

ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

Богословсько-історичний науковий журнал
Волинської православної богословської академії

№2
2014



ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

Богословсько-історичний науковий журнал

Волинської православної богословської академії
Української Православної Церкви Київського Патріархату

№2

ΕΙΚΩΝ
Луцьк · 2014

УДК 27
ББК 86.372

Видано з благословення
митрополита Луцького і Волинського
Михайла (Зінкевича)

Редакційна
колегія:

Головний редактор – прот. Володимир Вакін,
кандидат богословських наук, ректор ВПБА

Заступник головного редактора –
свщ. Ярослав Черенюк, к.б.н., проректор з науково-
дослідницької роботи ВПБА

Відповідальний секретар –
Сацик Ігор Каленикович, к.ф.н.

Члени редакційної колегії: свщ. Василь Лозовицький, к.б.н.,
проректор з навчальної роботи ВПБА; прот. Ігор Скиба,
секретар вченої ради ВПБА; прот. Миколай Цап;
прот. Миколай Цап'юк, к.б.н.; прот. Василь Клочак;
Жулинський Микола Григорович, академік НАН України;
Кучинко Михайло Михайлович, проф., д.і.н.

Рекомендовано до друку
вченою радою Волинської православної богословської академії
(*протокол № 2 від 29. 09. 2014*)

Статті подано в авторській редакції.
За зміст і достовірність матеріалів відповідальність несуть автори.

ЗМІСТ

ВСТУПНЕ СЛОВО	7
БОГОСЛІВ'Я	9
<i>Священик Василь Лозовицький</i> Узаконення беззаконня: штрих до розуміння ідеології встановлення «руського міра» за допомогою загарбницької братовбивчої війни	9
<i>Священик Петро Стеблина</i> Світогядно-богословські ідеї св. Юстина Філософа	25
<i>Священик Андрій Хромяк</i> Християнський погляд на земні блага	39
БІБЛЕЇСТИКА	49
<i>В'ячеслав Стецько</i> Наративний аналіз дослідження Святого Письма	49
ЛІТУРГІКА	63
<i>Протоієрей Василь Клочак</i> Богослужіння Православної Церкви як вираження правильного вчення	63
ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ	73
<i>Протоієрей Любомир Хомин</i> Релігія Древнього Риму	73
<i>Протоієрей Ігор Скиба</i> Наслідки Берестейської унії для Православної Волині в перші післяунійні десятиліття	85

<i>Протоієрей Миколай Цап</i> Волинське православне духовенство в Першій світовій війні	95
<i>Священик Ярослав Черенюк</i> Український церковно-визвольний рух після падіння самодержавства та ліквідації синодального управління РПЦ	109
<i>Протодиякон Святослав Черенюк</i> Товариство Петра Могили на Волині в 30-их роках ХХ століття	125
ВІЗАНТОЛОГІЯ	137
<i>Ієромонах Никодим (Мартинов)</i> Війни Візантії за імператора Юстиніана: спроба аналізу	137
<i>Священик Миколай Черняк</i> Агафій Міринецький – історик і поет	147
ЦЕРКОВНЕ ПРАВО	157
<i>Протоієрей Володимир Вакін</i> Компетенція духовної влади Константинопольських Патріархів щодо Київської митрополії	157
ГОМІЛЕТИКА	171
<i>Ігумен Констянтин (Марченко)</i> Православність проповіді	171
АПОЛОГЕТИКА	187
<i>Петро Вінцукевич</i> Релігія та психоаналіз	187

<i>Павло Ямчук</i> Штучне відродження антихристиянського культу ідолопоклонства в ХХ ст. та його українська духовно-філософська альтернатива	207
ПОСТАТІ	223
<i>Священик Станіслав Беспалов</i> Роль та значення діяльності святителя Петра Могили в житті Української Православної Церкви	223
<i>Протоієрей Тарас Варварук</i> Релігія в житті і творчості Тараса Шевченка	231
<i>Елла Бистрицька</i> Митрополит Діонісій (Валединський) і питання автокефального статусу Польської Православної Церкви у документах Ради у справах РПЦ	241
БІБЛІЙНА АРХЕОЛОГІЯ	259
<i>Михайло Кучинко</i> Місіонерська діяльність апостола Павла у світлі археології	259
ЦЕРКОВНЕ МИСТЕЦТВО	267
<i>Вікторія Чайка</i> Історико-культурний феномен української духовної музики та її виховний вплив на становлення особистості	267
<i>Олеся Тоцька. Валентина Маласпіна</i> Архієрейський хор «Оранта»: багатовекторність мистецької діяльності	275

ІКОНОГРАФІЯ	285
<i>Вікторія Головей</i> Богословський дискурс Преображення та його вплив на іконопис православної традиції	285
<i>Лариса Обухович</i> Богослів'я символів і метафор в образотворенні Перванчівських празникових ікон	297
ФІЛОЛОГІЯ	309
<i>Андрій Гнатюк</i> Рідна мова – шлях до Бога	309
НАУКОВІ ПРАЦІ ВИПУСКНИКІВ	325
<i>Архімандрит Сергій (Яровий), священник Василь Лозовицький</i> Виправдання вірою	325
<i>Диякон Олександр Громик, священник Станіслав Беспалов</i> Початок чернецтва на Святій Горі Афон	339
<i>Владислав Фульмес, протоієрей Миколай Цап</i> Митрополит Анатолій (Дублянський) – засновник та редактор журналу «Рідна Церква»	355
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	365

Вступне слово

Згідно з концепцією, прийнятою Вченою радою Волинської православної богословської академії, науковий богословсько-історичний щорічник «Волинський благовісник» покликаний відображати хід богословської думки Волинської Академії. Випуск кожного наступного номера наукового журналу приурочується до Актового дня Академії, свята «Всіх святих землі Волинської» і є, певною мірою, звітом за науковий поступ Волинської духовної школи за попередній навчальний рік.

В основу другого номера «Волинського благовісника» в переважній більшості лягли наукові доробки професорсько-викладацького складу Волинської православної богословської академії, виконанні на п'яти основних кафедрах: Священного Писання, Богослів'я, Церковної історії, Церковного права, Гуманітарних дисциплін. Кожна із зазначених кафедр має власний календарний план проведення наукових заходів, результатом яких стали публікації, поданні до чергового номеру наукового журналу. Таким чином, ми маємо статі, що відображають найбільш актуальну проблематику сьогодення (російська експансія під покровом РПЦ, ювілей Кобзаря тощо), а також спектр наукових пошуків та досліджень нашого професорсько-викладацького складу. Слід відзначити, що за останній рік відчутно розширилось коло наукових зацікавлень, отже, редакційною колегією було прийнято рішення збільшити кількість тематичних рубрик.

Окрім напрацювань штатних працівників Волинської православної богословської академії, у науковому щорічнику розміщені дослідження науковців, з якими існує тісна співпраця у сфері богослів'я, церковної історії, сакрального мистецтва та суспільно-соціальної площини.

Новизною даного випуску наукового журналу стали публікації випускників ВПБА у співавторстві з науковими керівниками, основані на бакалаврських та магістерських освітньо-кваліфікаційних роботах.

Щира вдячність редакційній колегії журналу та всім, хто долучився до виходу чергового випуску «Волинського благо-вісника», за наполегливу і клопітку працю.

Велике сподівання, що ознайомлення з новим номером наукового щорічника Волинської Академії буде для читача цікавим, а головне, душекорисним часопроведенням.

*Ректор ВПБА
прот. Володимир Вакін*

Узаконення беззаконня: штрих до розуміння ідеології встановлення «русского міра» за допомогою загарбницької братовбивчої війни

священик Василь Лозовицький

«Наша боротьба не проти крові і плоті, а проти начальства, проти влади, проти світоправителів темряви віку цього, проти духів злоби піднебесних» (Еф. 6, 12)

Століття відділяє нас від тих подій, які в історії отримали назву Першої світової війни. За поодинокими винятками відійшли у вічність майже всі ті, хто були учасниками і очевидцями Другої світової війни, що принесла найбільше лиха нашій українській землі. І знову, немов би для того, щоб пам'ять людська не забувала жахіть людиновбивства, наче скальпелем по живому тілу для кращого закарбування чи таврування, це випробування торкається нашої сучасності.

«Важкі дні жахливої війни, що переживаються, задають всякій вдумливій людині цілий ряд питань. Що ж таке вершиться перед нашими очима? Європа, цивілізована, культурна Європа, ХХ століття, широкий потік просвіти, наука, мистецтво, високі ідеї, гуманність, свобода, рівність, братство навіть – і несподівано війна, вбивство, жорстокість, нелюдськість, кров, звірство. Як примирити ці два ряди явищ?»¹ – писав ще століття тому про жахи Першої світової війни свящмч. Іларіон (Троїцький).

Боротьбу, чи війну вже древній філософ Геракліт визнав основою спільного життя людей, що спричинила, між іншим, їх розподіл на вільних і рабів. У XVII столітті мала великий успіх формула Гоббса: боротьба всіх проти всіх (*bellum omnium contra omnes* – лат.). У XIX столітті Дарвін проголосив боротьбу вже за саме існування, за життя (*struggle for life* – англ.) основним законом органічного світу.

¹ Свящмч. Іларіон (Троїцький). Прогресс и война // Творения: в 3 т.: Т. 3. – М., 2004. – С. 336.

Герінг визнав боротьбу джерелом права, Лоренц Штейн угледів у державі арену боротьби за владу, Маркс звів все господарське життя до боротьби класів².

«Жага буття онтологічно притаманна людській особистості; являючись у світ, людина усвідомлює непереборну потребу осмислити і виправдати своє життя. Буття містить у собі красу, привабливість і силу і тому сприймається як цінність. Для християнина цінність земного буття визначається тим, що воно сприймається ним не просто як фрагмент життя і світла, вихоплений з темряви небуття, а як "іншого життя, вічного, начало" (св. Ін. Дамаскін. Канон Пасхи, пісня 7), як прообраз і запорука майбутнього Всезагального Воскресіння. Тому земне життя є першою і безумовною цінністю, Божим даром, владу над яким і відповідальність за яке дається людині»³.

Християнське вчення категорично забороняє вирішувати будь-які розбіжності шляхом війни, бо вбивство людини, життя якої є великим даром Божим, є найбільшим злочином. Сама природа *«вопіє»* до Бога, вимагаючи відомщення за вбивство (Бут. 4, 11). Насилля кошунствено ображає гідність і покликання людини, тому що Бог, створивши людину, не є богом ворожнечі і насилля, але Богом миру, згоди, гармонії і краси⁴.

«Мир залишаю вам, мир Мій даю вам; не так, як світ дає, Я даю вам. Нехай не тривожиться серце ваше і нехай не страхається» (Ін. 14, 27).

«Це сказав Я вам, щоб ви мали в Мені мир. У світі зазнаєте скорботи, але мужайтесь: Я переміг світ» (Ін. 16, 33).

«Бог же миру знищить незабаром сатану під ногами вашими» (Рим. 16, 20).

Проте слід зауважити, що кожен християнин не повинен мати ілюзорного уявлення про мир лише як про даність, дар Божий, принесений Ісусом Христом на землю, який перебуває серед людей і не вимагає з їхнього боку ніяких миротворчих зусиль. Іринологія (мирологія,

² Спекторский Е. В. Христианская этика. – М., 2013. – С. 136-137.

³ Настольная книга священнослужителя. – Т. 8. – М., 1988. – С. 687.

⁴ Иванов М., проф. Церковь и миротворчество // Катехизис. – К., 1991. – С. 289.

богослів'я миру) в пам'ятках церковної творчості показує, що світ не тільки даний, а й заданий людям, що миротворчість – це динамічний процес, який вимагає від людини значних зусиль, цілковитої спрямованості і великої відповідальності в цій справі⁵.

Богоодкровенне вчення не тільки протиставляє ворожнечі слова Христові «мир вам» (Ін. 20, 19, 21, 26), але і попереджає про її недоцільність: «Стережіться, щоб не знищили ви один одного!» (Гал. 5, 15); «Всі, хто візьме меч, від меча і загинуть» (Мф. 26, 52); «Хто мечем убиває, тому самому належить бути вбитому мечем» (Одкр. 13, 10). Уже Старий Завіт застерігав: «Хто проллє кров людську, того кров проллється рукою людини» (Бут. 9, 6); «Коли закінчиш спустошування, будеш спустошений і ти; коли припиниш грабунки, розграбують і тебе» (Іс. 33, 1). Всупереч твердженням Гоббса (*homo hominī lupus est* – лат.), для християнства людина людині не вовк, а людина⁶, причому в останнє поняття включаються всі найвищі ідеали богообразного творіння на відміну від тваринних інстинктів, зокрема поїдання собі подібного.

