську королеву» з королівськими почеснями, але без реальної влади. Для всіх інших Помісних Церков сигнал, що з'явився новий господар, і він може майже все.

г) Помірно позитивний

Варіант, при якому на Вселенському соборі буде прийнято складну, але реальну схему проголошення автокефалії, критерії визнання певної Церкви автокефальною, або варіанти визнання за певною Церквою фактичної автокефалії. Тобто українське питання не буде замовчане, а Константинопольська Патріархія не зречеться своїх привілеїв як Церква-Мати для України. Це буде перемога для обох КП (Константинопольського і Київського Патріархатів), хоча Москва ще серйозно попсоє всім нерви. Такий варіант дипломатичний, але абсолютно невігідний для РПЦ.

д) максимально позитивний

Варіант, при якому на Вселенському Соборі дарується, чи проголошується, чи визнається автокефалія Української Православної Церкви (можливо на початку як автономна одиниця в юрисдикції Константинополя, при збереженні для тих епархій, які забажають залишитись в складі РПЦ юрисдикції РПЦ, але і називатись відповідно – епархія РПЦ на території України;). Можливий, на нашу думку, хіба при якомусь форс-мажорі, або як чудо від Господа Бога.

6. Висновки

Московська Патріархія була б рада скасувати автокефалію Православної Церкви в Америці, оскільки Константинопольський Патріархат ніколи її не визнає, на жаль. Константинопольський Патріархат був би радий, якби РПЦ

відмовилася від своїх прав на бунтівливу Україну, і було б прийняте спільне рішення про будівництво єдиної автокефальної УПЦ. Очевидно, що за таких умов основні «камені спотикання» для сучасної церковної дипломатії були б усунені. І Всеправославний Собор був би справді Всеправославним. Бо інакше важко дивитися на «всеправославність», з якої усунуто українське православ'я з його 17 000 парафій і мільйонами вірних.

Підсумовуючи нашу роботу, зробимо наступні узагальнюючі висновки:

- a. канонів, які б чітко й однозначно описували умови, наявність яких надає право місцевій Церкві на автокефалію, так само, як канонів, у яких би чітко й однозначно описувався сам механізм набуття такою Церквою автокефального статусу немає;
- b. у питаннях набуття чи отримання автокефалії Церква керується суміжними канонами, традицією, канонічними та історичними прецедентами, а не чіткими і визначеними правилами;
- c. існують два шляхи отримання статусу автокефалії: або через Вселенський Собор чи якимось іншим чином, яким вселенський єпископат може провести своє рішення, або через рішення вищої влади Церкви-Матері (Церкви-кіріархальної);
- d. виходячи з суміжних канонів та історичних прецедентів, фактично однією з головних передумов автокефалії є державна незалежність певного народу;
- e. адміністративний поділ Церкви базується згідно з територіально-адміністративним принципом державного устрою;
- f. історія боротьби Української Церкви за свою автокефалію тривала, важка і трагічна;
- g. Київська митрополія була незаконно віддана від Константинопольського Патріархату в юрисдикцію Московського Патріархату, таке визначення офіційно відображене в Томосі Константинопольської Патріархії про надання Автокефалії Польській Церкві (і ніде офіційно не скасоване);
- h. на статус Церкви-Матері для Українського Православ'я претендує, крім Константинополя, ще і Московська Патріархія;
- i. по 8-ми з 10-ти питань, які планується розглянути на майбутньому Великому Соборі, Церкви зуміли домовитись, залишились дві теми, по яких позиції не узгоджені, – тема надання автокефалії та питання диптихів;
- j. існує проект, запропонований підготовчими комісіями в Шамбезі, в якому православні Церкви в питанні надання автокефалії домовилися про те, що надалі автокефалія буде надаватися з дозволу всіх помісних церков, користуючись складною процедурою офіційного проголошення автокефалії певної Церковної одиниці;

- k. основний метод ухвалення рішень на предсоборних зібраннях – «принцип консенсусу», який пропонується як основний метод ухвалення рішень і на самому Соборі;
- l. одним з вагомих чинників у підготовці та проведенні Великого Собору, а також в «українському питанні» буде політичний аспект в його геополітичному вимірі;
- m. тема української автокефалії на майбутньому Вселенському соборі займає далеко не останнє місце, а можливо, й одне з перших, хоча і перших проблемних, але очевидно й інше, що серед глав помісних Церков немає єдиної думки з цього питання;
- n. проблеми при визнанні Української Церкви автокефальною фактично зводяться до двох: перша – УПЦ КП – це «розкол», і друга – ієрархія УПЦ КП немає апостольського приємства. Ці проблеми далеко не такі однозначні й мають серйозні аргументи проти;
- o. можемо констатувати надзвичайну необізнаність Світового православ'я в українському питанні;
- p. виникає нагальна необхідність активізуватись у представленні позицій УПЦ КП, у їх відстоюванні й обґрунтуванні для адекватної відповіді на запити сьогодення і для позитивного рішення в питанні здобуття Українською Церквою статусу автокефалії;
- q. вже зараз вимальовуються певні варіанти подальшого розвитку подій щодо «українського питання» в світовому Православ'ї;
- r. VIII Вселенський Собор, на нашу думку, стає все більш ймовірним, причому за певних сприятливих умов такий Великий Собор може відбутись ще за нашого покоління;

А основним висновком нехай стане для нас наступне: сила Божа в немочі людській здійснюється (2 Кор. 12: 9). Де не змагає людська сила, там залишається уповання на Бога. Але, знову ж таки, без наших зусиль чи подасть нам, українцям, Господь Бог автокефалію?

Щоб з нами не було так, як з батьком Іоана Хрестителя – Захарією, якому було оголошено, що від нього народиться син, та батько не міг повірити в це і прийняти це, за що і був покараний, бо не зумів гідно прийняти такий дар. І що ж тоді чекати нам, українцям, що не тільки постійно відмовляємось і не приймаємо, але й одні одних переслідуюмо, щоб зректися цього дарунку – незалежної Церкви?

Надіятись на автокефалію і нічого не робити для цього – це, справді, неправильно.

Список джерел та літератури:

1. *Біблія* або Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Переклад Патріарха Філарета. – Київ: Вид-во Київської Патріархії УПЦ КП, 2004.– 1407 с.
2. *Архиепископ Петр (Л'Юилье)*. Правила первых четырех Вселенских Соборов/ Авториз. Пер. с франц.; Под ред. *Прот. Владислава Цыпина*. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005. – 528 с.
3. Всеправославний собор може радикально позначитися на міжправославних відносинах – *Митрополит Іларіон (Алфеев)* РПЦ. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kyrios.org.ua/church/uoc-mp/2421>
4. Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква: Історико-Канонічна Декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2007. – 167 с.
5. Книга Правил Святих Апостол, Святих Соборів Вселенських і Помесних і Святих Отець. С алфавитним указателем. – М.: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2012. – 447 с.
6. *Коваленко Г.* Константинопольский собор и украинский вопрос. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://religion.in.ua/main/analitika/11686>
7. Лист Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до Предстоятелів Помісних Православних Церков. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uoskr_doc/34014/
8. Питання канонічності Української Церкви зтягує проведення Всеправославного Собору. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kyrios.org.ua/church/church-and-the-world/8028>
9. Православ'я в Україні: Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції / під ред. *єп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса*. – К.: Київська Правоославна Богословська Академія, 2011. – 572 с.
10. Про розкол в Україні та інші церковні проблеми сучасності – представники Помісних Православних Церков. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://orthodoxy.org.ua/content/pro-rozkol-v-ukraini-ta-inshi-tserkovni-problemi-suchasnosti-predstavniki-pomisnikh-pravoslavnikh-tserkov-53101>
11. *Ставру Мішель. Проф.* Таинство крещения в неправославных Церквях. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://chernectvo.org/publikatsiyi/statti/611>

12. Цыпин Владислав, прот. Курс Церковного Права. – Клин: изд-во Круглый стол по религиозному образованию в РПЦ, 2002. – 700 с.
13. Чорноморець Ю. Док. філос. наук. Константинопольський Собор 1-3 вересня 2011 і Московський Патріархат. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/44263/
14. Яковенко Наталія. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – 3-тє вид., перероблене та розширене – К.: Критика, 2006. – 584 с.

Питання канонічного статусу православної діаспори в контексті VIII Вселенського собору

протоієрей Віктор Пушко

Канонічний статус православної діаспори до цих пір не вирішений і це питання, очевидно, буде внесене на порядок денний майбутнього Вселенського Собору. Тому актуальність його рішення і огляд всіх питань, осмислення і оцінка фактів, що сприяють вирішенню питання канонічного статусу православної діаспори, очевидні.

На сьогодні дискусії тривають щодо питання канонічного статусу православної діаспори, а також правомірності включення її в юрисдикцію Константинопольського Патріархату. Спочатку проаналізуємо претензії Константинопольського Патріарха на управління православною діаспорою з урахуванням думок сучасних каноністів; розглянемо ту частину діяльності міжправославних нарад, коли піднімалося питання православної діаспори. Потім охарактеризуємо міжцерковні конфлікти, природа яких відображає динаміку вирішення питання канонічного статусу православної діаспори. Окремо розглянемо питання становища Константинопольського Патріархату на міжнародній арені.

За час свого існування становище Константинопольського Патріархату знало і злети, і падіння. З відпаданням Римської Церкви від вселенського Православ'я (1054 р.) до Константинопольського Патріархату перейшли всі права першого Риму. На соборах у вирішенні питань загальноцерковного значення Константинопольська Церква завжди намагалася утримати першість, так само, як і Римська Церква в перші століття християнства. З часом Вселенський Патріарх, втративши значну частину території, яка перебувала під його юрисдикцією, розширив свою владу на діаспору. Виїхавши за межі, наприклад, Японії, японець, який сповідує православ'я в його національному японському прояві, змушений був приймати юрисдикцію Константинопольського Патріархату, «грецьке» православ'я і грецьку культуру. Тлумачачи канони на користь поширення своєї влади на діаспору, Константинопольський Патріарх показує, що «*немає вже віруючого китайця, ні грузина; немає албанця, ні іспанця; немає естонця і литовця в діаспорі: бо всі одне в Константинопольському Патріархаті*». Звісно, з такою постановкою питання не погоджувались національні Церкви. Така позиція Константинопольського Патріарха вважалась ними неприйнятною. Тому і виникло питання — який канонічний статус діаспори?

У 1453 році турки-османи остаточно підкорили собі Візантію. Роль Константинопольської Церкви значно зросла: Патріарх як традиційний духовний глава православного народу мав також і політичну владу над ним в Османській імперії. Будучи підзвітним султанові, Патріарх не міг стати повноцінним політичним главою і виконував роль посередника та провідника волі султана, внаслідок чого на його плечі лягла вся відповідальність за негаразди, що виникали серед християн. У результаті утворення на Балканах незалежних Церков (Сербської та Болгарської), що раніше входили в юрисдикцію Константинополя, а також Балканських воєн і невдалої спроби відвоювати у Туреччини Малу Азію на початку XX століття, більша частина грецького населення Туреччини була змушена покинути країну, осівши в Греції або розсіявшись по всьому світу, в результаті чого Константинопольська Церква втратила майже всю свою паству. Все ж Константинопольська Церква зберегла юрисдикцію над частиною емігрантів, які мали єпархії та парафії за межами своєї канонічної території - в діаспорі. Це і склало більшість її пастви. На початку XX століття перед Константинополем стояло завдання не збільшення пастви, а збереження свого існування будь-якими засобами. Один з головних способів виживання стала спроба поширити свою юрисдикцію на всю православну діаспору.

У 1923 році в Константинополі з ініціативи Константинопольського Патріарха Мелетія IV Метаксакіс проходила нарада представників ряду Православних Помісних Церков. Серед запропонованих питань Патріарх Мелетій на 9-му і 10-му засіданнях висунув і затвердив в односторонньому порядку доктрину про право Константинопольського Патріархату на виняткову юрисдикцію над православною діаспорою, приводячи в доказ 9-е, 17-е і 28-е правила IV Вселенського Собору, в яких нібито містяться вказівки на підпорядкування Константинопольському Патріарху чужинців – діаспори. Не будемо розглядати та аналізувати канонічні підстави та правомірність таких претензій на одноосібну першість Константинополя в діаспорі. Зауважимо лише, що більшість каноністів тлумачать 28-е правило не лише на користь Константинопольського патріархату. Тому питання про діаспору лишалося відкритим і ставилося на порядок денний багатьох Всеправославних передсоборних нарад, які є підготовчими до Вселенського Собору. У міжправославних діалогах з даної теми (10 – 17 листопада 1990 р., Шамбезі; 7-13 листопада 1993, Шамбезі; 9-14 квітня 1995, Шамбезі) виявляються дві тенденції:

а) прогрецька, ті, що підтримували точку зору Вселенського патріарха (Олександрійська і Єрусалимська Патріархія, Албанська і Елладська Церкви, частково Антіохійська Патріархія і Польська Церква);

б) ті, які дотримуються принципу місіонерського материнства (Російська й Румунська Церкви).

4-а Міжправославна комісія відбулася 6-12 червня 2009 року в Шамбезі. На ній було прийнято рішення про створення нових єпископських зібрань в ряді регіонів світу для врегулювання становища діаспори. Головами зборів є перші з єпископів Вселенського Патріархату в цьому регіоні, а за відсутності таких наступні згідно з порядком диптиху Церков. На початку XXI століття підготовка до собору припинена через розбіжності між Церквами, що є головною перешкодою на шляху до соборно ухваленого рішення. Розбіжності лежать у площині взаємин Константинопольського Патріархату та автокефальних Церков, а також останніх між собою на різному рівні.

На сьогодні існує чимало гострих питань в стосунках між Вселенською патріархією та автокефальними церквами щодо діаспори. Так, розростається протистояння між Константинополем і Єрусалимом у зв'язку з відкриттям Єрусалимським Патріархатом парафій у діаспорі. Мають місце і локальні конфлікти між представниками Константинополя та інших православних юрисдикцій. Так, наприклад, екзарх Константинопольського Патріархату в Угорщині подав позов до світського суду з метою відчуження Успенського кафедрального собору від Угорської єпархії Московського Патріархату. У 1996 році в Автономній Православній Церкві Естонії була заснована паралельна юрисдикція Константинопольського Патріархату. Це призвело до розколу, тимчасового припинення спілкування між двома Патріархатами, що поновилось в Києві у 2008-му році, коли виникла можливість впровадження аналогічної та паралельної московській юрисдикції Константинопольського патріархату в Україні. Негараздів в області міжправославних відносин додалось. Зважаючи на своє хитке становище в турецькій державі, Константинопольський Патріархат зміцнює в Євросоюзі свої позиції (не тільки релігійні, а й, як ми далі побачимо, політичні). Причин цьому дві: отримання більшої влади, ніж та, яку має зараз Вселенський Патріархат; перша причина є похідною від другої: утиск греків та Константинопольського Патріархату в Туреччині, що і спонукає Вселенського Патріарха шукати іншу країну світу в якості своєї резиденції. Тому Вселенський Патріарх бажає отримати «особливий статус» в рамках Євросоюзу, що може призвести до «поглинання» ним діаспори. Ця ідея вперше була озвучена секретарем Священного Синоду Константинопольського Патріархату митрополитом Халкидонським Мелітоном на міжправославній нараді в Іракліоні (Крит) у березні 2003 року. Пропозицію було відхилено представниками Помісних Православних Церков. Сама можливість отримання статусу, який відрізняв би Вселенський Патріархат від інших Помісних Православних Церков на території Євросоюзу, викликав негативну реакцію Православних Церков і насамперед РПЦ. Ніяка Помісна Церква, представлена на території Євросоюзу, не погодиться на те, щоб в Євросоюзі її представляла інша Церква. Зрозуміло,

що і згода Православних Церков на визнання Євросоюзу канонічною територією Константинопольського Патріархату призведе до витіснення інших православних юрисдикцій з європейської «діаспори». Подальше розширення впливу Вселенського Патріархату може поширитися і на всю православну діаспору у світі. Проте, незважаючи на критичне ставлення частини автокефальних церков до позицій Фанару в цьому питанні, у липні 2008 року Європейський суд з прав людини в Страсбурзі одноголосно виніс рішення, яким визнав юридичний статус Константинопольського Патріархату і засудив уряд Туреччини, тим самим задовольнивши апеляцію Константинопольського Патріархату, що вперше звернувся з позовом про захист своїх майнових прав до європейських судових інстанцій. При цьому права Константинопольського Патріархату відстоювали юристи – як греки, так і турки. 20 і 21 жовтня 1998 р. члени Палати представників і Сенату США прийняли декларацію, підписану президентом Біллом Клінтоном, про визнання цілісності і свободи Вселенського Патріархату. Останній завдяки потужній грецькій діаспорі та лобі давно заручився підтримкою США.

З вищевикладених фактів стає ясною картина експансії Вселенського Патріархату щодо православної діаспори. РПЦ вважає це утисками інтересів інших Помісних Православних Церков. У своєму визначенні «Про єдність Церкви» Архієрейський Собор Руської Православної Церкви, посилаючись на велику відповідальність Вселенського Патріархату, вказує, що позиція останнього набирає *«непереборного протиріччя з багатовіковою канонічною традицією, на якій ґрунтується буття Руської Православної Церкви та інших Помісних Церков, а також з їх реальними пастирськими завданнями з духовного окормлення діаспори»*. В Москві вважають, що в обговоренні та вирішенні міжправославних питань Константинопольський Патріарх займає полярну позицію по відношенню до інших Помісних Православних Церков і більш вигідну для Константинопольського Патріархату, що видно з його доповідей по темі діаспори на міжправославних комісіях.

Отже, ми бачимо, що феномен діаспори ХХ століття не мав аналогів у Давній Церкві, відповідно процедура надання діаспорі якогось канонічного статусу не закріплена в канонах. Однак окремі теми, що зачіпають питання вирішення канонічного статусу православної діаспори, знаходять своє рішення в канонічних правилах. Вселенська патріархія тлумачить 28-е правило IV Вселенського Собору як таке, що дає їй юрисдикційні повноваження і владу над усією православною діаспорою. Хоче цього хтось чи ні, але позиція Константинопольського Патріарха у вирішенні даного питання є ключовою: він був претендентом на роль керуючого православною діаспорою в той час, коли з'явилася загроза його існуванню на території Туреччини, почала слабшати його роль у православному світі, що призвело до зубожіння пастви.

Таким чином, отримання юрисдикції над православною діаспорою є однією з гарантій виживання Константинопольського Патріархату, який використовує всі важелі для отримання цієї влади, згадуючи про свій авторитет, який він мав у Древній Церкві.

Водночас, опоненти вважають, що апеляція до колишньої слави Константинополя не має нічого спільного з сучасним станом Вселенського Патріархату. Усі релігійні привілеї були похідними від політичного статусу міста, з втратою політичного значення Константинополя були втрачені і релігійні права Константинополя і Константинопольського Патріархату. Нині опоненти Константинополя, покладаючись на свою політичну вагу та геополітичне значення, претендують на значні релігійні права. Тим не менш, Константинопольський Патріархат використовує канонічну базу та історичне минуле для досягнення своєї мети.

Помісні Церкви, що мають православну діаспору і є зацікавленою стороною у вирішенні питання, а це насамперед РПЦ, посилаються на критерій материнства Церкви, згідно з яким вони і лише вони можуть окормяти свою паству та надавати автокефалію.

Підсумовуючи, зазначимо, що на сьогодні вирішення питання канонічного статусу православної діаспори навряд чи може бути підготовлене у конкретно визначені терміни, оскільки пов'язане з вирішенням ряду інших питань: усуненням міжправославних конфліктів, учасником більшості з яких є «гарант єднання Церков» – Константинопольський Патріархат. Останній, будучи ініціатором міжправославних зустрічей, створює такі підсумкові документи, в яких не завжди відображена точка зору всіх Православних Церков. На сьогодні для вирішення комплексу адміністративних, літургійних, богословських, пастирських та інших питань у діаспорі було вирішено створити регіональні Єпископські конференції (перетворені потім у Єпископські збори), які розглядали б питання будь-якого рівня, що стосуються сфери церковної діяльності та її компетенції. При цьому можливе співробітництво з Матір'ю-Церквою і різними державними структурами даного регіону. Єпископські збори готують матеріали для Святого і Великого Собору, на якому і буде прийнято рішення про канонічний статус православної діаспори. Вирішення цього питання та підготовка таких документів лише наблизить скликання Всеправославного Святого і Великого Собору. Але це не єдина проблема, що стоїть на перешкоді скликання Восьмого вселенського собору.

Список джерел та літератури:

1. А. А. Ухтомский. Православная диаспора: проблема формирования канонического статуса. — «Церковь и время» № 48.

2. *Александр Крыжлев*. Проблемы церковного устройства современного православия. — «Континент», 2003, № 117.
3. *Цыпин Владислав, прот.* Актуальные проблемы канонического права: государственно церковные отношения.- «Альфа и Омега» N4 (38). М., 2003.
4. Про рішення комісії, яка засідала у Шамбезі. — <http://www.cerkva.info/uk/documents/12/104-chambesy.html>
5. «Про Помісну Українську Православну Церкву – Київський Патріархат» Прийняте Освяченим Архієрейським Собором Української Православної Церкви Київського Патріархату 21 жовтня 2010 р. — <http://www.cerkva.info/uk/archsobor/890-soborne-slovo.html>
6. *Никодим Милаш*. Правила Православие цркве с тумаченьима І. Нови Сад, 1895.
7. *Райкович М.* Кому принадлежит православная диаспора? — http://www.odinblago.ru/liturgika/komu_prinadlezhit_diaspor/
8. *Дамаскин (Папандреу), митр.* Православная диаспора (Доклад на Заседании Межправославной Подготовительной Комиссии, Шамбези 7–13 ноября 1993 г.) — *Дамаскин (Папандреу), митр.* Православие на пороге третьего тысячелетия. К., 1999.
9. Каноны или книга правил на русском языке. СПб., 2000.
10. *Иларион, еп.* Принцип канонической территории в православной традиции — Церковь и время. М., № 2 (31) 2005.
11. Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О единстве Церкви» — Информационный бюллетень ОВЦС. Спецвыпуск. Июнь. 2008.
12. *Скобей Г. Н.* Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви — Церковь и время. М., № 2 (19) 2002.
13. *Цыпин В., прот.* Каноны и церковная жизнь — Церковь и время. М., № 2 (11) 2000.
14. *Цыпин В., прот.* Вселенский IV Собор — Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005.
15. Послание Предстоятелей Православных Церквей — Информационный бюллетень ОВЦС. №. 10. Октябрь 2008.

Місія Православної проповіді в сучасному глобалізованому світі

ігумен Костянтин (Марченко)

Останнім часом все частіше можна почути бесіди-трактати на тему зіпсутості сучасного зглобалізованого суспільства. Ми чуємо про падіння моралі, про нову теорію егоцентричності сучасної людини, про небажання творіння визнавати наявність свого Творця, про тотальне мракобісся і відступ, а то й відречення від правдивої духовності.

Священики нарікають, що храми пустіють і їхня проповідь Слова Божого вже нікого не цікавить, як така. Люди звикли до обряду, а його суть вже давно втратила свою колишню актуальність. І в цей же момент ми не перестаємо дивуватись особливій силі проповіді Христа, апостолів та їхніх учнів. Ми маємо унікальний золотий вік православної патристики. І все б можливо й було так, якби не запевнення апостола Павла, що *«Ісус Христос вчора, сьогодні і навіки Той самий»*. Це апостольське твердження має глибинний характер і в своїй суті заперечує ймовірність оскудіння сили Божої, яка має різноманітні прояви, зокрема і в часі проповіді Живого Слова. Якщо вірити цим словам і порівнювати їх із сучасними твердженнями про людське «небажання» слухати, то наткнемося на певну несумісність наших тверджень і апостольського запевнення.

Подібні роздуми змушують нас замислитись над власною невідповідністю у справі проповідництва Євангелія. Виявивши свої недоліки у справі благовістя за допомогою гомілетики, яка містить в собі напрацювання більш як двох тисячоліть, зможемо успішно їх виправити, аби сила Божа могла і надалі щедро вилитись через проповідництво в сучасних умовах.

Зрештою, наш час не гірший за період тотального поганського панування, в якому розпочинали свою місіонерську діяльність служителі Нового Заповіту. Сьогодні настав час задати собі запитання: можливо нас не чують не через власну зіпсутість, а через наше невміння подати потрібний людській душі духовний скарб через слово?

«Бо коли я благовістую, то нічим мені хвалитися, тому що це неодмінний мій обов'язок, і горе мені, коли не благовістую» (1 Кор. 9: 16). Говорячи про проблемні сторони сучасного проповідництва, певно кращого епіграфу за твердження апостола Павла годі відшукати. Але ставлю його в заголовок не тому, що слова мужа Божого знаходять своє активне застосування в наші дні. Скоріш навпаки, вся трагічність сучасного пастирства заключається в тому, що слова апостола втратили свою актуальність в умах сучасних проповідників.

Починаючи ще з академічної парти, варто відмітити проблему, пов'язану не з браком риторських дарувань, а з якоюсь тотальною байдужістю щодо справи благовіствування. Сучасному студенту-семінаристу здається, що проповідь у церковному житті громади займає якесь N-не місце. Дуже часто молодим пастирям видається цілком достатнім більш-менш досконало вивчити обрядову сторону богослужіння, окремі практичні поради пастирського богослів'я, але аж ніяк не гомілетичні настанови. Проповідь сприймається на рівні звичайного і далеко не обов'язкового факультативу. У кращому випадку, сучасний пастир вдовольняється переказуванням прочитаного Євангелія, в гіршому – проповідь взагалі відсутня, як така.

Часто наші семінаристи нагадують не майбутніх священнослужителів, а бурсаків, які здобувають звичайну робітничу професію, опанування якою дасть змогу забезпечити матеріально свої будні. Відсутність власного духовного подвигу і єдине бажання прогодувати свою родину чи себе зводять нанівець справу проповідництва. Прп. Ісидор Пелусіот влучно зауважує, що слово, яке не сполучене з ділом, немічне і не йде далі слуху, але якщо підтверджується життям проповідника, то набуває особливої сили і проникає глибоко в душу: *«Відтак належить вчити і словом, і життям»*. Лишень у тому випадку можливо вплинути на слухачів, тільки тоді можна їх переконати, коли особистість проповідника відповідає високим ідеалам проповіданого ним вчення. *«Особистість того, хто говорить, – пише Барсов, – значить не менше для переконання слухачів, ніж зміст самого слова і його форма»*. Тобто навчати і відроджувати до нового життя, за Євангелієм, може лише той, хто сам відроджений для життя в Христі, чия душа просвічена істиною Христовою. У цьому заporука дієвості пастирської проповіді, її впливу на паству.

Визначальним може бути і богословське наповнення нашої проповіді. Проповідаючи православно, ми зможемо збудити людську душу, яка, за словом Тертуліана, *«по природі своїй християнка»*, до покаяння і життя во Христі. Тобто дуже важливо проповідувати *«православ'є»*, вчити люда Божий правдивому поклонінню правдивому Богу! В іншому випадку ми відкинемо душу від Бога, як це зробила західна, *«папська»* церква. Зречення Європою Бога красномовне тому свідчення. На цю тему простим викладом говорить в одній із своїх праць відомий грецький старець архімандрит Нектарій (Мулациотіс):

«На Заході Бог сприймається як якась неймовірна і недоступна Сутність. Він живе у власному світі, керуючи життям і долями людей, даючи їм свої заповіді, згідно з якими слід регламентувати своє життя. Він є праведним Суддею, що карає всіх, хто порушує Його Закон і заповіді або ж дарує нагороди тим, хто Йому кориться...»

Однак подібна уява склалась на Заході не лише про Бога, але і про так званого «намісника» Христа на землі – Папу Римського. Якщо ми співставимо ці два поняття, що є відмінною рисою західного світосприйняття, ми відразу зрозуміємо, як сформувалось все католицьке богослів'я і чому сучасні західні люди, відкинувши спочатку із свого життя Папу, тепер умертвляють в своїх серцях і Бога...

Сучасна людина Заходу врешті зрозуміла, що такого Бога, якого проповідують західні гомілетисти, не існує...

Захід, на жаль, створив своїм богослів'ям чимало проблем і Сходу: чимало наших богословів, що навчалися в західних університетах і сприйняли західні ідеї про те, що є Бог, Церква, єпископи і т. п., своїми працями і своєю викладацькою діяльністю перенесли на Схід західний образ думок про Бога.

Відтак сьогодні багато православних християн мають ту ж уяву про Бога, що і західні люди, а не ту, яку Церква отримала в спадок від апостолів, апостоли ж від Христа. Тому якщо ви запитаете православну людину, що є Бог, то не дивуйтесь, якщо отримаєте ту саму відповідь, яку дав би вам будь-який західний богослов» [5].

Не хотілося б оминати і найбільшу трагедію наших днів, яка більш ніж просто впливає і на проповідницьке служіння. Йдеться про байдужість у справі власного спасіння, спасіння пастви, суспільства. На наших очах триває тотальне нищення не лише християнських цінностей, а й національних чи культурних. І якщо мовчання звичайних мирян ще можна якось пояснити, то апатію і мовчазну згоду з ідеологічним беззаконням тих, хто покликаний своїм служінням бути совістю нації, важко сприйняти. Відомий подвижник кінця XIX – початку XX ст. архієпископ Антоній (Михайловский) апелював до цієї байдужості, кажучи:

«Сучасна культура – це перетворення людського суспільства в удосконаленого звіра, що нехтує і нищить будь який закон – Божий і людський. Величезні успіхи науки, техніки і водночас до жаху швидке падіння людини і людства загалом». «Людина, яка байдуже ставить до здичавіння людського суспільства, до порушення в ньому всякого права і правди, до перетворення людей у хижих звірів, – тим самим доводить повну відсутність любові до ближнього. Христос не хоче мати нічого спільного з тими, хто спрагло не напоїв, нагого не одягнув, страждаючого і того, хто знаходиться у в'язниці, не відвідав. Не холодним і пасивним ставленням до людства, а діяльним, самозреченим служінням ближнім слід служити Христу» [2].

Ці слова не мали б пропускати повз власне сумління ті, хто обрав у своєму житті дорогу проповідника Євангельських ідеалів. Та чи так є насправді?...

Покликання

Окремим рядком варто відзначити кваліфікацію віри в Промисел Божий, щодо власного пастирського покликання. Саме тут беруть свій початок байдужість, безвідповідальність і бісівська апатія у справі благовісткування. Звідси й страх перед відповідальними твердженнями або й повна відсутність бажання говорити.

«З часів митрополита Антонія (Храповицького), який перший у своїх лекціях з пастирського богослів'я ясно вказав, що пастирське служіння – це не набір відомих прав і обов'язків, але "єдине цілісне внутрішнє налаштування" духа людського, одягненого благодаттю спеціальним даром в таїнстві священства, і що успіх пастирської діяльності залежить саме від цього налаштування, а відповідно, і вчительство пастиря, його проповідницька діяльність також залежить перш за все від цього пастирського налаштування, і предмет гомілетики набуває особливого духу і значення, що далекий від попередньої формалістичності і схоластичності. Тепер ми ясно бачимо, що не пастирське богослів'я, як якесь малозначуще доповнення, слід приєднувати до гомілетики, а, навпаки, вся гомілетика скоріш повинна розглядатись як допоміжна наука до науки пастирського богослів'я, адже проповідництво, учительство є частиною пастирського служіння, і воно настільки може бути успішним, наскільки витікає із загальної налаштованості пастиря як людини, яка одержала благодать особливим благодатним пастирським даром» [1].

Поки пастир не усвідомить важливості свого покликання, своєї місії, не зрозуміє нерозривності свого людського життя із своїм служінням, говорити про успіх у цій царині не доведеться. Саме тому такими життєво необхідними є розмови про помилки, пов'язані з невідповідністю життя проповідників та істин, які вони проповідують.

Допоки священник не усвідомить важливості проповідницького служіння, доти він і матиме до проповіді неналежне ставлення. Відтак про ретельну підготовку у справі благовісткування слова мова не йтиме. Натомість крадці православні пастирі вважали не так. Відомий святитель Церкви Христової святий Іоан Златоуст вчив не так, як трактує нинішня пастирська практика. У п'ятій книзі свого славнозвісного трактату «Про священство» він вчить: «Крім того, хочу сказати ще про один предмет, який буває причиною багатьох небез-

пек, або, точніше, не він, а ті, що не вміють добре ним користуватись, сам же подасть спасіння і багаті блага, якщо ним будуть займатися мужі ревні і здібні. Що ж це? Великий труд підготування проповідей, призначених для народу».

Не варто оминати проблему нездатності сучасних пастирів доступно донести вірянам надважливу істину – про спасіння душі. І півбіді, якщо це йшлося про накопичення звичайної житейської мудрості. У нашому випадку маємо справу з неспроможністю лікаря душі надати елементарну першу допомогу. Все зводиться до гарно вивчених фраз, у кращому випадку, а в гіршому – взагалі у повній відсутності живої, такої, яка б торкалась сердець слухачів, проповіді.