Церква за самою своєю природою свідчить про мир як про природну і необхідну потребу, яка витікає із сповідання Христа як Бога і Спасителя, бо Він є Господь миру (2 Сол. 3, 16). Християнській Церкві органічно властиве те, що на людській мові виражається словом «мир». Апостольське визначення її як Тіла Христового (Кол. 1, 24) підносить християнське розуміння миру на ідеальну висоту – за образом згоди членів тіла в єдиному живому організмі, оживлюваному єдиним духом. «Бо тіло не з одного члена, а з багатьох... Не може око сказати руці: «Ти мені не потрібна»; або так само голова ногам: «Ви мені не потрібні» І ви – тіло Христове, а нарізно – члени» (1 Кор. 12, 14, 21, 27). У цьому описі Церкви, відповідному до її догматичного розуміння, досить ясно розкривається, що основною умовою її існування є мир. Лише в мирі всіх її членів можлива єдність, можливе її життя, можливе здійснення тих цілей, задля яких вона заснована на Землі. Цей дух миру, онтологічно притаманний Церкві, є тією основою, на якій ґрунтується вся її діяльність. Любий інший дух несумісний з самим розумінням Церкви як Тіла Христового⁷.

⁵ Іванов М., проф. Церковь и миротворчество. – К., 1991. – С. 290.

⁶ Спекторский Е. В. Христианская этика. – М., 2013. – С. 137.

⁷ Настольная книга священнослужителя. – Т. 8. – М., 1988. – С. 699.

Що стосується ставлення Православної Церкви до миру (як відсутності війни), то воно одне і те ж завжди, досить ясне і виразне: Церква всім бажає миру; посилено, день і ніч, молиться про мир і – можна без перебільшення сказати – трепеще перед війною, як жахливим лихом. Вірність цього положення для православного, хоча б навіть неграмотного, християнина не вимагає доказів: входячи до храму дуже просто переконатися в мирному її налаштуванні, адже там завжди почуєте: «мир вам», «мир всім», «за мир всього світу і за з'єднання всіх, Господу помолимось»...

У військовий час, як і взагалі під час якого-небудь загальнонародного лиха, Церква посилює заклик своїх чад до покаяння в гріхах (бо згідно з її вченням, гріхи є головною причиною суспільних лих і найжахливішого з них – війни)⁸, посилює молитви до Бога про прощення прогрішень і про визволення «від меча, нападу чужинців та міжусобиці»⁹ (Літійна ектенія). Вже з часів Київської Русі, православні священики брали активну участь в обороні своєї землі. Про це свідчить «Повість врем'яних літ», «Іпатіївський літопис», «Радзивілівський літопис» та інші історичні документи. Істориками особливо відзначається активна участь священиків та ченців православних монастирів Київської Русі в її обороні під час татарської навали в XIII столітті, коли православні храми робилися останніми рубежами оборони від агресора. Природно, що в храмах (як звичайних, так і похідних) відбувалися різні богослужіння «військового циклу». При цьому, на думку прот. Сергія Горбика, варто зазначити, що хоча в багатьох молитвах так званої «військової групи» ми зустрічаємо цитати з Євангелія та Апостольських послань, слід визначити подібні молитви як такі, що зроблені саме на підставі (цитованні) текстів Нового Завіту ми не маємо права¹⁰. Адже, всупереч всіляким намаганням російських богословів та релігійних філософів підвести ідеологічну санкцію для схвалення загарбницьких мотивів воєнних дій російської імперії чи то в

⁸ Заозерский Н. Отношение Святой Православной Церкви къ миру и войнѣ по учению ея каноническаго права. (По поводу современныхъ движеній въ литературѣ за общенародный миръ и противъ милитаризма) (Рѣчь Произнесенная на публичномъ актѣ МД Академіи 1 октября 1896 г.). – Сергіев Посад: 2-я типографія А. И. Снегиревой, 1896. – С. 3, 4.

⁹ Служебник. – Частина перша. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2011. – С. 25.

¹⁰ Горбик Сергій, прот. Як київське православ'я молилося за своє військо та перемогу над ворогом. [Електронний ресурс].

минулому¹¹, чи тим паче в сьогоденній час, ніде в Новому Завіті не схвалюється війна, крім тієї невидимої брані зі злом у собі і в оточуючому світі (Еф. 6, 12).

У російському православ'ї склалося богословське трактування проблем вбивства і війни. При цьому Російська православна церква (РПЦ) спирається на те, що в Біблії немає прямої заборони вживати насильство в земному житті. У книзі Екклезіаст сказано: «Усьому свій час, і час усякій речі під небом, ... час убивати, і час лікувати; час руйнувати і час будувати; ... час війни і час миру» (Еккл. 3, 1, 3, 8). Із слів Ісуса на суді Пилата: «... якби від світу цього було Царство Моє, то слуги Мої змагалися б за Мене» (Ін. 18, 36) ясно випливає, на їх думку, що опір силою, самозахист – річ природна¹².

Н. Заозерський в промові «Відношення Святої Православної Церкви до миру і війни», виголошеній в Московській Духовній Академії 1 жовтня 1896 р., озвучив ряд тез, про які варто згадати спеціально.

«В питанні про оголошення війни Церква має бути всемірно відсторонена: це є справа Глави держави; бо ні в Євангелії, ні в канонах Церкви нема закону: ні "не воюй", ні "воюй". Але раз послідувало рішення Його про оголошення війни, всі члени держави, кожен у своєму чині, повинні так чи інакше брати участь у ній: воїни – стояти мужньо до пожертвування життям за гідність і святість свого прапору – "за честь Божу і гідність державну" – як виражались ваші благочестиві предки; священники повинні посилити свої молитви всюди і на самому полі битви являти себе не тільки звершувачами Безкровної Жертви, а й подавати приклад євангельського самарянина в служінні хворим і шукаючим втішення своїм братам і молитися про вічне упокоєння поклавших життя своє за віру, царя і вітчизну»¹³.

«... як і в яких формах Церква звичайно благословляє воїнів? ... ми повинні сказати, що Церква не лише взагалі благословляє вої-

¹¹ «І у всякому разі якщо немає в Євангелії ясної заборони війни – вона можлива і законна». (Заозерський Н. Отношение Святой Православной Церкви к миру и войнѣ по учению ея канонического права. – Сергиев Посад, 1896. – С. 30).

¹² Чому російське православ'я вважає вбивства і війни цілком допустимими? [Електронний ресурс].

¹³ Заозерський Н. Отношение Святой Православной Церкви к миру и войнѣ по учению ея канонического права. – Сергиев Посад, 1896. – С. 39.

нів, як і кожного християнина, але ще: 1) молитися нарочито "за христоролюбиве військо"; 2) освячує особливим чином військові знамена»¹⁴.

Дехто звинувачує Церкву в тому, що вона молиться за «христоролюбиве воїнство»: цим епітетом вона освячує мілітаризм, тобто військове ремесло¹⁵.

«Пом'якшуючими провину Церкви обставинами є наступні:

- 1) Церкву православну, тобто архієреїв і священиків, зазвичай, у таких випадках зовсім не питають про те, чи потрібно, чи не потрібно йти на війну, а просять або вимагають тільки благословити всіх, хто йде з тих або інших причин на війну.
- 2) Відмовляючись благословити воїна, можливо вже старого і благочестивого, як наприклад Кутузов, можливо вельми прихильного до священика в мирний час, священик прямо піддався б докорам у невдячності і в порушенні обов'язку дружби: бо він відмовляється благословити друга в ту критичну хвилину, коли його благословляють дружина, сестра, діти й інші»¹⁶.

«Крім того, священик для виправдання свого вчинку – благословення воїнів – може привести Євангельську розповідь про зцілення Ісусом улюбленого слуги римського сотника. Ця розповідь особливо важлива в різних відношеннях, а саме: 1) Ісус не відмовився допомогти сотнику в порівняно невеликому горі (хворобі улюбленого раба); 2) сотник був не іудей, а язичник, який лише прихильно ставився до юдеїв; 3) сотник за своїм становищем був, висловлюючись мовою нашого часу, не хто інший, як досить великий чин військової римської аристократії, і 4) не дивлячись на все це, Ісус не тільки задовільнив прохання, а й відгукнувся про

¹⁴ Заозерский Н. Отношение Святой Православной Церкви к миру и войнѣ по учению ея каноническаго права. – Сергиев Посад, 1896. – С. 7-8. Що стосується чинів освячення, то докладно відомо три древніх чина: «Чин освячення військової хоругви», «Чин освячення військового судна», «Чин освячення військової зброї». Усі ці чини в київській редакції присутні в Требнику святителя Петра Могилы (Горбик Сергій, прот. Як київське православ'я молилося за своє військо та перемогу над ворогом. [Електронний ресурс]).

¹⁵ Заозерский Н. Отношение Святой Православной Церкви к миру и войнѣ по учению ея каноническаго права. – Сергиев Посад, 1896. – С. 12.

¹⁶ Там само. – С. 9-10.

його моральну особистість: "навіть в Ізраїлі Я не знайшов такої віри" (Лк. 7, 1-9): чи це не благословення?»¹⁷ ...

«Найчастіше люди йдуть на військову службу не добровільно, а вимушено і миряться з цією необхідністю саме простим міркуванням: комусь же треба служити.

Вони відправляються на службу християнами і отримують напуття, як християни. Через це, якщо змушувані необхідністю, вони піддаються завжди в більшій мірі, ніж всі інші люди, небезпеці ухилитися від християнського способу життя: то чи не тим більшою, чи не тим ревнішою повинна бути за них молитва Церкви? Якими б не були правильними, або неправильними осудження військової служби, як паразитної – у мирний час, вона все-таки важча від усіх інших видів державної служби вже тому, що тільки тут жертва життям за інших є прямим обов'язком, а не добровільним подвигом»¹⁸, – з останнім важко не погодитися.

Зрештою, щодо найгострішого питання: дозволено чи не дозволено вбивство ворога на війні, канони ясно говорять: вбивство ніколи не дозволене; вбивство завжди є вбивством, тобто гріхом. «Хто наніс ближньому смертельний удар, є убивцею, чи першим наніс він удар, чи захищався»¹⁹, – говорить 43-є правило св. Василія Великого.

Але це, однак, – далеко не так. Той же святий отець у своєму 13-му каноні говорить: «Убивство на війні отці наші не вважали за убивство, вибачаючи, як думається мені, поборників цнотливості і благочестя. Але, можливо, добре було б порадити, щоб вони, як ті, що мають нечисті руки, три роки утрималися від прийняття Святих Тайн»²⁰.

Втім, у числі церковних канонів є одне, різко відмінне своєю особливістю щодо даного питання правило, а саме – 1 правило св. Афанасія Олександрійського, яке, між іншим, говорить:

«не дозволяється вбивати, але вбивати ворогів на полі битви і законно, і похвали достойно. Так, великих почесней сподобля-

¹⁷ Заозерский Н. Отношение Святой Православной Церкви к миру и войне по учению ея канонического права. – Сергиев Посад, 1896. – С. 11.

¹⁸ Там само. – С. 13.

¹⁹ Книга правил святых апостолів, Вселенських і помісних соборів, і святых отців. – К., 2008. – С. 255.

²⁰ Там само. – С. 246.

ються доблесні у битві, і споруджуються їм стовпи, що сповіщають про їхні чудові діяння. Таким чином, одне і те саме, залежно від часу, і в деяких обставинах, не дозволено, а в інших обставинах, і вчасно, допускається і дозволяється»²¹.

«Коли імператор Фока вимагав, щоб вбитих на війні зараховували до мучеників, тодішні архієреї, скориставшись цим правилом, змусили царя відмовитися від своєї вимоги, кажучи: яким чином ми зарахуємо до мучеників загиблих на війні, котрих св. Василій Великий на три роки відлучав від таїнств, як маючих нечисті руки, – читаємо в історичному прецеденті, наведеному Зонарою і Вальсамоном до 13 правила св. Василя Великого, – і Фока вимушений був поступитися»²².

«Православна Церква і своїми молитвами, і своїми обрядами абсолютно в душі Євангелія Господа Ісуса Христа і в душі своїх канонів з материнським трепетом охороняє чад своїх від війни, як страшної біди, що вона з материнською ніжністю турбується про жертви війни, коли остання вже наступає, як неодмінний плід гріхів людських, що нарешті вона – не тепер тільки, коли вчені друзі миру з достохвальною ревністю взялися за вишукування засобів послаблення мілітаризму, але вже більше 1500 років невпинно прагне до тієї ж мети своїми, їй предказаними шляхами і засобами і прагне завжди під одним і тим же знаменом світу, на котрому написано: *Покайтеся і віруйте в Євангеліє (Мк. 1, 15)*»²³, – завершує свою промову Н. Заозерський.

Ідею про необхідність насильства по відношенню до ворогів активно розвивали російські православні філософи XIX – XX століть.

Так, І. А. Ільїн, який присвятив цій проблемі низку робіт («Про опір злу силою», «Основне моральне протиріччя війни»), підкреслював, що людині належить не право, а обов'язок вжити насильство там, «де воно виявляється єдиним або найменш несправедним результатом». Разом з тим, він зазначав, що «вбити людину може бути справою право-

²¹ Книга правил святих апостолів, Вселенських і помісних соборів, і святих отців. – К., 2008. – С. 232.