Катехизис – справа дуже потрібна. Але цей предмет церковної науки актуальний і помічний лише зацікавленим слухачам. Священик же має справу з людьми, яких слід зацікавити, враховуючи їхні житейські будні, клопоти і повсякденні проблеми. Тут катехизисом не обійтись. Цікавими в цьому контексті є розмірковування класика пастирського богослів'я Руської церкви митрополита Антонія (Храповицького). В одній із своїх публікацій відомий архіпастир запитує:

«Скажіть, читачу, яка проповідь справляє на вас сильне враження? Та, де ґрунтовно і розлого, з повною безпристрасної об'єктивності подається догмат або заповідь, а потім з математичною точністю проповідник доведе вам, що, наприклад, крадіяство дійсно засуджується Одкровенням, що воно згубне і з житейської точки зору. Чи ви більше відчуєте духовне оновлення, якщо проповідник явить євангельську істину без всяких доведень, але у всій її правді, представить її на суд нашого сумління, пригадавши при цьому кращі хвилини морального просвітління, і знов змусить нас поглянути на вчення Спасителя, а потім, поділяючи із слухачами такий стан, з глибини серця, як люблячий батько буде впрошувати їх не піддаватись суєті і жалюгідним оманам світу цього, але шукати утіхи і радості у виконанні заповідей Господа? Якої відповіді шукати на це запитання? А такої, що проповідь не є богословський трактат, не урок з катехизису: вона відноситься не до області риторики, але до області аскетики, тобто внутрішнього настрою душі того, хто говорить слово» [4].

Актуальність проповіді

У першу чергу слід звернутися до проповіді, що спрямована до сумління церковного середовища, яке в Православній Церкві вже тривалий час більше нагадує аморфну масу, аніж живий релігійний організм. Відтак, попри всю неприємність фактажу, першою і основною місієюною діяльністю мають стати

існуючі громади. Без визнання проблеми в цій царині наше церковне життя стане приреченим до вимирання і поглинання нас іновірними місіонерами.

Пріоритетною залишається праця у молодіжному середовищі. Це проповідницьке поле в Православній Церкві вивчене найменше. Утім, враховуючи всім відомий постулат, що «*молодь – наше майбутнє*», тут слід попрацювати більше, ніж де інде.

Не варто забувати, що віра православна має проповідуватись у тих регіонах, де про неї ще не знають, адже великого доручення Христового «*йти і навчати...*» (Мф. 28: 19-20) ніхто не відміняв. Якщо говорити про Україну, то це, насамперед, області де безбожна комуністична влада фактично знищила релігійне життя.

Окремим рядком варто виокремити апологетичну проповідь, яка, як показують останні події в нашій країні і за кордоном, набирає все більшої актуальності. Апологетична проповідь у сучасній Церкві, на жаль, залишається однією з найпроблемніших ділянок. Сучасний пастир через свою непідготовленість перетворюється в німого глядача, на очах в якого плюндрують не лише людську правду, а часто і Божу. У цьому контексті є вкрай важливим підвищення «профпридатності» сучасного священика.

Отже, для того, щоб зрозуміти, якою ж має бути сучасна проповідь, найперше слід знати яких тем вона повинна торкатись і чого повинна уникати, аби не пошкодити вчення Церкви.

«Поряд з омілією – словом, що черпає свій зміст з ідеї церковного року, і катехичним поученням існує ще й четвертий вид проповіді, який служить ніби доповненням попередніх. Це так звана публіцистична проповідь, яка бере своєю початковою точкою потреби сучасності. ... Законність і необхідність такої проповіді очевидна. Мало, якщо проповідник займається лише тлумаченням Слова Божого і вченням Церкви. Як ми раніше говорили, кожна проповідь повинна мати на увазі духовні потреби слухачів... Бувають інколи такі тяжкі хворобливі моменти, які наполегливо вимагають від проповідника гарячого, викривального слова... Це якраз і буде проповідь публіцистична» [1].

Апологетика на захист Православ'я в ЗМІ

Сьогодні стає очевидним, що інформація, інформаційні потоки та інформаційні технології відіграють важливу, а, можливо, навіть і визначальну роль у житті сучасного суспільства. Не дивно, що наш час все частіше називають епохою інформаційного суспільства. ЗМІ все частіше із засобу отримання інформації перетворюються у знаряддя впливу на формування світогляду.

Через сучасні засоби масової комунікації насаджуються ціннісні орієнтири і світоглядні системи, які часто є абсолютно протилежними християнським, і прикладів цьому, без перебільшення, безліч. У таких умовах наша відповідь на інформаційні виклики сучасності повинна базуватись на певних найголовніших принципах. Насамперед, це, звичайно, – проповідь Православ'я своїм життям, своїми ділами, але сьогодні стає важливим й інший аспект у місії проповіді християнських цінностей в настільки секуляризованому суспільстві – медіа-професіоналізм, вміння використовувати інструменти масс-медіа в церковному контексті, здатність правильно подати те, що являє собою справжнє Православ'я. Тобто потрібні серйозні зусилля церковних ЗМІ для забезпечення достойної присутності Православної Церкви в медіа-просторі.

Таким чином, Церковна проповідь православних цінностей може, а навіть і багато в чому повинна: користуватись надбанням сучасних засобів швидкого і якісного донесення інформації, прагнути ні в чому не поступатись кращим виявам професійності світських ЗМІ, вміти переймати все те добре і корисне, що виробили в процесі свого розвитку світські медіа-ресурси.

Зокрема, проповідницька місія Церкви може і, знову ж таки, великою мірою повинна, бути більш представлена в інтернет-просторі. Блоги, соціальні мережі – це все надає нових можливостей для християнської проповіді. Не бути там присутніми і віддати цю сферу на відкуп аморальним, безпринципним, фактично нездоровим елементам світських медіа – буде злочином перед Церквою, перед нашим обов'язком як православних пастирів. Тому сьогодні, коли до Церковного життя в соціальних медіа-мережах виявляється величезний інтерес, наш обов'язок відповісти на цей запит максимально компетентно. Щоб цим самим створити умови для зростання нашої молоді в правильному розумінні Церкви, церковних підходів, світоглядів та взагалі в глибшому розумінні Православ'я. І тут хороший приклад можна взяти від РПЦ і УПЦ МП з їх каналами («Спас», «Союз», «Глас») періодичними виданнями («Фома», «Отрок.ua», «ЖМП», «Альфа і Омега»), академічними виданнями (Богословські вісники МДА, СПБДА, МінДА, КДА), інтернет-ресурсами (офіційний сайт РПЦ, «Православ'я.ru», «Богослов.ru», «Седміца.ru», сайт «Православна Енциклопедія») і т.д. І все це фактично керується одним, але точним і правильним кредом, яке озвучив нещодавно Патріарх РПЦ Кирил (Гундяєв) у своєму виступі на фестивалі православної журналістики «Віра і слово»: «Головний редактор православного ЗМІ повинен ставити по-хорошому амбіційне завдання вивести своє видання на широку аудиторію». Фактично мається на увазі теза про те, що православні церковні ЗМІ мають бути повністю конкурентоспроможними із світськими медіа в аспекті медіа-професійності.

Безперечно, що Церква живе не у віртуальному, а в реальному світі, і проповідницька місія у віртуальному просторі та в медіа-просторі не може підмінювати собою проповідь і взагалі пастирську роботу на парафії, а повинна всього лиш її доповнювати, ставати своєрідним і разом з тим важливим для сьогодення елементом проповіді. Одним словом, така проповідницька робота через ЗМІ на рівні епархій, а тим більше на всеукраїнському рівні має полягати не в тому, щоб розміщувати на сайтах гарні фотографії і проводити конференції лише заради галочки у звітах, а в тому, щоб активно впливати в інтелектуальному і духовному розумінні на медіа-простір. І лише така діяльність, і діяльність з таким акцентом зможе забезпечити достойну присутність Церкви в медіа просторі.

Також не можна оминати ще один аспект. Крім проблеми подолання непрофесійності церковних ЗМІ, ми стикаємось і з проблемою відсутності в редакціях світських медіа-ресурсів фахівців з питань релігії і взагалі з дуже низьким рівнем розуміння, а в більшості майже повною його відсутністю, не тільки Православ'я але взагалі християнства. Між іншим, наявність такого профільного експерта в редакціях – обов'язкова норма для найбільших медіа-гігантів, які для нас усіх є взірцевими (BBC, DailyMail, Fox, CNN, Time).

Взагалі потрібно сказати, що увага до Православ'я з боку світських кіл, а тим більше журналістів, невпинно зростає. І не завжди така цікавість приймає здорові або навіть конструктивно-критичні форми. Таким викликом часу нам необхідно відповідати. Важливо пам'ятати, що по кожному із священників судять про всю Церкву, а, завдячуючи ЗМІ, будь-який неприємний інцидент викликає великий резонанс. Тому кожному з нас потрібно все це розуміти і бути відповідальним кожному на своєму місці, щоб не вносити зайвої спокуси. Але, разом з тим, розуміючи певний негатив з боку світських ЗМІ, треба всіма доступними методами роботи намагатись достукатись до самих журналістів, до їх власних ціннісних орієнтирів, тобто потрібно виховувати самих журналістів. Адже серед великої кількості бруду лише дуже малий процент таких «журналістських розслідувань» має під собою щось дійсно суттєве. У більшості все це виникає через некваліфікованість розслідувачів, через невміння заглиблюватись у тему, в причини, у контекст, або невміння розрізняти другорядне від значимого і важливого. Тобто знову це відбувається через професійну некомпетентність самих журналістів у церковній сфері, через перенесення абстрактних або взагалі підтасованих моральних орієнтирів. Все це зовсім не є нормальним для майбутнього не тільки медіа, але й всього народу.

Тому Церкві для того, щоб спробувати подолати таку ситуацію, можна намагатись входити у світські ВНЗ з метою представлення і виховання журналістів з правильним або принаймні хоча б з якимось мінімальним поняттям,

що таке Православ'я чи взагалі Християнство. Через круглі столи, конференції, консультації доносити свої церковні погляди на певні події чи проблеми. Одним словом, ми, як представники Православної Церкви, повинні працювати із самими журналістами для спільної користі: для журналістів – це нові горизонти, нові сприйняття, новий і, наразі, свіжий погляд, для Церкви – це можливість пояснення православних позицій принаймні тим журналістам, які відкриті для істини і хочуть бути об'єктивними і неупередженими. Адже, на наше переконання, Православній Церкві завжди є і буде що показати доброго тим, хто цього шукає.

Підсумовуючи вищенаведені роздуми про призначення проповіді в сучасному світі, варто чітко і неупереджено сказати: про гомілетіку чи справу проповідництва загалом можна багато говорити, можна радити, як краще провадити своє казання до народу, але всі ці найкращі поради будуть розбиватись об камінь невірства й страху того, хто говорить, а то й явної непросвіченості людської душі, зокрема душі пастиря, нерозуміння ним основного призначення власного служіння.

У грудні 2012 року відомий богослов, професор Московської духовної академії і семінарії А. І. Осіпов, провадячи свою просвітницьку діяльність, мав цікаву зустріч із студентами семінарії Нижнього Новгорода (РФ). Власне тодішня відверта розмова відомого богослова багато чого пояснює і підтверджує вищесказане. Говорячи про проблеми сучасної духовної освіти, він зауважив:

«Я радий, що ми ось так маємо можливість обговорювати наші внутрішні питання. Мені хотілось би звернути увагу, ось на що. Школи наші називаються духовними, але насправді вони мало духовні, їх правильніше було б назвати богословськими. Духовні школи – це монастирі.

З якою метою людина приходить в духовну школу? Христос прийшов з єдиною ціллю – спасти людину. Церква створена з цією ж єдиною метою. Так ось і богословські школи, і саме богослів'я існують для цієї ж єдиної мети. Вона поставлена Самим Христом.

Що таке богослів'я? Ви думаєте, що це християнський термін? Ні. У древній Греції це називалось "теологія". Теологами називали Гомера, Гесіода, і Орфея – всіх, хто писав, досліджував чи розмірковував про діяння богів. Правда, в Арістотеля цей термін набув іншого значення: він богослів'ям назвав перший філософський ступінь – вивчення початку і самої суті буття. Вивчення поганської теології ні в якій мірі не стосувалось зміни самої людини, не торкалося її душі. Воно було направлене просто на отримання конкретних знань.

Прийшло християнство. Термін залишився, але значення його набуло зовсім іншого змісту. Зміст розширився і набув нової суті. По суті,

"теологія" в перекладі на російську мову означає "богovidеніє" або "богopізнання".

На Бога, виявляється, направлена вся людська увага. Яке ж християнське богослів'я? Краще від всіх, дуже коротко, глибоко, виразно сказав про це прп. Іоан Ліствичник, щоправда всі святі в цьому випадку одногосні: "досконалість чистоти є початок богослів'я". Думка була революційною. Язичники дивувались, що за дурниця? Де "раціо" – "думка"? Мова йде про моральну чистоту людини. Який тут може бути зв'язок? Християнство вказало на те, на що ніколи не звертали уваги, на те, що ніколи не було відоме поганаському суспільству. Воно показало те, що потім стало забуватись, зникати і фактично зникло. О. С. Хом'яков сказав одну цікаву думку: "Рим розірвав будь-який зв'язок між пізнанням і моральною досконалістю духа. Доленосним фактом, з причини якого відбувся розрив з Римом, що був першим серед Православних Церков, а став Римом католицьким" – по суті Хом'яков не сказав нічого нового, в порівнянні з тим, про що говорило все святоотцівське богослів'я – богovidіння, яке здійснюється (реалізується на практиці) не потугами розуму, рухом думки або грою ідеї, а тим, про що сказано в Нагірній проповіді: "блаженні чисті серцем, бо вони Бога побачать".

О, якби всі доктори богослів'я пам'ятали про це! Але всім цього не збагнути. Богopізнання обумовлене чистотою серця, чистотою душі. Як прикро, що це фактично забуте. Всі святі отці говорили і писали про це: "Немає іншого шляху в богopізнанні, як тільки правильне духовне життя". Самий недолугий біс з рогами і копитами знає про Бога більше, ніж усі доктори богослів'я разом взяті. Якому семінаристу чи доктору богослів'я не хотілося б стати таким же освіченим? Утім який зиск бісу від такого блискучого знання? Як був з рогами і копитами, так і лишився.

Не в цьому завдання богослів'я. Всі наукові дисципліни, які поступово вводилися в освітню програму духовних шкіл, покликані були показати людину з різних сторін, показати межі її спасіння: як потрібно розуміти спасіння, які засоби ведуть до нього. У цьому світлі зрозумілою стає важливість вивчення історії Церкви.

Для чого потрібна патрологія? Догматичне богослів'я? Гомілетика? Моральне богослів'я? Ціль у всіх предметів одна: найкраще показати людині, як зрозуміти спасіння і як спастись.

Ви всі чули про поняття "схоластика". "Схоле" означає "школа". Під схоластиком розуміється така система освіти, за якої богослів'я вивчають ради самого богослів'я, наука ради науки. Головна ціль залишена, забута, викинута. Це найбільша небезпека, яка чатує на духовну школу».

Тут свідомо поданий великий уривок із бесіди відомого богослова з претендентами на пастирство. За великим рахунком, в цих словах зміст нашої бесіди і гомілетики загалом. Не розуміючи кінцевої цілі проповіді, пастир не зможе сказати нічого путнього і душеспасительного. Про це слід пам'ятати як викладачам гомілетики, так і тим, хто хоче навчитися проголошувати не людську премудрість, а Слово Боже.

Закінчити ж хочеться словами Господа нашого Ісуса Христа, який, ведучи розмову з самарянкою, дуже влучно вказав на джерело, яке здатне наповнити проповідь будь-якого священика: *«Хто питиме воду, яку дам йому Я, той не буде спраглим повік; але вода, яку дам Я йому, стане в ньому джерелом води, що тече в життя вічне»* (Ін. 4: 14).

У контексті згаданих слів самого Христа певно недоречними є апеляція щодо невміння говорити. Про недолугість подібних тверджень запевняє нас апостол Павло, який у своєму посланні до Коринф'ян стверджує:

«І коли я приходив до вас, браття, приходив провіщати вам свідчення Боже не пишномовним словом або мудрістю, бо я розсудив не знати між вами нічого, крім Ісуса Христа, і то розп'ятого, і був я у вас у немочі, і в страху, і у великому трепеті. І слово моє, і проповідь моя були не в переконливих словах людської мудрості, а в явленні духу і сили, щоб віра ваша утверджувалася не на мудрості людській, а на силі Божій» (1 Кор. 2: 1-4).

Взагалі, аргумент «не вмю проповідувати» досить таки цікавий і насторожливий. Уявіть собі водія, який під час руху відкриє всім таємницю про те, що не вмє водити авто. Чи лікаря, який не розуміє, про що йдеться, коли людина скаржиться на біль. Пастир, маючи брак риторських дарувань, можливо не подасть живого слова в одежі часто непотрібних епітетів чи красномовних зворотів. Але чи красномовство потрібне змореній гріхом і стражданням людській душі?

Список джерел та літератури:

1. Аверкий (Таушев), архієпископ. Руководство по Гомилетике. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2001. – 142 с.
2. Антоний (Михайловский), архієпископ. О молитве Иисусовой. Руководство в делании. – Житомир: НИ-КА, 2009. – 192 с.
3. Антоний (Храповицкий), митрополит. Пастырское Богословие. – М.: Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. – 325 с.

4. Антоній (Храповицький), митрополит. Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-тихоновский гуманитарный университет, 2007. 1056 с.
5. Нектарий (Мулациотис), архимандрит. Иисус как Любовь и Возлюбленный / пер. с греч. М.Н. Крючкова, Д.А. Поспелова. – М.: Никея, 2011. – 232 с.
6. Осипов А. И. Задачи и проблемы духовных школ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// Pagez.ru/items/012.php](http://Pagez.ru/items/012.php)

Згубний вплив астрології та магії на православного християнина

священик Андрій Хромяк

Астрологія – це вчення лженаукового плану, що займається передріканням людських доль за розташуванням зірок і планет.

Вона поділяється на два напрями:

- а) натуральну астрологію;
- б) юдиціальну астрологію.

Натуральна астрологія досліджує дію планет і зірок на тваринний і рослинний світ, а юдиціальна намагається передбачити за розташуванням зірок долі народів і окремих людей.

Сьогодні астрологія не бажає себе визначати як одну з форм ворожінь, а претендує на володіння науковою істиною, але вона ніяк не може віднестися до галузі науки в сучасному її розумінні, оскільки астрологія не емпірично займається збиранням інформації, яка є абсолютно недоступною такому спостереженню, і тому прогнози носять глибоко символічний характер. У ній відсутня повторюваність явищ, тоді як наука досліджує процеси, що повторюються, тому-то відсутня гарантія правильності, і гороскоп – неперевірена гіпотеза, яку неможливо підтвердити статистичним матеріалом.

За часів розквіту халдейсько-вавилонської цивілізації в долині Межиріччя з'явилися величезні ступінчасті башти – зіккурати, які служили жерцям місцем спостереження за небесними світилами і зірками. Жерці стали приписувати сонцю, місяцю, зіркам надприродну силу, яка здатна вплинути на долю світу і людини, і якщо їм вдасться зрозуміти і передбачити рух небесних світил, то, отже, їм стане відоме майбутнє.

З часу завоювання Вавилону медійсько-перськими військами сутність астрології змінюється, від натуралістичної вона переходить на юдиціальну, тобто її увага зосереджується на долі окремих народів і осіб. У період перського володарювання сформувалося поняття про дванадцять знаків Зодіаку. Пояс Зодіаку, середня лінія якого утворена екліптикою, охоплює траєкторії руху планет і складає смугу завширшки від 16 до 18 градусів на всьому протязі небесної сфери. Пояс Зодіаку розділений на 12 знаків по 30° кожен. Цим знакам були дані назви, відповідні назвам сузір'їв, що знаходилися в них. У ті часи, коли знаки Зодіаку одержали назви, вони відповідали зіркам, але в результаті зміщення фону (небесної сфери) знаки втратили своє первинне розміщення. Вони одержали такі назви: Овен, Телець, Близнюки, Рак, Лев, Діва, Терези, Скорпіон, Стрілець, Козеріг, Водолій, Риба.

В IV столітті до Р. Х. Персія була завойована греками, і елліни одержали разом із завойованим народом й астрологічні знання, які чудово вплилися в пантеїстичний матеріалізм стоїків. Грецькі астрологи пішли далі і 12 знаків розділили на 4 групи по 3 знаки кожна, яким приписувалися стихії природи – вогонь, повітря, земля, вода. Крім того, кожному знаку Зодіаку стали відповідати певні планети, кольори, рослини, дорогоцінні метали і каміння [8, с. 27].

Часто в древньому світі маги, жерці і ворожбити поєднували в собі обов'язки астролога і чародія. Так, за повідомленням Геродота, великий перський чи мідійський маг Осфан, що супроводжував Ксеркса, прищепив еллінам особливий смак до астрології. А в Римі з його широко розвиненим культом богів пекла він став містком між діяльністю жерця та діяльністю чаклуна [9, с. 161]. Також відомо, що ніневійські царі не починали ніяких важливих справ без спілкування із зірками. Вони мали при собі астрологів, що спостерігали за небесними світилами і пояснювали рух планет. А в клинописі стародавнього Вавилону містяться відомості про дослідження магічних знань і астрології жерців цієї держави, зокрема відомо, що заняття астрологією серед служителів культу вавилонських богів було так поширене, що сама назва «халдей» часто означала «астролог» [1, с. 89].

З погляду православного вчення, астрологія несе в собі ряд глибоких хибних суджень. З давніх часів Одкровення Боже забороняло ворожіння, гороскопи, гадання на руках, картах і т. д., тому що «доля» людини

«повинна потонути в слухняності волі Божій, померти в ній цілком. І отже, неможливо вводити між волею Божою і людиною яких-небудь сузір'їв, планет, ліній руки або карткових мастей. Все це – язичництво, якого людина, що вважає себе християнином, повинна абсолютно зректися» [7, с. 101].

«Елліни-язичники, – розповідає св. Іоан Дамаскін, – говорять, що через сходження, і заходження, і зближення цих зірок, і сонця, і місяця влаштовуються всі наші справи, тому що астрологія займається цим; проте ми стверджуємо, що, хоча від них і виходять знамення дощу і бездощів'я, як холоду, так і жару, як вологості, так і сухості, так само вітрів і подібного, але жодним чином – знамення наших справ. Бо ми, що походимо від Творця, обдаровані вільною волею, буваємо господарями наших справ. Бо якщо ми все робимо внаслідок перебігу зірок, то з необхідності здійснюємо те, що робимо, а те, що відбувається з необхідності, – ані чеснота, ані порок; якщо ж ми не маємо ані чесноти, ані пороку, то не гідні ані похвал, ані повчань, а також і Бог виявиться несправедливим, даючи одним блага, а іншим біди» [1, с. 133].

Необхідно відзначити, що дехто з християн давнини знаходили можливість дізнаватися майбутнє через спостереження за зірками, що нібито зумовлюють долю людей. Так, Оріген намагається довести, що зірки можуть бути причинами справ, що викликають їх, залежними від вільної волі людини, але проте погоджується, що все те, що в нас робиться, позначається зірками, оскільки в «Заповіті 12 патріархів», він читав про слова Якова Йосифу, сенс яких полягав в тому, що на «дошках» неба можна прочитати все, що з людьми відбувається. Тому він стверджував, що небо подібне до сувою, на якому Бог накреслив те, що повинне бути здійснюване у людей. Цю приватну думку відкидає Прокопій Газський.

Більш ґрунтовно неможливість впливу зірок на долю людини доводять св. Василій Великий і бл.Августин на прикладі народження близнят, які дуже схожі між собою, проте мають різні властивості природи й підпорядковані різним умовам життя. Адже не може ж бути того, щоб одна зірка в одному і тому самому її положенні на небі обумовлювала такі протилежні обставини. Проте св. Василій Великий помічає, що небесні тіла дійсно були створені Творцем для того, щоб управляти певними природними процесами. Наприклад, *«сонце розділює порядок дня, дні відпочинку, час збирання урожаю і т. д. В той же час у людини є можливість не підкорятися цьому управлінню, тобто за відсутності сонячного світла вона може не спати, використовуючи штучне освітлення»* [7, с. 102].

Отже, слова Біблії, що небесні тіла створені для знамень і часів, означають, що їх призначення – допомагати людині розмежувати час. Але ті з людей, які відводять астрології важливе місце у своєму житті, стають слухняними рабами чужої волі. Філософія ж астрологів полягає в тому, що вони проводять єдину лінію між космосом і земним життям, а Особа Творця всього видимого і невидимого замінена позбавленим індивідуальності космосом. *«Індивідууми, народи й цивілізації, за їхньою доктриною, з'являються на світ ростуть і терплять крах у залежності від рухів і взаємного розташування світил. У цій фаталістичній, позбавленій індивідуальності системі немає місця для принципу свободи волі. Свобода волі – ілюзія»* [8, с. 25].

Давньоєгипетські джерела, крім астрології, зафіксували свідоцтва про інший вид чародійництва – магію. Вони повідомляють, що саме за 1300 років до Р. Х. в Єгипті відбувся судовий процес з приводу чаклунства. Треба відзначити, що в ті часи астрологія і чаклунство самі по собі до злочину не зараховувалися, каралася тільки мета чаклунства або ворожіння, якщо вона використовувалася комусь на шкоду. Справа ж, що розбиралася в єгипетському судилищі, полягала в тому, що якийсь Пентхайбен, пастух, замислив проникнути в архів фараонського палацу, щоб звідти викрасти рукописи документів, які містили

опис містичних таємниць, для свого вдосконалення в магічному мистецтві, до якого він вдався. Йому вдалося викрасти рукописи часів фараона Рамзеса III. Таким шляхом він оволодів якимись неймовірними чарівними таємницями, які дали йому можливість вчинити цілий ряд лиходійств: «здійснити всілякі мерзотності й злодіяння» [9, с. 178-179]. А в Давній Греції вкоренилося чародійництво, яке стало називатися «*goyteia*», що набуло загального поширення. І прославилися тут знамениті чародії Амфіон, Емпедокл, Епіменід, а неоплатонікам прямо приписувалася сила творити дива, тобто заняття магією і астрологією [9, с. 180]. Отже, древній язичницький світ, будучи віддаленим за своїм гріховним станом від Божественного світла, увійшов до тісного контакту з дияволом, який, опановуючи людські знання, оволодів і людськими душами. Тому характерними рисами магії стали:

- 1) прагнення до оволодіння владою;
- 2) прагнення дізнатися про щось недоступне людському розуму, особливо дізнатися про майбутнє;
- 3) бажання запанувати над природними явищами і силами.

Отже, магія, головним чином, додається до діяльності людини, вона є унікальною і специфічною силою, силою диявола, що дарується деяким з людей, які прийняли у своє серце його образ, а свою душу продали йому. Тому чим більше людині, що займається чаклунством, здається, що вона набуває влади над подіями, тим глибше вона потрапляє в диявольські тенета. Вона торжествує, впевнена, що перемогла «долю», а насправді стає слухняним рабом темних сил, повелителями яких хотіла б стати. За допомогою заклинань такі люди закликають демонів заподіювати людям біль, насилають хвороби, відчай, навіть пориви до самогубства. Таким чином, магія є надприродною демонічною силою і здатністю за допомогою ритуалу впливати на світ і людину. Нею володіють люди, що укладають договір з нечистою силою, – відьми, чаклуни, маги, екстрасенси.

У своєму способі дії на людину магія поділяється на декілька гілок: кабалу, ворожіння, прорікання, лікування хворих таємничими методами і таке інше. У всіх цих видах вона може впливати природним і надприродним шляхом.

«Сучасна етнографія диференціює магію за методами дії на контактну (зіткнення носія магічної сили – чаклуна або чарівного амулета – з об'єктом), ініціативну (магічний акт направлений на об'єкт недосяжний, через що здійснюються лише початки бажаної дії, кінець якої надається надприродним силам), порціональну (опосередкована дія на волосся, їжу і т. д.) й імітаційну (дія на подібність об'єкту)» [8, с. 27].

Магія за своєю сутністю складається з церемоній і слів, за допомогою яких чаклуни закликають злих духів, тим самим завдаючи шкоди людині. «Вона

складається з трав і засобів на зразок людських трупів, крові, частини тварин і таке інше. Це матеріальна частина чаклунства, а його сутність складають слова і формули» [10, с. 14-15]. Таким чином, магу завжди приписувалася здатність спілкуватися з демонічними силами і з їх допомогою, наприклад, вгадувати і передбачати майбутнє, намагатися вилікувати від недуги хворого і взагалі діяти «всупереч розуму і наперекір стихіям».

«Оволодівши такими магичними знаннями, людина має можливість впливати на навколишніх людей і стихії світу, але при цьому залишається повним рабом нечистих духів, від яких отримала ці дарування. Через своє відпадання від Бога демонічні сили не можуть нічого творити, а тільки руйнувати. Отже, і їх послідовники вносять у світ руйнуючу, деструктивну силу, заподіюють зло людям, які їх оточують, згубно впливають на матеріальний світ» [10, с. 35-36].

Тому Священне Писання, як Старого, так і Нового Завіту, завжди виступало із засудженням магії і її різновидів. Так, історія Ізраїлю часів Мойсея, освітлюючи стан світу, що занурився в ідолопоклонство, розповідає про безпосереднє його спілкування зі злими духами, але, на жаль, навіть багато хто з народу Божого через зіткнення з тими, хто свідомо віддав себе у владу сатани, почали займатися заклинаннями духів, чаклуванням й іншими мистецтвами, яким їх навчали демони, хоча «ізраїльтяни знали заповіді Божі і Його невблаганні суди над тими, хто займався подібними справами» (Лев. 17: 7; 19: 31; 20, 6; Втор. 18: 9-15), тому що Єгова дав Мойсею на Синаї сувору вказівку, як захищатися від впливу і дії цих духів. Він отримав урочисте повеління зберігати стан Ізраїлю в чистоті від всякого спілкування з володарями темряви, караючи смертю всяку спробу надати їм вхід у табір. Мойсей був зобов'язаний карати неминучою смертю кожного, хто хоч би на крок готовий був уступити зусиллям духів-спокусників:

«Не звертайтеся до тих, хто викликає мертвих (людям, одержимим духом Піфона), і до чарівників не ходіть, і не доводьте себе до опоганення від них. Я Господь, Бог ваш» (Лев, 19: 31). «І якщо яка душа звернеться до тих, хто викликає мертвих, і до чаклунів, щоб блудно ходити услід їм, то Я зверну лице Моє на ту душу і знищу її з народу її» (Лев. 20: 6).

У книзі Второзаконня Господь Бог так само попереджає не займатися ніякими видами чарівництва і не спілкуватися з тими, хто цим займається, тому що за це Єгова виганяє всі народи з їхньої землі, прирікає їх на загибель, землю ж віддає Ізраїлю, який був вірний Йому.

«Коли ти ввійдеш у землю, яку дає тобі Господь Бог твій, тоді не навчися робити мерзоти, які чинили народи ці: не повинен знаходитися у тебе...

віщун, знахар, ворожка, чаклун, чорнокнижник, що викликає духів, чарівник і той, хто викликає померлих; бо мерзенний перед Господом усякий, хто робить це, і за ось ці мерзоти Господь Бог твій виганяє їх від лиця твого; будь непорочним перед Господом Богом твоїм; бо народи ці, яких ти виганяєш, слухають ворожбитів і віщунів, а тобі не те дав Господь Бог твій. Пророка із середовища твого, із братів твоїх, як мене, воздвигне тобі Господь Бог твій, – Його слухайте» (Втор. 18: 9-15).

Пророк Ісайя, передрікаючи загибель Вавилону за його нечестя і згубне заняття магією й астрологією, від імені Єгови говорить:

«Залишайся ж зі своїми чаклуваннями і з безліччю чародійств твоїх, якими ти займалася від юності твоєї: можливо, допоможеш собі, можливо, встоїш. Ти стомлена безліччю порад твоїх; нехай же виступлять спостерігачі небес і зіздарі й віщуні по новомісяччях, і спасуть тебе від того, що повинно статися з тобою. Ось вони, як солома: вогонь спалив їх, – не визволили душі своєї від полум'я» (Іс. 47: 12-14).

А в книзі Вихід волхви і чародії, опираючись Мойсею, творили різні дива за допомогою магії, але не змогли протистояти Божій силі і врешті-решт були осоромлені (Вих. 7, 10-12). У цій книзі начальники фараонського магізму не поіменовані, але ап. Павло відкриває їх імена: Іанній та Іамврій (2 Тим. 11, 8). Ці імена також знаходяться в парафразі Халдейському, в Талмуді, в Гаммарі та інших єврейських книгах. Равини стверджують, що обидва вони були синами лжепророка Валаама і супроводжували свого отця до Валака, царя моавітського. Східні називають їх Сабур або Габур і думають, що вони з Фіваїди [2, с. 5-6].

У книзі Даниїла з'являється повідомлення про царство злих властей, де говориться про існування двох сатанинських князів, що ревно і наполегливо протистоять посланому до Даниїла віснику, який повинен був сповістити пророку Божественну волю щодо його народу (10 розділ). Тому, безпосередньо знаючи магів і чаклунів, Даниїл робить спробу класифікувати їх рід, ділячи чародіїв на чотири розряди:

- 1) *хартумім* – чарівники;
- 2) *асафім* – тлумачі снів і укладачі гороскопів;
- 3) *мелкефім* – чародії, які посередництвом трав, засобів, жертвовної крові і кісток проводили свої чари;
- 4) *касдам* – халдеї-астрологи, які читали майбутнє за зірками і пояснювали оракулам.

Оскільки у єврейського народу великий авторитет мали пророки Божі, бо пророцтво було найбільш жаданим пунктом відмінності, якого кожен честолюбець посилено домагався, то не дивно, що, окрім шкіл істинних пророків,

були і лжепророцькі школи або магії, особливо в Ізраїльському царстві після розділення.

Ці сліди видно навіть у євангельські часи, коли при надзвичайній кількості біснுவатих було немало волхвів і магів. На жаль, хоча юдеї і дивувалися ділам Ісуса Христа, але приписували їх вельзевулу – князю бісівському. Особливо докладно дії сатани в новозавітний час описує ап. Павло, коли говорить про лже-апостолів і лжепророків (2 Кор. 11: 13-15), а у Филипах він виганяє духа волхвування із служниці, що передрікала майбутнє, хоча, здавалося б, вона сповіщала правду, слідуючи за апостолами і кажучи, що вони – «раби Бога Всевишнього, які сповіщають шлях спасіння». Але апостол не бажав й істини з нечистих вуст бісівських, даючи тим самим приклад ставлення до демонів, навіть хай іноді відаючим правду, тому що за цим стоїть одне бажання – залучити в спілкування з метою завоювати довіру, щоб потім погубити [10, с. 39-40].

Симон, багатий і знаменитий самарійський маг, засліпив розум всіх, видаючи себе за когось великого, і всі, від малого до великого, слухаючи його, говорили: «Це сила Бога велика». Проте ефесяни, що на вернулися в християнство, спалили до 1000 книг ціною на 50000 монет срібла (Діян. 19: 18). Це може свідчити про те, якого розвитку набуло чорнокнижництво біля одного з храмів на честь богині Артеміди.

Негативне ставлення Священного Писання до чародійництва, магії, астрології та інших окультних явищ набуває подальшого розвитку в Християнській Церкві, зокрема, в працях її отців і вчителів. Так, Тертуліан в своїй роботі «Про ідолів» говорить:

«Астрологія уподібнюється занепалим духам, що відпали від Бога для зваблювання роду людського..., і якщо магія карається, а астрологія – її різновид, то разом з видом підлягає засудженню і різновид. Так, з часу появи Євангелія, всякого роду софісти, астрологи, чародії, маги, волхви повинні бути неминуче покарані» [7, с. 80].

А Татіан в «Промові проти еллінів» пише:

«Демони зробили людей жертвою свого відступництва. Вони, показавши людям порядок розташування зірок, немов такі, що грають в кості, ввели долю, яка чужа справедливості, бо чи суддя хто, або підсудний, такими зробилися за визначенням долі... Демони винайшли долю. Підставою до цього для них стало розміщення тварин на небі. Бо вони удостоїли небесної почесності тварин, з якими жили після падіння з неба, плазунів, що плавають у водах, чотириногих, що живуть у горах, для того, щоб думали, що вони перебувають на небесах і щоб через розташування зірок переконати, що життя на землі згідне з розумом; таким чином, чи гнівливий хто, або терплячий, стриманий або не стриманий,

багатий або бідний хто, таким буває за призначенням тих, які володіють народженням; бо розподіл Зодіаку є справою богів. Якщо світло одного з них, як то кажуть, сильніше, то він віднімає славу в інших, і хто переможений нині, знову може бути переможцем. Вони із задоволенням займаються сімома планетами, як гравці в кості. Але ми вищі за долю і замість блукаючих демонів знаємо одного незмінного Господа і, не підкоряючись долі, відкидаємо і її законоположителів» [5, с. 96-98].

Тому й Іоан Дамаскін достатньо точно визначає роль світил у Всесвіті, які дають людині всього лише можливість передбачити погоду, але для його долі зумовляючого чинника грати не можуть, оскільки людина має вільну волю і розум [1, с. 56]. А святий Іоан Златоустий говорить, що людей, які спілкуються з магами й астрологами і користуються їхнім ворожінням, смерть передчасно забирає з життя і, поза сумнівом, до того, кому вони поклонялися, тобто дияволу, у вічні муки. Вони самі *«себе позбавляють допомоги Божої, нехтують нею і поставляють себе поза Промислом, тому диявол, як хоче, управляє і розпоряджається їхніми ділами»* [2, с. 78].

Уникати чародійництва особливо наполегливо радить св. Іоан Златоустий в своїх бесідах «Про статуї»:

«Не тільки запобіжних хитроців вживають, але й на умовляння їх не робити цього на свій захист говорять: "Адже ця жінка – християнка, у своїх заклинаннях вона не промовляє нічого, окрім імені Божого"; тому-то я особливо і ненавиджу її, – заперечує св. отець, – що вживає ім'я Боже і, називаючись християнкою, здійснює, що властиво еллінам, тобто язичникам; і демони вимовляли ім'я Боже, але були демонами, вони говорили Христу: "Знаю Тебе, хто Ти – Святий Божий" (Мк. 1: 24), і проте ж Він закрив їм вуста і заборонив» [2, с. 409].

А Мінучій Фелікс безпосередньо говорить про те, що чародії, маги і астрологи, що промишляють передріканнями,

«не тільки знають демонів, але й з їхньою допомогою здійснюють всі свої витівки, схожі на диво: за їх навіюванням і впливом вони проводять свої чари, примушують бачити те, чого насправді немає, або, навпаки, не бачити того, що є» [4, с. 274].

Отже, ставлення до магів, астрологів, чародіїв, чаклунів, заклинателів, розкриті в Священному Писанні Старого і Нового Завіту і доповнене святими отцями Християнської Церкви, одержало повне і остаточне визначення через соборний розум Церкви в ухвалах і правилах Вселенських і Помісних Соборів, які торкалися цієї гріховної діяльності людини. Так, чаклунство, ворожіння і подібні їм справи засуджує 61-е правило VI Вселенського

Собору як сатанинську справу і карає 6-річною епітимією всякого, хто цими справами займається; якщо ж така людина не покається, то зовсім підлягає відлученню від Церкви: *«Тих же, які живуть у цьому і не відвертаються, і не тікають від таких згубних язичницьких вигадок, визначається зовсім відлучати від Церкви, як говорять священні правила»* [3, с. 248]. Таке ж саме покарання приписує і 24-е правило помісного Анкірського собору [3, с. 143], а 65-е правило св. Василя Великого чарівників і магів поставляє на один ступінь з вбивцями і карає їх 12-річною епітимією, якщо такі люди своєчасно сповідали свій гріх і покалися в ньому. Якщо ж вони не самі в цьому призналися, а були викриті іншими, то в такому випадку вони підлягають відлученню на все життя і лише перед смертю, якщо покаються, можуть бути удостоєні Святого Причастя. Те ж саме покарання встановлюють для мирян 64-е і 65-е правила Трульського Собору, а для членів кліру – відлучення. Суворість покарання пояснюється тим, що чарівництвом винуватець прагне знищити в людині духовні здібності а, отже, заподіяти їй духовну смерть, подібно тому, як вбивця заподіює іншому фізичну смерть. Чарівництво полягає у прикликанні злих духів і заклинанні, що приносить зло ближньому, а інше, отруєння, – у вживанні різних шкідливих трав з метою винищити і позбавити ближніх здатності мислення: *«Той, хто покався в чарівництві або в отруєнні, нехай проведе в покаянні час, покладений для вбивці, з розподілом, згідним тому, як сам себе викрив в кожному гріху»* [3, с. 174].

Це покарання підтверджує і 72-е правило св. Василя Великого [3, с. 165]. Святий Григорій Ниський у своєму 3-му правилі говорить, що той, хто займається чарівництвом, ворожінням і подібними справами і вірить в них, той показує свою невіру в Бога і, отже, він є зрадник святої віри. Зважаючи на це, св. Григорій і вважає джерелом справжнього гріха ту ж саму силу (частину) душі, з якої виходить і відступництво, про яке говорить його 2-е правило, і приписує для грішників подібного роду в разі їх покаяння ту ж епітимію, що і для відступників, про яких згадує в цьому правилі: *«Якщо вчинили це з відкиданням віри і з тим, щоб не вірувати, що Богу поклоняються християни, то нехай без сумніву будуть піддані засудженню з відступниками»* [3, с. 171].

Отже, *«зло в світі і дисгармонія настільки непереможні зовнішніми засобами, що песимізм є безвихідним, якщо не відкриється в душі цілюще джерело віри, надії і любові, яке «ярмо» життя зробить «благим і легким», хоча воно і не перестає бути ярмом»* [6, с. 82]. Християнський світ може загинути лише тоді, коли *«вичерпається любов багатьох»* (Мф. 24: 2), тому що *«де любов Божественна, там і Дух Святий і дотримання всіх заповідей, там і християнство, там і Сам Бог. І навпаки, де Бог, де істинне християнство, де виконання заповідей за допомогою благодаті Святого Духа, там і любов»*. Вона і є те, що *«утримує»*, про що говорить апостол Павло, що воно не допустить прийти

антихристу (2 Фес. 2: 3-7). Благодать Святого Духа й утримує, і якщо вона буде віднята від світу, тобто виставлена з душ людських, то світ загине і прийде антихрист. Інакше йому не можна показатися, бо всяке нагадування про Христа його палитиме. Це добре розуміють сатаністи і тому всі сили спрямовують на знищення віри в Христа або заміну її теософією, спиритизмом і чим завгодно, тільки не Православ'ям.

Тому православному апологету треба з'ясувати не окремі частини, а зосередиться на головному: показати тонкі лестоці і брехню окультичних вчень, які стали привертати до себе увагу суспільства. Поки душа буде православною, то жодна темна ідея не прищепиться, а як душу розбестять, тоді прийде диявол і забере її до себе.

Список джерел та літератури:

Джерела:

1. *Иоанн Дамаскин. св. Точное изложение православной веры.* – М., 1992. – 446 с.
2. *Иоанн Златоуст. св. Творения:* В 12 т. – Спб., 1895–1906. – Т. II. – 979 с. ; Т. III. – 961 с. ; Т. VI – 968 с.
3. *Книга Правил Святых Апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных, и Святых Отец.* – М., 1992. – 477 с.
4. *Марк Минуций Феликс. Октавий. / Пер. прот. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов.* – Спб., 1999. – С. 226–274. (Античное христианство. Источники).
5. *Татиан. Слово к эллинам / Пер. с греч. Д. Е. Афиногенова // Ранние апологеты II–IV века.* – М., 2000. – С. 93–115.

Посібники:

6. *Голованский Е. Явление злых духов человеку.* – К., 1875. – 234 с.
7. *Лебедев Н. А. Воздействие сверхчувственного мира на материально-тварный мир.* – К., 2000. – 127 с.
8. *Медведев М. Управляют ли нами звезды? // Православная церковь свидетельствует.* – Пермь, 1998. – Вып. 4. – С. 25-29.
9. *Орлов М. История сношения человека с дьяволом.* – Казань, 1912. – 180 с.
10. *Родион, свящ. Люди и демоны: Образы искушения современного человека падшими духами.* – К., 2005. – 296 с.

Довідкові видання:

11. *Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь:* В 82 т. – Спб., 1913. – Т. 2. – 956 с.

Арсеній Річинський – волинський церковний діяч

протоієрей Володимир Дрозд

Життя А. Річинського не було простим [3, с. 12]. Народився він 12 червня 1892 р. в с. Тетильківці Кременецького повіту Волинської губернії (зараз це село відноситься до Шумського району Тернопільської області). Батько його, Василь Федорович, належав до духовного стану, був православним священиком у цьому селі (з 1886 р. – псаломщиком, а з 1888 р. – священнослужителем). Мати звали Вірою Капітонівною.

А. Річинський народився в південній частині Волині – краї, де існували сильні українські культурні традиції. Саме в цьому регіоні з'явилися перші переклади біблійних текстів розмовною українською мовою. Найбільш знаний серед них переклад – Пересопницьке Євангеліє. Тут же був виданий перший повний корпус біблійних книг старослов'янською мовою – славнозвісна Острозька Біблія. У цьому ж регіоні виник перший вищий навчальний заклад Східної Європи – Острозька академія [4, с. 47]. На Волині, в друкарні Почаївської лаври, яка була однією з найбільших друкарень України XVIII ст., ще до появи «Енеїди» І. Котляревського друкувалися книги, мова яких була наближена до розмовної української. Так, у Почаївському «Богогласнику», що містив вірші й пісні релігійного характеру, абсолютна більшість з них (214 одиниць) надрукована була українською розмовною мовою або мовою старослов'янською в українській редакції [4, с. 112].

Велику роль у житті А. Річинського відіграло те, що він народився в священицькій родині. Тодішнє парафіяльне духовенство виконувало роль своєрідної інтелігенції, яка була наближена до простолюду і добре знала його проблеми. Водночас на селі священик належав до елітарної верстви. А його діти мали можливість отримати непогану освіту та зробити кар'єру (не обов'язково духовну).

Народження в священицькій родині, закономірно, породжувало у А. Річинського зацікавлення релігійним життям. І хоча Арсен вибрав світську кар'єру, він добре орієнтувався в питаннях церковної обрядовості та догматики. Особливою сферою його зацікавлень була церковна народна культура. Очевидно, інтерес до неї з'явився в А. Річинського ще в дитинстві, коли він мав можливість безпосередньо знайомитися з нею. Не випадково церковну народну культуру він вважав одним із найважливіших складників церковного життя.

Початкову освіту А. Річинський здобув у своєму селі. Далі навчався в Клеванській духовній школі та Кременецькій гімназії. Проте, очевидно за наполяганням батька, поступив до Житомирської духовної семінарії.

Житомир на той час був центром Волинської губернії. Тут було відносно активне культурне життя, існували певні культурні осередки. Одним із них було «Товариство дослідників Волині». Його члени на лише видавали наукові збірники, а й приділяли чимало уваги просвітницькій роботі. На свої засідання вони запрошували й семінаристів.

Сама Житомирська духовна семінарія була досить великою. У ній навчалося близько 650 осіб. Революційні події 1905-1907 рр. зачепили і її вихованців. Є свідчення про те, що 26 січня 1907 р. в семінарії вибухнув бунт, для приборкання якого навіть довелося викликати солдатів [14, с. 37]. Як свідчив сам А.Річинський у нарисі «До щастя, слави і свободи», будучи семінаристом, він належав до таємного українського гуртка: *«... раз чи два на місяць перекладалися зимовими вечорами на житомирські передмістя на сходинах підпільного українського гуртка шкільної молоді тільки для того, щоби з товариських рефератів знайомитися з рідною історією та літературою. Мусли оглядатися на шкільне "начальство" і на поліцію...»*.

Не виключено, що саме в Житомирі А. Річинський став предметно цікавитися питаннями української історії й літератури. Принаймні, його роботи (передусім «Проблеми української релігійної свідомості») засвідчують великий інтерес до цих питань.

Після закінчення семінарії А. Річинський кілька місяців вчителював у церковно-приходській школі с. Сіднярки Луцького повіту. 1911 р. поступив на медичний факультет Варшавського університету. У цей час на Волині активно відбувалася українізація суспільного й культурного життя. З'явилися школи з українською мовою викладання, україномовні видання, українська мова стала мовою державних структур. А. Річинський включився в цей процес. Проте, на жаль, українізація не отримала свого логічного завершення. Українська влада не зуміла утриматися. Волинь опинилася під владою більшовиків, а потім поляків. За умовами Ризького мирного договору 1921 р. між Росією та Польщею Волинь була поділена між цими двома державами.

Ізяслав опинився під владою більшовиків. Незадовго перед цією подією, весною 1920 р., А. Річинський виїхав у село Тростянець Луцького повіту, яке опинилося в складі Польщі. Тут він почав працювати дільничним лікарем. У автобіографії 1950 р. А. Річинський зазначає, що його на це нове місце праці перевела польська влада. У літературі можна зустріти думку: мовляв, його проукраїнська діяльність викликала невдоволення поляків, які захопили Волинь; тому він змушений був виїхати в село Тростянець Луцького повіту – туди, де його не знали.

Проте така думка видається малопереконливою. А. Річинський тоді ще не належав до активних громадських та політичних діячів. Його передусім сприймали як лікаря. І сумнівно, що тодішня польська влада, яка сама лише ставала на ноги, бачила в його особі ворога. Та й тодішнє польське керівництво відносно лояльно ставилося до українців, які були їхніми союзниками в боротьбі з більшовиками. Очевидно, в автобіографії, написаній А. Річинським після перебування в радянських таборах, він спеціально зазначив, що його в Тростянець перевела польська влада. Тим самим ніби пояснював, чому не опинився в більшовицькій зоні окупації. Тому видається: А. Річинський свідомо покинув Ізяслав, щоб не жити під владою більшовиків. Він, будучи освіченою і вдумливою людиною, уже тоді розумів, чого можна чекати від такої влади. І серед двох бід, більшовицької й польської окупації, вирішив вибрати менше.

До 1922 р. А. Річинський працював у Тростянці, де він одружився з дочкою місцевого священника Павла Прокоповича Ніною. Проте його життя тут не було спокійним. На нього донесли, він був заарештований. Лише завдяки старанням дружини А. Річинського звільнили [8, с. 53].

Переїхавши у квітні 1922 р. до м. Володимира-Волинського, А. Річинський став головним лікарем міської лікарні. На даній посаді був до серпня 1925 р. Цього ж 1925 р. А. Річинського заарештували, фактично звинувативши в активній проукраїнській діяльності. Проте довести якихось порушень законів з його боку не вдалося. Тому скоро він був звільнений.

Зрозуміло, носячи печать неблагонадійності, А. Річинському не було сенсу працювати на державній службі. Маючи відповідну освіту й досвід, він міг забезпечити себе й свою родину, займаючись приватною лікарською практикою. Вільнопрактикуючим лікарем А. Річинський працював до 1939 р. Високий фах і авторитет забезпечували йому велику кількість клієнтів й робили його відносно незалежним та фінансово самостійним. До речі, в міжвоєнний період у м. Володимирі-Волинському серед 17 практикуючих лікарів було лише двоє українців, включаючи й А. Річинського [16, с. 89].

Він, працюючи лікарем, не полишав активної громадської діяльності. Ще з 1924 р. видавав власним коштом «*незалежний місячник українського церковного відродження*» «На варті». Протягом десяти років виходив цей часопис, назву якого, щоправда, А. Річинський в силу певних причин змушений був змінювати (інші назви – «Наше братство», «Наша церква»). При цьому часописі А. Річинський організував власне видавництво, де видав розвідки, присвячені проблемам незалежної Української Православної Церкви [10, с. 77].

Наприкінці 1929 р. він вступив до легальної організації «Українське Волинське об'єднання». Приблизно в той час став членом підпільної Організації Українських Націоналістів. Проте найголовнішою ділянкою гро-

мадської роботи А. Річинського була боротьба за українізацію Православної Церкви на Волині.

Активна громадська й політична діяльність А. Річинського якраз співпала з тим часом, коли в Польщі розпочалася т.з. політика «санації», котра супроводжувалася наступом на український рух. Елементами цієї політики були т.з. пацифікація, тобто придушення протестів українського населення з допомогою каральних операцій, а також ревідикація, коли з допомогою судів, поліції та військ творилося насильне відсудження на користь католиків православних храмів.

Дана політика зачепила й Православну Церкву в Польщі. Ця конфесійна структура існувала як незалежна (автокефальна) Церква з 1922 р., а канонічне визнання отримала від Константинопольського патріарха в 1924 р. Переважаючу частину її вірних становили українці (70%). Помітний відсоток серед них складали білоруси (28%). Проте в цій Церкві, незважаючи на незначну кількість росіян, останні користувалися значним впливом. Річ у тім, що більшість її духовенства становили люди, виховані в російських семінаріях. Також деякі колишні білогвардійські офіцери стали священнослужителями даної Церкви.

У першій половині 20-их рр. керівництво Церкви з певним співчуттям ставилося до українізації релігійного життя. Деяку роль у цьому плані відіграла й політика Польської держави, яка в той час відносно толерантно ставилася до української національної меншини. У 1921 р. керівництво Православної Церкви в Польщі наказало волинському духовенству проголошувати проповіді народною мовою; було видано кілька богослужбових перекладів (1923-1925); дозволено українізацію богослужіння як взагалі, так і в окремих приходах (1921-1925); видано українські підручники для навчання в школах релігії (1925-1926). На високі церковні становища поряд з росіянами призначали й українців [2, с. 105].

На початку 20-их рр. неабияку роль в українізації Православної Церкви в Польщі відіграв Варшавський митрополит Юрій (Ярошевський). Він був рішучим прихильником автокефалії Церкви й прагнув відгородити її від російських впливів. За це й поплатився життям. 7 лютого 1923 р. на нього здійснив успішний замах ректор Волинської духовної семінарії Смарагд (Павло Латишенко), застреливши його з револьвера. Митрополит Діонісій, який прийшов на його місце, був значно обережніший у діях [5, с. 68].

Після 1926 р. ситуація помітно змінилася. Польські урядові кола, боячись наростання українського національного руху, почали підтримувати в Православній Церкві російські шовіністичні елементи. У даному випадку здійснювалася стара імперська політика за принципом «розділяй та владарюй». З православних церков почали вилучатися україномовні книжки. Їх місце зайняли

російські видання, в т.ч. й календарі, де «старий стиль», церковнослов'янська мова трактувалися як ознаки справжнього православ'я [2, с. 45].

У такій ситуації А. Річинський та його однодумці вважали, що не повинні стояти осторонь загрозливих процесів, які відбувалися в Церкві. З цією метою вони ініціювали скликання православного церковного з'їзду. 7 лютого 1927р. А. Річинський від імені часопису «На варті» звернувся до глави Православної Церкви в Польщі, Варшавського митрополита Діонісія з проханням «про уділення благословення на скликання у м. Луцьку Українського Православного Церковного з'їзду духовенства та мирян з участю в з'їзді Митрополита або когонебудь з єпископів». Діонісій спочатку мав намір дозволити цей з'їзд. Проте під тиском «Русского Народного Объединения» та інших російських організацій відмовився від цього. 26 лютого Синод Церкви визнав майбутній з'їзд «у церковному відношенні недоцільним і непотрібним» і заборонив духовенству брати в ньому участь, погрожуючи «канонічною відповідальністю» [9, с. 89].

І все ж А. Річинський та його соратники не відмовилися від своєї ідеї. 20 березня 1927 р. у Володимирі-Волинському був створений комітет, якому було доручено організаційну роботу з підготовки й проведення церковного з'їзду. Участь у його підготовці взяли українські громадські організації. Особливо помітну роль тут відіграла «Просвіта». При її повітових управах створювалися церковні комітети, які розсилали відозви до населення, де роз'яснювали зміст і завдання майбутнього з'їзду. Сам А. Річинський приклав чимало зусиль для його організації, об'їздив майже всю Волинь, пропагуючи ідею цього зібрання.

Організаторам вдалося добитися дозволу від світської влади на проведення з'їзду, який назвали «З'їздом православних мирян-українців в церковних справах». Проукраїнськи налаштованим священнослужителям відмовили від участі в ньому, не бажаючи наражати їх на репресії вищої церковної ієрархії [13, с. 49].

На з'їзд прибуло 565 делегатів з усіх повітів Волині, Полісся, Холмщини й Підляшшя. Участь у ньому взяло понад 200 гостей. Було також 8 українських послів Сейму та Сенату. Присутніми на з'їзді були Волинський віце-воєвода та Луцький міський староста [13, с. 63].

Головою з'їзду обрали І. Власовського, але головні доповіді «Сучасний стан церковно-релігійного життя українського православного населення Польщі» та «Справа канонічного внутрішнього устрою Православної Церкви в Польщі» проголосив А. Річинський. Він також зробив співдовідь «Задоволення релігійних потреб українського православного населення в справах Служби Божої».

У доповіді про стан релігійного життя православного населення Польщі А.Річинський акцентував увагу на тому, що більшість православних вірних

становлять українці, але церковна політика не задовольняє їхні потреби, а церковна ієрархія *«покривдила передовсім найбільшу чисельно та найбагатшу ідейно національну групу українську»*. Вона довела Волинську єпархію, яка з 1300 парафій Церкви має аж 760. Варшавська митрополія цілком свідомо компрометує священників-українців, у чому зацікавлені польські урядовці. *«Поліська... консисторія, – розповідав А. Річинський, – дійшла до того, що, перекидаючи священників-українців по десять разів з парафії на парафію (за організацію українського церковного хору, або за участь в бібліотеці-читальні) загрожує їм від імені Поліського воєводи – виселенням за межі воєводства»*. Повітові протоієреї стали бастіонами *«істинно-руського духа»*. Вони розкидають людиноненависні летючки проти українців, де провокаційно прирівнюють їх до більшовиків і безбожників та паскудять, як тільки можуть *«Просвіту»*... Вони навіть на сповіді вмовляють людям, що українська мова – то зовсім не мова, а базарний жаргон.

Сільські священники, які підтримали українізацію Церкви, зазнають переслідування не лише з боку ієрархів, а й влади, яка в ряді випадків не бажає їм надавати польського громадянства. Навчання релігії в школах переважно проводиться російською мовою. При цьому більше часу затрачається на вивчення церковнослов'янської мови, а не на вивчення священної історії. Місіонерські комітети замість того, щоб вести боротьбу з невірством, ведуть боротьбу з українізацією. Офіційний орган Варшавської митрополії *«Воскресные чтения»* не хоче визнавати Україну, вживаючи термін *«Юг России»*. *«Дійшло навіть до такого цинізму, – вказує А. Річинський, – що, навіть у зразковій церковній проповіді на євангельську тему, брутально називається всіх "іногородців" – неросіян – "грибами поганками"»*. Такі та інші факти русифікаторської діяльності церковної ієрархії наводив А. Річинський.

Він, вказавши на ці факти, вважав, що Православна Церква в Польщі *«починає служити інтересам переважно реакційної московської еміграції»*, що, в свою чергу, здатне впливати на *«церковний розклад на ґрунті соціальної боротьби, якщо народ буде в духовенстві бачити тільки агентів реакції»*. А це означає занесення в церковне життя *«елементів боротьби – і національної, і класової»* та загрозу *«існуванню церкви»*, що *«в корені підриває релігію в народних масах»*.

А. Річинський пропонував створити постійне колегіальне представництво – *«Виконавчий Центральний Комітет»*, який *«користувався би безумовним довір'ям народу»*, а його накази *«виконувалися надалі українським громадянством у порядку національної дисципліни»* [9, с. 111]. Він та його прихильники, які, щоправда на з'їзді були в меншості, навіть пропонували запросити єпископів Української автокефальної православної церкви з Києва для висвячення єпископів на західноукраїнські землі, утворити тут митрополію, незалежну від російського духовенства Православної Церкви в Польщі [9, с. 123]. Звідси, до

речі, зрозумілий інтерес А. Річинського до проблем Української Автокефальної Православної Церкви. Принаймні, на сторінках книги «Проблеми української релігійної свідомості», та деяких інших роботах, він приділяє їй чимало уваги, а також намагається довести канонічність цієї Церкви.

Хоча радикальна позиція А. Річинського не була підтримана, його обрали головою «Православно-Церковного Українського Виконавчого Комітету у Речі Посполитій Польській», який був створений делегатами з'їзду.

Сам же з'їзд поставив наступні вимоги:

1. Відновити «засаду соборності», котра трактувалася як «основна ознака Східної Церкви». Ця теза про соборність була висунута й всіяко пропагувалася А. Річинським.
2. «Видання Св. Синодом ясного виконавчого розпорядку» щодо постанови про мову богослужіння. Річ у тому, що керівництво Православної Церкви в Польщі в 1924 р. дозволило проводити богослужіння на народних мовах. Проте реалізувати цей дозвіл було дуже складно, оскільки чітко не регламентувалося, як його втілювати в життя.
3. Вимагалось відновлення «стародавніх українських церковних звичаїв та обрядів, скасованих російською духовною і царською владою», а також «українізації внутрішнього діловодства Церкви». У даному випадку тут теж чітко простежується рука А. Річинського. Думка, що в церковних звичаях, обрядах і мові знаходить вияв релігійність народу, є однією із засадничих
4. Ставилася вимога «обсадження трьох кафедр на землях з переважаючою українською людністю єпископами-українцями, з правами правлячих архієреїв і членів Св. Синоду».
5. Пропонувалося реорганізувати «духовні Консисторії та повітові протоїєрати, що були до цього часу розсадниками обрусительства».

З'їзд зобов'язав делегатів,

«все українське громадянство на місцях без різниці партій, подвоїти освідомлюючу працю серед людей у братствах та інших культурно-національних організаціях; розкривати заміри російської чорної сотні, яка бореться не за церкву, а за старі впливи серед нашого народу й прагне розростання штучно кошитом малосвідомої частини нашого населення, затягуючи його до своєї братовбивчої роботи» [5, с. 76].

З'їзд робив наголос на тому, що кожен народ має право створювати свою національну Церкву:

«... всі народи на землі покликані до царства Божого. Народів привілейованих християнство не знає, через те кожний народ, згідно із засадами

Православної Східної Церкви та її церковно-історичною традицією, має право до виявлення свого релігійного життя в своєрідних національних формах, які не тільки не роз'єднують Христової громади, а ще й збагачують Вселенську Церкву своєю многобарвністю та своєрідним ароматом окремих національних культур і національних характерів» [11, с. 47].

Після з'їзду А. Річинський призупинив випуск часопису «На варті» й розпочав друкувати журнал «Рідна Церква» як орган цього комітету. Проте йому вдалося видати лише два числа цього часопису.

Організатори з'їзду, в т.ч. А. Річинський, зробили чимало для пропаганди його рішень серед населення Волині. Сам же з'їзд викликав значний розголос й спричинив проведення подібних з'їздів у повітах. На повітових з'їздах іноді приймалися ще більш рішучі вимоги до ієрархів Православної Церкви в Польщі, ніж на з'їзді в Луцьку.

Про з'їзд та його наслідки писала й російська преса в Польщі. Звісно, у вкрай негативному плані. З боку деяких російських кіл простежувалося намагання ускладнити стосунки митрополита Діонісія, який був росіянином, та лідерів руху за українізацію Православної Церкви в Польщі.

Варшавська митрополія змушена була шукати шляхів розв'язання «української проблеми». З одного боку, її керівництво виявило готовність піти на певні поступки українському рухові. Варшавський митрополит Діонісій 1 липня 1927 р. зустрівся з членами Українського Церковного Комітету, обраного на з'їзді. А. Річинського навіть ввели до складу Митрополичої Ради [12, с. 95].

Проте це швидше було дипломатичною грою, яка мала на меті приспати діячів українського руху. Ніяких же реальних кроків у плані українізації Церкви не робилося. Так, митрополит Діонісій ніби підтримував постанову Синоду від 3 вересня 1924 р. про можливість богослужіння національними мовами, однак його вимога про одностайне рішення парафіян щодо цього питання робила дану постанову практично неможливою для реалізації. Саме ця вимога стала причиною гострого конфлікту між А. Річинським та митрополитом. Будучи членом Митрополичої ради, А. Річинський у знак протесту 4 грудня 1928 р. оприлюднив заяву про вихід з її складу. Тоді ж він вирішив відновити часопис «На варті», який характеризувався чіткою опозиційністю щодо вищої ієрархії Православної Церкви в Польщі [12, с. 112].

Конфлікт між митрополитом Діонісієм та А. Річинським не варто оцінювати однозначно. Діонісію як главі Церкви доводилося рахуватися з різними силами. З одного боку, він розумів, що більшість парафіян його Церкви є українцями і значна їхня частина була за те, щоб проводити богослужіння українською мовою. Однак незважаючи на відносно широку базу руху за україніза-

цію Церкви, він був недостатньо організованим, а українці далеко не завжди демонстрували високий рівень національної свідомості. З іншого боку, в Польщі існували сильні російські емігрантські осередки. Не маючи широкої соціальної бази, вони були добре організованими і володіли чималими фінансами. До того ж російські діячі мали підтримку з боку значної частини духовенства, представники якого, здебільшого, отримували освіту в семінаріях за часів Російської імперії й були налаштовані проросійськи. З цим всім Діонісію доводилося рахуватися. Так само як і з тиском польської влади. Остання все більше вбачала загрозу в існуванні українського національного руху, а боротьба за українізацію церкви виступала важливим його елементом.