²² Заозерский Н. Отношение Святой Православной Церкви к миру и войнѣ по учению ея канонического права. – Сергиев Посад, 1896. – С. 31, 32, 33.

²³ Там само. – С. 39-40.

вого обов'язку, але не морального обов'язку». А так як «участь у війні є для кожного учасника акт покори зовнішньому наказу», то «саме рішення вбивати не падає всім своїм тягарем на душу того, хто вбиває».

Природно, що обґрунтування законності спротиву злу силою завжди перебувало у сфері уваги російського військового духовенства. Тільки за передвоєнний 1913 рік у 24 номерах «Вісника військового та морського духовенства» було опубліковано 37 статей, які розкривали різні аспекти цієї проблеми. Діапазон підходів був дуже широкий – від богословської праці «Ставлення християн перших трьох століть до військової служби» до емоційної статті «Як повинен християнин дивитися на війну?». Автор останньої, розглядаючи вплив війни на людину, писав: «Війна виявляє не тільки темні сторони людської природи; війна може пробуджувати і все велике, благородне, неактивне в народі». Цілоком закономірно, що вже в перші дні війни РПЦ заявила про виправданість з православної точки зору війни з боку Росії.

У післяреволюційний період публікації, присвячені православному обґрунтуванню вчення про війну і застосування насильства, з'являлися тільки в емігрантських виданнях.

Агресія фашистської Німеччини проти СРСР спонукала РПЦ знову підняти проблему ставлення до війни. Митрополит Ленінградський Алексій (Семанський) у зверненні до пастви в перші дні війни говорив:

«Війна є страшною і згубною справою для того, хто веде її без потреби, без правди, з жагою грабіжництва і поневолення. Але війна – священна справа для тих, хто вживає її за потребою, на захист правди, Вітчизни. Ті, хто беруть зброю в такому випадку, здійснюють подвиг правди і, приймаючи рани та страждання, покладаючи життя власне за однокровних братів своїх, за Батьківщину, йдуть слідом мучеників до нетлінного і вічного віччя».

Звертаючись до воїнів він вигукував:

«Ми благословляємо Ваш подвиг ратний і твердо віримо, що Господь сил – з вами у цій священній боротьбі, що цьому благородному пориву вашому Він подасть свою дивну допомогу і силу».

За два перші воєнні роки тільки Патріарший місцеблюститель Сергій (Страгородський) звернувся з 23 посланнями, у яких підкрес-

лював, що всім віруючим треба пам'ятати *«не про особисті небезпеки, а про священний обов'язок перед Батьківщиною і вірою»*.

Не розходилися зі словами і практичні справи РПЦ. У храмах йшов збір коштів у фонд оборони, парафії брали шефство над госпіталями. У грудні 1942 р. віруючі зібрали кошти на створення танкової колони імені Дмитрія Донського. Патріарх Сергій так згадував про це:

«Наші танки, – думав я, – не Бог зна, яка це могла бути допомога нашому воїнству, але це було наше благословення, це був знак того, що Церква не залишає воїнів і на полі брані, що вона їх благословляє і готова брати участь з ними в самих боях».

Розуміючи, що війну виграють не тільки на полях битв, РПЦ включилася в міжнародну антифашистську і миротворчу діяльність, яку продовжила і після війни. Але тепер на перший план висунулася боротьба за запобігання ядерної катастрофи. Концептуальне вираження цієї позиції було представлено в Посланні Синоду РПЦ *«Про війну і мир в ядерне століття»*, прийнятому в 1986 р. У ньому говорилося, що *«питання про війну і мир в ядерне століття є питання життя і смерті для всіх»*, тому РПЦ змушена переосмислити свої погляди з цього питання. Визнаючи, як і раніше, що *«війна завжди є насильство, але іноді насильство вимушене, спрямоване на припинення зла, справедливе»*, РПЦ робить висновок, що до ядерної війни *«не може бути застосоване поняття справедливості»*.

У той же час у Посланні розвивається християнська концепція справедливої війни без застосування зброї масового ураження, яка повинна спиратися на такі принципи:

1. Любов до ближнього, до свого народу і вітчизни.
2. Розуміння потреб інших народів.
3. Переконання в тому, що блага свого народу неможливо заслужити аморальними засобами²⁴.

«Безпека народів, як багаторазово показав історичний досвід, не може бути забезпечена силою зброї», – знаходимо в офіційній Заяві Архієрейського собору, присвяченого 400-літтю встановлення патріаршества в РПЦ (Заявление Архиерейского собора, посвященного

²⁴ Чому російське православ'я вважає вбивства і війни цілком допустимими? [Електронний ресурс].

400-летию установления Патриаршества в Русской Православной Церкви, «Мир, справедливость и целостность творения»)»²⁵.

На рубежі століть російське православ'я знову звернулося до проблем війни. У прийнятих в 2000 р. «Основах соціальної концепції Російської Православної Церкви» їм присвячений спеціальний розділ – «Війна і мир». Тут отримали розвиток ідеї Послання «Про війну і мир в ядерне століття». Окремі положення Послання, наприклад, про принципи, що визначають моральні межі справедливої війни, увійшли в новий документ без змін.

«Війна є фізичним проявом прихованої духовної недуги людства – братовбивчої ненависті (Бут. 4, 3-12). Війни супроводжували всю історію людства після гріхопадіння і, за словом Євангелія, супроводжуватимуть її і далі: "Коли ж почуєте про війни і воєнні чутки, не жахайтеся: бо належить цьому бути" (Мк. 13, 7). Про це свідчить і Апокаліпсис, оповідаючи про останню битву сил добра і зла при горі Армагеддон (Об'явл. 16, 16). Земні війни суть відображення брані небесної, будучи породжені гординою і противленням волі Божій. Пошкоджена гріхом людина виявилася залученою в стихію цієї брані. Війна є зло. Причина його, як і зла в людині взагалі, – гріховне зловживання богоданною свободою, "Бо від серця виходять злі помисли, вбивства, перелюбства, любодіяння, злодійство, лжесвідчення, хула" (Мф. 15, 19).

Вбивство, без якого не обходяться війни, розглядалося як тяжкий злочин перед Богом вже на зорі священної історії. "Не вбивай", – каже закон Мойсеїв (Вих. 20, 13). У Старому Завіті, як і у всіх древніх релігіях, кров має священний характер, оскільки кров – це життя (Лев. 17, 11-14). "Кров опоганює землю", – говорить Священне Писання. Але той же біблійний текст застерігає звертатися до насильства: "Земля не інакше очищується від пролитої на ній крові, як кров'ю того, хто пролив її" (Чис. 35, 33).» (VIII.1).

«... християни мимоволі стикаються з життєвою необхідністю брати участь у різних бранях. Визнаючи війну злом, Церква, – як говориться в документі, – все ж не забороняє своїм чадам брати

²⁵ Иванов М., проф. Церковь и миротворчество // Катехизис. – К., 1991. – С. 291.

участь у бойових діях, якщо мова йде про захист ближніх і відновлення потоптаної справедливості. Тоді війна вважається хоча і небажаним, але вимушеним засобом. Православ'я в усі часи ставилося з найглибшою повагою до воїнів, які ціною власного життя зберігали життя і безпеку ближніх. Багатьох воїнів Свята Церква зарахувала до лику святих, враховуючи їх християнські чесноти і відносячи до них слова Христа: "Немає більше від тієї любові, як хто душу свою покладе за друзів своїх" (Ін. 15, 13).

Коли святий рівноапостольний Кирило був посланий Патріархом Константинопольським на євангельську проповідь і прибув до столиці сарацинів, з ним вступили в суперечку про віру вчені послідовники Магомета. Між іншими питаннями задали йому таке: "Христос є Бог ваш. Він заповів вам молитися за ворогів, добро творити ненавидячим і переслідуючим вас, – тому хто б'є в одну щоку підставляти й іншу, – а ви що робите? Якщо хто образить вас, витягаєте зброю, виходите на бій, вбиваєте. Чому ви не слухаєте свого Христа". Вислухавши це, святий Кирило запитав у допитувачів своїх: "Якщо в якому-небудь законі будуть написані дві заповіді, яка людина буде досконалим виконавцем закону – та, яка виконує одну заповідь, чи та, котра виконує обидві заповіді?". Коли агаряни сказали, що досконаліше виконає закон той, хто дотримається обидвох заповідей, то святий проповідник продовжував: "Христос Бог наш, що звелів нам молитися за ображаючих нас і їм робити добро, сказав також, що більшої любові ніхто з нас у житті цьому явити не може, як той хто покладе душу свою за друзів своїх" (Ін. 15, 13). Ось чому ми великодушно терпимо образи, заподіяні нам як людям приватним, але в суспільстві один одного захищаємо і покладаємо душі свої на брані за ближніх своїх, щоб ви, полонивши наших співгромадян, укупі з тілами не заповолити і душ їх, примусивши до зречення від віри і богопротивних діянь. Наші христілюбиві воїни зі зброєю в руках охороняють Святу Церкву, охороняють правителя, у священній особі якого шанують образ влади Царя Небесного, охороняють вітчизну, з руйнуванням якої неминуче впаде вітчизняна влада і захитається віра євангельська. Ось дорогоцінні залози, за які до останньої краплі

крові повинні битися воїни, і якщо вони на полі брані покладуть душі свої, Церква зараховує їх до лику святих мучеників і називає молитвениками перед Богом» (VIII.2).

«Всі, хто візьме меч, від меча і загинуть» (Мф. 26, 52), – у цих словах Спасителя знаходить обґрунтування ідея **справедливої війни**²⁶. У документі висловлюється думка РПЦ про те, за яких умов війна допустима:

- «війну слід оголошувати заради відновлення справедливості;
- війну має право оголосити тільки законна влада;
- право на використання сили повинно належати не окремим особам або групам осіб, а представникам цивільної влади, встановленим згори;
- війна може бути оголошена тільки після того, як будуть вичерпані всі мирні засоби для ведення переговорів з протилежною стороною і відновлення вихідної ситуації;
- війну слід оголошувати тільки в тому випадку, якщо є цілком обґрунтовані надії на досягнення поставлених цілей;
- плановані військові втрати і руйнації повинні відповідати ситуації і цілям війни;
- під час війни необхідно забезпечити захист цивільного населення від прямих військових акцій;
- війну можна виправдати тільки прагненням відновити мир і порядок.

... Однією з явних ознак, за якою можна судити про праведність або несправедливість воюючих, є методи ведення війни, а також ставлення до полонених і мирного населення противника, особливо дітей, жінок, людей похилого віку. Навіть захищаючись від нападу, можна одночасно творити всіляке зло і через це за своїм духовним і моральним станом виявитися не вищим від загарбника. Війна повинна вестися з гнівом праведним, але не зі злобою, жадібністю, похиттю (1 Ін. 2, 16) і іншими породженнями пекла. Найбільш правильну оцінку війни як подвигу або, навпаки, розбою можна зробити, лише виходячи з аналізу морального стану воюючих. "Не радій смерті людини, хоч би вона була най-

²⁶ Виокремлення автора.

більш ворожою тобі: пам'ятай, що усі ми помremo", – говорить Священне Писання (Сир. 8, 8.). Гуманне ставлення до поранених і полонених у християн ґрунтується на словах апостола Павла: "Якщо ворог твій голодний, нагодуй його; якщо хоче напитися, дай напитися йому; бо, роблячи це, ти збереш йому на голову палаюче вугілля. Не бувай переможений злом, а перемагай зло добром" (Рим. 12, 20-21)» (VIII.3).

У наш час РПЦ стоїть на позиціях, обґрунтованих століття тому:

«Моральний християнський закон засуджує не боротьбу зі злом, не застосування сили по відношенню до його носія і навіть не позбавлення життя, як останній засіб, але злість серця людського, бажання приниження і погибелі кому б то не було» (VIII.4).

На завершення згадується про мир,

«як дар Божий, що преображає внутрішню людину, повинен проявлятися і назовні. Його слід зберігати і зігрівати (2 Тим. 1, 6.), а тому миротворчість стає завданням Церкви Христової: "Якщо можливо і залежить від вас, перебувайте в мирі з усіма людьми" (Рим. 12, 18)... Російська Православна Церква прагне здійснювати миротворче служіння як в національному, так і в міжнародному масштабі, намагаючись вирішити різні протиріччя і привести до згоди народи, етнічні групи, уряди, політичні сили. Для цього вона звертає своє слово до можновладців та інших впливових верств суспільства, а також докладає зусиль для організації переговорів ворогуючих сторін і для надання допомоги стражденним. Церква також протистоїть пропаганді війни і насильства, так само як і різним проявам ненависті, здатної спровокувати братовбивчі зіткнення» (VIII.5)²⁷, – панегірично в кращих традиціях російської православної «миротворчої» риторики закінчується розділ. Як тут не згадати слів, сказаних Христом на адресу фарисеїв: «Все, що кажуть вам додержувати, додержуйте і робіть; а за ділами їхніми не робіть, бо вони говорять і не роблять» (Мф. 23, 3).