У таких умовах Діонісію доводилося балансувати між українськими й антиукраїнськими силами. З одного боку, він декларував свою прихильність до українізації церковного життя. З іншого, робив кроки для того, щоб все це залишилося тільки на рівні декларації. В принципі, Діонісій як глава Церкви міг би дещо зробити для українізації. Однак сумнівно, що він, як росіянин, цього хотів.

Певно, А. Річинський не міг не розуміти цього всього. На жаль, неорганізованість українського руху, його пасивність не давали можливості ефективно впливати на митрополита Діонісія та керівництво Православної Церкви в Польщі. У таких умовах А. Річинському залишалося вдатися до радикальних кроків. Але це, швидше, був радикалізм від безсилля.

Синод же Православної Церкви в Польщі своєю постановою за №14 від 15 квітня 1929 р. відлучив А.Річинського від Церкви. Приводом для цього послужили доповідні записки проросійських священнослужителів, в яких говорилося, що ніби А. Річинський намовляв парафіян собору у Володимирі-Волинському вигукувати непристойні слова під час богослужінь та проповідей. 28 квітня анафему А. Річинському виголосили у Володимир-Волинському соборі й інформацію про неї видрукували в пресі. Цікаво відзначити, що в цей день влада спеціально посилила охорону собору [16, с. 76]. Це ще раз засвідчує, що вона діяла спільно з церковним керівництвом.

Для багатьох було зрозумілим, що А. Річинського відлучили від Церкви не за якісь церковні блюзнірства, а за його активну позицію щодо українізації Православної Церкви в Польщі. Так, у «Відкритому листі посла Івана Власовського до митрополита Варшавського і Волинського Діонісія» зазначалося, що А. Річинського відлучено від Церкви як провідника українського церковного руху. На його захист виступили окремі особи, представники української інтелігенції, відбувалися збори на його підтримку. Хоча цю підтримку важко назвати дієвою. Сам А. Річинський з цього приводу в книзі «Проблеми української релігійної свідомості» писав наступне: «*Непідготовленість нашої інтелігенції разила очі, коли після анафем, киненої на автора, члени Українського*

Церковного Комітету, замість виразно і твердо зайняти самостійну – єдино достойну зрілої нації – позицію, задумувалися над тим, чи вони ще можуть "формально" раду радити вкупі зі своїм "виклятим" головою». Цікаво відзначити, що наведений уривок вилучили з книги польські цензори.

А. Річинський після накладеної на нього анафеми звернувся до церковного суду. Він ставив вимогу перевірити відомості про порушення ним церковних канонів. Призначена для розслідування комісія виправдала А. Річинського. Проте справа затягувалася й могла тривати дуже довго.

Об'єктивно справа з анафемою А. Річинському створювала для Православної Церкви в Польщі чималу проблему, оскільки роз'єднала православних. Не виключено, що анафема стала добре продуманою провокацією, яка була здійснена при підтримці та санкції влади. Відлучення А. Річинського дивно співпало з наступом католиків на Православну Церкву в Польщі. Якраз у цей час на Волині й Західній Білорусії почала реалізовуватися неоунія. Суть її зводилася до того, щоб відколоти від Православної Церкви частину її вірних і перевести на т.з. «східнослов'янський обряд», підпорядкувавши католицькій ієрархії. Спостерігалися й інші факти тиску на Православну Церкву.

У таких умовах А. Річинський вирішив піти на примирення з церковною ієрархією. 20 лютого 1930 р. він подав Синодові декларацію, в якій писав:

«Успішна оборона прав і майна Православної Церкви, особливо під час збільшеного тиску на неї з боку польського кліру, можлива тільки спільним зусиллям нашого громадянства і церковної влади. Одначе у багатьох випадках серед українського громадянства справа моєї анафеми стоїть на перешкоді до такого з'єднання наших оборонних церковно-народних сил. Без сумніву, ця справа буде порушена і на Церковному Соборі, хоч це може розбудити пристрасті у невідповідний момент. Отже, щоб не стояти на заваді у такий грізний час, та з огляду на заяву прем'єра Бартеля від 11 січня 1930 р. про те, що унормування правничого положення Православної Церкви в Польщі Уряд ставить у залежність від стабілізації внутрішніх церковних відносин, бажаючи в міру сил і знання причинитися до зміцнення Церкви, яка в історії українського народу під Польщею була міцним заборолом проти його денационалізації, прошу Св. Синод, по-батьківськи, минаючи дотеперішні незгоди, ухилити свою постанову з 15 квітня 1929 р. ч.14 і прилучити мене знову до громади вірних. Щоб ця моя декларація зайвий раз вказала польському клірові, як до його зазіхань ставиться українське населення в Польщі, я згідний на її опублікування» [12, с. 58].

У цей непростий для нього час А. Річинський публікує чимало статей в українській пресі, присвячених церковним питанням.

У 1933 р., коли вийшла книга «Проблеми української релігійної свідомості», А. Річинський став одним із організаторів грандіозної Почаївської маніфестації. 10 вересня до Почаєва прибуло близько 20 тис. чоловік. У цей день Волинська єпархія планувала відзначити 20-літній ювілей єпископства митрополита Діонісія. Закономірно, до Лаври прибув сам митрополит. Ось як описує цю маніфестацію І. Огієнко:

«Перед закінченням Богослужби двоє юнаків повісили на величезній дзвіниці довжелезного українського жовто-блакитного прапора. І тільки прапор замавав, як сотні інших українських прапорів та транспарантів замавали скрізь на монастирському подвір'ї. Написи на транспарантах були головно такі: «Хочемо Української церкви!», «Хочемо тільки українського єпископату!», «Хочемо української богослужбової мови!», «Діонісій, геть до Москви!», «Почаївська лавра мусить бути українська!» і т. ін.

Ось вийшла процесія з мощами преподобного Іова. Усі юнаки з транспарантами поставали в два ряди по всій дорозі. Усі єпископи, усе духовенство, увесь народ ун'яли очі свої в написи, і читають їх... Тиша, порядок, побожність...

Але ось усе закінчилося. Духovenство веде «зі славою» митрополита і всіх єпископів до єпископського дому. Юнаки з прапорами й транспарантами стали по обох боках довгої дороги. І тільки митрополит Діонісій показався, як тисячі народу загукали: «Діонісію, геть у Москву!» А потім усі вигукували ті гасла, які були написані на їхніх прапорах. Поліція охороняла єпископат.

Митрополит Діонісій утратив притомність і духовенство на руках понесло його до архієрейського дому. А молодь не переставала вигукувати на всі голоси...» [12, с. 102].

Потім у центрі Почаєва, неподалік Лаври, розпочалося велелюдне віче, де обговорювалися питання українізації Церкви. Участь у ньому взяли українські послани до польського сейму Степан Скрипник, Михайло Тележинський та Іван Головацький. Маніфестація, схоже, справила враження і на митрополита Діонісія, й на єпископат. Тому вони змушені були піти на певні поступки. Діонісій зрікся кафедри Волинського архієпископства. У 1934 р. волинським архієпископом призначили українця Олексія (Громадського) [12, с. 122].

Звісно, діяльність А. Річинського не проходила повз увагу польської влади. Він знаходився під пильним наглядом карально-репресивних органів. У його найближче оточення були заслані таємні співробітники поліції, які повідомляли про кожен крок А. Річинського. У переліку активістів ОУН по

Володимир-Волинському повіту, складеному воеводським відділом безпеки у 1934 р., його ім'я стоїть на першому місці. А. Річинського неодноразово затримували, побував він і у «славнозвісному» концтаборі Береза Картузька. Проте через відсутність складу злочину його змушені були випускати. Все ж таки міжвоєнна Польща хоч трохи була правовою державою.

Однак ув'язнення в Березі Картузькій було жахливим і мало чим поступалось таборам радянського ГУЛАГУ. Похресник А. Річинського, Ю. Паєвський, посилаючись на свідчення його дружини, писав: «Фактично він сидів там два рази. Перший раз його посадили туди в 1935 р; а другий раз в Березі Картузькій А. Річинський опинився в травні 1939 р.» [14, с. 88]. Вдалося йому визволитися лише у вересні, коли почалася Друга світова війна і на заході Польщу займали німецькі війська, а на сході – радянські. Польська охорона покинула тюрми і в'язні втікали з них. 16 вересня А. Річинський прибув до Володимира-Волинського. Проте на свободі він був недовго. Його скоро заарештували енкаведисти [14, с. 97].

У принципі, цього треба було чекати. Радянські війська йшли сюди не для того, щоб визволити трудове українське населення від влади «буржуазно-поміщицької Польщі», як це змальовувала радянська пропаганда, а для того, щоб встановити жорстокий окупаційний режим. Існував таємний наказ керівника «наркомата внутрішніх дел» (НКВД) Л. Берії за №001223, в якому передбачався перелік осіб, які підлягали негайним арештам на «визволених» українських землях. Це:

- 1) члени всіх не комуністичних партій, в першу чергу ОУН, УНДО;
- 2) члени громадських організацій, в т.ч. «Просвіти», «Пласту», «Сокола» тощо;
- 3) колишні працівники польських репресивних органів;
- 4) офіцери нерадянських збройних формувань;
- 5) добровольці всіх антирадянських армій;
- 6) біженці, політемігранти, реемігранти з минулих років;
- 7) працівники зарубіжних фірм на території західної України;
- 8) люди, що мали контакти із закордоном;
- 9) державні службовці від референта і вище;
- 10) працівники Червоного Хреста;
- 11) священники, члени та активісти церковних об'єднань усіх конфесій;
- 12) осадники, шляхтичі, комерсанти, банкіри, фабриканти, поміщики, куркулі, власники готелів, кінотеатрів, ресторанів;
- 13) активісти й функціонери буржуазних товариств, асоціацій, видавництва, редактори газет, журналів, також члени їхніх сімей.

Як бачимо, А. Річинський цілком підпадав під цей перелік. Основним звинуваченням для нього стала книга «Проблеми української релігійної свідомості». Також в вину А. Річинському ставили громадську діяльність і зв'язки з Організацією Українських Націоналістів. Кілька років його тримали без суду. Лише 5 травня 1942 р. т.з. «особий совет» при НКВС СРСР виніс вирок, засудивши А. Річинського на 10 років позбавлення волі.

Також репресована була сім'я А. Річинського – його дружина та дві дочки. Старший Мирославі тоді було 15 років, а молодшій – всього 6 тижнів. Вони попали під другу хвилю депортації (13-14 квітня 1940 р.), яка здійснювалася із західноукраїнських земель в азіатську частину Російської Федерації й Казахстан. Загалом таких депортацій було чотири, в результаті яких було вивезено понад мільйон людей. Самі ж депортації відбувалися брутально, депортовані жили в жахливих умовах. Чимало з них померло від хвороб, виснаження. Не можна з жахом не читати спогадів Людмили Річинської про те, що їхній сім'ї довелося витерпіти на засланні. Залишається лише дивуватися, як їм вдалося вижити.

Щодо А. Річинського, то покарання він відбував у Укклазі. Звідси переписувався з сім'єю. Навіть посилав складені ним вірші, щоб розважити дітей. На жаль, вони не збереглися. У 1949 р. А. Річинського звільнили. Проте перед звільненням на нього напали кримінальники й завдали сім ножових ударів. Така «добра традиція» існувала в радянських таборах. Табірне начальство спеціально налаштовувало кримінальних злочинців проти політичних в'язнів. І коли останні мали звільнитися, на них нападали кримінальники й вбивали. А. Річинському вдалося вижити. Але влада не дала йому повернутися на батьківщину. Дозволили поселитися в Казахстані в місті Казалінськ, де він працював лікарем. Навіть у цих, далеко не найкращих умовах, А. Річинський знаходив час для наукової праці. У 1952-1953 рр. його статті на медичну тему друкувалися в часописі «Здоровье Казахстана».

Помер А. Річинський 13 квітня 1956 р. у результаті крововиливу. Поховали його на цвинтарі станції Джусали Кизил-Ординської області [3, с. 155].

А. Річинському не вдалося зреалізувати багато чого такого, що він хотів зробити. Ув'язнення «за Польщі» й довготривале ув'язнення «за совітів» не лише підірвали здоров'я, а й не давали нормально працювати. Можна лише уявити, скільки б ще міг зробити А. Річинський. Та навіть далеко не все з його творчої спадщини зібрано й осмислено.

Список джерел та літератури:

1. *Боровський В.* До історії українського Пласту на Волині // Літопис Волині. Науково – популярний збірник Волинізнавства. –Вінніпег – Манітоба, Канада: Інститут дослідів Волині, товариство волинян у Торонто і Вінніпезі. – 1971-1972. – ч. 10-11 – С.31-41.
2. *Власик О. В., Сидорук В. Й., Цятко В.М* «Східні креси» - під знаком польського орла. – Рівне: Волинські обереги. – 2004.
3. *Гудима А.* Доля Арсена Річинського //Медична академія. – 2001.
4. *Колодний А.* Арсен Річинський про мову церковно – релігійного життя. // Діалог. – 1998. – 9 травня.
5. *Комар В.* Поборник автокефальної церкви: минає 65 років з часу виходу у світ основної праці Арсена Річинського « Проблеми української релігійної свідомості» // Вільне життя. – 1998.
6. *Кучерепа М., Давидюк Р.* - Волинське українське об'єднання . – Луцьк. – 2001.
7. *Мазур П.* Другі Річинські читання (відбулися у Кременецькому медучилищі) // Ваше здоров'я . – 2000.
8. *Михальчук Л.* Розплата за просвітництво або трагедія волинського просвітника // Час . – 1997.
9. *Річинський А.* Ідеолог українського православ'я: збірник наукових праць . - Київ, Тернопіль, Кременець; 1998.
10. *Річинський А.* // Українська журналістика в іменах / За ред. М. Романюка. – Львів. – 1994.
11. *Стоколос Н.* Арсен Річинський і боротьба за українізацію православної церкви на Волині // Людина і світ. – 1998.
12. *Стоколос Н.* Арсен Річинський: Почаївська Лавра і захист православ'я перед польськими католиками // Людина і світ. – 1998.
13. *Український церковний з'їзд у Луцьку.* // Народний вісник. – 1927.
14. *Фарина І.* Тернисті дороги Арсена Річинського. // Свобода. – 1998.
15. *Хмілецький В.* У Кременці – сонячно (медучилищу присвоєно ім'я славного земляка – відомого лікаря А. Річинського) // Вільне життя. – 1999.
16. *Цинкаловський О.* Княжий город Володимир: історико – краєзнавчі нариси. – Луцьк. – 2003.

Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату

протоієрей Миколай Цап

Цього року виповнюється 20 років, як на Волинську кафедру був призначений митрополит Іоан (Боднарчук), який увійшов в українську новітню історію Православної Церкви, як її Першоієрарх і великий патріот свого народу.

Майбутній митрополит народився 12 квітня 1929 року в селі Івано-Пусте Борщівського району Тернопільської області. При хрещенні йому дали ім'я Василь. У нього було ще два брати: старший Іван, в чернецтві Василій (Боднарчук 28.01.1925 – 21.01.2006) – майбутній митрополит Тернопільський і Бучацький УПЦ Київського Патріархату, і молодший – Григорій (Боднарчук 12.02.1939 – 09.02.1996) – архімандрит УПЦ МП. Обидва старші брати змоду полюбили Україну, тісно були пов'язані з національно-визвольним рухом і тому в числі перших підтримали згодом відродження Української Церкви. Їхній батько Микола був у своєму селі дяком-регентом при церкві св. ап. еванг. Іоана Богослова, а також будівничим, будував людям хати. В один час був навіть головою «Просвіти», брав активну участь у драматичному гуртку. Старші сини йому допомагали в церкві співати і читати [13, с.1]. Пізніше владика Іоан згадував, коли йому виповнилося 6 років, він вперше на хорах у своїй церкві на Різдво Христове читав апостола.

Після закінчення середньої школи майбутній архіпастир був псаломщиком у рідному селі, а після смерті батька в 1954 році керував ще й церковним хором. Про це владика писав:

«Мого батька, Миколу Боднарчука, так тяжко побили чекісти за старшого сина Івана, який тоді змагався в УПА, що він через декілька днів помер, маючи заледве п'ятдесят років життя. Брата Івана (зараз Архієпископа Тернопільського і Бучацького УПЦ Київського Патріархату) було засуджено на десять років каторги в норильських таборах, хвору маму з малим братом Григорієм вигнали з власної хати, а в хаті все повалили, поламали і знищили» [7, с. 3-4].

Владика Василій (Боднарчук) в одному з листів так згадував про той складний для їхньої сім'ї період:

«В 1942 році мене покликали в підпільну організацію ОУН, в 1945 році я був арештований. Відбував покарання в Норильську, 1956 року повер-

нувся в рідне село. Після мого арешту владика Іоана дуже переслідували і він по направленню ОУН-УПА виїхав в Івано-Франківську область село Ключів Печеніжського району...» [13, с. 1].

Тут у місцевій церкві св. Параскеви він дякував аж до часу його арешту в 1949 році.

Згідно з документами, 9 жовтня 1949 року (св. ап. Іоана Богослова, в рідному селі того дня престольне свято) його було спочатку вивезено на примусові роботи в Тюменську область Омутинський район пос. Іванівка. В березні 1950 р. «на основании документов, как предводитель группы банды ОУН был осужден ОСО на 20 лет КТР с отбыванием срока в ИТЛ» [19]. Інше джерело повідомляє, що 21 листопада 1951 року Особливою нарадою при МДБ СРСР Боднарчуку Василю Миколайовичу, як «підсобнику учасникам ОУН» винесено вирок – довічне заслання [4].

Подальше своє ув'язнення відбував у Казахстані на мідних копальнях Караганди і в Кенгірі. Про роки ув'язнення майбутній архіпастир згадував так:

«Всю свою молодість і найкращі роки життя просидів я в тюрмі. Тяжко працював, волочив кайдани і страшно перемерзав. В таборі думали і говорили тільки про хліб, щоб діждатися і досита його наїстися... Каторжани – це були заживо списані і похоронені люди ... це були патріоти і вірні сини України.... Я повернувся з тюрми скатований, знищений, опромінений і не зазнав сімейного щастя, хоча радістю для мене стало служіння Богу... Після нелюдських, звірських катувань я вже пере-ніс шість тяжких операцій...

У Кенгірі, щоб підняти дух знедоленого та скривдженого Народу, мені вдалося зібрати табірний хор, який виконував пісні на мовах всіх національностей. На одному з концертів, без згоди начальника табору, ми заспівали українську пісню «Ой закувала та сива зозуля» ... Всі плакали. Соло виконував п.Лько Кривий з Львівщини.. Згадую, браття-каторжани, як після виконання нами цієї пісні, ви мене несли на руках до сьомого бараку, в котрому я тоді проживав. Там вже на мене чекали чекісти, які занесли мене в карцер, який знаходився в куті другої зони. В карцері я просидів цілий тиждень на одній лише холодній воді. І тільки дякуючи Богові і Вашому втручання, мене, ледве живого, через тиждень випустили...

В таборі я зорганізував все наше Галицьке і Закарпатське духовенство. Дістав келишок-чашу, з дому прислали родзинок, з котрих робили вино, пошив воздушки, епитрахіль і всі разом з пам'яті відновили Св. Літургію. Я був за дяка і за диригента... У вільні хвилини я писав скромні вірші і до деяких – музику. Вірші я писав в тюрмах, на етапах, на пересилках,

в таборах, зачував їх напам'ять, а при нагоді записував на мішковий папір. Більше як половина моїх віршів безворотно пропали» [7, с. 2].

Читаючи ці вірші і вдумуючись у їх зміст можна оцінити і відчути стан душі і почути голос серця ув'язненого.

9 листопада 1955 року майбутнього владику звільнили по амністії, зазначивши наступне (мовою оригіналу):

«По определению Судебной Коллегии по уголовным делам Карагандинской обл. от 15.X.1955 г. переквалифицирована ст. 2 Указа от 26.XI.1948 г. на ст. 82 ч. I УК РСФСР срок снижен до 3х лет и с прим. указа Президиума Верховного Совета СССР от 27.03.1953 г. считать не имеющего судимости и поражения в правах» [19].

Після сталінських концтаборів Василь Боднарчук знайшов у собі сили здобути богословську освіту. У 1956 році вступив до Ленінградської духовної семінарії. 25 січня 1958 року під час навчання єпископом Івановським і Кінішемським Романом (Тангом, +18.07.1963) був рукоположений в сан диякона у Свято-Миколаївському кафедральному соборі м. Ленінграда. У 1960 році закінчив Ленінградську духовну семінарію й поступив у Ленінградську духовну академію. 21 травня 1961 року на першому курсі академії митрополитом Ленінградським і Ладозьким Піменом (Ізвековим, згодом патріарх Московський, +3.05.1990) у згаданому соборі м. Ленінграда рукоположений в сан пресвітера. Отець Василь володів добрим голосом і значними організаторськими здібностями. Тому під час навчання в семінарії і академії йому доручили керівництво академічним хором і організацію духовних концертів. У 1964 році о. Василь Боднарчук закінчив Ленінградську духовну академію і успішно захистив кандидатську дисертацію «Князь Костянтин Костянтинович Острозький, його просвітницька діяльність і боротьба з католицизмом і унією».

Після закінчення навчання Учбовим Комітетом був направлений на пастирське служіння у Львівсько-Тернопільську єпархію. Першою парафією була Стрийка Збараського району Тернопільської області. З 12 квітня 1968 року по жовтень 1977 року служив у Свято-Миколаївській церкві Трускавця Львівської області.

Постановою московського патріарха Пімена (Ізвекова) і св. Синоду від 6 жовтня 1977 року протоієрея Василя Боднарчука призначено бути єпископом Житомирським і Овруцьким [11, с. 586]. 11 жовтня у Почаївській Лаврі було звершено постриг у чернецтво з ім'ям Іоан. 14 жовтня 1977 року у Покровському жіночому монастирі Києва митрополит Київський і Галицький, патріарший екзарх України Філарет (Денисенко) возвів ієромонаха Іоана

(Боднарчука) в сан архімандрита. 22 жовтня відбувся чин наречення, а 23 жовтня в день пам'яті Собору волинських святих у Володимирському кафедральному соборі Києва відбулася хіротонія архимандрита Іоана в єпископа Житомирського і Овруцького.

Рукоположення звершили митрополити: Київський і Галицький Філарет (Денисенко), Львівський і Тернопільський Миколай (Юрик, +1.10.1984), архієпископ Сімферопольський і Кримський Леонтій (Гудімов, +16.03.1992) і єпископи: Мукачівський і Ужгородський Сава (Бабінець, + 25.02.1992) та Кіровоградський і Миколаївський Севастіан (Пилипчук, +3.02.1992).

Будучи єпископом Житомирським, владика Іоан намагався, незважаючи на радянську дійсність, зберегти кадровий потенціал єпархії, вмів відстояти церковні інтереси, тому часто мав неприємності з уповноваженим у справах релігії Анатолієм Топольницьким [26, с. 7], який не хотів реєструвати церкви, котрі вже були ним зачинені, або тільки закривались [13, с. 1]. Саме тут єпархіяльний архієрей подав та виграв безпрецедентний в історії СРСР позов на місцевого уповноваженого [10, с. 365]. За часи його служіння в єпархії було відкрито 85 церков і до кожної з них призначено священика. Житомирсько-Овруцька єпархія до призначення єпископа Іоана нараховувала 80 парафій [13, с. 1]. В 1989 році був нагороджений орденом преподобного Сергія Радонезького I ступеня [11, с. 587].

Підірване сталінськими таборами здоров'я та інші міркування змушували владика неодноразово просити духовну владу перевести його в одну із західних єпархій України. Однак йому було відмовлено, а у вересні 1989 року Синод РПЦ звільнив владика на спочинок, якого він не просив [22, с. 560; 17, с. 2].

У 1989 році національно-церковний рух в Україні набрав значної сили. 19 серпня 1989 р. у Львові в Петро-Павлівській церкві було проголошено третє відродження Української Автокефальної Православної Церкви. В подальшому, до часу очолення відродженої Церкви єпископом, число парафій поступово збільшувалось. Ініціатори відновлення УАПЦ прот. Володимир Ярема, прот. Іван Пашуля, прот. Мирослав Максимович та інші добре розуміли, що Церква не може існувати без єпископа. Тому вони, знаючи прихильність єпископа Іоана (Боднарчука) до УАПЦ, поїхали 9 жовтня 1989 року до нього просити аби він очолив Церкву. Після короткої розмови з владикою він дав згоду [15, с. 5]. Перед тим 1 жовтня 1989 року владика Іоан заявив телеграмою Синодові РПЦ про свій вихід з-під юрисдикції Московського Патріархату й визнання над собою канонічної влади митрополита УПЦ у США та УАПЦ в діаспорі Мстислава (Скрипника). Тому рішення Синоду РПЦ від 14 листопада 1989 року про позбавлення його єпископського сану не визнав. 22 жовтня 1989 року у храмі св. апп. Петра і Павла м. Львова владика Іоан відслужив свою першу Літургію, як єпископ УАПЦ. Враховуючи його великий автори-

тет, автокефальна церква почала розвиватися швидкими темпами. У Львові створено Церковну Раду – керівний орган відродженої Церкви, прийнято Статут УАПЦ. До української церкви почали масово приєднуватися парафії РПЦ на Львівщині, Івано-Франківщині, Тернопільщині і Волині, а також поодинокі громади у Центральній та Східній Україні.

Архієпископ Львівський і Галицький Іоан (Боднарчук), крім відкриття нових парафій, значних зусиль доклав у справі створення єпископату УАПЦ [1, с. 38]. Для вирішення цієї проблеми він звертався до Католикоса-патріарха Грузинської Церкви, а також до заштатного єпископа Іонафана та єпископа Молдавського і Кишинівського Володимира, але безрезультатно [16, с. 383]. Першим архієреєм, висвяченим для УАПЦ, став брат владики Іоана – Василій Боднарчук. Закінчивши духовну семінарію в Саратові, Василій Боднарчук прийняв ієрейські свячення 1960 року в РПЦ і служив наприкінці 1980-х років в селі Михайлівчичі Дрогобицького району Львівської області. Саме тут, у храмі свв. безсрібренників Косьми і Даміана, 31 березня 1990 року відбулася архієрейська хіротонія свящ. Іоана Боднарчука, в постригу Василя у сан єпископа Тернопільського і Бучацького. Єпископові Іоану Боднарчуку співслужив єпископ Російської Істинно-Православної Церкви Вікентій (Чекалін), а також архієпископ Волинський і Рівненський РПЦ Варлаам (Іллющенко, +17.09.1990), ім'я якого було приховане. Владика Варлаам узяв з присутніх присягу про нерозголошення його участі в хіротонії аж до його смерті. Лише коли за загадкових обставин владика Варлаам помер, присутні на хіротонії розкрили його ім'я. Нотаріально завірене свідчення про це було передане у 2000 році до Вселенської Патріархії [10, с. 367].

7 квітня 1990 року у Благовіщенському храмі с. Підгайчики Коломийського району Івано-Франківської області собором єпископів Іоана, Вікентія і Василя було рукоположено в сан єпископа Івано-Франківського і Коломийського священика Стефана Абрамчука, у чернецтві Андрія [16, с. 383]. Згодом були висвячені ще такі єпископи: 27.04.1990 – Данило (Ковальчук, єпископ Чернівецько-Хотинський і всієї Буковини; 29.04.1990 – Володимир (Романюк, згодом Патріарх Київський і всієї Руси-України, +14.07.1995), єпископ Ужгородський і Хустський; 19.05.1990 – Миколай (Грох), єпископ Рівненський і Луцький; 25.05.1990 – Роман (Балащук), єпископ Чернігівський і Сумський.

5-6 червня 1990 року в Києві відбувся перший Помісний Собор УАПЦ під головуванням митрополита Львівського і Галицького Іоана, який мав доленосне значення для подальшого розвитку православ'я в Україні [18, с. 701]. Делегатами Собору були: 7 єпископів, 1 архімандрит, 247 священиків, 5 дияконів і 287 мирян [21, с. 76]. Було прийнято багато важливих рішень щодо розвитку Церкви, серед яких найголовніше – проголошення Патріаршого устрою. Святійшим Патріархом Київським і всієї України був обраний Предстоятель

УАПЦ США і діаспори митрополит Мстислав (Скрипник, +11.06.1993) [2, с. 321]. Архієпископа Іоана обрали митрополитом Львівським і Галицьким, місцєблюстителем (намісником) Київського Патріаршого Престолу. Собор прийняв проект Статуту УАПЦ [14, с. 6]. 2 жовтня 1990 року Рада в справах релігії при Раді Міністрів УРСР цей Статут зареєструвала, тим самим визнала і узаконила УАПЦ [3, с. 111].

19 жовтня 1990 року Патріарх Мстислав вперше після майже 50-річної рїчної вимушеної перерви прибув до Києва, де його з радістю зустріли тисячі віруючих. 17 листопада було відправлено богослужіння в Андріївській церкві, де 14 травня 1942 року владика Мстислав прийняв єпископську хїротонїю. А 18 листопада, в недїлю, у соборї Святої Софїї м. Києва відбулося урочисте зведення його на престол – інтронїзація [23, с. 551; 24, с. 410], яку звершив митрополит Іоан, одївши святїйшому патріаршїй кукїль блакитного кольору і вручив жезл митрополита Київського Петра Могили із XVII столїття [21, с. 81]. Наприкінці 1990 року УАПЦ нараховувала 939 громад [5, с. 29].

Всупереч Статутовї, Патріарх Мстислав призначив патріаршу Раду зі своїх людей та заснував у Києві Патріаршу канцелярїю, куди митрополит Іоан не ввійшов. На цю посаду Патріарх призначив єпископа Антонїя (Масєндича, +7.07.2001) – людину без належної богословської освїти та досвїду адмїністративної роботи, про що згодом жалкував.

Враховуючи такий перебїг справ, а також частї конфлікти з Львівським церковним братством, митрополит Іоан на деякий час відїйшов від церковних справ. Проживав у м. Дрогобичї у власному домі. Протягом червня – липня 1991 року митрополит Іоан виїзджав в США з метою покращення здоров'я. У шпиталяу Лойоли в Чїкаго йому було зроблено операцію на нирку [26, с. 5].

В 1992 році Архієрейський Собор РПЦ розглянув прохання владика Іоана простити йому вїдхїд від матерї-Церкви. Рїшення Собору було негативне. Натомїсть владика Іоан 12 червня 1993 року заявив, що прохання подав з метою виявлення справжньої позиції керївництва РПЦ [9, с. 7], після чого приєднався до УПЦ Київського Патріархату.

25 червня 1993 року митрополита Іоана призначено керуючим Дрогобичько-Самбїрською єпархїєю (Рїшення Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату вїд 25 червня 1993 р., журнал №67).

21 жовтня 1993 року на Всеукраїнському Православному Соборї УПЦ Київського Патріархату митрополит Іоан (Боднарчук) був кандидатом на Патріаршїй престїл.

Протягом 1993 року становище УПЦ Київського Патріархату на Волині було складним. Прихильники української Церкви тут вбачали єдиний вихїд з цього скрутного становища – просити про призначення керуючим єпархїєю митрополита Іоана (Боднарчука), авторитетного ієрарха серед духо-

венства і мирян, який зможе об'єднати всіх і стабілізувати церковне життя у Волинській єпархії. 11 листопада 1993 року (згідно з рішенням Священного синоду від 11.11.1993 року, журнал №2) владика Іоана призначено митрополитом Луцьким і Волинським, тимчасово керуючим Дрогобицько-Самбірською єпархією. Попереднього керуючого єпархією, преосвященного Серафима (Верзуна, +7.04.2012) призначено єпископом Володимир-Волинським, вікарієм Волинської єпархії і ректором ВДС.

На Волинь митрополит Іоан прибув 16 листопада, а на свято архістратига Михаїла він відслужив як правлячий архієрей свою першу Літургію у Свято-Троїцькому соборі м.Луцька. Йому довелося докласти багато зусиль для упорядкування життя єпархії. Особливу турботу він виявляв до Волинської духовної семінарії, ректором якої був з січня 1994 року і до смерті. Вже тоді він звертався до міської влади про передачу приміщень семінарії, які займала художня школа. Величава постава, архіпастирський досвід, вокальні дані творили харизму владика [1, с. 38]. На богослужіння за участю митрополита завжди приходило багато людей. Завдяки його архіпастирським здібностям на Волині вдалося зняти протистояння між УАПЦ і УПЦ Київського Патріархату в Христо-Воздвиженській церкві.

Серед важливих церковних подій, які відбувалися у Волинській єпархії протягом 1994 року, можна згадати: приїзд 7 березня Святійшого Патріарха Володимира і блаженнішого митрополита Філарета; 28 липня – відбулися єпархіальні збори, на яких вирішувались важливі і актуальні тодішні питання: церковна дисципліна, відкриття свічного заводу, заснування художніх майстерень для пошиття священничого одягу і виготовлення церковних предметів у колишньому монастирському приміщенні села Жидичин, перехід на священничі ризи грецького зразка; протягом червня-серпня відбувалась заміна св. Антимінсів, а також освячення корвету «Луцьк» Військово-морських сил України та інші.

На засіданні Розширеного Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату 7 вересня 1994 р. під головуванням Святійшого Патріарха Володимира, митрополитові Луцькому і Волинському Іоану (Боднарчуку), тимчасово керуючому Дрогобицько-Самбірською єпархією, доручено очолити комісію для пошуків взаєморозуміння між православними України [6, с. 2].

Архіпастирське служіння митрополита Іоана на Волинській кафедрі тривало 1 рік. За цей час ним було звершено 42 дияконські і 51 священничу хіротонії, з них половина духовенства залишились на Волині, інші перейшли в сусідні єпархії, переважно Львівську. Кількість зареєстрованих парафій збільшилась з 81 до 109, відповідно священників з 67 до 83. Станом на кінець 1994 року із 110 зареєстрованих громад у Волинській єпархії УПЦ Київського Патріархату реально діяло 80.

Перебуваючи на Волинській кафедрі владика Іоан постійно відчував тиск і неправдиві звинувачення з боку прихильників УПЦ Московського Патріархату. Зокрема, в газеті «Справедливість» ними був надрукований відкритий наклепницький лист, на який владика 23 жовтня 1994 року написав відповідь, оприлюднену в першу річницю смерті митрополита. Владика з боєм писав:

«Мені не зрозуміло, чому ви думаєте, що все московське і по-московськи – канонічне і благодатне, а все рідне, українське – прокляте. Так можуть думати тільки страшенні ненависники всього українського. Чому всі народи (грузини, вірмени, румуни, болгары, поляки та ін.), які служать і проповідують на рідній мові – благодатні, лише наш народ український маючи таку чарівно-молитовну мову, віковичну благодать Неба, передану Спасителем Києву через св. ап. Андрія Первозванного, є неблагодатним тільки тому, що хоче бути вільним народом і вільною церквою» [8, с. 11].

На своїй першій прес-конференції в приміщенні обласної бібліотеки для юнацтва, владика Іоан, аналізуючи становище в українському православ'ї, сказав слова, які є актуальними до сьогодні і звучать уже як заповіт:

«Ми великий народ з великою історією. Ми маємо свій Київ, який поблагословив Андрій Первозваний. Ми маємо свій Йордан – наше Дніпро. Але ми й добре знаємо, що таке кайдани... Головне, щоб ми самі себе усвідомили вільними, незалежними, щоб ми самі себе визнали, визнали необхідність нашої єдності» [25, с. 1].

Владика Іоан добре знав, які вони, кайдани. Ось як він про це згадував:

«За Українську церкву і за Українську державу я борюся з 18 років. Я не зазнав радості в молодих роках. Мене, молодого юнака, засудили на 20 літ каторги з довічним ув'язненням. Я ніколи не мав права повернутися на Україну, на рідну землю, до рідної хати, де мене мати народила, а мав бути вічним в'язнем Сибіру і там закінчити своє життя, яке вже тоді висіло на волосині. Я відбув сім з половиною років страшних сталінських катівень і смертоносних таборів. Моє здоров'я знищили, але духу мого... не зламали» [8, с. 11].

На сьогодні зберігся у Волинському краєзнавчому музеї єдиний прижиттєвий портрет митрополита Іоана, який написала відома луцька художниця Зіновія Рубан. Владика за життя зібрав велику приватну бібліотеку богословської літератури на різних мовах.

9 листопада 1994 року митрополит Іоан (Боднарчук) на 65-му році життя трагічно загинув у автокатастрофі. Трагедія трапилася о 9.30 ранку на 97-му кілометрі траси Львів-Луцьк вже за Гороховом, неподалік перехрестя з дорогою на село Мирне. Перебуваючи за кермом автомобіля «Волга» разом із своїм секретарем – священиком Луцького собору Кравцем Тарасом Мироновичем, який сидів поруч, їхали з Дрогобича до Луцька, бо наступного дня владика мав бути на престольному святі в Чарукові. Отець Тарас пізніше згадував:

«Раптом машину різко почало хитати з боку в бік. Владика сидів, опершись на кермо (напевно, схопило серце і він втратив свідомість). А нога втиралася на "газ"» [12, с. 5].

Автомобіль різко повернуло і він зіткнувся з придорожніми деревами, отримавши кілька ударів. Фактично вся їх сила припала на лівий бік, де місце водія. Отця Тараса після першого удару викинуло на поле – це і врятувало йому життя. Митрополит Іоан, якого після одного з ударів викинуло з машини на середину проїжджої частини, загинув.

Похоронні богослужіння, які тривали 10 і 11 листопада у Свято-Троїцькому соборі Луцька очолював митрополит Івано-Франківський і Галицький Андрій (Абрамчук). Йому співслужили: митрополити Василій (Боднарчук) і Данило (Ковальчук), єпископи: Серафим (Верзун), Даниїл (Чокалюк +10.12.2005), чисельне духовенство з Волині і сусідніх єпархій, велика кількість людей. На похороні був присутній молодший брат покійного владики, архімандрит Житомирської єпархії УПЦ МП Григорій (Боднарчук), однак участі в богослужінні не брав. На прохання митрополита Андрія відмовився навіть здійснити кадження, лише в останній момент перед закриттям труни тричі хрестообразно окропив пахучим миром тіло померлого брата.

Здійснивши хресний хід навколо собору, домовина з тілом владики вирушила в останню скорботну дорогу до села Івано-Пусте Борщівського району. Згідно із заповітом, саме тут, в рідному селі, поруч з могилою матері поховано митрополита Іоана.

Пізніше мені довелося побачити відеофільм, у якому є такі кадри: у батьківській хаті Боднарчуків у той осінній вечір зібралося чимало односельчан. Архімандрит Григорій сильно плакав, промовляючи: *«Брате, ти дійсно був патріотом України, ти любив її змалечку до останнього подиху» [20, с. 12].* І закликав усіх молитися за упокій його душі.

А в Луцьку навколо собору, ще довго тієї пізньої прохолодної осені лежали жовті квіти з дня похорону і нагадували про втрату видатного православної ієрарха сучасності – *митрополита Луцького і Волинського Іоана (Боднарчука).*

Додаток

Два перші табірні листи владики Іоана:

Україно моя...

Україно моя, Україно,
Найлюбиміша Мати моя,
Всі роки свої, вірність, наснагу,
Я віддав Тобі щиро, до дна.

Я любив Тебе серцем, душею,
Все життя на Олтар Твій поклав,
І не зрадив Тебе навіть в думці,
Бо всім серцем Тебе я кохав.

Наступають дні страшні, жорстокі,
Які нам зготували кати,
Рідна, Мати моя, Україно.
На смерть і муки – благослови!

Новосибірськ, 1950 р.

Моя Україно...

Рідний Ти мій Краю, Моя Україно,
З прекрасними землями й смугами лісів,
Обкрадена ворогом, моя Сиротино,
Стоїш Ти віддвічно на грані двох світів.

Твої чисті ріки і земля родюча
Отравлені ворогом на довгі роки.
Всі земні багатства і ліси дрімучі
Знищені, сплюндровані на цілі віки.
Обкрадена радість, знівечене щастя,
Не бринить по селах дитячий спів,
Моя, Україно, Краю мій співучий,
Як тяжко ти стогнеш під ярмом катів.

*Дітей Твоїх ворог вішає, стріляє,
Насильно вивозить в далекий Сибір,
Але вже недовго йому панувати,
Скоро прийде воля, надійся і вір!*

*Ясне сонце сходить, весна наступає
Й несе Тобі волю, щастя і життя,
Державо Моя, з столицею Київ,
Ти житимеш вічно, як води Дніпра!*

*Прощай, Україно, моя рідна Мати,
Ти зараз розп'ята в терновім вінку,
Не забудь нещасних каторжан згадати,
Коли ПЕРЕМОГУ здобудеш святу!*

Табір Кенгір, 1951р.

Список літератури:

1. *Борщевич В. Т.* Волинський пом'яник. – Рівне, 2004. – 408с., іл.
2. *Бурмило І.*, прот. Історія Церкви. – Чернівці:Книги-XXI, 2007. – 424 с.
3. *Воронин О.* Історичний шлях УАПЦ. – США, Баунд-Брук., 1992. –134 с.
4. Довідка про реабілітацію №13/6912-93 від 20 вересня 1993 р., видана Боднарчуку Василю Миколайовичу Прокуратурою Львівської області. – Ксерокопія.
5. *Драбинко А.* Православие в посттоталитарной Украине: Вехи истории. – К.: Изд. Киево-Печерск. Лавры, 2002. – 287 с.
6. Засідання Розширеного Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату // Київський Патріархат. – К., 1994. – №3 (9), вересень. – С. 2.
7. *Іоан, митр.* Відповідь на статтю: «У чому полягає криза в Українському Православ'ї?», надруковану в газеті «За вільну Україну» 4.09.1993р. – Дрогобич, 5 жовтня 1993. – Машинопис. – 4 с.
8. *Іоан, митр.* Луцький і Волинський. Як ми зараз далеко відійшли від науки Христової // Народна трибуна. – Луцьк, 3.11.1995. –№82(513). – С. 11.
9. *Іоанн, митр.* Открытое письмо Священному Синоду Русской Православной Церкви // На варті. – Вид. Луцького Братства св. ап. Андрія Первозваного. – лютий 1994. – С. 7.

10. Ісіченко І, архієп. Історія Христової Церкви в Україні. –Харків: Акта, 2008. – 446 с.
11. Кирєєв А, протодіак. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943-2008 гг. – М., 2008. – 639 с.
12. Лесюк С. Вшанували пам'ять митрополита Іоана // Луцький замок. – Луцьк, 11.11.2004. – №46. – С. 5.
13. Лист митрополита Тернопільського і Бучацького Василя (Боднарчука) до ВДС у 10-ту річницю з дня трагічної загибелі митр. Іоана. – 2004. – Машинопис. – 2 с.
14. Новак О. Тернистий шлях українського православ'я у добу сучасності. – Рівне, 1995. – 36 с.
15. Пашуля І, прот. Час Божого оновлення і благословення // Успенська вежа. – Львів.: Вид. Всеукраїнського ставропігійного братства св. ап. Андрія Первозванного. – серпень 2004. – №8(146). – С. 5-6.
16. Преловська І. Історія Української Православної Церкви. 1686-2000 рр. – К., 2010. – 443 с.
17. Промова блаженнішого митрополита Іоана, виголошена 15 липня 1990 р. в осередку Української Православної Церкви у Бавнд-Бруці // Українські вісті. – 29 липня 1990. – №30 (2908). – С. 2-3.
18. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. –К.: Світ Знань, 2004. – 912 с.
19. Справка АЕ №007217 от 9 ноября 1955 г., выдана Боднарчуку Василию Николаевичу об его освобождении, начальником исправительно-трудового лагеря Константиновым. – Ксерокопія.
20. Сумська Н. Митрополит Іоан (Боднарчук) – видатний ієрарх сучасності // Луцький замок. – Луцьк, 8.11.2007. – №45(617). – С. 12.
21. Цап М., прот. Історія Української Православної Церкви з 1942 р. до нинішніх днів. Дипломна робота випускника Львівської Духовної Академії УПЦ Київського Патріархату. – Львів, 2003. – 124 с.
22. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. – 816 с.
23. Чобич С., прот. Історія християнської церкви. – Львів: Добра справа, 2001. – 600 с.
24. Шкаровский М. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Вече, Лепта, 2010. – 480 с., ил.
25. Штинько В. Служив Богові й Україні // Волинь. – Луцьк, 12 листопада 1994. – №130(12962). – С. 1.
26. Ярмусь С., протопр. Інтерв'ю з Митрополитом Іоаном // Вісник. –Вид. Української Православної Церкви в Канаді. – 1991. –№9(2561). – С. 5-7.

Писемні та археологічні свідчення про Ісуса Христа

Михайло Кучинко

У 63 р. до Р. Х. римський полководець Гней Помпей підкорив Іудею і включив її до складу римської провінції Сирія на правах автономної області. Більшість євреїв ставились до завойовників вороже і прагнули визволитися, але, не маючи сил для боротьби, вони сподівались на прихід Месії, який звільнить їх з-під гніту римлян, і з нетерпінням чекали на Нього. І ось Він прийшов. Однак потрібен був час, щоб люди повірили, що Ісус і є очікуваний Месія.

То хто ж він – Ісус із Назарету? Чи існують які-небудь докази, що підтверджують його історичність? Нині зусиллями релігієзнавців зроблено чимало для висвітлення цієї проблеми. Зрозуміло, що для віруючих людей жодних проблем тут не існує, проте і досі є прихильники марксизму-ленінізму, котрі, як і їх попередники – французькі та німецькі атеїсти XVIII-XIX ст., вважають Ісуса Христа міфічною особою або символічною фігурою. На жаль, навіть на Волині сьогодні існує великий вплив іновір'я і безвір'я, які заперечують істинність християнства. Отож, як це не прикро, доводиться знову й знову звертатися до різноманітних джерел, щоб довести історичність постаті Ісуса. Серед найдостовірніших джерел, звичайно ж, є Біблія, в якій найбільш докладно висвітлено роки Його земного життя і суспільного служіння, а також праці античних істориків та археологічні пам'ятки.

Так що ж говорить про Нього Священне Писання? Відповідь на це питання найкраще шукати у свідченнях людей, які були не лише Його сучасниками, а й учнями. Так, апостол Іоан у своєму Євангелії пише про прихід Ісуса у світ і неоднозначне прийняття Його різними людьми: *«Світ Його не пізнав. До своїх прийшов, і свої Його не прийняли. А тим, які прийняли Його, що вірують в ім'я Його, дав силу дітьми Божими бути... і ми бачили славу Його, славу, як Єдинородного від Отця»* (Ін. 1: 10-12, 14). Дуже переконливі відомості про народження, життєвий шлях, смерть і воскресіння Ісуса подає апостол Лука. Його повідомлення особливо цінні, бо він єдиний з євангелістів хронологічно пов'язав життя Ісуса з історією Римської імперії, до якої в той час належала Іудея, і таким чином підкріпив свою оповідь конкретними датами. Щоб оцінити його науковий метод, наведемо один приклад. Третій розділ Євангелії від Луки починається такими словами: *«У п'ятнадцятий же рік правління Тиверіа-кесаря, коли Понтійський Пилат правив Юдеєю, Ірод був четвертовладником у Галилеї, Филип, брат його, був четвертовладником в Ітурей і Трахонітському*

краї, а Лисаній був четвертовладником в Авиліні, за первосвящеників Анни і Каяфи, було слово Боже до Іоана, сина Захарії, в пустелі» (Лк. 3: 1-2). Історизм наведеного вище тексту підтверджується наступним. П'ятнадцятий рік правління імператора Тиберія припадає на 29 рік по Р. Х., Понтій Пилат був прокуратором Іудеї у 26-36 роках, Анна та Каяфа по черзі займали посаду первосвященика з 6 до 36 року і приблизно в той же період правили названі тетрархи – Ірод Антипа та Ірод Филип. Названі особи так чи інакше були причетні до Ісуса Христа, постаті поза всяким сумнівом, реальної.

В Євангелії від Луки сказано, що Ісус народився у Вифлеємі (Лк. 2:7). Так збулося давнє віщування біблійного пророка Михея: «І ти, Вифлеєме – Ефрафо, чи малий ти між тисячами Іудиними? З тебе вийде Мені Той, Який повинний бути Владикою в Ізраїлі» (Мих. 5: 2). Отже, згідно з давнім пророцтвом, Ісусу Христу належало народитись у Вифлеємі, а Йосиф і Марія мешкали в Назареті, за 160 кілометрів від Вифлеєму. І саме тоді імператор Октавіан Август (27 р. до Р. Х. – 14 р. по Р. Х.) видав наказ про проведення перепису населення Римської імперії. Як добрий знавець історії, євангеліст Лука, говорячи про цю подію, наголошував:

«Цей перепис був перший за правління Квиринія Сирією. І всі йшли записатися кожен до свого міста. Пішов також і Йосиф з Гамилеї, з міста Назарета, до Юдеї, до міста Давидового, що зветься Вифлеєм, бо він був з дому і роду Давидового, записатися з Марією, зарученою з ним жінкою, яка була вагітна. Коли ж вони були там, надійшов час родити їй; І народила Сина Свого Первістка» (Лк. 2: 1-7).

Попри досить ясне повідомлення євангеліста, деякі дослідники довго вважали, що згаданого в Біблії перепису історія не знає, і що Квириній був правителем Сирії у більш пізній час. Під сумнів ставилося і повідомлення апостола Луки, що представники різних єврейських кланів мали йти для перепису в місто свого «коліна». При цьому автори таких заяв посилались на єврейського історика Йосифа Флавія (37-95 рр. по Р.Х.), котрий, хоч і згадував Квиринія як намісника Сирії, за якого відбувався перепис населення, але це, мовляв, було в 6-7 рр. по Р. Х., тобто аж через десять років після смерті Ірода. Однак таке твердження суперечить Євангелії від Матфея, де чітко сказано, що «Ісус народився у Вифлеємі Юдейському, у дні царя Ірода...» (Мф. 2:1). І сумніватися в цьому немає жодних підстав.

Можливо, Лука помилився у визначенні часу проведення перепису населення? Досить довго історики саме так і вважали. І лише коли археологи виявили в Антиохії Сирійській фрагмент автентичного римського тексту, з'ясувалося, що Квириній був правителем Сирії ще близько 8-6 рр. до н.е., тобто в час народження Ісуса Христа. Але чи був у цей час перепис насе-

лення в Римській імперії? Виявляється – був, і євангеліст Лука мав на увазі саме перепис, який імператор провів у 8-6 рр. до Р. Х. Щоправда, той перепис спочатку поширювався лише на осіб, які мали римське громадянство. Попри те, за даними давньоримського історика Тацита (близько 55-120 рр. по Р. Х.), слідом за ним Октавіан Август почав облік всього населення, що проживало в провінціях і державах-сателітах, до яких, як відомо, належала й Іудея. Отже, Ірод як васальний цар, був зобов'язаний виконати волю свого сюзерена-імператора. І тут слід відзначити точність і навіть скрупульозність євангеліста Луки як історика, який наголошує: *«Цей перепис був перший за правління Квиринія Сирією»* (Лк. 2: 2). Цим самим він підкреслює, що за правління Квиринія перепис був не один, а два. І справді, перший відноситься до часу народження Ісуса Христа – 8-6 рр. до н. е., а другий, про який повідомляє Йосиф Флавій, мав місце в 6-7 рр. по Р. Х. Таким чином, підтвердилась також достовірність повідомлення і євангеліста Матфея про жорстоке вбивство царем Іродом Великим *«усіх немовлят у Вифлеємі і в усіх околицях його»* (Мф. 2: 16). З Євангелії довідуємось, що, рятуючи життя Сина Божого, Йосиф і Марія втекли з Ісусом з Вифлеєма в Єгипет, а повернулися аж після смерті тирана, коли царем Іудеї став згадуваний у Біблії його син Архелай, особа без сумніву історична (Мф. 2: 22). Проте вони побоюлися повертатись в Іудею, де правив син Ірода, а оселилися в Назареті, *«щоб збулося сказане через пророків, що Він Назореєм наречеться»* (Мф. 2: 23).

І насамкінець, знайшло підтвердження доволі загадкове повідомлення апостола Луки, що для перепису *«всі йшли записатися, кожен до свого міста»* (Лк. 2:3). Як з'ясувалося, нічого дивного в цьому не було. Так, в одному із знайдених археологами в Олександрії папірусів є римський указ, в якому сказано: *«Гай Вібій Максим, правитель Єгипту, наказує: оскільки ми маємо намір провести цenz, необхідно наказати всім, хто з якоїсь причини не живе вдома, повернутися в їх власні округи, щоб пройти перепис звичним порядком»*. Ось так Біблія, зокрема Євангелія від Луки, стала блискучим підтвердженням історичної реальності про час і місце народження Ісуса Христа.

Роки суспільного служіння Ісуса припали на час, коли в Римі правив імператор Тиберій (14-37 рр. по Р. Х.), а правителем Іудеї був Понтій Пилат (26-36 рр.). Римляни взяли безпосередньо до своїх рук владу лише в Іудеї, залишивши інші області під управлінням місцевих правителів. Це означає, що землі, охоплені суспільною діяльністю Христа, були під контролем різних можновладців. Однак це не заважало Ісусу вільно ходити не лише по Галилеї, а й по території, підвладній тетрарху Филипу, як про це говориться в Біблії (Мк. 8: 27). Це район так званого Декаполіса, тобто групи десяти елліністичних міст Трансйорданії, виділеної римлянами в окрему область, якою керував правитель Сирії.

Про життя Ісуса Христа аж до Його розп'яття в 30 р. н. е. і вознесіння відомо також з Євангелій апостолів Матфея, Марка, Луки та Іоана, отже, переповідати це немає потреби. Натомість виникає необхідність в аналізі наявних історичних джерел часів Ісуса, які в сукупності з даними Священного Писання можуть пролити додаткове світло на Його суспільне служіння.

Доказом історичної реальності існування Христа є не лише Біблія, а й праці язичницьких римських авторів Корнелія Тацита, Плінія Молодшого та Гая Светонія. Ці три історики належали до вищої знаті імперії і, звичайно ж, були добре обізнані з суспільно-політичними подіями не лише в Римі, а й у підлеглих йому землях.

Зокрема, Корнелій Тацит (близько 55-120 рр.) був патрицієм і консулом. Приблизно в 116 р. по Р. Х. він опублікував свою історичну працю «Аннали». Описавши пожежу в Римі і заходи, здійснені для її ліквідації, Тацит в 15-й книзі, 44-му розділі, пише:

«Щоб припинити чутки, [в підпалі Риму в 64 році за наказом імператора] Нерон підставив винних і віддав на найжорстокіші страти тих, кого чернь... називала християнами. Початок цій назві дав Христос, який був при імператорі Тиберії засуджений на смерть прокуратором Понтієм Пилатом...».

Це перший доказ існування Ісуса Христа в римських історичних джерелах.

Другим давньоримським істориком, який згадував про послідовників Христа, був Пліній Молодший (близько 52-114 рр.). Він залишив по собі «Панегірик» імператору Траяну (98-117 рр. по Р. Х.) і «Збірник листів» у десяти книгах. В останній книзі «Збірника» поміщені листи чи донесення, послані імператору Плінієм в 111-113 рр., коли він був римським намісником у Вифінії, а також відповіді Траяна. В одному з своїх листів-звітів імператору Пліній згадує послідовників Христа, наголошуючи, що їх кількість і віра поширюється не тільки в містах і селах, а й по всій країні, і додає, що в них є звичай у певні дні збиратися перед сходом сонця і молитися Христу, як Богу. Це ще одне свідчення існування Христа.

Нарешті, третій з названих нами авторів, римський історик Гай Светоній Транквілл (близько 70-160 рр. по Р. Х.), у знаменитому «Життєписі дванадцяти цезарів», написаному приблизно в 121 р., також згадує християн. У розділі 25 книги 5 – біографії імператора Клавдія (41-54 рр. по Р. Х.), говориться: «Він вигнав іудеїв з Риму за те, що вони безперестанно чинили смуту, підбурювані Христом», а в розділі 16 книги 6 – біографія Нерона (54-68 рр. по Р. Х.) сказано: «Покарали християн, прихильників нового і злочинного марновірства». Ось і ще одне свідчення історичності постаті Ісуса Христа.

Це сказано римськими істориками, аристократами, які, безперечно, не були симпатиками ні Самого Ісуса, ні Його послідовників. Отже, цих, чи не найвідоміших істориків античності, не можна підозрювати в необ'єктивності, тобто їх повідомленням можна довіряти.

У єврейській історіографії інформацією про Ісуса Христа є уривок з розділу 18 «Іудейських старожитностей» одного з найосвіченіших людей свого часу, відомого історика Йосифа Флавія (близько 37-95 рр. по Р. Х.) такого змісту:

«У той час жив Ісус, мудра людина, якщо взагалі можна назвати Його людиною. Він вершив діла незвичайні і був учителем людей, які з радістю сприймали правду. За Ним пішло багато іудеїв і еллінів. Він і був Христом. А коли на вимогу славнозвісних наших мужів Пилат засудив Його до розп'яття на хресті, Його колишні прихильники не відвернулися від Нього. Бо на третій день Він знову з'явився їм живий, що передрікали Божі пророки. Відтоді і дотепер існує громада християн, які одержали від Нього свою назву».

Незважаючи на те, що між окремими редакціями «Іудейських старожитностей» трапляються різночитання текстів, що могло статися внаслідок переписування книги в різний час, це аж ніяк не заперечує факт автентичності головного – підтвердження вустами ортодоксального фарисея історичності особи Спасителя. Повідомлення мешканця Єрусалима Йосифа Флавія, який жив незадовго після Самого Ісуса, безумовно, гідні довіри.

Такими, загалом, є досить короткі, по суті, фрагментарні свідчення античних світил про Ісуса Христа. І хоча вони не подають розгорнутої картини життя і діяльності Спасителя, але як люди, які були майже Його сучасниками, знали про нього набагато більше, ніж пізніші християнські письменники.

Поруч із свідченнями про Ісуса Христа Священного Писання та античних авторів дуже велике значення має біблійно-церковна археологія. Слід наголосити, що саме завдяки їй було відтворене загальне культурне тло епохи, в яку жив Ісус Христос. Щоправда, Його життя не могло залишити речових доказів у вигляді руїн палаців чи храмів, споруджених Ним. Його діяльність полягала в іншому. Отже, археологи змушені по крихтах реконструювати матеріальний світ, який оточував Христа, відкривати місця, де Він народився, зростав, проводив Свою діяльність і де був страчений та похований.

Одним з таких міст є Назарет. Судячи з розкопок, в часи Ісуса це було невелике поселення. У ньому археологами виявлено рештки зрошувальних каналів, а на схилах пагорбів залишки штучних терас, на яких були закладені виноградники, а також давильня для виготовлення вина. Відкрито також ряд жител, вимурованих з каменю, з вогнищами всередині та знайдено окремі знаряддя праці, посуд і речі тодішнього побуту іудеїв.

Іншим містом часів Христа є Вифсаїда. Тоді це було рибальське поселення, розташоване біля місця впадання р. Йордан в Галилейське море. Залишками Вифсаїди нині є городище Ет-Телль. Розкопками, що ведуться там, виявлено ряд будинків, в одному з яких знайдено риболовні гачки, якір, голку для плетіння сітей і печатку із зображенням корабля з людьми, котрі закидають у море риболовну сіть. В іншому будинку, який археологи назвали «домом Саломеї», за ім'ям матері апостолів Якова та Іоана, знайдений винний погріб з амфорами, кам'яні жорна для помолу зерна та інші домашні речі. На городищі відкрито руїни римського храму, очевидно, спорудженого тетрархом Филипом в 30 р. по Р. Х., коли Вифсаїда отримала статус міста. У II ст. по Р. Х. місто було зруйноване землетрусом, що також підтверджують розкопки.

Ще одним містом, яке існувало в часи Христа і згадується в Євангелії від Луки, є Капернаум (Лк. 4:31). Завдяки археологам, на сьогодні розташування давнього міста встановлено точно. Це городище під назвою Кефар Наум на північно-західному березі озера Кіннерет в Галилеї, за 5 км. від р. Йордан. У римські часи це було порівняно невелике містечко площею близько 6 га, яке знаходилось на торговому шляху від Бет-Шана до Дамаска. Археологами виявлені та докладно вивчені двори-садиби, оточені мурованою стіною, з будинками, спорудженими з місцевого базальту. Дахи були плоскими, основу їх становили дерев'яні балки, обмазані товстим шаром глини, перемішаної з соломкою. З внутрішнього двора, навколо якого розміщалися житлові приміщення, на дах вели кам'яні сходи. Вікна відчинялися з боку двора, із якого на вулицю виходила вузька хвіртка. Двори-садиби розташовувались обабіч головних вулиць, спрямованих по лінії північ-південь. Перпендикулярно до них розміщувались провулки, утворюючи в такий спосіб житлові квартали.

Судячи із знахідок рибальських та землеробських знарядь, ці галузі господарства тут були основними. Розвиненою була й міська торгівля, про що свідчать знахідки монет і предметів імпорту. З огляду на розташування міста на кордоні між Галилеєю та Іудеєю, в I ст. по Р. Х. тут існувала митниця. В Євангелії від апостола Марка в місті згадуються митники (Мк. 2:13-16).

Особливий інтерес з точки зору біблійно-церковної археології представляє відкритий в 1968 р. «дім апостола Петра», в якому, згідно з Євангелієм від Луки, зупинявся Ісус (Лк. 4: 38). Цей будинок виходив на одну з головних вулиць міста. Він був одноповерховий і складався з кількох приміщень, розташованих навколо внутрішнього двору, що було типовим для помешкань римського часу. До речі, археологічні знахідки в будинку свідчать, що він був збудований на рубежі II-I ст. до Р. Х., так що в ньому дійсно міг бувати Ісус. В кінці I ст. по Р. Х. він був перетворений на молитовний дім. Археологи припускають, що будинок використовувався для зібрань християнської громади з другої третини I століття. Про це може свідчити велика кількість фрагментів

керамічних світильників, в той час як столовий і кухонний посуд, типовий для житлових будинків, відсутній.

У 1969 р. на відстані 30 м на північ від будинку Петра італійські археологи у середині розкопали рештки синагоги I ст. по Р. Х., яку, за свідченням євангеліста Луки, побудував сотник римського війська (Лк. 7: 5). Це єдина громадська будівля Капернаума, яка згадується в Євангелії. У середині будівлі, біля її західної стіни, є кам'яні лави, на яких сиділи книжники і фарисеї, а кафедра стояла біля північної стіни. Можливо, це те місце, з якого, як свідчить Біблія, звертався до людей Ісус (Мк. 1: 21).

Крім капернаумської синагоги, за життя Ісуса Христа існували й інші, наприклад, синагога в місцевості Ваді Келт поблизу Єрихона, побудована між 75 і 50 рр. до Р. Х. Вона була прямокутна, розміром 17x11 м і оточена колонадою. Ще одна рання синагога відкрита в 1976 р. в Гамлі, на схід від Галилейського моря. Нарешті, частиною синагоги, яка функціонувала в часи Христа, є плита з будівлі, виявленої археологами в нижній частині Єрусалима. Напис свідчить, що синагогу спорудив первосвященник Феодотій, судячи з імені, римський вільновідпущеник.

Археологи вважають, що головною причиною малої кількості виявлених синагог I ст. на території Палестини є знищення їх римлянами після придушення єврейських повстань в 66-70 рр. по Р. Х.

Окрім названих решток архітектурних споруд, до часів Ісуса Христа археологи зараховують низку рухомих речових знахідок, деякі з яких згадуються у Священному Писанні. Такою, зокрема, є чаша, котру, як гадають, використовував Ісус на Тайній Вечері. *«І взявши чашу та хвалу воздавши, подав їм; і пили з неї всі»* (Мк. 14: 23). Чаша знайдена археологами на руїнах церкви в Антіохії, в Сирії, над р. Оронт, за 300 км на північ від Єрусалима. Вона складається з двох окремих посудин – внутрішньої і зовнішньої. Внутрішня виготовлена з гладкої срібної пластини, а зовнішня – із срібла з зображенням Христа й Апостолів. Очевидно, зовнішня чаша була зроблена для зберігання в ній внутрішньої, як важливої святині. Малюнок і стиль зовнішньої чаші говорять, що вона була виготовлена в I ст. по Р. Х. Після зруйнування Єрусалима Антіохія стала головним центром християнства, тому свята реліквія зберігалась в антиохійському храмі.

У Священному Писанні сказано, що Христос був розп'ятий на місці *«що зветься Лобне, по-єврейськи Голгофа»* (Ін. 19: 17-18). В той же день Ісус був знятий з хреста і похований. Ось що пише про це євангеліст Іоан: *«На тому місці, де Його розп'яли, був сад, і в саду новий гріб, в якому ще ніхто ніколи не був покладений. Там і поклали Ісуса»* (Ін. 19: 41-42).

Більшість археологів вважає, що дійсним місцем розп'яття Сина Божого є Пагорб Черепа, який знаходиться за північною стіною Єрусалима, поблизу

Дамаських воріт. На захід від пагорба англійський археолог К. Гордон виявив гробницю римського часу, видовбану в скелі, з рівчаком з лицьової сторони, яким до входу підкочували колесоподібний камінь, що закривав її. Справа від входу в ній були два місця для поховань. Над ними було прорубано вікно, через яке проникало в гробницю світло. У склепі, що прилягав до гробниці, археологами був виявлений надгробний напис: *«Похований біля свого Господа»*. У світлі археологічних досліджень можна допустити, що відкрита К. Гордоном гробниця є справжнім місцем, де був похований Ісус Христос і звідки Він вийшов воскреслим.