«Характер особистих людських відносин може до певної міри служити моделлю відношень між цілими народами, що замість

²⁷ Основы социальной концепции РПЦ. VIII. Война и мир. [Електронний ресурс].

того щоб співпрацювати протистоять на міжнародній політичній арені.

В якості ілюстрації можна, наприклад, вказати на психологію суперництва. Сильне суперництво містить певну долю ворожості: поразка суперника означає власну перемогу. Проте така установка легко приводить до страху відплати, реваншу. Страх починає викликатися не лише невдачею, але й власним успіхом. Успіх, таким чином, стає не менш ризикованим, ніж поразка, а будь-яка можлива помилка, невдача тягне передбачену небезпеку, якої слід уникнути будь-якою ціною. Душевне життя людини можуть розладнати травми, викликані наклепами, утисками, нечесним суперництвом, але всі ці потрясіння можуть зачепити душу лише настільки, наскільки людина самолюбива, честолюбива, горда, тобто далека від святості. У свідомості людей виникає гнітючий образ ворога, підступного і всюдисущого, втіленого в іншому народі, здолати якого можна лише знищивши його. Так страх і породжена ним агресивність як результат нездоланих внутрішніх пристрастей, гнітючості і незадоволеності власним існуванням, формує вороже ставлення одних народів до інших, створює передумови до війни. Суперництво обертається бійками між людьми і війнами між державами»²⁸.

«Культурна людина нападає на свого сусіда, якщо він слабший, і починає його бити, доки той не проситиме пощади, – описує такий "воєнний гуманізм" міжнародних конфліктів свящмч. Іларіон (Троїцький). – О, звичайно, він пощадить, не заб'є до смерті; він тільки вимагатиме викупу і напише після закінчення війни вигідний для себе торговельний договір. Вбити сусіда не вигідно; краще примусити його платити гроші. Погляньте ж, яка за останній час йшла погоня за новими ринками і як складніше і складніше ставало розгортати сферу впливу. Як розбійники при розподілі награваного часто погрожують один одному ножем, так поступають і культурні держави, коли з економічних причин брязкають мечем»²⁹.

²⁸ Настольная книга священнослужителя. – М., 1988. – Т. 8. – С. 694-695.

²⁹ Свящмч. Иларион (Троицкий). Прогресс и война... С. 338.

Узаконення беззаконня: штрих до розуміння ідеології встановлення «руського міра» за допомогою загарбницької братовбивчої війни

Ось врешті решт та невидима зброя, яка примушує, прикриваючись християнськими цінностями, з благословляючої санкції Церкви розгортати війни (і, на превеликий жаль, вже не тільки економічні!), які мають на меті лише одне – збагачення.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. *Свящмч. Иларион (Троицкий)*. Прогресс и война // Творения: в 3 т. – Т. 3. – М.: изд. Сретенского монастыря, 2004. – С. 336-341.
3. Книга правил святых апостолів, Вселенських і помісних соборів, і святых отців. *Переклад: Чокалюк С. М.* – К., 2008. – 368 с.
4. Основы социальной концепции РПЦ. VIII. Война и мир. [*Електронний ресурс*]. – Режим доступу: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/viii/>
5. Служебник. – Частина перша. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2011. – 272 с.
6. *Горбик Сергій, прот.* Як київське православ'я молилося за своє військо та перемогу над ворогом. [*Електронний ресурс*]. – Режим доступу: <http://kyiv-pravosl.info/2014/06/06/yak-kyjivske-pravoslavyya-molylosya-za-svoe-vijsko-ta-peremohu-nad-vorohom/>
7. *Заозерский Н.* Отношение Святой Православной Церкви къ миру и войнѣ по учению ея каноническаго права. (По поводу современныхъ движеній въ литературѣ за общенародный миръ и противъ милитаризма) (Рѣчь Произнесенная на публичномъ актѣ МД Академіи 1 октября 1896 г.). – Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Снегиревой, 1896. – 40 с.
8. *Иванов М., проф.* Церковь и миротворчество // Катехизис. – К.: издание УПЦ, 1991. – С. 289-292.
9. Настольная книга священнослужителя. – Т. 8. – М.: изд. Московской Патриархии, 1988. – 800 с.
10. *Спекторский Е. В.* Христианская этика: Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950/51 академическом году / *Сост., вступ. статья и примеч. П. Е. Бойко, Л. А. Бойко, И. В. Попов.* – М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. – 150 с.
11. Чому російське православ'я вважає вбивства і війни цілком допустимими? [*Електронний ресурс*]. – Режим доступу: <http://arhiv-statey.pp.ua/index.php?newsid=24008>

Світогядно-богословські ідеї св. Юстина Філософа

священик Петро Стеблина

Кінець першого століття християнства мав для історії Церкви особливе значення: Церква стала надбанням нового покоління. Один за одним відходять у вічність свідки, які знали Христа, які бачили його чудеса та чули його слово. Справу Засновника відтепер продовжують ті, хто не бачив Христа особисто, хто знав його тільки з усних розповідей, що передавалися з покоління в покоління. Прийшла пора діяльного будівництва церковної общини, літургійного життя і розвитку християнської думки. Християнство, вибираючи між Єрусалимом і Римом, вступає в обидві столиці, захоплює юдейську, а потім і греко-римську думку. Змагаються не тільки Церкви, але й вчення; питання стоїть жорстко: або християнська думка залишиться у межах семітської культури або влиється в готові і чіткі античні форми. Євангеліє швидко долає межі Юдеї, досягає розкиданих по всій імперії єврейських, а потім і неєврейських общин. Євангеліє приходить до народів, Церква стає місіонерською і мислить про християнське благовістя вже в категоріях еллінізму.

Культурі, що втратила духовні ідеали і багато етичних принципів (за винятком стоїків), християнство протиставило прості, всім зрозумілі гуманістичні принципи: людина – вища цінність у цьому світі (Бог приносить себе в жертву ради її спасіння), всі люди рівні перед Богом незалежно від соціального становища, інтелектуального рівня або національності, любов до людини («ближнього») – основний принцип етичного життя і т.п.

II – III ст. були часом активного затвердження нової релігії, нової світоглядної системи, нової культури. Антична культура, що проглянула перші кроки християнства, всі сили кинула тоді на боротьбу із своїм грядущим спадкоємцем, усі методи, аж до фізичного знищення, але зупинити хід історії їй виявилось не під силу. У посланні до про-

консула Африки Скапули, який жорстоко переслідував християн, один з перших апологетів, Тертуліан, писав, що апологетикою він займається не для захисту християн, а для освіти гонителів, щоб врятувати їх від гніву Божого. А просвітити гонителів (служителів старої культури) – це і означає, якщо не обернути, то принаймні примирити їх з новою культурою¹.

Ця специфічна мета – наступати, знаходячись у глибокій обороні, викликала до життя і новий жанр літератури – християнську апологію, який виник і активно існував якраз у II – III ст. Знаходячись у жанровому ряду десь між мовою і діалогом (звідси софійсько-риторський характер старохристиянських апологій), за змістом вона часто тяжіє до філософського трактату. Автори апологій (твори цього жанру далеко не завжди містили у своїй назві слово «апологія», але були такими за змістом) жили і творили в цей період у всіх кінцях Римської імперії (в Італії, Малій Азії, Александрії, Африці) і писали свої твори як грецькою, так і латиною.

Ранньохристиянські мислителі цього періоду, як правило, мали хорошу класичну освіту і прийняли християнство в зрілому віці, усвідомивши недоліки язичницької культури і вбачаючи вихід з них у християнстві. Тому, розумом заперечуючи основні принципи і положення духовної культури античності, багато хто з них мислив ще категоріями елліністичного або римського мислення, жили духом класичної культури, прагнучи переосмислити її з нових філософсько-релігійних позицій. Це зумовило внутрішню суперечність, непослідовність, еkleктизм багатьох філософських, релігійних і естетичних поглядів раннях християн.

Першим серед грецьких апологетів, чії твори в оригіналі дійшли до наших днів, є Юстин Філософ і Мученик. Про святого Юстина нам відомо із «Церковної історії» Євсевія. Окрім цього, до нас дійшов офіційний протокол його мучеництва. Народився Юстин, мабуть, на початку II ст. у стародавньому палестинському місті Сіхемі в сім'ї багатого грецького колоніста. Юнак отримав хорошу освіту і почав швидко виявляти цікавість до філософії. Як розповідає сам Юстин, він вчився спочатку у стоїка, потім у перипатетика. Дуже хотів вчитися у піфагорійця, але той не прийняв його, дізнавшись, що Юстин

¹ Тертуліан. К Скапуле // <http://mystudies.narod.ru/library/t/tertull/scapula.htm>

недосвідчений в геометрії, астрономії і музиці. Нарешті, він прийшов до платоніка, і навчання Платона захопило його. Випадкова зустріч із одним з християнських мудреців привернула його увагу до біблійної літератури і привела в ряди християн. Його навернення в християнство мало, ймовірно, інтелектуальний характер, але у Євсевія воно описується дещо романтичними фарбами. Церковний історик подає легендарну розповідь про чудесне навернення Юстина. У ній оповідається про те, як на пустинному березі моря, роздумуючи про можливість споглядати Бога, Юстин зустрічає таємного старця і той розвіює його ілюзії та відкриває йому, що людська душа не може досягти Бога, сподіваючись лише на свої власні сили; тільки християнство є істинна філософія, що містить у собі всі приватні істини: «Платон спонукає до християнства», – скаже пізніше Паскаль².

Навернений близько 130 року, філософ-християнин стверджує, що в християнстві він знайшов єдину істинну філософію, яка відповідає на всі питання. Проте і після прийняття християнства Юстин не зняв плаща філософа, але став проповідником і захисником нового вчення. Він завжди ходив у мантії філософа. Для нього це знак величі душі. Апологет не відкидає вчення Платона і навіть вводить його в Церкву. Юстин часто стверджує, що філософи були християнами, самі того не знаючи. Спочатку він виправдовує це твердження доводом, узятим з єврейської апологетики, відповідно до якого всі мислителі черпали з книг Мойсея кращі свої ідеї. Слово Боже осяює всіх людей, цим пояснюється те, що насіння істини приховане у вченнях усіх філософів. Християни не повинні їм у цьому заздрити, бо вони володіють Словом самого Бога³.

Мандруючи по Імперії зі Сходу на Захід, він полум'яно проповідував християнство. Одяг філософа привертав до нього багато учнів. Двічі він надовго зупинявся в Римі. Заснував там християнське училище, активно боровся з юдеями, язичниками і еретиками, вступаючи у публічні диспути про віру. Подав кесарям (Адріану і Марку Аврелію) дві апології на захист християн. Загинув мученицькою смертю в 60-х роках II століття⁴.

² Паскаль Б. Мысли // <http://vzms.org/pascal.htm>

³ Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову. – К., 2010. – С.67.

⁴ Там само. – С. 32.

Зі всіх християнських філософів II століття Юстин найбільш знаменитий і значимий. Людина світська і витончена, він прагнув діалогу між євреями і язичниками. Християнство для нього не вчення, але перш за все Особа – Слово, втілене і розп'яте в Христі.

Коли Юстин звернувся до Христа, у Церкві був повний розбрід. Людина, яка прийшла ззовні, язичник з Риму або Ефесу, на силу міг розпізнати Церкву Христа серед численних сект, що розплодилися навколо неї. Лжепроповідники множили число общин, що протистоять Церкві. Як відрізнити зерна від бур'яну? Тодішнього язичника, як і сьогоденішнього невіруючого, така велика кількість сект, що волають до Христа, не могла не застати зненацька.

Філософ вступає в молоду християнську Церкву з гарячою і запальною вірою, яка рветься виразити себе. В епоху Юстина до Церкви потягнулася культурна верства населення: філософи і знатні жінки хочуть охреститися і звільняють своїх носильників та рабів. Розповсюдження християнства викликає насмішки язичницьких письменників і наклепницькі пересуди. На це християни відповідають молодим запалом своєї віри: «Головне – життя, а не література», – говорить Мінуцій Фелікс; «Дій, а не слова», – вторить йому Юстин⁵.

Розповсюдженню Євангелія чиниться спротив. У суспільстві розпускаються різні безглузді чутки, до яких такий ласий легковірний люд. Християн звинувачують у поклонінні осячій голові, в оргіях і в участі в святкуванніх людодів, філософи і публічні оратори прагнуть зганьбити небезпечних суперників. Релігійними забобонами, стереотипами мислення характеризується II століття, як і всі інші періоди історії релігії. Саме це непорозуміння та неуцтво християнські письменники хотіли розвіяти, зробити можливим контакт між вірою і думкою, між Церквою і світом. Ось чого прагнули Юстин та інші апологети.

Св. Юстин Філософ є, безсумнівно, найяскравішою постаттю серед усіх апологетів. Його твори особливо змістовні і всебічні. За своєю освітою він належав до культурних людей свого часу і своїми знаннями значно сприяв захисту християнського вчення. Крім того, за своєю філософською підготовкою він у християнському віровченні углядів ті проблеми, які рано чи пізно повинні будуть постати перед

⁵ Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову. – К., 2010. – С. 56.

допитливим поглядом мислячої людини. Він, таким чином, намічає деякі питання, які згодом будуть розроблені більш уважно, щоб стати основними пунктами християнської доктрини. Тому св. Юстин не тільки видатний апологет, що має значення у зв'язку з іншими захисниками християнства в II столітті, але він представляє чималий інтерес і для історії богословської думки взагалі. «Філософом» назвав його Тертуліан, і це збереглося за ним не тільки тому, що за своєю освітою він – філософ, але й тому, що він один з перших, хто поклав початок християнської філософії. Проф. Гусев говорить про нього так:

«Він належав до числа тих типових і характерних особистостей, у яких виражаються, втілюються і зосереджуються прагнення та ідеї цілої епохи, життя, надії і розчарування цілого покоління людей. Він являє собою той досить численний клас чесних і благородних язичників II століття, що щиро, усіма силами душі своєї, були віддані істині, які служіння їй покладали завданням всього свого життя і які, щоб знайти її, щоб вирішити питання, що їх хвилювали, пройшли по чергово всі релігійні системи, всі філософські школи... і, не знайшовши там того, чого шукали, зустрічалися нарешті з яким-небудь християнським проповідником і переходили у християнство»⁶.

Підтверджує цю думку й Гарнак, говорячи про те, що в ті перші століття життя Церкви *«не народжувалися християнами, а ставали ними»⁷*.

Літературна спадщина Юстина численна, але велика частина його праць зараз загублена. Євсєвій приводить дуже довгий список його творів. Все, що пов'язано з іменем Юстина Філософа, можна розділити на три групи.

Справжні творіння: Перша Апологія; Друга Апологія; Діалог з Трифоном Іудеєм.

Несправжні творіння: Послання до Зена і Сирени. Виклад православної віри. Запитання і відповіді православним. Питання християн язичникам і язичників християнам. Заперечення Аристотелевих думок.

⁶ Гусев Д. Чтения по Патрологии. Период христианской письменности с половины II и до начала IV века. Общий очерк. Казань, 1898. – С. 3-4.

⁷ Гарнак А. Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви // <http://ru.wikisource.org/wiki>.

Суперечливі твори: Промова до Еллінів. Звіщання Еллінів. Про єдиновладдя (Боже). Про воскресіння.

Оригінальність богословських побудов Юстина не в літературній віддаленості, а в їх новизні. Сьогоднішнього читача можуть збентежити деякі місця в тлумаченні Юстина. Для нього вся Біблія цілком пронизана Словом Божим, вся – сповіщає про Христа. Слово, що втілювалося, існувало до пророків і надихало їх. Юстин об'єднує два Заповіти. Таке тлумачення, близьке ап. Павлу, стане традиційним для всього патристичного періоду.

До нас не дійшло жодного богословського трактату, написаного Юстином, ми вимушені обмежитися його апологетичними книгами. *«Ми знаємо Бога всесвіту тільки через Його Слово, яке представляється нам мостом між Отцем і світом»* – міркує філософ. За допомогою Слова Бог створює світ, діє в ньому і управляє ним, він просвітлює кожну *«людину благовоління»*. Істина, якою різною мірою володіють поети, філософи або письменники, – це промінь Його світлої присутності. Слово направляє не тільки історію Ізраїлю, але і будь-які щирі пошуки Бога. *«Ніхто не повірив Сократу настільки, щоб зважитися померти за його вчення. Але послідовники Христа, неосвічені ремісники, зневажали страх і смерть»*⁸. Цими гідними словами Юстин напоуляв префекта Рима.

Нове вчення Юстин розумів як вищий ступінь філософії, що ґрунтується на попередньому філософському досвіді як античної, так і біблійної культур. Він свідомо виробляє критерій вклячення спадщини минулого в нову культуру. Все, що ґрунтується на злі, вважав він, спрямовано проти Логоса і не приймається християнством; все, що веде до блага (добра), ґрунтується на Логосі і приймається християнством як своє власне. Юстин розуміє християнство як новий, більш високий етап культури, що виник на основі кращих досягнень культур минулого. *«Все, – стверджував він, – ким-небудь чудово сказане, належить нам, християнам»*. *«У Юстина, – помічають сучасні історики філософії, – християнство вперше претендує бути спадкоємцем старої культури, природно, не у всьому її об'ємі, але в її вищих цінностях»*⁹, що дає підставу вважати Юстина родоначальником *«християнського гуманізму»*⁹.

⁸ Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову. – К., 2010. – С. 107.

⁹ *Gilson E., Böhner Ph. Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Lief. 1. Paderborn, 1952, p. 28.*

Вчення про Бога, або триадологія, займає особливе місце у філософсько-теологічних судженнях апологета. Вихідною точкою всього світогляду св. Юстина є теза, що людині можливо в деякій мірі володіти Богопізнанням, але таке Богопізнання святий вважає даром («харизмою») Божим: розум людський може «бачити» (οψεται) Бога лише тоді, коли він робиться підготовленим (букв. «прикрашеним» – κεκοσμημένος) Святим Духом. Зі свого боку, людина повинна докласти всіх зусиль для здобуття цієї «харизми». Одне місце «Першої Апології» вельми красномовне в даному плані:

«Бог не потребує матеріального приношення (υλικής προσφοράς) від людей, оскільки ми бачимо, що Він Сам все подає [нам]. Ми навчені, переконані і віруємо, що Ним радо приймаються ті [люди], які наслідують Його чесноти: цнотливість (σφροσύνην), правду (δικαιοσύνην), людинолюбство (φιλανθρωπίαν) і в усьому, що властиве Богу і що не може бути позначене жодним ім'ям. Ми навчені також, що Бог створив все на початку з матерії, яка не має вигляду (εξ άμορφου ύλης) заради роду людського, і що люди, якщо через справи свої виявляться гідними його призначення, удостоються також жити і співцарствувати з Ним, ставши нетлінними й безпристрасними. Бо як Бог створив на початку нас, які раніше не існували (ουκ ουτάς), так само Він, вважаємо ми, тих, які обрали богоугодне, удостоїть за це обрання нетління і співжиття з Собою» (1 Апол. 10, 1-3)¹⁰.

У цьому висловлюванні відображаються багато аспектів богослов'я св. Юстина, передусім привертають увагу поняття, співвідносні з Богом, оскільки вони мають яскраво виражений «етичний характер».

Слід зазначити, що подібного роду «моральні атрибути» неодноразово застосовуються ним до Бога. Так, у «Діалозі» св. Юстин визначає Бога як «людинолюбного», «що передбачає майбутнє» (προγνώστην), «[ні в чому] не відчуває нестачі» (άνευδεή), «праведного» і «благого» (Діалог. 23, 1). Крім таких визначень, які мають, безсумнівно, «біблійний відтінок», християнський богослов вживає й інші, висхідні до термінології грецької філософії. Наприклад, одним з улюблених висловів, які додаються св. Юстином щодо Бога, є вираз «Отець всього» (ο

¹⁰ Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову. – К., 2010. – С. 50.

πατήρ των όλων або *б πατήρ των πάντων*), співзвучне традиції платонізму і вченню Філона Александрійського. Однак, виходячи з цього виразу, не обов'язково припускати прямий вплив платонізму на св. Юстина, оскільки цей вплив міг бути й опосередкованим попереднім християнським впливом. Зокрема, вже св. Климент Римський вживає аналогічний вираз (*τον πατέρα και κτίστην του σύμπαντος κόσμου*). Крім того, контекст вживання цього висловлювання у св. Юстина в корені відрізняється від контексту платонізму. Для нього Бог творить світ перш за все для і заради людини, а тому Він є Отець всесвіту, створеного заради Його «образу і подоби». Така перспектива «людинолюбства Божого» була глибоко чужою і перспективі платонізму, і перспективі взагалі античного світогляду.

Звідси виникають глибокі сумніви у правочинності міркувань типу: Бог у св. Юстина є «Бог філософів (*the God of the philosophers*), і проблема, яку він прагне вирішити, зводиться до проблеми трансцендентності Його»¹¹.

Тому для св. Юстина не «космос» як такий є «чадо Боже», бо цим «чадом» є переважно і головним чином тільки людина. У полеміці з Трифоном святий висловлює цю думку досить ясно: «Ми, що дотримуємося заповідей Христових, називаємося і є від Бога Христа, що народився для нас. Не тільки Яків, Ізраїль, Іуда, Йосип і Давид, але ми є також істинні діти Божі» (*θεού τέκνα αληθινά* – Діалог. 123, 9)¹². У цьому висловлюванні св. Юстина проявляється ще одна істотна риса його християнського світогляду: після Втілення Бога Слова люди усинавляються Богом через Христа – Єдинородного і Єдиного за природою Сина Божого. Ця думка була глибоко чужою як платонізму, так і юдаїзму, а тому св. Юстин, акцентуючи її, покладав чітку різницю між ними і християнством.

Другий найголовніший аспект вчення про Бога св. Юстина – постійне підкреслення трансцендентності Його:

«Не можна докладати ніякого імені до Отця всього, який є *Ненароджений*» (*ἀγεννήτω όντι*). Бо якби Він називався якимось ім'ям, то це означало б, що є хтось старший (*πρεσβύτερον*), що дає Йому ім'я. [Слова ж]: «Отець», «Бог», «Творець»,

¹¹ Pollard T. E. *Johannine Christology and the Early Church*. – Cambridge, 1970, p. 39.

¹² Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову. – К., 2010. – С. 260.

«Господь» і «Владика» – не суть імена (ουκ ονοματα), але назви (προσρησεις), які визначаються Його благодіяннями і справами» (2 Апол. 6, 1-2)¹³.

У цій фразі св. Юстин, проводячи різницю між *ὄνομα*, як чимось визначальним у тій чи іншій мірі сутність особи і предмета, і *προσρησις*, як поняттям, співвідносні з проявом сутності зовні (тобто її «енергією»), явно натякає на думку про непізнаваність суті Божої. Слід констатувати, що, намічаючи, так би мовити, «траєкторії» пізнішого православного апофатичного богослів'я, св. Юстин зовсім не цурається і термінології, накопиченої в «арсеналі» еллінської філософії. Зокрема, для «негативного визначення» Бога він використовує такі слова, як «ненароджений» (*ἀγέννητος*), «невимовний» (*ἀρρητος*), «непорушний» (*ατρεπτος*), «безпристрасний» (*απαθής*) та інші, що стали цілком звичайними у пізній античній філософії. Але використовує їх св. Юстин зовсім в іншому контексті: перш за все для позначення тієї «онтологічної прірви», яка існує між Богом, як Творцем, і створеним Ним світом. У той же час св. Юстин зазначає, що подібна «прірва» може легко долатися Богом, Який – Всемогутній. Тому християнський «Дидаскал» і каже, що Бог «гостро бачить (*ὁξυ ὀρων*) і гостро чує (*ὁξυ ἀκούων*), але не очима і не вухами, але невимовною Силою Своєю (*δυνάμει ἀλέκτω*)»; «Він все знає, і ніщо не буває прихованим від Нього». Внаслідок чого Бог, не будучи «вмістимим» (*αχώρητος*) в якесь місце або в «цілий космос», Сам, тим не менше, постійно є у світі. Подібна діалектика «трансцендентності-іманентності» Бога дозволяє св. Юстину органічно включати у загальний контекст християнської Євангелії окремі ідеї, що були передбачені античними філософами.

Далі є необхідність зупинитися на «пневматології» св. Юстина. Хоча вчення про Святого Духа у нього, як і у переважної більшості донікейських отців і вчителів Церкви, залишається дещо в тіні, проте основні контури даного вчення намічаються в творіннях св. Юстина. У всякому разі, він чітко відрізняє Дух як Третю Особу Святої Тройці від перших двох Іпостасей. Це, наприклад, проявляється у тлумаченні св. Юстином досить важкого місця з другого послання Платона, де, на думку апологета, еллінський філософ словами «а третє близько тре-

¹³ Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову. – К., 2010. – С. 104.