Цікавими пам'ятками біблійно-церковної археології I ст. по Р. Х., які є доказом існування Христа, є так звані оссуарії – кам'яні або керамічні скрині, в яких складали кістки померлих після того, як тіло розклалося. Надзвичайний інтерес викликає оссуарій, в якому були останки брата Господнього – апостола Якова, що засвідчує напис, вирізаний на одній із стінок: *«Яків, син Йосифа, брат Ісуса»*. Ця скриня, розміром 50х30 см, знайдена в Єрусалимі і є чи не найважливішою знахідкою. У цьому плані представляє інтерес і виявлення в Єрусалимі керамічного оссуарія, на стінці якого був напис: *«Йосиф, син Каяфи»*. Це той Каяфа, що був первосвященником Єрусалимського Храму і вимагав засудження Ісуса на смерть (Ін. 11: 49-53). Каяфа, який став первосвященником за підтримки римлян, не мав авторитету серед іудеїв. Майже всі члени його родини були вбиті зилотами під час іудейського повстання. Мабуть, цим можна пояснити той факт, що в оссуарії, крім кісток Каяфи, археологами виявлені останки жінки, двох підлітків та двох дітей, найімовірніше, членів його сім'ї.

Ці поховання є також вагомим археологічним доказом існування Христа. І ось чому. Звичай захоронення в подібних кам'яних скринях існував у іудеїв приблизно з 20 року до Р. Х. і до 70 року по Р. Х., що засвідчують знахідки кількох десятків оссуаріїв цього часу. Згідно з цим обрядом, тіло померлого хоронили в землі або в печері, а через рік виймали з могили кістки і складали їх в оссуарій. Після взяття римлянами Єрусалиму і розгрому Іудеї виготовлення такого похоронного інвентарю припинилось. Цей факт дозволяє додатково датувати як оссуарій первосвященника Каяфи, так і оссуарій брата Господнього – Якова, котрий після розп'яття Ісуса керував єрусалимською громадою християн. Як повідомляє Йосиф Флавій, у 62 р. по Р. Х., він за наказом єрусалимського первосвященника був каменований. Час виготовлення оссуарія співпадає з вказаними у Євангеліях періодами життя Ісуса і його брата по плоті Якова. Ось і ще один археологічний доказ існування Христа.

Про життя Ісуса Христа свідчать і мідні монети, карбовані в 29 і 30 рр. Понтієм Пилатом, який впродовж 26-36 рр. по Р. Х. був прокуратором Іудеї і затвердив смертний вирок Спасителю. Тут доречно зауважити, що прав-

ління Понтія Пилата відзначалася жорстокістю і масовими стратами людей без суду. А побиття самарян в 36 р. по Р. Х. було таким жорстоким, що навіть у Римі воно викликало обурення і стало причиною його звільнення з посади. У 1961 р. італійськими археологами під час розкопок античного театру в м. Кесарії, на узбережжі Середземного моря, знайдена плита, на якій було вирізано його ім'я.

Такими є писемні і речові джерела, які переконливо засвідчують історичність постаті Ісуса Христа. І хоча віруючим ті докази не потрібні, але скептиків і особливо атеїстів вони, можливо, примусять задуматись.

Список джерел та літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – Вид. Київської Патріархії УПЦ КП. – К., 2007.
2. *Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей. – М., 1966.
3. *Тацит Корнелій*. *Анналы* // Сочинения в 2-х томах. – Л., 1970.
4. *Флавий Йосиф*. *Иудейские древности*. В 2-х томах. Перевод с греческого. – М., 1994.
5. *Снигирев Р.* *Библейская археология*. – М., 2007.



Ікона Божої Матері «Тростянецька»

Тростянецька Чудотворна ікона Богородиці Одигітрії

Лариса Обухович

Українське сакральне мистецтво на своєму історичному шляху зазнало непоправних втрат через війни, грабунки, тоталітарні режими. Поневолювачі фальсифікували нашу історію, щоб нав'язувати почуття неповноцінності, меншовартості. Але є *«час розкидати каміння і час збирати»* (Еккл. 3: 5). У 20-их роках ХХ століття відроджена Українська держава робила перші значні потуги для відбудови своєї духовності. У сфері сакрального малярства яскравий слід залишила подвижницька діяльність засновника Національного Музею у Львові Іларіона Свенціцького, музейних працівників В. Пещанського, М. Драгана, В. Свенціцької, І. Бойчука – сподвижника живописної школи. У 80-их роках ХХ століття завдяки науковим експедиціям по Волині під керівництвом доктора мистецтвознавства П. М. Жолтовського було віднайдено ряд безцінних пам'яток давнього іконопису, зокрема, «Богородиця Одигітрія» XIII століття з Дорогобужа, «Спас» і «Покрова» XV століття із села Річиця. У 2008 році широкий загал ознайомився із врятованою реставраторами дивовижної краси волинською іконою «Богородиця Одигітрія» XIII – початку XIV століття (місто Камінь-Каширськ) з київської приватної збірки Оксани Гринів. Ці неперевершені мистецькі перлини явили нам майже втрачене давнє волинське малярство.

У 2008 році було реставровано Чудотворну ікону «Богородиця Одигітрія» з Троїцької церкви села Тростянець Ківерцівського району Волинської області (реставратор Л. Я. Обухович). Твір постав у новому образі і поповнив скарби самобутнього волинського іконопису. Ця унікальна пам'ятка стала сенсаційним відкриттям у духовному, мистецькому та науковому світі. Вона пролила світло на історію нашого краю, доповнила втрачені її сторінки, дала відповідь на важливі питання розвитку нашої духовності, бо, як казав о. М. Берже, *«до деякої міри ікона є історією краю і народу»*. В іконі Тростянецької Богородиці знаходимо багато спільних рис з відомим образом «Спаса» села Річиця (Рівненський краєзнавчий музей) [1], очевидно, ці твори написані одним майстром. Річицький Спас був названий доктором мистецтвознавства В. А. Овсійчуком *«унікумом, що не має безпосередніх аналогій»* [2]. Попередні атрибування дослідниками поміщали час створення ікон у досить великий проміжок, що охоплює XV – початок XVI століття. Віриться, що історико-культурний аналіз запропонованої епохи наблизить нас до істини.

Демократичні процеси, розпочаті в нашій державі, сприяють неупередженому, поглибленому вивченню нашої минувшини, допомагають подолати спадок фальсифікованої історії та ідеологічної заангажованості.

Видатний богослов Російської Православної Церкви Павло Флоренський писав, що *«російський іконопис XIV – XV століть є досягнутою довершеністю образності, рівної їй або навіть подібної не знає історія світового мистецтва»*. Здобутки православної культури Волині включалися в поняття російської, бо так склалася наша підімперська історія, що вони вважалися російською церквою своїми «від віку». Обидві ікони, демонструючи високий художній рівень, підтверджують слова П. Флоренського й проливають світло на нашу історію.

Мистецтво Київської Русі розвивалося під протекторатом Візантії. Але українська (давньоруська) ікона виробила свій самобутній стиль зі своїми мистецькими особливостями, орієнтуючись на спільні християнські художні принципи. Сформувалася самостійна національна школа, яка посіла одне з чільних місць серед європейських шкіл епохи середньовіччя. Талановиті художники Русі нічим не поступалися грецьким майстрам, а часто перевершували їх ще з часів славного Києво-печерського іконописця Алімпія.

Після ординської навали був спустошений Київ, та не зникла велика культура, її традиції продовжували розвиватися у Волинсько-Галицькій державі, а потім у Великому Князівстві Литовському. Починаючи з другої половини XIII століття і до першої половини XVI століття, центр суспільно-політичного та культурно-релігійного життя з Придніпров'я перемістився на Волинсько-Галицькі землі. І саме Волинь стала своєрідним форпостом руського православ'я. Звідси воно поширювалося на північно-східні землі – у князівства Володимирське, Ростовсько-Суздальське, Московське, які від 1237 року були улусами Золотої Орди і визнавали своїми правителями потомків Чингісхана. Саме вихідці з Волині очолювали єпископські кафедри Пскова, Новгород, Твері, Коломни, Володимира на Клязьмі, Москви. Про могутній інтелектуальний приплив з Волині у землі Московії підготував об'ємну наукову працю волинський дослідник Анатолій Якуб'юк в результаті багаторічної пошукової роботи. Він зібрав сенсаційний для багатьох матеріал, який вказує на те, що геніальний Андрій Рубльов походив з Волині і був носієм волинських іконописних традицій [3]. Російські дослідники Кондаков М. П., Ліхачов М. П. та Мілле Г. помилово приписували творчість Рубльова та Феофана Грека Критській школі. Це спростував авторитетний візантолог Лазарєв В. М. [4].

Від кінця XIV до початку XV століття православне релігійне і культурне життя Волині зі своїми порядками і правами перебувало під захистом князя Любарта, який лише номінально вважався залежним від Литви. Литовський люд перебував тоді у поганстві і культура його була нижчою за українську. Тому литовська аристократія переходила в православ'я, переймала українську

культуру і навіть мову, яка стала державно-урядовою. Першими радниками у княжій раді Любарта були луцький православний єпископ і місцеві князі та бояри. Цього правителя по праву називають Волинським князем, бо він продовжував традиції, встановлені за часів Київської Русі і Волинського-Галицького князівства, адже Волинське князівство дісталось йому у спадок через шлюб з волинською українською княжною Бушею (Богуславою), дочкою луцького князя Лева Юрійовича.

На початку XV століття Волинсько-Галицьким князівством правив могутній і войовничий князь Литовський Вітовт, який сприяв розвитку культури, науки, освіти. З метою згуртування християнських держав в очікуванні наступу турків на Європу в Луцьку відбувся у 1429 році з'їзд європейських монархів, на якому розглядалось питання об'єднання православної та католицької церкви. Через десять років у Італії проведено Фераро-Флорентійський Собор, на якому проголошено союз Східного і Західного християнства.

Саме на такому історичному тлі могли постати наші іконописні твори з Тростянця і Річиць. Волинська національна еліта твердо трималася старих традицій православної віри і своєї культури. Оборонцями народу, віри і церкви стали найвпливовіші волинські магнати князі Острозькі, які ведуть свій рід від Володимира Великого. Таку ж політику проводили інші славні українські роди Чорторійських, Сангушків, Гулевичів та ін.

У середині XV ст. землі Литовського князівства почали спустошувати орди кримських татар. Жертвою набігів стала Волинь. Справу оборони українських земель Литовська держава переклала на місцевих князів і шляхту. У 1454 році нищівну відсіч татарам завдав князь Іван Острозький, після чого вони довго не турбували Волинь. Однак з 1469 року і впродовж усього XVI ст. спустошення нашого краю було постійним. Ординці щорічно грабували, вбивали, забирали в полон люд Волині. Спустошення було гірше за Батиеве [5]. Очевидно, що час був несприятливий для творення мистецьких шедеврів. Чи був здоровий глузд у тому, щоб запрошувати крітських іконописців (дехто з дослідників розглядає таку версію) у час, коли все нищилося, горіло у вогні?

Річицька і Тростянецька ікони створені у духовно й інтелектуально розвиненому середовищі монастиря. Їх автор, безсумнівно, був представником художньої еліти тогочасного українського суспільства. Ці твори несуть в собі риси палеологівського відродження. Те, що переживало візантійське мистецтво в останній період свого розвитку, відбивалося і на Волинському іконописі. Волинь мала спільний культурний простір з Візантією і це сприяло жвавим торговельним, політичним а особливо культурно-релігійним взаєминам. У час, коли Візантія жила в очікуванні свого остаточного краху, на теренах Волині активізувалися національні сили і духовна еліта. Тоді небаченої досі ваги набувають об'єднуючі процеси у християнській ойкумені, до якої вхо-

дила і Волинь, створюється по-справжньому єдина інтернаціональна християнська культура [6]. Це був ідеологічно усвідомлений процес і волинське православне духовенство бере в ньому активну участь. Саме в цей час могли бути створені названі ікони. Іконописець тримається основ православного образу, характерних для пізнього візантійського стилю. Композиція творів позначена простотою і ясністю, відсутністю зайвих деталей, гранично чітким силуетом, узгодженням живопису з рисунком, відточеним окресленням деталей. Застосувавши художні ознаки, притаманні грецькій іконографії, автор використав звичні для волинського іконопису готичні елементи (висока шапка волосся, витягнутий лик Ісуса, загострені форми плаща, густий золотий асист), які були присутні ще в іконі початку XIV століття «Петрівська Богородиця» руки Петра Ратенського, першого митрополита Московського, за походженням волинянина. Мистецтво європейських країн не ставило між собою будь-яких бар'єрів чи меж, а в XV столітті художні контакти Волині значно розширилися як з Європою, так і з Візантією [2].

В останній період свого розвитку візантійський живопис відзначається підкресленою досконалістю форм, особливою здержаністю і внутрішньою зосередженістю. Православна ікона була формою сповідання віри, тому вона залишилася вірною знайденим формам, це символізувало акт збереження віри, хоча творчі можливості цього мистецтва були невичерпними [6]. За словами о.Іоанна Мейендорфа, візантійська культура відкрила в людській природі щось фундаментально істинне по її відношенню до Бога [2].

На обох волинських іконах спостерігаються тенденції, притаманні періоду консолідації християнської цивілізації перед загрозою Східної тиранії. Вони гармонійно поєднують обидві християнські культури – Східну і Західну. Композиції творів зберігають традиційну основу, техніка підкреслено віртуозна, силуети монументалізовані, рисунок виважений, вражає логічність пропорцій, яка з античності прийшла у мистецтво італійського Ренесансу і з якою були добре обізнані волинські іконописці. В іконах переважаюча графічна мова доведена до каліграфічності й віртуозності. Вона пом'якшується пластичністю ликів, пробіли на яких логічно вписуються у структуру ікони. Домінує неприхований естетизм, прагнення до більшої візуальної краси. Овсійчук В. А. пише, що *«в останній період, коли намітилася криза традиційного візантійського православ'я, як до рятівної соломинки знову був спрямований погляд до естетичної свідомості, до ідеї краси, яка б привела до відродження традиційного благочестя»* [7].

Колорит на обох іконах символічно обумовлений, підпорядкований ідеям ісихазму. Майже в центрі композиції «Одигітрії» біла сорочка Ісуса несе символ Фаворського світла – вічної Божественної енергії. Це світло поза простором і часом, воно є причиною всього. Білий колір стоїть понад усіма

кольорами, це єдність всіх кольорів, він виражає досконалість і повноту, позначає перебування Божества у світі, це колір Логоса, який прийшов на землю [8]. Оранжевий гіматій передає неземну радість, золотий асист на ньому – присутність величі Святого Духа. Чорний колір мафорію і червоні складки на ньому символізують непізнану таємницю Приснодіви. Кольори, як і все в іконі, підпорядковано єдиній цілі – фізичними засобами відкрити духовний світ.

Образно-стильовий лад Тростянецької ікони тісно пов'язаний з мистецтвом Волинсько-Галицької держави, де перетиналися шляхи Візантії і Західної Європи. Так було від часів Київської Русі. Тому в іконописі зберігаються основи візантійського канону, але згідно з обставинами часу вносяться елементи готики чи ренесансу.

Іншою була критська ікона. У XV столітті, за дослідженнями Лазарева В. Н., вона була посередньою й провінційною і тьмяно відображала академічну Константинопольську школу. Пройшов час, і лише в XVI-XVII століттях вона набула статусу школи, поєднавши візантійський стиль з італійським живописом [4]. Представниками цієї школи були Михайло Дамаскін, Феофан Критський, Доменікос Теотокопулос. Відмінність Тростянецької Одигітрії від творів цих майстрів очевидна. Отже, цілком безпідставно нав'язувати їй критське походження [9].

Деякі художні засоби, використані майстром наших ікон, подібні до тих, що знаходимо у творчості Андрія Рубльова. Це стосується використання двох хроматичних тонів у написанні складок одягу апостолів у Річицькому «Спасі» і ангела у «Тройці» Рубльова. Образний лад згаданих творів має спільні корені у давньокиївському малярстві. Згадуються розписи Люблінської каплиці майстром Андрієм та «Архангели» з Дальови. Інтенсивна співпраця на духовно-релігійній і мистецькій ниві не припинялася протягом століть. Наприклад, останні дослідження відкривають провідну роль Волині у творенні іконописних сюжетів «Спаса у славі» і «Покрови».

Небагато вціліло волинських ікон XV століття. Основна частина зникла зі сторінок історії. Спричинено це воєнними лихоліттями, на які щедрою була наша історія. Багато ікон вивозилося у північно-східні землі, де вони через різні обставини втрачали правдиве атрибування.

Збереглося усне свідчення Павла Миколайовича Жолтовського, яке з відомих причин він не міг довірити паперу. Стосується воно Володимир-Волинського давньосховища, перевезеного під час війни до Харкова. Павлу Миколайовичу у Харкові довелося ознайомитися з волинськими іконами, що потім загадково зникли. Пізніше, подорожуючи північними областями Росії, він впізнавав їх у місцевих краєзнавчих музеях з підписами «Критська школа XV ст.», що викликало у нього приховану іронію. Цей штрих вносить

додаткові свідчення на користь волинського коріння автора нововідкритої Тростянецької ікони.

Обидві волинські іконогафічні пам'ятки мають еталонний характер. Вони служили зразками у поствізантійський період. Про це свідчить цілий ряд збережених Богородичних ікон XV – XVI століття з Національного музею у Львові, створених у Галичині, яку менше торкнула нищівна рука часу.

Наведені дослідження дають підстави віднести час створення двох волинських ікон – Тростянецької Богородиці та Річицького Спаса до початку XV століття, а автором вважати волинського високопрофесійного майстра іконопису, носія національних традицій.

Вивчення пам'яток триває. У 2012 році науковцем-істориком С. Н. Крейніним був здійснений варіант прочитання залишків автентичного напису на іконі Тростянецької Богородиці, акафісно-вкладний (дарчий) характер якого повідомляє про те, що ікона була намальована для «*обителі святих мощей*». У 2011 році під час ремонтних робіт під Тростянецькою Сято-Троїцькою церквою було виявлено крипти: три кімнати зі склепінчатыми стелями і кістками різного часу. Розглядається вірогідність того, що названа в написі «*обитель*» була Тростянецьким храмом, побудованим за часів князя Вітовта. У 1650 році зведена нинішня церква, очевидно, на підмурівках зруйнованої. У проект нового храму було закладено спеціальне місце – Божа гора – для зберігання та надійного переховування особливо шанованої давньої чудотворної ікони Богородиці Дороговаказиці (гр. Одігітрія).

Український народ консолідувала християнська віра і в часи випробувань давала надію і силу на державне відродження. Джерела духовності доглядалися і охоронялися провідниками народу. Український іконопис був таким джерелом і тепер щедро віддає свою цілющу силу нам, нащадкам.

Список літератури:

1. Проблематика, пов'язана з цими іконами викладалася у Матеріалах VI, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI міжнародних конференцій по волинському іконопису, що проводилися у м. Луцьку 1999 – 2009 роках.
2. *Овсійчук В.* Українське малярство X – XVIII ст.: Проблеми кольору. – Львів: Ін-т народознавства НАН України, 1996.
3. *Галькун Т.* Андрій Рубльов з Волині. – Часопис «Волинь». – ч. 2 – 1997.
4. *Лазарев В.* История византийской живописи. – С. 187.
5. *Киричук М.* Волинь – земля українська. – Луцьк, 2005. – С. 172.

6. Галина Колпакова. Искусство Византии. Поздний период. – СПб., 2004. – С. 177-178.
7. Овсійчук В. Українське малярство X - XVIII ст. – Львів; 1997. – С. 153.
8. Архимандрит Рафаил. О языке православной иконы. – СПб.: Сатись, 1997. – С. 41 – 43.
9. Відомий крітський іконописець Ангелос Акотантос (помер у 1457 році), якому помилково приписувалося ряд ікон із фальсифікованими підписами, працював у місті Іракліон. Наслідував константинопольську школу, хоча рисунок у нього більш м'який, вільно трактує об'єми, вводить більш реалістичну передачу світлотіні, його образи втрачають монументальність, притаманну столичній школі.

Сучасний погляд на походження кирилиці та глаголиці

протоієрей Ігор Скиба

Більше десяти століть слов'янські народи висловлюють свою духовну енергію в словах і числах, письменах та діяннях, творчо використовуючи універсальні властивості слов'янської абетки. За цей час з єдиного алфавітного кореня виросло могутнє, гіллясте древо слов'янської культури і духовності. У цьому контексті важко переоцінити доленосне значення місії святих братів Кирила і Мефодія, подвижницьке життя і безмежна просвітницька діяльність яких не тільки поклали початок писемності, але й преобразили душу слов'янського народу, прилучили його до вищих духовних цінностей, історичного досвіду людства. Завдяки новоствореній азбуці в досить короткий термін стався епохальний переворот у світосприйнятті слов'ян, були відкинуті архаїчні культури і на великих територіях поширилася християнська віра.

Та з висот нашого часу добре видно, що давньослов'янська мова, зберігши глибинні корені, зазнала у своєму розвитку величезних змін. Численні рукописи, знайдені дослідниками слов'янської філології, дозволили встановити, що древні слов'яни використовували дві абетки. Одну з них називають кирилицею (по імені її творця – Кирила), іншу – глаголицею (від старослов'янського «*глаголать*» – говорити). Обидві ці абетки за зображенням букв і за характером письма дуже несхожі між собою.

Наявність двох алфавітів у слов'янському світі й досі викликає наукові суперечки, адже відомо, що Костянтин (Кирило) розробив одну азбуку. Коли, ким і де було створено другу азбуку і яку саме створив Костянтин, до сих пір остаточно не визначено [7, с. 38].

То яка ж з них давніша? Яка створена Костянтином (Кирилом)? Як і коли з'явилася інша абетка? Вирішення цих питань утруднювалося тим, що прижиттєві переклади самих слов'янських першовчителів, здійснені в IX столітті, до нас не дійшли. Але цілий ряд фактів вказує на те, що більш давньою слід вважати глаголицю.

Так, найдавніші пам'ятки, які дійшли до нас, (Київські Листки і Празькі уривки) були написані глаголицею і пов'язані з Моравією і Паннонією, тобто, якраз з тими областями, де протікала діяльність слов'янських першовчителів, а також з Хорватією і Македонією, де працювали учні Костянтина та Мефодія, вигнані з Моравії. Найдавніші з відомих нам кирилических пам'яток написані, як правило, на Сході Балканського півострова, де безпосереднього впливу солун-

ських братів не було, причому розквіт кириличної писемності починається з кінця IX – початку X століття.

Глаголичні тексти, як правило, більш архаїчні за мовою, ніж кириличні, і це також засвідчує їх зв'язок з першими слов'янськими перекладами.

На велику стародавність глаголиці вказують і палімпсести – рукописи на пергаменті. Пергамент був досить дорогий писальний матеріал, тому нерідко вдавалися до використання старої книги для написання нового тексту. З цією метою старий текст змивався або зіскоблювався, і по ньому писали новий. Серед відомих палімпсестів є кириличні рукописи, написані по змитій глаголиці, але немає жодної глаголичної пам'ятки, написаної по змитій кирилиці.

На більш давнє походження глаголиці та її зв'язок з діяльністю Костянтина Філософа вказує і ряд інших обставин, які будуть зрозумілі, якщо розібратися в джерелах кожної з двох слов'янських абеток.

Джерело кирилиці ні в кого не викликає сумнівів: в основу цієї абетки покладений візантійський унціал (урочисте, уставне письмо, яким писалися богослужбові книги).

Кирилиця використовує майже всі букви грецького унціалу, в тому числі і такі, які не були необхідні для передачі слов'янських звуків [1, с. 36]. Оскільки в слов'янській вимові були звуки, відсутні в грецькій мові, для їх позначення використовувалися літери, не запозичені з грецької абетки, а взяті з іншого джерела. Цікаво, що багато з них дуже схожі на відповідні літери глаголиці, з якої вони могли бути запозичені, якщо визнати, що глаголиця була у вжитку раніше кирилиці. І тут звертає на себе увагу ряд дуже важливих обставин.

Молодший сучасник солунських братів чорноризець Храбр у своєму трактаті «Про письмена» не тільки жодного разу не згадує про вживані у слов'ян два види письма, але і наполегливо підкреслює, що Костянтин Філософ створив цілком оригінальну абетку, яку він рішуче протиставляє грецькій, створеній ще язичниками. Таке протиставлення не могло застосовуватись до кирилиці, яка цілком включила в себе літери грецького алфавіту.

Не менш показовим є те, що грецькі літери в кирилиці не зберегли своїх назв, а іменуються так, як вони називаються в глаголиці («аз», а не «альфа», «глаголь», а не «гамма» і т.д.). І тільки букви, відсутні в глаголиці, зберігають в кирилиці свої грецькі назви («фита», «псі», «ксі»).

Таким чином, можна сказати, що кирилиця – це точне повторення візантійського унціалу, доповненого стилізованими глаголичними літерами, необхідними для позначення на письмі специфічно слов'янських фонем, відсутніх у грецькій мові. Цей почерк називається «уставом» і характеризується як повільне, урочисте письмо, що відрізняється красою і правильністю написання, виразним архітектурним характером ліній і незначною кількістю скорочень. Він застосовувався для створення розкішних, каліграфічно викона-

них церковних рукописів, під час написання яких, як правило, не робились проміжки між словами. Одним із найдавніших і найкрасивіших зразків уставного письма є графіка Остромирового Євангелія. Однак поступово характер уставного письма змінюється, зникає правильність заокруглень, чітке геометричне накреслення літер. Таким чином, у XIV столітті з'являється півустав, для якого вже не характерні правильність та краса букв. Як більш зручний у написанні, півустав невдовзі повністю витісняє уставне письмо. У XVI столітті з'являється ще один вид письма, так званий скоропис, але в богослужбових текстах він ніколи не використовувався [3, с. 8].

Значно важче дослідити походження глаголиці. Справа в тому, що багато стародавніх алфавітів, в тому числі грецький і латинський, створювалися за зразком ще більш давніх. Грецький алфавіт, наприклад, виник під впливом семітського фінікійського письма, латинський під впливом грецького і т.д.

Взагалі в науці тривалий час вважалося, що будь-яке письмо в своїй основі являє собою культурне запозичення. Посилаючись на цю «непорушну наукову істину», вчені XIX та XX ст. намагалися таким же чином вивести глаголицю з якогось більш давнього письма. Її витоки шукали в коптському, готському, вірменському, грузинському і староеврейському письмі, звідки, найвірогідніше, було запозичено літеру Ш, що перекочувала потім і в «кирилицю», знаходили схожість «глаголиці» з грецьким скорописом, що існував за часів Кирила і Мефодія [13]. Але всі ці трактування були непереконливі і майже завжди супроводжувалися неминучими «може бути», «напевно», «не виключено».

Контури деяких літер дійсно збігалися з написанням букв у цих алфавітах, але однозначно довести походження «глаголиці» з іншого письма так і не вдалося. Існує більше 30 версій щодо витоків цієї загадкової писемності.

Зважаючи на чисельність версій і відсутність достатньої аргументованості жодної з них, найвірогіднішою видається теорія самотності глаголиці, яка стала результатом творчих пошуків Костянтина – глибокого знавця різних мов, зокрема східних. Тому, не дивно, що в глаголиці вчені вбачають елементи, подібні до різних східних алфавітів [7, с. 40-42].

Також на користь того, що глаголиця не схожа на жодне інше письмо і не є плодом еволюції якогось стародавнього алфавіту а, швидше за все, цілком винайдена солунськими братами, свідчить стародавня «Похвала святому Кирилу і Мефодію»: «Справили свою справу, покладаючись не на чужу основу, а заново літери винайшли».

А той факт, що в основу переважної більшості глаголических букв покладені три основні християнські символи – хрест, трикутник (символ Святої Трійці) і коло (символ безкінечності і всемогутності Бога Отця) свідчить про те, що глаголиця є продуктом творчості людини, яка сповідує християнство, і ця азбука створена спеціально для запису священних християнських текстів.

Отже, у загальних рисах історія появи двох слов'янських абеток може бути представлена наступним чином: вчені мужі Костянтин і його брат Мефодій «переклали» звуки слов'янської мови на пергамент за допомогою тієї абетки, яку сьогодні прийнято називати глаголицею. І хоч це перше письмо було дуже складне і недосконале, важке для читання, воно було перше. І найголовніше те, що воно передавало усі тонкощі звучання складної і багатї слов'янської мови [11, с. 114]. А пізніше, після довгих пошуків, внаслідок систематизації грецьких букв для точнішої передачі тодішньої слов'янської фонетики, Костянтин почав укладати більш досконалу і зручну у написанні абетку, названу кирилицею [5, с. 147-148]. Так, зокрема, вважає болгарський вчений Є. Георгієв, який пише, що кирилиця не була спеціально кимось створена, а сформувалася в процесі еволюції. Візантійський алфавіт поступово пристосовувався до мови слов'ян шляхом введення нових літер для позначення специфічних слов'янських звуків [7, с. 43]. Чорноризець Храбр у X ст. згадує у слов'янській азбуці вже 14 таких літер, а у книжкових пам'ятках XI ст. їх налічується 19. Саме це свідчить про еволюційний характер розвитку кирилиці, формування якої, на думку Є. Георгієва, відбувалося на всіх слов'янських територіях, у тому числі й на східнослов'янських. Ще одним аргументом на користь цієї теорії може бути азбука, виявлена у Софійському соборі в Києві [12, с. 423], яка складається з 27 літер і в тому числі з чотирьох слов'янських «Б», «Ж», «Ш», «Щ», які насамперед необхідні для написання таких слів, як «Бог», «Боже», «Божий», тощо; оскільки у грецькому алфавіті не було відповідних літер.

Нині більшість науковців вважає, що кирилицю було впорядковано вже після смерті святих братів. Місцем її офіційного утвердження вважають столицю Болгарії – Преслав, де у 893 цар Симеон проводив собор [7, с. 43]. А творцем її є учень праведних братів – Климент Охридський, який, усвідомлюючи, що він не створив нічого нового, а лише підправив геніальний винахід першостворювача слов'янського письма, виявив високу повагу до свого духовного наставника і не назвав азбуку своїм власним іменем [11, с. 114].

Глаголична азбука була створена для слов'ян, які жили на території Моравії і Панонії, де працювали Костянтин і Мефодій. Звідси найдавніші глаголичні рукописи поширювалися на Південь і Південний Схід, в Болгарію, Сербію. В кінці IX століття у Болгарії, куди на той час перемістились учні Костянтина і Мефодія, спостерігається поширення впливу Візантії на культуру, літературу, мистецтво. У зв'язку з цим зрозумілими були спроби учнів солунських братів наблизити слов'янське письмо до грецького. Новостворена азбука почала поступово витісняти глаголицю, поширюючись на Північний Захід і Схід. А з кінця XI століття кирилиця стала основним алфавітом у слов'ян [7, с. 43] і четвертою літургійною та євангельською мовою [1, с. 33].

Однак це аж ніяк не применшує подвигу святого Кирила. Без нього слов'яни, можливо, ще не одне століття не мали б своєї писемності, яка дала поштовх у їхньому культурному і духовному розвитку.

Список джерел та літератури:

1. Біленька-Рибак А. В., Свистович Н. Р., Церковнослов'янська мова – К.: «Криниця», 2000.
2. Вилинский С. Г. Сказание Черноризца Храбра о письменах славянских. – О., 1901.
3. Алипий (Гаманович), иеромонах. Грамматика церковнославянского языка. – М.: «Художественная литература», 1991.
4. Иванова Т. А. Старославянский язык. – М.: «Высшая школа», 1977.
5. Истрин В. А. 1100 лет славянской азбуки. – М.: «Наука», 1988.
6. Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. – Л., 1930.
7. Леута О. І. Старослов'янська мова. – К., 2007.
8. Лихачов Д. С. Памятники литературы Древней Руси. – М., 1988.
9. Огієнко І. Костянтин і Мефодій їх життя та діяльність. Історично-літературна монографія. Т.І., Т.ІІ – Вінніпег-Канада.: Товариство «Волинь», 1970.
10. Павло В. Християнські Місії святих Кирила і Мефодія. – П., 2008.
11. Плющ П. П. Історія української літературної мови. – К., 1971.
12. Рижков В. Загадка абетки Кирила і Мефодія: кирилиця або глаголиця // «День», №3, 2013.
13. Хабургаев Г. А. Старославянский язык / Г.А. Хабургаев – М.: Просвещение, 1988.
14. Ягич И. В. Глаголическое письмо. – М., 1911.

Історія перекладу Біблії англійською мовою

Оксана Романова

Біблія вважається однією з перших у світовій, релігійній та культурній історії книг, яка перекладена на багато мов.

Незважаючи на те, що авторство практично кожного з біблійних текстів пов'язувалось і пов'язується з іменем певної історичної особистості, істинним автором все одно визнається сам Бог, під впливом (натхненням) якого була написана та чи інша книги Біблії [1].