тього» вказує на «Дух Божий, що носитья над водами» (Бут. 1. 2). Взагалі, Третю Особу Тройці св. Юстин воліє називати «пророчим Духом» (то *προφητικόν πνεύμα*) і каже, що саме цей Дух сповістив через Мойсея про майбутнє «згоряння» (*ἐκπύρωσις*) світу (1 Апол. 60, 6-8). Далі, вчення про Святого Духа пов'язується апологетом і з христологією. У цьому відношенні примітно міркування св. Юстина в «Діалозі» (87-88). Тут Трифон вільно цитує пророка Ісаю («жезл вийде від кореня Єссея і цвіт вийде з кореня Єссея. І спочине на ньому Дух Божий, Дух мудрості і розуму, Дух поради і сили, Дух знання і благочестя, і наповнить його Дух страхом Божим») (11:1-3), пропонуючи християнському письменнику пояснити ці слова Святого Письма. Св. Юстин, виконуючи бажання співрозмовника, тлумачить це місце таким чином: старозавітні пророки мали якусь одну «силу» Духу (або, в крайньому випадку, дві); наприклад, Соломон отримав «Дух премудрості», Даниїл – «Дух поради та розуму» і т. д. Іншими словами, зазначені «сили» Духу, згідно зі св. Юстином, діяли у старозавітний період Богооткровення розрізним чином. З пришествям же Господа, тобто після Втілення Бога Слова, вони «почили» (*ἀνεπαύσατο*), або «припинили діяти» (*ἐπαύσατο*), у старозавітному народіві іудейському. Далі св. Юстин пояснює хрещення Господа і шістьма на Нього Духа у вигляді голуба: це було зроблено промислительно для людей, що приймають Ісуса за сина простого теслі. Бо Господь прийшов до річки не тому, що відчував потребу у хрещенні чи в Духові, що зійшов на Нього, «подібно тому, як Він був народжений [по плоті] і розіп'ятий не тому, що відчував потребу в цьому, але заради роду людського». І після Втілення Бога Слова «сили» Духу хіба що «сконцентрувалися» в Господі і стали «даруваннями» (*δόματα*), які Він «благодаттю сили того Духа» (*ἀπο τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου*) роздає віруючим у Нього, відповідно до гідності кожного.

Знаний патролог П. Преображенський у примітці до свого перекладу творинь св. Юстина зазначає:

«Окремі сили Св. Духа не те саме, що самий Дух як Іпостась. Юстин тут говорить не про поглинання особи Св. Духа через Ісуса Христа, але про те, що Христос ті сили Духа, які до Його втілення були подані старозавітним пророкам, після того сприйняв у Самого Себе і став джерелом для подання їх

усім віруючим, а разом з тим поклав кінець старозавітному Домобудівництву виконанням його пророцтв і прообразів»¹⁴.

Іншими словами, Втілення Бога Слова хіба що «сфокусувало» в собі розрізнені «сили» («енергії») Духа, результатом чого стала їх більш цілеспрямована і потужна дія в Церкві Божій. Тому зазначений зв'язок пневматології і христології, що є дуже характерною рисою вчення св. Юстина про Святого Духа, має ще й еклезіологічні перспективи.

Якщо розглядати тріадологію св. Юстина в цілому, то її найбільш суттєвим моментом є опора на церковне Передання і вкоріненість у таїнствах Церкви¹⁵. Це впливає, по-перше, з того факту, що в його творах постійно зустрічаються сліди хрещального символу, яий становить немовби «кістяк» вчення про Святу Трійцю християнського філософа. Наприклад, він говорить, що християни вірують у Бога

«істинного, Отця правди, цнотливості та інших чеснот, Який не змішується з жодним злом (ἀνεπιμίκτου κακίας). Його і Сина, який прийшов від Нього і навчив нас всьому цьому, а також воїнство благих Ангелів, що слідує за Ним і уподібнюється Йому, так само як і пророчого Духа, ми шануємо і поклоняємось, віддаючи Їм честь словом і істиною. Це ми охоче передаємо кожному, хто бажає навчитися так, як ми самі навчені» (1 Апол. 6, 1-2)¹⁶.

Аналогічний символ можна простежити і в іншому місці тієї ж «Апології» (1 Апол. 13, 1-3). По-друге, вчення св. Юстина про Святу Трійцю має і безсумнівну «літургійну забарвленість». Так, він говорить про Євхаристію таке: «До предстоятеля братії (τω προεστωτι των αδελφών) приносяться хліб і чаша води і вина, він же, взявши їх, підносить через ім'я Сина і Святого Духа хвалу і славу Отцеві всього і здійснює довгу подяку за те, що Він удостоїв нас цього» (1 Апол. 65, 3). Далі св. Юстин зауважує, що під час звершення «аган» (на них, швидше за все, вказують слова: *επί πασι τε οἰς προσφερομεθα*), «ми прославляємо Творця всього через Сина Його Ісуса Христа і через Духа Святого» (1 Апол. 67, 2). Таким чином, тріадологія св. Юстина носить глибоко церковний харак-

¹⁴ Преображенский П. Комментарии к переводу // Сочинения древних христианских апологетов // <http://mystudies.narod.ru/library/library1.htm>.

¹⁵ Rordorf W. Liturgie, foi et vie des premiers chretiens, p. 261-273.

¹⁶ Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову. – К., 2010. – С. 48.

тер, і ця глибинна церковність особистості великого мученика поглинає і розчиняє в собі всі ті «філософські елементи», які він включив у своє богослов'я, запозичивши їх з арсеналу еллінської мудрості.

Один із перших Юстин Філософ створює вчення про відмінність між внутрішнім життям Бога і Його життям, як воно проявляється в діях по відношенню до створеного світу. Це найбільш важлива особливість богословствування апологетів, яка виявиться принципово важливою для всього пізнішого християнського богослов'я, і саме в цій особливості найбільш очевидно використання апологетами апарату грецької філософії (особливо філософії стоїків).

У Юстина Філософа ми зустрічаємо дещо радикальну концепцію розрізнення двох логосів. Письменник, посилаючись із симпатією на філософію стоїків, запозичує у них поняття «насінневих логосів», розсіяних у всьому творінні, але при цьому оголошує ці логоси «частинами» Логоса-Христа. Ці «насінневі логоси» діяли в усіх, хто намагався праведно жити в язичництві (і тут Юстин згадує Геракліта і філософа-стоїка Мусонія, убитого імператором Нероном), –

«тому зовсім не дивно, – продовжує Юстин, – якщо, через дії демонів, піддаються ще більшій ненависті ті, які намагаються жити згідно не з будь-якою частиною посіяного в них Логосу (σπερματικῶν λόγων μέρος), але керуючись знанням і спогляданням всього Логосу (τοῦ παντός λόγου γνῶσιν καὶ θεωρίαν), Який є Христос»¹⁷.

У цих словах, звернених до римського сенату, навряд чи слід шукати особливих богословських тонкощів, проте, головна ідея зрозуміла: є Логос-Христос, і Він доступний в повноті тільки християнам, але «частково» доступний і поза Церквою. Згодом цій концепції щодо логосів Божих у творінні буде приготовлено велике майбутнє, особливо у вченні Максима Сповідника (VII ст.).

Юстин вперше у християнському богослов'ї починає розрізняти в Богові не просто «внутрішнє» і «зовнішнє» (тобто життя Бога «в Собі» і Його дії стосовно створеного світу), а й «суб'єктне» і безсуб'єктне¹⁸. Класичною мовою патристики IV століття, яка ще повніше засвоїла грецьку філософію, це слід висловити так: в Богові

¹⁷ Лурье В. М. Византийская философия. Формативный период. СПб., 2006. – С. 5-4.

¹⁸ Там само. – С. 55.

розрізняється щось, що має буття в собі (в IV столітті це буде названо іпостасями), і щось, що не має буття в собі, але має буття в іншому – в іпостасях. До останнього якраз і відносяться «логоси» Божі у творінні, які з IV століття будуть мати ще й іншу назву – енергії Божі.

Цей етап, чітко означений у богослов'ї св. Юстина, створив необхідні передумови для нового, вже на основі грецької філософії, упорядкування вчення про «суб'єкти» в Богові – такого упорядкування, при якому почнуть досить чітко відрізнятися імена Отця, Сина і Духа. Іншими словами, після святого Юстина відкрився шлях для створення вчення про Святу Тройцю в класичному розумінні цього слова.

Отже, вчення про Бога (Тріадологію) св. Юстин висловлює у філософських поняттях, близьких і іноді навіть запозичених у Філона і Платона. У вченні про Бога Юстин філософ стоїть на позиціях монотеїзму, який міг у I – II ст. примирити між собою як філософів, так і юдеїв, і християн. Ту ж доктрину ми знаходимо і у інших апологетів. Слід вказати на повсякчасне твердження Юстином вчення про єдність Божу і вживання при імені Бога імен всіх Трьох Осіб (наприклад, у наведеній ним формулі Хрещення). У філософському прагненні до істини св. Юстин бачить особливий вплив «насіння Логосу», який може бути причасний всім людям. Окремих філософів він називає християнами до Христа. Між християнством і філософією не повинно бути протиріччя, бо все хороше, ким-небудь сказане, належить християнам – всі язичницькі письменники могли бачити істину, хоча й невиразно, темно, бо мали «вроджене насіння Слова». Логос є посередником між Богом Отцем і світом. Логос творить світ і промишляє про світ. Всі старозавітні Богоявлення є явлення Логосу. Ці явлення завершуються його втіленням від Діви Марії для спасіння людини.

Список джерел і літератури:

1. Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 590 с.
2. Гарнак А. Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://ru.wikisource.org/wiki>

3. Гусев Д. Чтения по Патрологии. Период христианской письменности с половины II и до начала IV века. Общий очерк. Казань, 1898. – 38 с.
4. Карсавин Л. Святые отцы и учителя Церкви. – М., 1994. – 176 с.
5. Киприан (Керн), архимандрит. Патрология. – Париж; М.: Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. – 184 с.
6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – 288 с.
7. Лурье В. М. Византийская философия. Формативный период. СПб.: Аxiома, 2006. – 553 с.
8. Мейендорф И. Христос в восточном православном богословии. – М., 2000. – 318 с.
9. Паскаль Б. Мысли. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vzms.org/pascal.htm>
10. Преображенский П. Комментарии к переводу // Сочинения древних христианских апологетов. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mystudies.narod.ru/library/library1.htm#p>
11. Скурат К. Е. Великие учителя Церкви. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. – 288 с.
12. Тертуллиан. К Скапуле. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mystudies.narod.ru/library/t/tertull/scapula.htm>
13. Шмеман А., протопресвитер. Введение в богословие. Курс лекций по догматическому богословию. - Клин : Христианская жизнь, 2001. – 63 с.
14. Gilson E., Böhner Ph. Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Lief. 1. Paderborn, 1952.
15. Pollard T. E. Johannine Christology and the Early Church. – Cambridge, 1970. – 39 с.
16. Rordorf W. Liturgie, foi et vie des premiers chretiens, p. 261 – 273.

Християнський погляд на земні блага

священик Андрій Хромяк

Питання про ставлення Церкви до матеріальної культури не з легких, воно змінювалось протягом двохтисячолітньої історії християнства, і тому намагаємося прослідкувати його, починаючи з появи християнства.

Праця людини в соціально-економічній сфері відповідно приносить певні наслідки. Працюючи, людство здобуває собі засоби для прожиття, які найчастіше мають матеріальний характер, хоча існує і низка засобів, які відносяться до сфери обслуговування.

Дуже часто задають таке питання: чи можна користатися благами сучасної цивілізації і чи не являються вони гріхом?

У відповідності із розумінням суті людини та її призначення на землі, земне життя нам дано, щоб приготуватися до життя вічного¹. *«...Шукайте Царства Божого, а все інше додасться вам»* (Лк.12, 31). Ніякі земні блага самі по собі не можуть бути, з християнської точки зору, головною метою існування людини. *«Яка бо користь людині, якщо вона здобуде весь світ, а душу свою занепасть? Або що дасть людина взамін за душу свою?»* (Лк. 16, 26). Євангеліє зображає в образах і прикладах безумство тих, хто в отриманні зовнішніх благ бачить основну мету свого життя, та вказує основи невідповідності цього світобачення. Особливо яскраво це виражено в притчі про багача, який покладав надію свого майбутнього на врожай (добробут), хоча із втратою життя він втрачає все (Лк. 12, 16-21)².

Одна із спокус, якою спокушав Христа нечистий, була пов'язана із земними благами та владою. На що Ісус Христос сказав: *«Видійди від Мене, сатано; написано: Господу Богу твоєму поклоняйся і Йому Єдиному служи»* (Лк. 4, 8). Тим самим він визначив, що всі багатства світу по суті є ніщо. Господь навчав, що не можна служити двом господарям: Богові і мамоні. Отже, стосовно багатих людей треба ска-

¹ Хромяк А. свящ. Важкий хрест багатів // Волинські єпархіальні відомості. – №5, 2014. – С. 2.

² Фиолетов Н., проф. Очерки христианской апологетики. – Клин, 2007. – С.188.

зати – їм важче ввійти в Царство Небесне. До цього можна додати: Ісус Христос проводив своє життя у бідності, і цим засвідчив, що жадоба до збагачення є духовною сліпотою³. Апостоли навчали християн бути вільними від умовностей світу. Зокрема, ап. Петро навчає християн бути гарними внутрішньо, осуджуючи зовнішні прикраси (1 Пет. 3, 1-4). Преподобний Симеон Новий Богослов зокрема пише: «...християнин, вражений сріблoloлюбством і який любить гроші, вже не є християнином, а ідолопоклонником»⁴. Далі він вказує, що в цьому питанні християнин повинен бути безпристрасним. Недаремно Церква під час літургії постановила на проскомидії згадувати святих безсрібників Косьму і Даміана⁵ ... Засвідчуючи тим самим важливість безпристрасного ставлення до багатства.

Гроші стали рухомою силою суспільних відносин. Культ золотого тельця отримав всенародну шану і поклоніння. Грошима вимірюється еквівалент всіх цінностей. Але таке ставлення до грошей робить наше суспільство язичницьким. Навіть виправдання, що ми в Христа хрестилися (тобто люблячи гроші ми все ж залишаємося вірними Церкві), засуджується, іншими словами – ми так у Нього і не зодягнулися⁶.

Отже, треба пояснити, чим саме являються гроші і як до них ставитись. Гроші – це особливий товар, який виражає ціну всіх інших товарів і який обмінюють на них. У докапіталістичних формаціях їх роль виконували різні товари, наприклад, шкіри звірів, зерно, тварини. З розвитком товарного виробництва роль всезагального еквівалента закріпилася за благородними металами – золотом і сріблом. У подальшому в обіг надходять паперові грошові знаки, які замінюють золоті і срібні монети⁷. Фінанси (від латинського *finantia* – платіж) – сукупність економічних відносин, що виникають у процесі формування та використання централізованих і децентралізованих грошових фондів. Використання фінансів (грошових ресурсів) становить особливу сферу економічної діяльності держави. Фінанси являють собою державно організовану систему грошових відносин у суспільстві⁸.

³ Енциклопедія проповіді [Толмачев І. В., прот.]. Практическа гомилетика: В 4-х Т. – СПб., 2000. – С. 420.

⁴ Преподобний Симеон Новий Богослов. Творення. – Пушкіно, 1993. – С. 150.

⁵ Службеник. – К., 1999. – С. 83.

⁶ Светлов П. Я. прот., проф. Идея Царства Божия въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія (Богословско-апологетическое изследование). – Пушкіно, 1993. – С.157.

⁷ Экономика: Энциклопедический словарь. – Минск, 2000. – С.109.

⁸ Рудюк Л.В. Фінанси підприємств. – К., 2006. – С. 8.

Визначити цінність людського часу можна лише абстрактно. Але виробництво формує у товаровиробника право власності, адже до створення даного предмета він підходить творчо. Щоб узгодити це право власності, використовується одиниця обміну – гроші. У будь-якому акті обміну річ стає рухомою не в фізичному, а в метафізичному сенсі, вона покидає межі власності однієї людини (свого виробника чи продавця) і стає власністю іншого. Через те, що речі отримують в обміні метафізичний рух, то й межі індивідуальної власності повинні бути м'якими, тобто такими, які сліднують за предметом. Саме рухомою формою існування власності є цінність, що забезпечує збереження майнової рівноваги господарчих суб'єктів при безперервному обміні речовини, енергії та інформації між ними. Вже найпримітивніший обмін речей за формулою «товар-товар» породжує цінність, хоча й міститься в прихованій формі. За своєю природою цінність тотожна законам збереження, тому що саме за допомогою механізму цінності в суспільстві, яке базується на поділі праці й обміну, зберігається майновий статус-кво власників: всі об'єкти власності, які змінюють своїх власників, зважуються на «терезах» ціни. І тоді з розвитком обміну з'являються універсальні показники ціннісної ваги окремих товарів – гроші, цінність речей набирає форм товарних цін. Через те, що товарообмін («товар-гроші-товар») означає, що споживацькі спрямування економічних суб'єктів знаходять послаблення в «пустоті» речей, які не належали їм першопочатково, «самостійність» яких була спрямована кимось іншим, тоді ціни, які супроводжують рух об'єктів власності, несуть на собі відтінок як «неважливої», так і «самостійної» сторін відповідних предметів. Із вищесказаного напрашується висновок про принципову різницю натурального господарства та товарного виробництва⁹.

Таким чином, гроші і цінності – самостійні категорії – ціна прибутку, процент і т.д., з'являються в економіці як засіб, як безпосередня ланка, яка дозволяє зробити обмін між приватними власниками більш легким, а промисловість більш спеціалізованою і розгалуженою, поглибити суспільний поділ праці і, відповідно, забезпечити рентабельність економіки.

Хоча треба звернути увагу на один момент: одна справа користуватися фінансами для потреб свого життя в умовах сучасного

⁹ Назаров И. В. Свобода против закона: цивилизация на весах Спасения. – К., 2008. – С. 87.

світу, а інша справа – покласти свою надію на матеріальні блага. У цьому випадку людина перестає бути вільною. Словами Климента Олександрійського Церква навчає: «*Все майно існує лише заради використання його на потреби*»¹⁰. Тому, коли говоримо про збагачення, то головним моментом є не бути пов'язаним з предметом настільки, щоб не вийшло по суті таке: не він тобі належить, а ти йому. Але це буває не тільки щодо матеріальних предметів, але і щодо почуттів.

Для підтвердження наших слів щодо грошей, до яких необхідно ставитись як до звичайного товару (чи засобу для обміну), приведемо слова св. Григорія Палами: серед побутових потреб є такі, які ми самі задовольняємо, але є і інші, для задоволення яких нам потрібна допомога сторонніх. Тому що одна людина не може бути вченим і землеробом, лікарем і будівельником. Так як одна людина сама не може задовольнити всі життєві потреби та має необхідність у допомозі, тому винайдено засіб – гроші. Завдяки їм можна міняти надлишок і заповнювати недостачу. Землероб віддає своє тим, хто не займається землеробством, а в замін отримує ціну (гроші). За це він купує будинок чи тканину¹¹.

Дані слова засвідчують, що самі по собі гроші є обмінним чинником. А звідси проблема не в них, а у ставленні до них окремої людини. По-іншому, де серце ваше, там буде і душа ваша.

Іноколи благом вважають культуру. Зараз відбувається така тенденція – розглядати релігію як частину культури. Тому нам необхідно внести деяку точність – визначити контури культури.

По-перше, під культурою ми розуміємо визначений рівень людського знання: науки, філософії, літератури і матеріальні пам'ятки минулих літ та технічний рівень сучасного життя.

По-друге, культура – це творча здатність окремого народу, його традиції та здібності, іншими словами, земне лице етносу.

По-третє, культура – це сфера взаємовідносин між людьми, етичні норми правил людської поведінки, тобто складна історично сформована знакова система спілкування людей між собою¹².

Релігія і культура – поняття не адекватні (ми – християни, коли говоримо про релігію, розуміємо тільки істинне християнське вірос-

¹⁰ Климента Александрийский. Педагог. – М., 1996. – С. 142.

¹¹ Святого Григорія Палами митрополита Солунського. Три творення доселе не бившія изданными: Беседа на Евангеліе отъ Луки (16,19). – Новгородъ, 1895. – С. 28-29.

¹² Рафаил (Карелин) архимандр. Христианство и модернизм. – М., 1999. – С. 290-291.

повідання). В основі релігії лежить Божественне Одкровення. А культура – складний продукт людської діяльності та історії. Об'єктом релігії, її кінцевою метою та головною суттю являється Божество; точніше містична любов між людиною і Богом, через яку людина приєднується до вічного життя та стає причасником Божественної досконалості. Об'єктом культури є земне життя людини, мета і зміст культури міститься в реалізації людини через інтелектуальну діяльність, моральні принципи та норми поведінки. По-іншому можна сказати, релігія – це звернення душі до Бога та реалій вічності, а культура – це спрямування до земного.

Біблія розповідає, що першими музикантами і пропагандистами своєї рідної культури (мистецтва) були діти Каїна (*Бут. 4, 21*). Причина виникнення цієї першокультури – пустота душі, в якій немає Бога. Відповідно людина шукає собі замітника для духовних потреб.

Необхідно також звернути увагу і на ще один момент: Бог, створивши людину, від її початку наділив здатністю до творчості. Це своєрідний талант, який даний кожному, ним іноді і відрізняють людей між собою. Сюди відноситься і здатність думати, мислити, відчувати, відтворювати і т.д. Тому прояви людської діяльності, як спів, література, архітектура, потенційно можливі. Проблема полягає в іншому – у розмежуванні образу культури та його наповненні. Саме наповнення визначає позитивний чи негативний вплив, без правдивого спрямування (релігійного) культура не буде наповненою.

У даному випадку Церква часто використовувала принцип рецепцій: беручи форму, ставила інший зміст. Навіть саме по собі християнське вчення ставало об'єктом, який надихає. Християнська релігія завжди була найвищим надихаючим початком для художників і музикантів, тому що немає вищих ідей, які б могли настільки підняти людську душу. Наприклад, православна ікона – це поєднання двох світів: земного і небесного. По-іншому вчинив протестантизм, який відкинув все зовнішнє зображення релігійних подій, тим самим притупив у собі джерело творчості. Цим самим одна з притаманних людських якостей залишилася поза релігійним життям¹³. Православна ж Церква, встановлюючи свої свята, які пов'язані із згадуванням божественних і святих подій, піснеспівами, обрядами духовно збагачує людину, спрямовує її до вічності.

¹³ Чичерин Б. Наука и религия. – М., 1999. – С. 222.

Розглядаючи питання світової культури, дослідники не звертають увагу на універсальний факт людської психології й антропології, а саме: що так званий природний стан людини зовсім не з природної необхідності, а породжений глибокою хворобою, гріхом. Виникають соціальні і моральні утопії, які захищають «природне добро» в людині та відносять все зло до зовнішніх умов і виховання. Але вони виявилися недовговічними та приреченими на провал. Для прикладу, найблагоприємніші зовнішні умови, які оточують дитину, навіть піднесені методи виховання не могли перемагати в душі людини гордості, егоїзму й низьких пристрастей. Гріх діяв однаково і в хатинах бідняків, і в палацах володарів, у демократичних Афінах і в імперському Римі.

Надія на земні блага та силу людського генія породжує ще одну крайність – утопізм: прагнення до створення Царства Божого на землі. Свого роду хіліастична надія пронизує новоевропейську культуру з часу Реформації, а з XVIII ст. разом з перемогою просвітництва хіліазм об'єднується з вірою в прогрес і отримує нову форму. Утопізм у своєму власному значенні з'являється тоді, коли виникає переконання в можливості повного викорінення зла та спасінні світу силами лише самої людини – шляхом побудови досконалого соціального устрою¹⁴. Утопізм був характерним і протестантським спільнотам на початках їх виникнення. Перші спроби здійснення «євангельської спільноти» на землі шляхом політичного тиску й насильства виникли в епоху Реформації та селянських війн у Німеччині. Наприклад: рух анабаптистів, мюнхенське повстання 1530 року, яке мало на меті створити «небесний Єрусалим» – кривавий прообраз Паризької комуни та більшовицької революції в Росії.

Над питанням про природу утопій розмірковував відомий німецький соціолог Карл Мангейм. Він вважав, що утопічним являється те бачення, яке не утотожнює себе з навколишнім соціальним середовищем, а шукає іншого сподівання в майбутньому. Погодитись з такою точкою зору не можна, тому що перед нами – класичний випадок суто іманентного розуміння буття: для безрелігійного світогляду не існує нічого, крім того, що є, для нього немає вічно існуючого, тобто трансцендентного буття. Характерним для багатьох уто-

¹⁴ Гайдено П. Христианство и утопическое сознание // Христианство и культура сегодня. – М., 1995. – С.92.

пій було прагнення прориву і в духовно-моральному відношенні, хоча силами людини небо не можна звести на землю. Одні пов'язують благоустрій та земні блага з політичним спрямуванням держави (наприклад Рейснер А. М.)¹⁵, для інших це відбувається на основі моралі та суспільного виховання. Але в даному випадку мав рацію М. Бердяєв, який порівняв утопічні спрямування з Вавилонською вежею. І якщо хто і виступить проти цього устрою – такого вб'ють, знищать як безумця та розіпнуть заради прискорення. Тому, що їм потрібна тільки суспільна користь, потрібно знати тільки закони, за якими каміння можна перетворити на хліб. Свобода теж не потрібна, потрібне лише задоволення¹⁶. Утопія соціального раю на землі є однією із антихристиянських підмін та неправд, і зворотніх подоб Царства Божого. Але Христос не тільки не створив благоустрою земного, Він навіть і не обіцяв його здійснення. Він закликав взяти хрест свій та йти за ним. Він навчав, що життя на землі, у цьому світі і є хрест, і що шлях до Царства Божого лежить через Голгофу¹⁷.