Дослідників завжди приваблювала унікальність походження Біблії. Її книги написані понад як сорока авторами протягом майже півтори тисячі років.

Протягом століть Біблія була книгою, яку найбільше читали і цитували у Англії.

Перші спроби перекладу біблійних текстів на Британських островах відносяться до періоду раннього Середньовіччя. Збереження інтересу до мови народу в освіченого духівництва, продовження активної літературної творчості на місцевих діалектах і те, що в Британії древньоанглійська мова продовжувала існувати як писемна, на відміну від решти континентальних діалектів, сприяло тому, що перекладачі намагались перекласти вибрані тексти Священного Писання і зробити їх доступними для англосакського населення.

Вважається, що у VII столітті неграмотний пастух Кедмон відчув поетичний дар і зробив перший переклад біблійного тексту древньоанглійською мовою. Згідно з Бідою Високоповажним (бенедиктинського ченця у монастирі святого Петра в Нортумбрії), Кедмон переклав текст Писання віршами під впливом читання монахинь у монастирі в Уїтбі. Із його поезій збереглись лише декілька початкових рядків книги Буття на нортумбійському діалекті. Перший переклад Псалтиря древньоанглійською зробив єпископ Шернборський Альдхейм. Також відомо, що у VIII столітті Біда Високоповажний зробив переклад окремих фрагментів з Нового Завіту (зокрема, з Євангелія від Іоана), які не збереглись до теперішнього часу [4].

Король Уссекса Альфред Великий (849-899), який підтримував ідею церковного просвітництва, виконав вільний переклад Второзаконня, до якого приписав видання власних законів (Правду короля Альфреда), а також моральні та правові установи з книги Вихід (21-23) [8]. Це був найперший переклад старозавітних текстів древньоанглійською мовою. За наказом короля Альфреда був перекладений увесь Псалтир, але він не зберігся.

Поява в латинських Псалтирях і Євангеліях глос древньоанглійською мовою стала досить важливим моментом підготовки перекладу Біблії.

Найважливішою пам'яткою цього часу є Псалтир Веспасіана, який був написаний у IX столітті [2].

У Ліндисфарнських Євангеліях в середині IX століття з'явилися глоси на нортумбрійському діалекті, автором яких був священник Олдред. Приблизно у 975 році такі ж глоси представили священники Фарман і Оуен у Рашворцькому Євангелії. Схожа практика знайшла широке розповсюдження у Псалтирях [7].

До початку XI століття належить рукопис Паризького Псалтиря [6], у якому англійські глоси розміщувались не між рядками латинського тексту, а в паралельних до нього колонках.

Завоювання Англії норманами (1066) призвело до спаду англосакської культури й літератури. Панівною мовою аристократії у XI-XII століттях став норманський діалект старофранцузької мови, а мовою Церкви залишалася латинська мова. З тих часів до нас дійшли лише окремі свідоцтва про те, що фрагменти Біблії перекладались англійською мовою, загалом це були псалми, які вживались згідно з богослужінням. Приблизно у 1120 році єпископ Едвін склав так званий Трійчастий Псалтир, у якому латинський текст супроводжувався паралельними перекладами англо-нормандською та ранньоанглійською мовами. До цього періоду відноситься Оксфордський Псалтир, переклади із якого лягли в основу більшості англо-нормандських версій [9].

У XII столітті зароджується нова тенденція: з'являються поетичні (метричні) парафрази на тексти Євангелій, Діянь святих апостолів, а в XIII столітті й книг Старого Завіту (Буття і Вихід).

Джон Уїкліф, якого називають «*провісником європейської Реформації*», здійснив повний англійський переклад Біблії з Вульгати у XIV столітті [1]. Ще в студентські роки Джон Уїкліф почав вивчати Священне Писання і вирішив присвятити все своє життя служінню Христу й проповідувати відкриті ним істини. Існує два варіанта Біблії, і обидва базуються на Вульгаті. Перший – строгий і майже у всьому наслідує латинський текст, інший – вільніший, більш англійський. Переклад Біблії англійською мовою, який був виконаний під керівництвом Джона Уїкліфа, був першим повним перекладам Священного Писання народною мовою. Цей переклад не лише заклав основи англійської біблійної мови, але й послугував розвитку англійської прози в цілому [2].

У XVI ст. англійський реформатор У. Тіндейл вирішив перекласти Біблію англійською мовою, і у 1523 р. він береться за переклад Нового Завіту. Він обґрунтовує свій проект звичайним аргументом – пошуком істини. Але, крім цього, його мета полягає у руйнуванні тієї думки, що народна мова не здатна належним чином передати оригінал. Сучасні дослідники вважають, що саме Тіндейл встановив принцип біблійного перекладу англійською мовою. Але сучасники знаходили у його перекладах недоліки й помилки. Зокрема те, що Тіндейл зробив заміну декількох сталих церковних термінів, наприклад, *church*

(церква) на *congregation* (релігійне братство), *priest* (священик), на *senior* (старший), *charity* (милосердя) на *love* (любов до ближнього) [3]. Зразком для перекладу Тіндейла слугував Новий Завіт у німецькому перекладі Мартіна Лютера, а неприйняття його перекладу було пов'язане головним чином з його протестантським тоном. Біблійна лексика, яку розробив У. Тіндейл, стала важливим внеском до ранньої новоанглійської мови, яка перебувала на етапі розвитку.

У зв'язку зі зміною релігійної політики Генріха VIII у бік Реформації, виникло питання про офіційний санкціонований переклад Біблії. Першою офіційною версією став переклад М. Кавердейла, який був опублікований в Цюріху у 1535 році і перевиданий у 1537 році. Друге видання Біблії було присвячене Генріху VIII та Анні Болейн й дістало неофіційну назву – Королівська Біблія. Не дивлячись на те, що перебуваючи в еміграції в Німеччині, М. Кавердейл працював разом із У. Тіндейлом, його переклад поступався перекладу У. Тіндейла з наукового та філологічного поглядів. Можливо, М. Кавердейл, який не володів древньоєврейською мовою, перекладав з Вульгати, а також користувався німецьким варіантом Лютера та Біблією за редакцією У. Цвінглі. Не дивлячись на це, Біблія у перекладі М. Кавердейла мала офіційний дозвіл у Англії й витримала 14 видань з 1537 по 1549 роки [4].

Переклад Біблії Т. Метью був опублікований одночасно з перекладом М. Кавердейла. В його основі був варіант У. Тіндейла (П'ятикнижжя та Новий Завіт) і одночасно до Біблії у перекладі Т. Метью входили кращі переклади М. Кавердейла, а реальним автором видання був товариш У. Тіндейла Дж. Роджерс, чие ім'я офіційно не згадувалось, щоб уникнути проблем, пов'язаних з іменем У. Тіндейла [3].

У 1539 році вийшла у світ так звана Велика Біблія (завдяки своєму формату), автор якої, М. Кавердейл використав виправлений варіант Біблії у перекладі Т. Метью.

У другій половині XVI ст. з'явилися такі протестантські переклади, як Женевська Біблія (1560 р.), підготовлена у Швейцарії англійськими протестантами-емігрантами разом з Ж. Кальвіном та «Єпископська Біблія» Метью Паркера [1]. Женевська Біблія відрізнялась від інших видань тим, що у її виданні були проставлені відмітки на полях, які трактували текст з позицій кальвінізму. За основу у «Єпископській Біблії» був узятий текст Великої Біблії, а переклад був виконаний на досить високому науковому рівні.

Біблія короля Якова (*King James Version, Royal Version*), яка була видана в Англії у 1611 році, вважається офіційною Біблією реформованої Церкви Англії. Її структура в основному співпадала зі структурою Вульгати, з тією відмінністю, що в ній існував особливий розділ між книгами Старого Завіту і Нового Завіту. Перекладачі, призначені королем Яковом, свідомо намагались формулювати деякі уривки таким чином, щоб представники різних протес-

тантських течій могли наповнити їх прийнятним для себе змістом [8]. Біблія короля Якова стала зразком не лише перекладу, але й літературної мови в цілому й зробила великий вплив на англійську літературу XVII-XIX століть. Не дивлячись на те, що у XIX-XX століттях були опубліковані нові переклади, урочиста проза Біблії короля Якова не була ними витіснена. За бажанням священика ця редакція може використовуватись і в сучасному, особливо у святковому богослужінні.

Не дивлячись на літературні переваги офіційно схваленого перекладу Біблії короля Якова, з часом стали очевидними і її недоліки. Крім того, сам розвиток англійської мови вимагав оновлення лексики і звільнення від архаїзмів. Після довгих дебатів, за наказом королеви Вікторії і з благословення архієпископа Кентерберійського, у 1870 році був створений Комітет із виправлення, більшість членів якого складали вчені Кембріджського й Оксфордського університетів, тогочасні погляди яких на теорію і практику перекладу дещо відрізнялись. У результаті перевагу отримала Кембріджська традиція детального перекладу змісту й характерних ознак висхідного тексту за допомогою засобів літературної мови (*good English style*) [6]. У 1881 році був виданий Новий Завіт, а у 1885 році *Oxford University Press* і *Cambridge University Press* надрукували два варіанти виправленої Біблії – «бібліотекарське видання» з великими вступними статтями і замітками перекладачів, а також «загальне видання» з короткими вступними статтями і найважливішими замітками перекладачів. Біблія, яка отримала назву *Revised Version (RV)* і у наш час є офіційним текстом Англійської церкви, а також пам'ятником англійської літературної мови XIX століття.

На початок XX століття стали очевидними лінгвістичні відмінності, які накопичились між англійською мовою Британських островів і її американським варіантом. У 1900 році в США вийшло власне видання Нового Завіту з поправками американських теологів, які були внесені безпосередньо у текст, а у 1901 році був опублікований Старий Завіт. Американська зразкова редакція Біблії враховувала інтереси місцевого співтовариства: її текст очистили від термінів та зворотів, які вийшли із вжитку, а також від англіцизмів [5].

Бажання теологів провідних університетів і духовних семінарій США та Канади вперше створити самостійний варіант повної Біблії на американському континенті та їх співпраця призвели до випуску Нового Завіту у 1946 році, Старого Завіту у 1953 році, а в 1957 році – Апокрифи. Особливого значення цим виданням надавало те, що при їх розробці використовувався знайдений в Кумрані згорток Книги пророка Ісаї.

У 1946 році комітет, який виступав як представник протестантської церкви Британських островів й католиків як спостерігачів, висунув питання про принципово новий переклад, не поєднаний з переробленими текстами офі-

ційно схваленого перекладу [5]. У 1961 році був перекладений Новий Завіт, а в 1970 році – Старий Завіт і Апокрифи. Нова англійська Біблія відмовилась від архаїзмів але залишила займенники «*thou*», «*thy*» (замість загальнозживаних «*you*», «*your*») у звертанні до Господа. Ця редакція користувалась надзвичайним успіхом і популярністю серед населення англомовних країн.

З метою наближення перекладу до богослужбових потреб, а також введення інклюзивної мови у 1989 році була опублікована виправлена англійська Біблія (*The Revised English Bible*). У підготовці до випуску вищезгаданого видання приєднались католики [8].

Американське біблійне товариство організувало новий переклад Біблії (*The Contemporary English Version*) у 1995 році. У даному перекладі відсутні такі біблійні терміни як «*спокуса*», «*виправдання*», «*праведність*», «*покаяння*» та інші. Замість слова «*притча*» вживається «*історія*», замість «*осанна*» – «*ура!*». Тексти вищезгаданого видання розраховані на легке сприйняття змісту непідготовленим читачем [5]. Надавати однозначну оцінку таким перекладам означає не брати до уваги реальну трудність, яка виникає перед кожним перекладачем Священного Писання.

У відповідності до приведених трактувань слід зазначити, що переклад Біблії є одним із найбільш значимих явищ становлення і розвитку людської цивілізації. Від дохристиянської античності й до наших днів Біблія являється одним із головних джерел натхнення перекладачів. Важко знайти у світовій літературі книгу, яка б привертала увагу перекладачів протягом більше двох тисяч років, яка б витримала стільки перекладів великою кількістю мов світу. Переклади біблійних текстів виконували в історії культурного розвитку людства величезну цивілізаторську місію і слугували розповсюдженню християнських ідей в англомовних країнах. Англійська мова багато в чому зобов'язана своєму розвитку й удосконаленню «Біблії короля Якова», багато цитувань з якої стали її сучасною частиною. «Авторизована версія» біблійного перекладу вважається першим твором англійської класики, який у значній мірі вплинув на англійську мову.

Список літератури:

1. *The Holly Bible*. – Philadelphia: The national Bible Press, 1968. – 1108 p.
2. Головащенко С. І. Біблієзнавство / С.І. Головащенко. – Київ: Либідь, 2001. – 496 с.
3. История перевода Библии на английский язык // Энциклопедия «Кругосвет», www.krugosvet.ru

4. Новіков Д. Підходи до релігійних перекладів // Релігія і світ, №2, 2003 р.
5. Робота з перекладами Біблії в Internet. – Bible Gateway. – Режим доступу: <http://bible.gospelcom.net/bible>.
6. Boring M. Eugene. Disciples and the Bible: A History of Disciples Biblical Interpretation in North America / Eugene M. Boring // St. Louis: Chalice Press, 1997. – 502 p.
7. Elliot, Keith, and Ian Moir. Manuscripts and the Text of the New Testament, an Introduction for English Readers / Moir Ian, and Keith, Elliot // Edinburgh: T& T Clark. – 1995. – Pp. x+111.
8. Pricket, Stephen. Reading the Text: Biblical Interpretation on Literary Theory / Stephen, Pricket // Oxford, 1991. – 365 p.
9. The New Oxford Annotated Bible with Apocrypha. New York // Oxford University Press, 1991. – 687 p.

Рідна мова – життя духовного основа

Міла Хоміч

*Лише народи, явлені у Слові,
достойно можуть жити на землі...*

Ліна Костенко

Кондак свята Пятидесятниці гласить: «Коли Всевишній зійшов і мови змішав, то поділив народи, коли ж огненні язики роздав, то покликав усіх до єдності, щоб ми однодушно славили Всесвятого Духа». Саме цим підкреслюється, що різноманітність мов і народів не може стати перешкодою до єдності Церкви, бо єдність Церкви не в тому, щоб усі молилися однією мовою, а в тому, щоб, молячись різними мовами, славили Єдиного в Трійці Бога. Дар Святого Духа говорити всіма мовами одержали апостоли для того, щоб нести Благу Вість іншим народам їхньою рідною мовою. І той же Святий Дух керував рівноапостольними Кирилом і Мефодієм, які ще у IX ст. переклали Святе Писання та богослужбові книги на рідну їм староболгарську мову, яку називають церковнослов'янською і яка й досі вживається в більшості Православних Церков слов'янських народів.

Нелегким був шлях слов'янської мови до Святого Писання. У статті «Хвалімо Бога українською мовою!» митрополит Іларіон (Іван Огієнко) розповідає про тяжку боротьбу Святих Братів з «триязичниками» або «пилатниками» за можливість проводити Богослужби слов'янською мовою [7, с. 121]. Кирило-Костянтин, помираючи, гаряче молився до Бога: «Господи, Боже мій, погуби триязичну ересь!».

Ще у III ст. церковний письменник Ориген (185-254) писав про рідну мову в Церкві так: «Греки під час молитви вживають грецьких слів, римляни – римських, кожен (народ) молиться й по змозі славить Бога своєю власною мовою, – і Господь чує всіх, хто молиться, на всіх мовах» [3, с. 21].

І. Огієнко, В. Русанівський та інші науковці стверджують, що в Україні вже в XIV ст. церковнослов'янська мова фонетично зукраїнізувалася, однак лексично і особливо синтаксично незмінна, вона залишилася далекою від живої народної мови. Саме тому вже в XV ст. постало питання перекладу Священного Писання та богослужбової літератури на українську мову.

В «Історії українського мистецтва» академік С. Єфремов пише: «Ще в кінці XIV ст. в церковних книгах з'явилися приписки, витлумачення "простою мовою" церковнослов'янського тексту, що був, як видно, не зовсім зрозумілий читачам» [2, с. 688]. Цю думку продовжує академік В. Русанівський в «Історії

української літературної мови»: «В XVI ст. у Західній Русі легше було знайти людину, яка знала латинську і грецьку мови, аніж церковнослов'янську. Занепад церковнослов'янської мови продовжувався до кінця XVI ст.» [1, с. 15].

Саме у XVI ст. виникло багато перекладів, переробок «для ліпшого розуміння люду християнського» проповідей, учительних Євангелій тощо. Це були переклади Ходкевича (1569), Василя Тяпинського (1580), Валентина Негалевського (1581). Найдавніше й найзнаменитіше з них «Пересопницьке Євангеліє» (1556-1561) – було написано гарною народною мовою: «Небо і земля переминуть, а Слово Моє не переминеть. А о оном то дні і годині ніхто не відаєть, – ні Ангели, котрії суть в небі, ні Син, єдно Сам Отець...». Пересопницьке Євангеліє стало великим надбанням культури не тільки завдяки перекладацькій роботі. Ця книга з 482 пергаментних аркушів стала і визначною мистецькою подією. В ній з'явилося багато яскравих ілюстрацій, заставок та різних графічних мініатюр. Не випадково народжена в тиші монастиря книга вважається однією з найвидатніших рукописних книг нашого народу. Історики відкривають нею так звану середню добу в розвитку українського письменства.

У середині XVI ст. жива народна мова стає мовою Церкви, Святого Писання, богослужбової літератури. Але у лоні Української Православної Церкви розпочинається дискусія, подібна до нинішньої, яка не тільки зупинила процес створення української богослужбової мови, а фактично звела нанівець діями найвидатніших представників українського духовенства. І. Огієнко стверджує, що проти живої народної мови в богослужбових книгах виступив друкар Іван Федорович, свідомо вносячи в українські друки московські наголоси (Львівський Апостол 1574р., Острозька Біблія 1581р. та ін.). Відомий польський полеміст і проповідник Петро Скарга доводив у 1577 році, що проста українська мова й мова церковна ні до чого не здатна. Але найжорсткіше виступив проти неї видатний український письменник Іван Вишенський (1550-1620). Він відстоював церковнослов'янську мову як знаряддя святості і вважав усі переклади від лукавого. У «Посланні до всіх обще в лядській землі живящих» (1593р.) Вишенський писав: «Євангелія и Апостола в Церкви на Литургии простым языком не виворачивайте...». Цієї думки дотримувалися і відомі діячі: архімандрити Києво-Печерської Лаври Мелетій Смотрицький та Захарія Копистенецький. Завдяки їм ця мова панувала і в Церкві, і в науці, вважалася «найславнішою», здатною до філософії та багатослів'я [7, с. 95]. Ця думка проповідується і сьогодні представниками Російської Православної Церкви в Україні (так звана УПЦ МП).

І. Огієнко наводить уривки з виступів та листів архіпастирів Російської Православної Церкви XIX ст., зокрема єпископа Володимирського Феофана (1882р. вип. 11, лист 289) та відомого архієпископа Херсонського Никифора

(«Церк. Вѣдом. 1890. № 41, ст. 1366»), які вважають, що богослужбові книги треба перекласти на сучасну їм російську мову. Архієпископ Никифор писав, що *«наш народ зовсім не розуміє богослужбової церковної та догматично-історичної християнської мови... Народ нічого не розуміє й іде в штурду, щоб там кепсько, хоч навиворіт, але може хоч щось зрозуміти»* [7, с. 121].

Не можна не згадати слова І. Огієнка, якими він завершує свою працю *«Хвалімо Бога українською мовою!»*: *«Українська мова цілі віки вже була в Церкві, а тому тепер справа йде нам не про українізацію нашої Церкви, а тільки про розмосковлення її. Сучасна так звана "церковнослов'янська мова" – це не старослов'янська мова Кирила й Мефодія, а тільки новоцерковнослов'янська, або часто просто архиїзована російська мова»* [7, с. 120].

Мова – це культурний феномен, у якому акумулюється інтелектуальний та духовний досвід народу, тому її втрата призводить до втрати національної ідентичності, навіть загибелі нації як цілісного організму. Мова є тим чинником, що встановлює «природні» межі нації, при цьому, будучи унікальною системою світобачення та самовираження окремої нації, виступає не лише засобом спілкування, а й дає змогу представникам цієї спільноти розуміти один одного на глибинному, підсвідомому рівні. Мовні проблеми є актуальними у будь-якому суспільстві. Особливо гостро вони відчуваються в поліетнічних утвореннях, де переплітаються з економічними, соціально-політичними, національними, релігійно-конфесійними інтересами націй, народностей, племен. Новітня історія свідчить, що фундаментальні, доленосні проблеми свободи, незалежності, суверенітету, прав людини не можуть бути вирішені без вирішення мовних питань. Саме з боротьби за мову здебільшого починається боротьба народів за свої права.

Чого тільки не застосовували губителі нашої мови! І офіційно забороняли, і оголошували неіснуючою чи придуманою німцями, і вважали діалектом російської чи польської, тримали в мовних «гетто», оцінювали як *«хлопську»*, *«колхозну»* чи навіть *«курдупельську»*, і піддаштовували її під іншу мову з метою прискорення їх злиття в ім'я світлого майбутнього всього людства, а вона таки живе [3, с.21].

Формування і становлення української мови, функціонування її в усіх сферах життя, існування взагалі як мови окремої самобутньої нації супроводилися негативним явищем, що отримало назву лінгвоцид (від лат. *lingua* – мова, *caedere* – знищення). До лінгвоциду на українському ґрунті привела втрата Україною своєї державності, а згодом і територіальної цілісності, внаслідок чого суспільне і культурне життя українського народу виявилось надовго залежним від суспільно-політичних процесів сусідніх націй, які дуже часто були спрямовані на національну й мовну асиміляцію українців. В історії відомо безліч прикладів, коли зі зникненням мови зникав і етнос. Тому знищення

мови (лінгвоцид) є основною передумовою етноциду – знищення етносу як культурно-історичної спільноти. Лінгвоцид є завжди стратегічною метою всіх без винятку завойовників, ризняться лише його тактика і форми [9].

Бездержавність України та агресивна політика держав-поневолювачів (Росії, Польщі, Австро-Угорщини) позначилися на мові, позбавленій функціонування у сферах комунікації, пов'язаних з діяльністю управлінського апарату, армії, фінансової системи, суду, школи і церкви. Ось далекі сторінки та епізоди планомирного знищення української мови (лінгвоцид):

- 1690 р. Собор Російської Православної Церкви осудив «Кієвскія Новыя книги» С. Полоцького, П. Могили, К. Ставровецького, І. Галятовського, Л. Барановича, А. Радивиловського та інші, наклавши на них *«проклятво и анафему, не точію сугубо и трегубо, но и многогубо»*.
- 1720 р. Указ Петра I про заборону друкувати в Малоросії будь-які книги, крім церковних, які необхідно *«для повного узгодження з великоросійськими, з такими ж церковними книгами справляти ... , щоби ніякої різниці і окремого наріччя в них не було»*.
- 1753 р. Указ про заборону викладання українською мовою в Києво-Могилянській академії.
- 1769 р. Заборона Синоду Російської Православної Церкви на друкування та використання українського «Букваря».
- 1786 р. Київський митрополит С. Миславський наказав, аби в усіх церквах дяки та священики читали молитви і правила службу Божу *«голосом, свойственным російскому наречію»*. Те ж саме було заведено і в школах України.
- 1789 р. Розпорядження Едукаційної комісії Польського сейму про закриття руських (україномовних) церковних шкіл та усунення з усіх інших шкіл української мови.
- 1817 р. Постанова про викладання в школах Західної України лише польською мовою.
- 1863 р. Циркуляр міністра внутрішніх справ Росії П. Валуєва про заборону видавати підручники, літературу для народного читання та книжки релігійного змісту українською мовою, якої *«не было, нет и быть не может»*.
- 1876 р. Указ Олександра III (Емський указ) про заборону ввозу до імперії будь-яких книжок і брошур *«малоросійським наріччям»*. Заборонялися також сценічні вистави й читання та друкування текстів до нот українською мовою.
- 1881 р. Заборона викладання у народних школах та виголошення церковних проповідей українською мовою. М. Костомаров у статті «Малорусское слово» («Вестник Европы», 1881, № 1) писав, що з заборною церков-

них проповідей українською мовою «скрізь між малоросами поширюється відчуженість до церкви... якесь вороже ставлення до духовенства». Народ прагне сприймати святе у рідних йому, природних формах [3, с. 23-29].

Цей перелік можна було б продовжувати указами та постановами урядів Радянського Союзу, соціалістичної Польщі, Чехословаччини, Румунії. У Радянському Союзі був підданий деформації правопис, фонетика, граматики і особливо лексика української мови. Вилучалися окремі слова, форми; лексичні та фразеологічні одиниці замінювалися російськими варіантами. Розсилалися списки слів, яких не можна вживати. Внаслідок такої політики мова була «редукована до газетного словника, як музика – до маршів, живопис – до портретів вождя» (О. Пахльовська).

Найбільш повне уявлення про ставлення до української проблеми на «місцях» дає доповідь полтавського губернатора міністрові внутрішніх справ Росії (1914 р.):

«1. Призначити на посаду вчителів, по можливості, тільки великоросів.

3. Усякого вчителя, котрий виявив схильність до українського, негайно звільняти.

7. На чолі єпархій ставити архієреїв винятково великоросів, причому твердих, енергійних; виявляти найкрутіший тиск на священників, заражених українофільством; патріархальних наглядачів за школами призначати виключно великоросів.

8. Звернути особливу увагу на семінарії і ставити ректорами виключно великоросів, усуваючи інших; навчальний персонал має бути тільки з великоросів; за семінарії треба взятися і викоринити дух українства, що гніздиться в них». І так далі.

У Миргородській гімназії був напис: «Въ стѣнахъ гимназіи строго воспрещается воспитанникамъ говорить на малорусскомъ наречіи» [3, с.40-42].

Така ж політика, тільки більш жорстока проводилася і у Радянському Союзі: масові репресії викладачів української мови, письменників, акторів, священників... Радянська ідеологічна машина настирливо підкреслювала факт багатонаціональності як України в цілому, так і окремих її частин. Зокрема стверджувалося, що в Донбасі проживають громадяни 116 національностей. Для «національного» спілкування вони мають свої мови, а от для «міжнаціонального» спілкування є російська. Українська мова у світлі такої політики ставала однією з багатьох «національних» мов, хоча вона була рідною для більшості населення. Що ж стосується інших національностей, то їхні мови мали ще злиденніші перспективи. Так формувалося «русскоязычное население», яке у

своїй значній частині до української мови ставиться вороже: мовляв, якщо ми відмовилися від своєї мови, то як ви смієте говорити по-своєму?

У багатьох регіонах України, де українське населення становить більшість, і досі немає можливості віддати дитину до україномовного садочка, школи; працюють у них російськомовні вихователі та вчителі; часто замість виховання у дітей почуття поваги і любові до української мови ці педагоги прищеплюють їм комплекс меншовартості, зневагу до всього українського.

Тривожно, що у сьгоднішній Україні продовжується русифікація майбутньої національної інтелігенції через вищу школу. Катастрофічно не вистачає українських підручників, словників, довідкової літератури, зникають українські газети й журнали, майже не видається українська художня література, не демонструються художні фільми українською мовою. Зовсім не переводиться на українську мову діловодство, сфера виробництва, торгівлі, послуг і т.д.

Ми не позбулися рудименту колонії, почуття меншовартості. «Синдром хохла» вперто культивується засобами масової інформації, безкінечними «двуязычними» шоу та політичними «балаганамі». Українець, на жаль, виглядає «білою вороною» серед безмежного «русскоязычного мира» і «моря», серед «русскоязычного» телефіру, книговидавання, преси, не кажучи вже про Московський Патріархат разом з «рівноапостольним», як він себе називає, Кірілом.

Мовна політика в Україні – це змагання за людську душу або ж система людських заходів для перетворення мови у перший і останній бастион захисту її інтересів. Політика – це боротьба за владу, а мовна політика – боротьба за владу над людським мисленням і світоглядом.

«Наша мова – одна з найполітичніших мов світу: від середини XVI ст. до кінця XX ст. вона взяла на себе функцію зліквідованої держави. Вона стала цією державою, щоб "держати" нас разом», – стверджує Ірина Фаріон. Мова, – як кажуть мудрі люди, – це влада, санкціонована самим Богом. Віддамо цю владу – віддамо наше національне життя.

Рідна мова – це Свобода Духу. А *«свобода, за словами філософа Спінози, це всього лиш пізнана необхідність»*. На жаль, цей ключ від Духовної Свободи знову в руках сьгоднішньої влади. Ще у далекому XVII ст. видатний український мислитель Лазар Баранович казав, що *«слово – це меч духовний»*. Цей меч може тримати в руках лише народ! Цього нам треба добиватися!

Рідна мова поєднує минуле з сучасним, програмує майбутнє й забезпечує буття нації у вічності. Мова – це основа національної гідності, і ставлення до неї є виявом національної самосвідомості, громадянської позиції.

Кожен громадянин своєї держави має свої мовні обов'язки, які треба знати і виконувати:

- захищати рідну мову, як свій народ, його гідність, його право на існування;
- удосконалювати володіння українською мовою;
- розмовляти рідною мовою скрізь, де її розуміють, з усіма, хто її розуміє;
- не поступатися своїми мовними правами заради вигоди, привілеїв, лукавої похвали;
- любити рідну мову, як рідну матір, не за якісь її принади чи вигоди, а за те, що вона рідна;
- сім'я – це часточка нації, тому розмовляти у своїй сім'ї треба мовою своєї нації;
- у домашній бібліотеці завжди мають бути книги рідною мовою;
- ніколи не бути байдужим до тих, хто виявляє зневагу до вашої рідної мови;
- поважати мови інших народів, вивчати їх.

Коли зникає народна мова – народу більше немає. Вимерла мова в устах народу – вимер і народ як нація. Нашому поколінню випало складне і відповідальне завдання – відродження української мови, державності, нації. За нас цього ніхто не зробить, це наш історичний обов'язок, виправдання нашого перебування на цьому світі. Не перекладаймо цього тягаря на плечі наших нащадків, бо може бути запізно. Діймо! В ім'я нашого народу, в ім'я найвищих ідеалів людства – свободи і справедливості. І нехай допоможе нам в цьому Господь.

Список літератури:

1. Єфремов С. Вне закона: к истории цензуры в России // Літературно-критичні статті. – К.: Дніпро, 1993. – С. 14–47.
2. Єфремов С. Історія українського письменства. – К.: Феміна, 1995. – 688 с.
3. Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Лінгвоцид // Мова і нація. – Дрогобич: Відродження, 1994. – С. 21–70.
4. Караванський С. Риси українського лінгвоциду // Визвольний шлях. – 1992 – № 9.
5. Лозко Г. Українська мова під московським ярмом // Українське народознавство. – К., 1995. – С. 69–73.
6. Ляхоцький В. Ще один факт з історії геноциду української мови // Дивослово. – 1996 – № 1. – С. 52–54.
7. Огієнко І. Історія української літературної мови. – К; 1995. – 121 с.
8. Огієнко І. Українська культура. – К; 1991.
9. Радевич – Винницький Я. Геноцид – етноцид – лінгвоцид // Україна від мови до нації. – Дрогобич, 1997.
10. Тимошик М. «К печатанию не должно быть позволено» (До історії цензури українського слова) // Урок Української. – 2000. – № 3; № 4.

Душпастирська діяльність у духовно-моральному вихованні молоді: актуальність та проблематика

протоієрей Віктор Михалевич

Серед актуальних питань, що сьогодні стають перед Церквою, суттєве місце займає проблема забезпечення духовних потреб дітей та молоді у секулярній (світській) сфері, зокрема у світських навчальних закладах. Християнство загалом, а Православ'я зокрема, ґрунтується на заповіді любові – любові до Бога і ближнього. І саме виконання цієї найбільшої Заповіді Закону Божого спонукає сучасних душпастирів Христової Церкви не залишатися байдужими до того, що відбувається поза стінами їхнього храму та парафії. Душпастирство, тобто турбота про спасіння душ вірних, є основною діяльністю Христової Церкви і на сьогодні – великою потребою та вимогою часу.

У Православній Церкві існує розмежування між літургічним і душпастирським служінням священика. Суть і особливості духівництва нашого часу розкриває у своїй праці «Причинки до мислі про сучасне душпастирство» відомий богослов, протопресвітер Степан Ярмусь. Він стверджує, що душпастирське служіння священика представляє світ людських потреб, сферу проблематичного, іноді навіть трагічного, того, що потребує порятунку, розради й спасіння. Саме цього служіння стосуються слова Пастирєначальника Ісуса Христа: «Лікаря не потребують здорові, а хворі. Я не прийшов кликати праведних, але грішників до покаяння» (Мк. 2, 17). А в іншому місці Він дає такі настанови для пастирів:

«Котрий з вас чоловік, мавши сотню овець і загубивши одну з них, не покине в пустині тих дев'яноста дев'яти, та не піде шукати загинулої, аж поки не знайде її? А знайшовши, кладе на рамена свої та радіє. І, прийшовши додому, скликає він друзів і сусідів, та й каже до них: "Радійте зо мною, бо знайшов я вівцю свою тую загублену". Говорю вам, що так само на небі радітимуть більше за одного грішника, що кається, аніж за дев'яноста дев'ятох праведників, що не потребують покаяння!» (Лк. 15, 4-7).

У цих словах Спасителя бачимо вказівки не для літургічного служіння, а для душпастирського. Бо увага духівника завжди мусить бути там, де людина в біді, де вона хворіє... Добрий пастир завжди там, де людський біль, людське терпіння; він не відвертається від потребуєної людини, хоч би як глибоко

вона не впала. Священик, який виконує літургичне служіння, – в церкві, біля престолу, а співчутливий душпастир – там, де людська потреба. Для доброго душпастиря немає безнадійного стану. Він знає ціну «впавшої» людини й завжди має на увазі ту «ангельську радість за одного грішника, що кається». Це усвідомлення – ознака доброго і справжнього душпастирства. Функцією християнської любові є опіка, турбота, дбання про об'єкт любові, відповідальність за нього. І зрозуміло, що у своїй природі любов має бути активною до об'єкта любові. Вона зобов'язує. Ці функціональні елементи становлять сутність і динаміку душпастирського служіння. Церква любить своїх вірних – своїх дітей, а тому дбає й турбується про кожного, виявляючи це в обов'язках спеціально обраного й поставленого на це духовенства – душпастирів.

Сьогодні поряд з монастирським і парафіяльно-побутовим розумінням Православ'я, яке історично здобуло перевагу на наших теренах, важливо зосередити увагу на християнському служінні в секулярній сфері. Говорячи про пастирське служіння зі шкільною і студентською молоддю, варто замислитися, які проблеми турбують сьогодні школяра, студента-християнина світського навчального закладу. Адже наше суспільство знаходиться в умовах жорсткої конкуренції духовного і світського світоглядів. Всюди, де справа стосується долі людей (особливо дітей і молоді), де відбувається боротьба добра зі злом, необхідний високодуховний підхід, той, що явив наш Господь Ісус Христос. Мета Церкви – показати учням і студентам Христа, Його вчення любові, яке змінює життя навіть найбільших грішників; дати можливість кожному зробити вибір між тим, що пропонує Християнство, та цей світ. Неприпустимою є ситуація, коли дитина, підліток, юнак мають робити псевдовибір: вибрати між атеїзмом і... нічим більше, як це практикувалося у радянські і, на жаль, пострадянські часи. Потрібно дати молодій людині можливість справжнього вибору. І як один зі способів здійснити це на практиці є, власне, душпастирське служіння у навчальних закладах. У Волинській єпархії Української Православної Церкви Київського Патріархату вже є кількарічний досвід такого служіння, який має непогані плоди.

Зараз як ніколи помітно, що стоїмо перед загрозою не просто абстрактної «бездуховності» – Україні загрожує втрата національної та культурної ідентичності. Нам загрожує не просто зниження рівня суспільної моралі, а відчутне зростання злочинності у її найжорстокіших формах, розпуста і розпад сім'ї як основи держави і Церкви, жахливе зростання наркоманії та інших «залежностей» нинішнього часу, що поневолюють серця молодих людей. У найближчому майбутньому на нас може чекати не просто світоглядна нерозбірливість, а й засилля окультизму і псевдомістики, які можуть сформувати покоління духовних покручів. Якщо ж ми справді бажаємо запобігти катастрофі, слід докласти спільних зусиль світських і церковних педагогів, пси-

хологів і богословів для створення в Україні системи освіти, побудованої на вічних істинах християнської моралі.

Релігійні освіта та виховання мають дві основні форми, кожна з яких має право на існування і відіграє специфічну роль у формуванні цілісного світогляду молодого покоління.

Перша і «класична» – релігійні освіта і виховання в Церкві. Через церковну проповідь та заняття з вивчення Святого Письма і Закону Божого, через участь у спільній та сімейній молитві, через відвідування спеціальних навчальних закладів, як, наприклад, недільних шкіл, гуртків тощо, діти та молодь не лише набувають знань про Бога, а й опановують досвід особистісного богоспілкування, побожного життя. Відбувається преображення сердець, духовне зростання. Ця форма – виключно прерогатива Церкви, яка втілює її у відповідності з віровченням та історичною практикою благочестя.

Друга форма, яка набуває актуальності сьогодні, – християнська освіта і виховання в системі світської освіти. І саме вона має нині найбільший суспільний резонанс і викликає найбільше дискусій.

В Україні роблять спроби запровадження викладання в системі середньої освіти предмету «Основи християнської етики», який знайомив би учнів із традиційними моральними цінностями християнства, формував би уявлення про чесноти і гріхи, припустиме і неприпустиме. Ініціатором введення такого предмету виступив ще Президент України Віктор Андрійович Ющенко, а від 13 липня 2010 року Програма з християнської етики, підготовлена Національним університетом «Острозька академія», отримала рекомендацію Міністерства освіти і науки України (Лист 1/П-6347) як факультатив у школах України.

Слід зазначити, що запровадження викладання вказаного предмету викликала не лише схвальні відгуки, але й дискусії та відверту критику. Дехто висловлював побоювання, що система освіти, яка понад сімдесят років перебувала у стані примусового державного атеїзму й цілковитого заперечення Церкви, тепер зазнає нахилу в інший бік, а місце відвертого секуляризму й атеїзму прагне зайняти клерикалізм. Однак побоювання ці безпідставні.

Релігійна освіта і виховання в світській освітній системі ґрунтуються на законодавстві України, схвалених Україною міжнародних правових актах і традиції цивілізованих країн. Можливість ознайомлення дітей із моральним вченням християнства не суперечить основним положенням міждержавних угод, законодавству України та традиціям багатьох держав.

Окрім цього, існує добрий досвід і хороші напрацювання щодо створення регіональної нормативно-правової бази для запровадження викладання традиційних для України християнських цінностей в системі світської освіти (наприклад, у західному регіоні).

Традиції провідних цивілізованих країн засвідчують: викладання основ християнського світогляду в системі світської освіти цілком можливе.

У світі існує багато моделей світської освіти у державних (муніципальних) школах. Досвід формування світськості системи освіти визначається історичними традиціями і сучасним станом церковно-державних стосунків зокрема. Загалом, скільки країн – стільки є й моделей християнського виховання в мирській системі. Приміром, у Конституції Ірландії воздається честь Святій Трійці, а в Греції, де Православна Церква є державною, освіта має обов'язково конфесійний характер. При загальній факультативності релігійної освіти в Іспанії, Закон Божий викладають спеціалісти, яких світська адміністрація вибирає зі списку, запропонованого єпархією, а в Данії викладають курс «Християнських знань». У Бельгії учням надано можливість вибирати між релігійним та позаконфесійним курсом моральності тощо.

Поряд із конфесійними існують загальнохристиянські релігійна освіта і виховання. Вони навіть не потребують додаткових уточнень, не вимагають наукових дефініцій. Моральний закон Декалогу, Євангельські Заповіді Блаженств, Притчі Ісуса Христа, – все це становить єдину основу моралі для усіх християн, незалежно від конфесійної приналежності. Тому викладання основ християнської етики не перетворить школу на арену міжрелігійної ворожнечі, а дитячі серця – на об'єкти для полювання місіонерів з різних конфесій та деномінацій (за умови, звичайно, чіткого законодавчого визначення статусу предмету, який викладають, із детальним визначенням його структури і напрямків).

До речі, у питанні викладання основ християнської етики зі спільною позицією виступають традиційні Церкви в Україні – Українська Православна Церква Київського Патріархату, УПЦ МП, УАПЦ та УГКЦ. Вони, попри всі розбіжності в традиціях і поглядах, попри часом гострі дискусії, об'єдналися у справі духовного відродження України. Це – конкретний приклад того, що цей предмет вже виступає миротворчим фактором і стабілізатором релігійної ситуації в Україні.

Релігійна освіта і виховання не суперечать принципам науковості освіти та світськості держави і мають висвітлюватися щонайменше нарівні з іншими світоглядними теоріями.

За радянських часів офіційною державною ідеологією було проголошено атеїзм. Він же отримав назву «наукового світогляду» – на противагу світогляду християнському, який апіорі таврувався як «ненауковий». Минули безбожні радянські часи, але не так багато змін відбулося в системі освіти. Попри всі запевнення про свободу совісті, учні практично не мають можливості вибирати: крім атеїстичного світогляду їм не пропонують нічого. І донині є вчителі, які спокійно і безальтернативно вкладають у свідомість молодого покоління

химерні уяви про християнство як «важіль гноблення народів», «біблійні міфи про створення світу» тощо. Святе Письмо часто вивчається тільки й виключно як пам'ятка літератури (до речі, зарубіжної, відтак, менш рідної, ніж власне «рідна»; і це при тому, що саме Біблія стала джерелом натхнення і сюжетів багатьох видатних українських літераторів).

Основна світоглядна домінанта сучасної освіти по суті своїй атеїстична. На жаль, учневі не надано можливості вибору між атеїзмом і християнською позицією. Тож тільки за умови визнання за учнями права вибирати, якої саме думки дотримуватися у питаннях світогляду, тільки за умови надання дітям та молоді компетентної і неупередженої інформації про християнське світосприйняття, ми можемо очікувати на народження нового покоління справжніх освічених людей.

Зрозуміло, що запровадження релігійної освіти і виховання потребує компетентних кадрів. Як не прикро, справа підготовки таких кадрів є часто проблемною. Основи християнської етики викладають або вчителі інших предметів (від історії до трудового навчання) – як додаток до годинного навантаження, або ж викладають священнослужителі тієї чи іншої конфесії. Обидва варіанти мало прийнятні. Перший – бо викладання світоглядотворчого предмету потребує високого професіоналізму й обізнаності в багатьох питаннях, які виходять за межі власне етики; другий – бо привносить мало бажану конфесійність у викладання загальнохристиянської етики. Вихід, напевно, полягає у започаткуванні цілеспрямованої підготовки викладачів за новою кваліфікацією – «викладач християнської етики», що започатковано, наприклад, у Національному університеті «Острозька академія». Інший шлях – надати можливість викладати християнську етику випускникам духовних навчальних закладів, які мають педагогічну освіту. Церква готова до тісної співпраці з системою освіти у методичному забезпеченні підготовки названих спеціалістів.

Варто зазначити, що викладання основ християнства можливе тільки на принципі традиційності, і це цілком відповідає чинному законодавству. Промисел Божий визначив, що саме візантійське християнство сформувало історичне обличчя України й менталітет українців. Різдво, Великдень і Трійця проголошені святковими днями. Східними християнами були державотворці Володимир Великий і Ярослав Мудрий, світочі мистецтва Тарас Шевченко і Максим Березовський, духовні подвижники митрополит Київський Іларіон і преподобний Феодосій Печерський, лікарі Микола Пирогов і святий Лука (професор Войно-Ясенецький), педагоги Костянтин Ушинський і Памфіл Юркевич, філософ Григорій Сковорода та багато інших. Храми Києва, святі мощі преподобних подвижників, українські ікони (як наприклад, Вишгородська Богоматір), музика Веделя, Березовського і Бортнянського, абетка, яка походить від винайденої святыми Кирилом і Мефодієм тощо. Все

це і багато іншого становить не просто історичне надбання, але частину буття України й українців. Відтак, орієнтація на традицію дає змогу виховувати справжнього патріота, укоріненого в моралі, яка є надбанням двотисячолітньої практики нашого народу. Водночас слід знайомити учнів як і з християнською моральною традицією, так і з основними нехристиянськими традиціями. Це також потрібно для надання учневі і студенту можливості вибору й свідомого ставлення до певних моральних постулатів.

Поряд з таким вихованням в системі світської освіти зберігатиметься і принцип культурологічності. Інакше християнська етика перетвориться на виключно віроучительний предмет, а це за складної ситуації в українському релігійному житті може мати сумні наслідки. Але саме етика в контексті української культури зможе прилучити дитину і до глибин українського буття, і до висот християнської моралі. Не кажучи вже про те, що саме культура дає змогу прослідкувати дію Промислу Божого щодо нашого рідного краю, а також побачити плоди як християнської етики, так і спроб жити без Христа.

Отож, підсумовуючи сказане, слід усвідомити, що зазначені вище принципи визначають суть релігійної освіти в складному суспільстві, яким є сучасна Україна. Дотримання їх зможе стати одним із вагомих каменів у підмурку міцного миру і спокою в державі та суспільстві. Виховані на традиційних для України християнських моральних істинах, на засадах твердості у вірі, але, водночас, і поваги до чужої думки, громадяни майбутньої України зможуть вибрати правильну тактику і знаходити мирний вихід із багатьох конфліктних ситуацій. Освіта, побудована на традиційних для України цінностях, зокрема й обов'язково на цінностях християнських, дасть можливість наступним поколінням бути благочестивими громадянами своєї держави, будувати свій спільний дім на міцному фундаменті; водночас ця освіта розкриє серця й душі до розуміння різних типів культури і способів життя, навчить толерантності. Сьогодні більш ніж очевидно, що майбутнє нашої держави, яка має багату тисячолітню християнську традицію і культуру, залежить від християнського виховання та суті тих цінностей, які закладаються в серця молоді, і навряд чи держава впорається з цим завданням без участі Церкви. Держава сьогодні повинна сприймати Церкву як партнера у справі державотворення, а роль релігії у духовному відродженні не повинна викликати сумнівів. Враховуючи потреби духовного відродження України та зміцнення моральності у суспільстві, навчальні заклади покликані забезпечити наповнення всіх ланок навчально-виховного процесу змістом, який би допомагав педагогам виховувати найкращі духовні якості, чесні і сильні характери, формувати сумління і громадянські чесноти, спонукав би учнів і студентів бути сьогодні та в подальшому корисним своєму народові. На жаль, донині ще дуже мало зроблено, щоб духовні потреби молодих людей були забезпечені, а істини Христового вчення проростали у вигляді

плодів благочестя. Для цього необхідна співпраця Церкви та держави, православних і світських педагогів, психологів та богословів.

Список джерел та літератури:

1. *Біблія* або Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Переклад Патріарха Філарета. – Київ: Вид-во Київської Патріархії УПЦ КП, 2004.
2. *Антоний (Храповицький), митр.* Пастырское богословие: Сборник статей и лекций по религиозным вопросам из области науки пастырского богословия (перезид. часть 2-го тома Полного собрания его сочинений). – Харбин, 1935.
3. *Виговський В.* Церква як фактор формування громадянського суспільства в Україні // Наука. Релігія. Суспільство. – 2004. – №2. – С. 187–193.
4. *Вишневецький О.* Концепція демократизації українського виховання // Концептуальні засади демократизації та реформування освіти в Україні: Педагогічні концепції. – К.: «Школяр», 1997. – С. 78–122.
5. *Затовський А., прот.* Православні традиції в освіті і вихованні // Вісник православної педагогіки. – 1999. – № 1. – С. 13–14.
6. *Каушанський П.* Духовність і моральність // «Християнство і духовність» (збірник матеріалів другої міжнародної наукової конференції циклу наукових конференцій «Християнство: історія і сучасність»). – К., 1998. – С. 49.
7. *Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. – СПб., 2000.
8. *Ощудляк Я., прот.* Духовно-моральні основи християнського життя за вченням святителя Феофана Затворника // Апологет: богословський збірник Львівської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Львів, 2005. – №1-5.
9. Роль православних духовних цінностей у формуванні національної свідомості та громадянської позиції сучасної молоді // Матеріали III Міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 25 березня 2005 р. – К.: МАУП, 2006.
10. *Руневский П., свящ.* Значение христианства в духовно-нравственном развитии человека. – СПб., 1989.
11. *Ярмусь С., протопрєсв.* Причинки до мислі про сучасне душпастирство. Кн. друга. – Вінніпег, 1995.

Формування духовної культури особистості

Наталя Ротченкова

Духовна культура особистості – це рівень моральної досконалості людини, сукупність моральних чеснот, які вона накопичила, рівень освіченості та творчого розвитку.

Духовність – це внутрішній світ людини, зв'язок людини з релігією. Духовність – це стрижень, фундамент внутрішнього світу людини. Духовності не можна навчити з допомогою настанов, можна вказати лише шлях, але не можна примусити по ньому йти. Духовність – це те, що відрізняє людину від інших істот, те, що властиве лише їй одній.

Сучасне українське суспільство переживає моральну кризу, спричинену передусім втратою християнських цінностей, орієнтацією на індивідуалізм, прагматизм і споживацтво в особистому та суспільному житті.

Духовний вакуум охопив систему освіти і виховання. Втрачено основи християнського світогляду, внаслідок чого неможливе формування підвалин об'єднуючої національної ідеї. У змісті освіти спостерігається світоглядний хаос, орієнтація на бездуховний інтелектуалізм. Все це негативно позначається на духовному і фізичному здоров'ї особистості. У дитини втрачається сенс життя, впевненість у власному майбутньому і майбутньому своєї країни. Розповсюджуються такі негативні явища у дитячому і молодіжному середовищі, як алкоголізм, наркоманія, токсикоманія, суїцид, злочинність і бродяжництво. На розвиток дитини негативно впливають продукція секс-індустрії, засоби масової інформації. Тому проблема духовного виховання підростаючого покоління сьогодні відноситься до ряду глобальних. Вона усвідомлюється багатьма країнами, народами. Становлення духовності – це вища мета кожної особистості, адже в міцному ґрунті духовності зростає й особистість людини.

Три основні напрямки виховної роботи, через які формується духовна культура особистості, на яких опирається сьогоденне духовне відродження, – це сім'я, школа та Церква.

Сім'я є колискою духовності для кожної людини. Фундамент християнського виховання закладають батьки. Виховання дитини в сім'ї починається з моменту зачаття дитини. В цей час зароджується нове життя, Бог дає душу й тіло, які ростуть і розвиваються. З цього часу між батьками і дитиною утворюється невидимий духовний зв'язок, так звана «духовна пуповина». Тобто всі думки, слова та вчинки батьків впливають на дитину. Якщо батьки живуть благочестиво, то їхнє життя освячує дитину, якщо живуть гріховно – оскверняють дитину. Таким чином, батьки виховують дитину власним прикладом.

Тому життя дитини в сім'ї повинно бути оточене духовністю: з материнської утробы батьки повинні прищепити дитині християнські істини.

Святий Іван Золотоустий так пише про виховання дітей: *«Чи не безрозсудно навчати дітей мистецтвам, посилати їх на навчання, нічого не шкодувати для їх освіти, а про виховання їх "у слухняності та вченні Господньому" не піклуватися?»*? За те ми самі першими пожинаємо плоди такого виховання, бачачи їх зухвалими, нестриманими, неслухняними, розпусними! Тож не чинімо так, а послухаймо апостола Павла: будемо виховувати наших дітей *«у слухняності та вченні Господньому»*, подаруймо їм приклад благочестя, примусимо їх з раннього дитинства вправлятися у читанні Біблії. Все у нас повинно бути другорядним у порівнянні з турботою про виховання дітей. Хто перш за все навчиться бути мудрим, той через це придбає найбільше багатство і велику славу.

Наші діти – наша надія, наша радість і наша старість. Слово Боже говорить: *«Настав на добру путь дитя – і старшим воно не зверне з неї»* (Притч. 22:6).

Український народ, за словами Софії Русової, здебільшого був релігійним, віруючим, тому і в родинному колі дітей вчили дотримуватись Заповідей Божих, що визначало норми моралі та їхню поведінку. Дитина не народжується моральною чи аморальною, вона поступово стає такою, залежно від того, в якому середовищі і в яких умовах живе, яке дістає виховання.

Найважливіша умова духовного виховання у християнській педагогіці – зберегти і примножити у дитячій душі Божественну благодать, закладену від народження, довіру до Господа, прийняття Його законів. Християнська педагогіка радить: дитину треба якомога раніше навчити прагнути Правди і Добра, творити їх, уникати зла й неправди і противитися їм, а, отже, виховувати на засадах справедливості, милосердя.

Костянтин Ушинський висловив багато цікавих думок, як саме треба виховувати дітей у сім'ї. Він вважав, що батьки повинні добре знати своїх дітей, їхні можливості та нахили. Батьки завжди є вихователями своїх дітей і кладуть перші зерна майбутніх успіхів чи невдач виховання.

Ушинський вважав, що батькам необхідно виховувати в своїх дітях з дитинства почуття любові до Вітчизни, вірність своєму народові, правдивість, сміливість, щирість, скромність, відвертість, працьовитість, сильну волю. Софія Русова вважає, що діти в своєму оточенні повинні бачити найбільше добра і краси. Родинне виховання здійснюється засобами колискової, народних казок, ігор, пісень, лічилок. У родинному вихованні метою є *«не вчити дитину, не давати готові знання, а більш усього збудити в дитині її духовні сили, розвинути її цікавість, виховати її почуття, щоб очі дитини вмiли бачити, вуха дослуховуватись до всього, рученята вмiли заходжуватись й коло олівців, і коло ножиць, і коло глини, і коло паперу»*.

Звертаючись до батьків, Сухомлинський нагадував:

«Якщо ви хочете стати неповторною особистістю, якщо мрієте залишити після себе глибокий слід на землі, обов'язково бути видатним письменником чи вченим, творцем космічного корабля або відкривачем нового елемента періодичної системи. Ви можете утвердити себе в суспільстві, засяяти яскравою зіркою неповторної індивідуальності, виховати хороших дітей, хороших громадян, хороших трудівників. Творення людини – найвище напруження всіх ваших сил. Це і життєва мудрість, і майстерність, і мистецтво. Діти – це щастя, створене вашою працею».

Як дбайливо хлібороб готує ниву до нового врожаю, так і батьки повинні сяти зерна добра та любові в душах і серцях дітей.

Наступним вагомим напрямком формування духовної культури особистості є Церква. Церква використовує кожну нагоду, щоб нагадати батькам про їх святий виховний обов'язок, а дітям про необхідність гарної поведінки. Діти повинні шанувати своїх батьків. У Євангелії написано:

*«Діти, слухайтесь батьків у Господі, адже це справедливо» (Еф. 6:1).
«Шануй батька та матір, щоб було тобі добре, і щоб ти був на землі довговічним» (Вих. 20: 12). «І ви, батьки, не роздратовуйте дітей своїх, а виховуйте їх у вченні та наставленні Божому» (Еф 6: 4).*

Церква завжди відіграла і відіграє дуже важливу роль у формуванні особистості. Зусилля церкви направлені на духовне зміцнення нації.

Сьогодні у світі багато гріха і неправди. Церковна проповідь навертає грішника, слабкого духом підносить, зарозумілого на місце ставить, бідному подає, скривдженого на вершину підносить, багатого задумуватися змушує. Церковна проповідь є тим засобом, за допомогою якого лікуються душевні рани, відновлюється спокій душі, відсікається зайве, набувається все потрібне для здоров'я душі.

Велике значення у формуванні духовної культури особистості Церква приділяє молитві. Молитва повинна супроводжувати людину протягом всього її життя. Молитва є не лише спілкуванням з Богом, а й життям, наповненим Божою присутністю. Батьки повинні навчити дитину молитися. Молитва у сім'ї повинна бути на першому місці. Молитва має необмежену силу. Іван Золотоустий навчає:

«Молитва – сильна зброя і охорона проти спокус. Ніщо не може зрівнятися з молитвою. Вона й неможливе робить можливим, важке легким, не вигідне – вигідним. Якщо ти позбавиш себе молитви, то зробиш те саме, що витягнеш рибу з води. Молитва – це священний посланець. Вона веселить серце, заспокоює душу, збуджує страх перед карою, дає

бажання небесного царства, вчить покори, дає пізнання гріха, словом, прикрашає людину всім добром, наділяючи душу різними чеснотами. Як світло сяє для тіла, так молитва для душі».

Церква – це душа народу. Нема душі – і все вмирає: розвалюється сім'я, знижується моральний рівень, з'являється відчай і туга. Саме Церква і духовенство покликані формувати духовну культуру особистості. При церквах створюються недільні школи, де вивчають Закон Божий, церковний спів, життя святих людей. Діти мають можливість брати участь у виступах, сценках, які приурочені до державних, релігійних свят (Пасха, Різдво, Водохреще, Стрітіння, Благовіщення та ін.). Діти виконують різні види практичних робіт: готують костюми до християнських свят, іграшки для різдвяної ялинки, подарунки для рідних, розмальовують писанки, святкові листівки. Під час цієї роботи зливається естетичне, духовне і релігійне. Це все проходить вільно, природно, без примусу, невимушено. Найбільший емоційний заряд діти отримують від самого святкового дійства. Настрій дитини, в якому поєднується релігійне, естетичне і національно-патріотичне почуття, може стати ґрунтом для розвитку в неї високої ідейності та любові до свого народу.

Ще одним ключовим напрямком духовного виховання є школа. У школі виховання дитини здійснюється посередництвом викладання предметів духовно-морального спрямування (християнська етика, етика, людина і світ), проведення виховних годин, заходів, бесід. Перед школою сьогодні стоїть завдання не тільки дати знання, а й виховати високоморальну особистість. До педагогів і сьогодні звернені слова святого Тихона Задонського: *«Учнів потрібно навчати не тільки грамоті, але і чесного життя, страху Божого. Тому, що грамота без страху Божого ніщо інше, як меч у божевільного»*. Християнська етика – один із наймолодших навчальних предметів у сучасній українській школі. Крім виховної, пізнавальної функції, предмет формує гармонійну особистість. Потрібно намагатись донести до дитячих сердець, що зло дуже часто вбирає свої підступи, сіті, пастки у барвисті, привабливі шати. Потрібно вміти зривати облудну маску, показувати його справжнє потворне обличчя, пояснювати хлопцям і дівчатам, що зло завжди несе лише руйнування, біль, страждання, смерть.

«Шкільне навчання і виховання мають бути глибоко пройняті духом християнства», – радив Григорій Ващенко. Він писав: «Всі вчителі мають пропагувати релігію, а «хімік» і «фізик» на своїх уроках повинні залишати місце для Бога, хоча б не заперечувати Його існування ні декларативно, ні опосередковано. Учителю повинен тут діяти з позиції мудрості і завжди відповідати собі на просте запитання: що поліпшує людині життя – присутність чи відсутність Бога».

Іван Золотоустий зазначав, що людина подібна до Бога не тоді, коли їсть або спить, а коли творить діла милосердя та любові.

На уроках християнської етики дітям прищеплюється ціла низка добрих почуттів: співчуття, жалість, милосердя, любов. Для досягнення цього вчитель на уроках використовує читання Святого Письма, слухання духовної музики, спів, малювання, поезію, конкурси, вікторини, кросворди, дискусії, інсценізації, прислів'я, приказки, кросворди, ребуси, таблиці, ситуаційні ігри, тести, заучування біблійних цитат різними методами.

Необхідним є те, щоб уроки християнської етики в школі дотримувались послідовності, тобто проходилися з першого по одинадцятий клас включно. Тоді навчання буде більш ефективним, кожна зустріч на уроці буде опромінюватись надією на Бога, на завтрашній день.

Загальновизнано, що духовність і моральність – це головне, що складає фундамент людини як особистості. У ній запорука гармонійного розвитку всіх потенційних можливостей особистості, запорука того, що плоди її діяльності дійсно слугуватимуть в ім'я людини як вищої цінності. Духовно розвинута людина не тільки усвідомлює велич Творця, але здатна любити інших, творити добро, милуватися красою, поважати старших, бути ввічливою, знати ціну життя і завжди прагне ще більш духовно збагатити себе. Духовність породжує шляхетність, допомагає кожній людині стати людиною, а нації – нацією. У християнській моралі сконцентровані найвищі цінності європейської цивілізації. Щоб виховати здорову, культурну, високоморальну особистість, нам необхідна цілюща сила християнської моралі.

Християнську мораль треба прищеплювати з дитинства. Яка насінина буде засіяна в серце дитини, такий з роками виросте плід.

Школа, духовенство, батьки повинні злагоджено працювати, пам'ятаючи про те, що наші діти – це наше майбутнє. Наше завдання сіяти зернятка доброти в дитячі серця, а урожай обов'язково буде.

Список літератури:

1. *Біблія (пер.проф. І. Огієнка)* – К.: Об'єднане біблійне товариство, 1991.
2. *Анісімова А.Р. Релігія і педагогіка: точки зіткнення* – К.: Рад. школа, 1991.
3. *Ващенко Г. Виховний ідеал.* – Полтава, 1994.
4. *Вишневський О. Віра і релігія в контексті завдань сучасного українського виховання // Рідна школа.* – 1999.
5. *Катрій о. Юліан, ЧСВВ. Перлини східних отців.* – Львів: Свідчадо, 1998.

6. *Мартинюк І.* Школа-родина як основа національного виховання. – Початкова школа. – 1996.
7. Педагогічні ідеї К.Д. Ушинського./ред.колегія: *В.І. Войтко та ін.* – К., 1974.
8. *Сухомлинський В. О.* Батьківська педагогіка. – К., 1978.
9. *Ушинський К. Д.* Про сімейне виховання. – К., 1974.

Відомості про авторів

Михайл (Зінкевич),
митрополит Луцький і Волинський,
керуючий Волинською єпархією.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Беспалов Станіслав,
кандидат богословських наук.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Вакін Володимир, ієрей,
кандидат богословських наук.
Проректор
з науково-дослідницької роботи,
завідувач кафедри Церковного права,
Волинської православної
богословської академії.

Воляннюк Тарас, протоієрей,
магістр богослів'я.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Гринів Богдан, протоієрей,
магістр богослів'я.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Диба Юрій Романович,
кандидат архітектури,
доцент кафедри реставрації та рекон-
струкції архітектурних комплексів
Інституту архітектури Національного
університету "Львівська політехніка".

Димитрій (Франків), ієромонах,
насельник Жидичинського
Свято-Миколаївського монастиря.

Дрозд Володимир, протоієрей,
магістр богослів'я.
Аспірант Східноєвропейського
національного університету
імені Лесі Українки.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Клочак Василій, протоієрей,
магістр богослів'я.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Костянтин (Марченко), ігумен,
магістр богослів'я.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Кучинко Михайло Михайлович,
доктор історичних наук, професор,
завідувач кафедри археології, давньої та
середньовічної історії України
Східноєвропейського національного
університету імені Лесі Українки.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Лозовицький Василій, ієрей,
кандидат богословських наук.
Проректор з навчальної роботи,
завідувач кафедри богослів'я
Волинської православної
богословської академії.

Лотоцький Віталій, протоієрей,
кандидат богословських наук.
Ректор Рівненської духовної семінарії.
Завідувач кафедри Церковної історії
Волинської православної
богословської академії.

Михалевич Віктор, протоієрей,
магістр богослів'я.
Аспірант Східноєвропейського
національного університету
імені Лесі Українки.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Обухович Лариса Ярославівна,
художник-реставратор
Волинського краєзнавчого музею.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Пушко Віктор, протоієрей,
магістр богослів'я.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Романова Оксана Анатоліївна,
кандидат філологічних наук, доцент.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Ротченкова Наталія Іванівна,
магістр соціальних дисциплін.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Рожко Володимир Євтухович,
кандидат церковно-історичних наук,
почесний професор
Східноєвропейського національного
університету імені Лесі Українки.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Сацик Ігор Каленикович,
кандидат філософських наук.
Завідувач кафедри гуманітарних
дисциплін Волинської православної
богословської академії.

Скиба Ігор, протоієрей,
магістр богослів'я.
Секретар Вченої Ради Волинської
православної богословської академії.

Тишкевич Богдан Петрович,
кандидат богословських наук.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Хоміч Міла Максимівна,
викладач-методист вищої категорії.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Хром'як Андрій, ієрей,
кандидат богословських наук.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Цап Микола, протоієрей,
магістр богослів'я.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Цап'юк Микола, протоієрей,
кандидат богословських наук,
завідувач кафедри
Священного Писання Волинської
православної богословської академії.

Черенюк Ярослав, ієрей,
кандидат богословських наук,
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Швець Ігор, протоієрей,
кандидат богословських наук.
Ректор Волинської православної
богословської академії.

Волинський Благовісник.
№1 (2013)

*Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал
Волинської Православної Богословської Академії Української
Православної Церкви Київського Патріархату / ред.кол.:
протоієрей Ігор Швець (голов.ред.) [та ін.]. – Луцьк, 2013. – №1. – 288 с.*

вул. Градний узвіз 5, м.Луцьк,
Волинська обл., 43025
Тел.: (0332) 723212, (0332)726072
E-mail: volyn.pbi@gmail.com
Homepage: www.vpba.com

Коректор – Хоміч Міла Максимівна

Формат 70Х100 1/16
Гарнітура Арно. Друк офсетний.
Ум.друк.арк. 26.
Тираж 500 прим.