Основна ідея, яка проводиться в наведених місцях, міститься в наступному: благом являється все, що використовується у відповідності із своїм призначенням, у відповідності із вищою метою самого життя та покликанням людини. Але і ці блага перестають бути благами, якщо вони перетворюються на предмет пошуку, на своєрідну мету життя. Із життєво необхідних речей вони перетворюються в ідолів, які поневолюють людину та закривають від неї сенс життя¹⁸. І вже не має значення, чи це матеріальна річ, чи естетичне уподобання, чи універсальна ідея, все це перетворюється на тягар у людському житті. Речі і земні блага правильно використовуються, якщо людина зберігає внутрішню свободу у відношенні до них. Тому ніякі речі і ніякі блага, з точки зору християнського розуміння, не можуть володіти людиною і відволікати її від того шляху, до якого вона покликана.

Саме про призначення людини в цьому світі наголошує церковна дійсність, у якій людина визволяється від бурі цього світу й отримує

¹⁵ Рейснер А. М., проф. Государство и верующая личность. Сборник статей. – СПб, 1905. – С.345-348.

¹⁶ Бердяев Н. А. Великий инквизитор // Антихрист.: Антология / Сост. А. С. Гришина, Н. Г. Исупова. – М., 1995. – С. 136.

¹⁷ Бердяев Н. А. Философия неравенства. – М., 1990. – С. 271.

¹⁸ Фиолетов Н. Н., проф. Очерки христианской апологетики. – Клиф, 2007. – С. 191.

для себе тиху оселю¹⁹. Церква навчає словами Ісуса Христа, що головне в цьому житті – осягнення Царства Божого всім людським єством. Відбувається це через відчуття благодатного життя Церкви, де зникає турбота про всі земні цінності, а перспектива життя бачиться лише в Бозі і з Богом. Церква як Царство Благодаті являється ідеальною єдністю рівних між собою членів одного тіла. А пошук земних благ являється пошуком іншого царства. Або по-іншому можна пояснити на прикладі нерозуміння людьми православної есхатології. Адже вже тут, на землі, ми входимо в Царство Небесне, це царство щодо теперішнього і майбутнього стану речей виникає як напруга. Можна сказати і так: теперішнє переходить у майбутнє. Відчуття благодаттю Божою, а відобразити словами молитви святого Василя Великого:

«Щоб ми в бадьорості серця і тверезості розуму прожили всю ніч цього життя, очікуючи світлого і явленого дня Єдинородного Сина Твого, Господа Бога і Спаси нашого, Ісуса Христа... Нехай не в розслабленні і лінощах, а в бадьорості і щирій праці ми з'явимося готовими і ввійдемо з Ним у Божественне Царство Його слави, де голос немовкний тих, що святкують, і невимовна утіха всіх, хто бачить неосяжну доброту лиця Твого»²⁰.

Всі земні цінності для християнина, який, звісно, живе церковним життям, набувають іншого значення. Людина Церкви бачить своє благо в Богові, а через Нього у своєму ближньому. Тим християнство і відмінне від інших релігій, бо в ньому є обов'язковість суспільного служіння. Але не в значенні норми чи закону, а у стосунках з іншими. Саме Церква є ідеальною спільнотою об'єднаних у Христі особистостей. Протоієрей Г. Флоровський у своїй праці «Віра і культура» розглядає питання християнської спільноти у її відношенні до світу. Він виводить таку думку: що правдиві, дійсні суспільні відносини відображені лише в християнській Церкві, де суспільство перетворюється на своєрідний монастир, тобто стає відблиском Царства Божого.

¹⁹ *Иларион (Троицкий), сщмч. Христианства нет без Церкви.* – Львов, 2002. – С. 45-46.

²⁰ *Молитовник.* – К., 2004. – С.15.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. *Святого Григорія Палами митрополита Солунського*. Три творення доселе не бывшія изданными / *Перев. и изд. еп. Арсеній*. – Новгородъ: Паровая типографія А. С. Федорова, 1895. – 47+55 с.
3. *Климент Александрийский*. Педагог / *В переводе Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова (Вступ. статья прот. И. Свиридова)*. – М.: Издание Учебно-информационного екуменического центра ап. Павла, 1996. – 290 с.
4. *Молитовник*. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2004. – 506 с.
5. *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Творения. Слова 1-52. – Пушкино: СТСЛ., 1993. – 490+VI+[2] с. (Репринт: Слова преподобного Симеона Нового богослова (*Перев. еп. Феофана*). – М.: Типо-литографія М. Ефимова, 1892. (изд. второе)).
6. *Служебник*. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 1999. – 483 с.
7. *Бердяев Н. А. Великий инквизитор // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология / Сост., коммент. А. С. Гришина, Н. Г. ИСупова*. – М.: Высш. шк., 1995. – С. 135-162.
8. *Бердяев Н. А. Философия неравенства / Сост., предисловие и примеч. А. В. Полякова*. – М.: ИМА-пресс, 1990. – 285 с.
9. *Гайденок П. Христианство и утопическое сознание // Христианство и культура сегодня / ред. В. Страда*. – М.: Путь, 1995. – С. 90-99.
10. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Христианства нет без Церкви. – Львов, 2002. – 48 с.
11. *Назаров И. В. Свобода против закона: цивилизация на весах Спасения*. Монография. – К.: Изд. ПАРАПАН, 2008. – 224 с.
12. *Рафаил (Карелин), архим.* Христианство и модернизм. – М.: Издательство Московского подворья СТСЛ, 1999. – 462 с.
13. *Рейснер А. М., проф.* Государство и верующая личность. Сборник статей. – СПб.: Тип. товарищества «Общественная Польза», 1905. – [8]+423 с.
14. *Рудюк Л. В. Фінанси підприємств: Навч. посібник для дистанційного навчання / За ред. А. Ф. Романенко*. – К.: Університет «Україна», 2006. – 186 с.
15. *Светлов П. Я., прот., проф.* Идея Царства Божія въ ея значеніи для христiанскаго міросозерцанія (Богословско-апологетическое исследование). – СТСЛ.: Собственная тип., 1904. – [2]+462 с. (Оттиски изъ «Богословскаго Вестника» за 1902, 1903 и 1904 гг.).
16. *Фиолетов Н., проф.* Очерки христiанской апологетики. – Клин: Христiанская жизнь, 2007. – 288 с.

17. Чичерин Б. Наука и религия / Вступ. ст. В. Н. Жукова. – М.: Республика, 1999. – 495 с.
18. Хромяк А., свящ. Важкий хрест багачів // Волинські єпархіальні відомості. – №5 – Луцьк., 2014. – 8 с.
19. Экономика: Энциклопедический словарь / Ред. В. Г. Златогоров. – Минск: Книжный Дом, 2004. – 720с.
20. Энциклопедия проповеди. Практическая Гомилетика. / [И. В. Толмачев прот.]. В4-х т.: Недели после Пятидесятницы XVIII – XXXII. – СПб.: Диоптра, 2000. – VIII+536 с. (Репринт.: Изд. Редакции духовного журнала «Странник»; Тип. А. П. Лопухина, 1899) (3-е издание)).

Наративний аналіз дослідження Святого Письма

В'ячеслав Стецько

1. Народження наративного аналізу

Наратологія – це теорія оповіді (нративу, лат. *narrare*). Наратив – це оповідання, яке складається з ряду взаємопов'язаних подій, мета якого донести читачеві головну тему або ідею розповіді. Поняття наратології та наративу формувалося в ХХ столітті, а більш систематичного та визначеного характеру почало набувати в 60 роках¹.

Про можливість використання наративного аналізу в інтерпретації Святого Письма почали говорити в другій половині 70 років минулого століття, а в 80 та 90 роках була опублікована частина праць, присвячених можливостям використання цього методу в дослідженні Святого Письма².

Сьогодні біблійні науки успішно використовують досягнення сучасного літературознавства, у тому числі і наратології. Більш як третина текстів Старого Завіту зафіксована у формі нарації. Також і в новозавітних текстах, особливо Євангеліях, Діяннях Апостолів присутні нарації. Більше того, треба звернути увагу на факт, що історія спасіння, яку передають книги Нового Завіту натхненими авторами передавалася за допомогою оповідання. А розуміння сенсу оповідання пов'язано з реакцією читача та самим процесом читання. Текст біблійного оповідання не є мертвим записом, хронікою подій, але здатний увійти у взаємовідносини з читачем, задає питання та очікує відповіді.

¹ Поняття наратології з'явилося в працях французьких структуралістів. В 1969 році Цветан Тодоров впровадив термін *la narratologie* щоб продемонструвати, як французькі структуралісти (нп. Роланд Барт, Клод Бремон, Жерар Женет, Альгїрдас Греймас) розуміють наратологію в контексті структурної лінгвістики Фердинанда де Соссюра.

² Див. Alter R. *The Art of Biblical Narrative*. – New York, 1981. Bar-Efrat S. *Narrative Art in the Bible*. – Sheffield, 1989. Powell M. A. *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*. – London, 1993.

Наративний аналіз підходить до Біблії як до літератури. Зміст та структура оповідання аналізується як одне ціле. Завданням аналізу є показати, яким чином текст відкриває читачеві ту чи іншу істину. Іншими словами, наративний аналіз полягає у відкритті питань, які текст ставить читачеві. Але також треба пам'ятати, що Біблія не є світською книгою, не є тільки літературою. Головна тема Святого Письма – це спасіння, яке Бог дає кожній людині. Питання, які ставить ця вічна Книга, відносяться до сфери щоденної екзистенції людини, сфери прийняття рішень. Це ті рішення, від яких залежить майбутнє людини. Більшість біблійних оповідань спонукає читача дати відповідь на всі присутні питання та задуматися над їх екзистенціальним характером. Без відповіді читача текст залишається неповним, незавершеним. У ході аналізу необхідно визначити, яким чином текст звертається до читача, які містить виклики.

Щоб зрозуміти, яким чином біблійний наратор керує думками, поглядами та переконаннями читача, необхідно звернути увагу на деякі елементи наративного аналізу:

- визначення початку та кінця нарації,
- аналіз теми, сюжету та фабули нарації,
- автор, наратор та читач,
- головні герої та персонажі нарації,
- аналіз часу, простору та перспективи нарації.

2. Визначаємо початок та кінець нарації

Сьогодні більшість біблійних перекладів, у тому числі українською мовою, містять поділ на розділи та часто окремим фрагментам надаються заголовки. Наприклад, притча про злочинних винарів, очищення храму тощо. Однак старожитні свідоцтва новозавітного тексту, зрештою як і старозавітні свідки, не знають такого поділу. І тільки в половині XVI століття сформувався поділ, який ми сьогодні маємо. Заголовки до окремих фрагментів – це вже сучасна історія³.

На жаль, наявний сьогодні поділ не завжди співпадає з дійсними межами тексту. Якщо ми аналізуємо короткі фрагменти тексту, то

³ Поділ на розділи в 1206 році зробив Стефан Ленгтон, Вперше нумерацію віршів єврейського Старого Завіту зробив Ісаак Натан в 1440 році. У 1550 році Роберт Етьєн, відомий дослідник тексту Біблії, зробив власний поділ на вірші, який існує до сьогоднішнього дня.

визначення початку та кінця нарації не є складним завданням. Але по-іншому ситуація може виглядати в довгих, складних оповіданнях. Дослідник мусить добре вивчити та проаналізувати текст, щоб визначити його структуру та поділ. Отже, наприклад, біблійні екзегети обговорюють і дискутують над питанням, де починається і де закінчується історія перебування Ізраїлю в пустелі. Чи починається в книзі *Виходу 13, 17-22* та закінчується в книзі Ісуса Навина, тобто перехід через ріку Йордан? Також історія Йосипа, як визначити де починається, а де закінчується? (*Буття 37-50*) – під час першого примирення з братами чи після смерті Якова? Отож, одним із головних завдань при застосуванні наративного методу в дослідженні біблійних нарацій є необхідність створення чітких критеріїв у визначенні меж наративних одиниць.

У процесі визначення початку та закінчення нарації необхідно звертати увагу на такі елементи:

- а) наявність наратора та його бачення теми. Наратор це особа, від імені якої він веде розповідь, передає голос іншим персонажам історії, описує або коментує події. Тема нарації, або її головна думка, зв'язує окремі елементи та гармонізує оповідання. Як правило, цей зв'язок має характер хронологічний та логічний. Хронологічний, оскільки передбачається послідовний розвиток подій. З другої сторони, кожне оповідання – це своєрідна логіка, яка виникає з хронології – події взаємопов'язані, між ними існує причинно-наслідковий зв'язок (*Бут. 6, 14-21*. Бог дає команду Ною, а в 6, 22 наратор не тільки говорить, що Ной побудував ковчег, але додає, що він виконав веління Бога). Наше завдання – визначити головну тему оповідання, у якому моменті вона починається та де закінчується.
- б) присутність дійових осіб, головних героїв розповіді. Аналізуючи той чи інший фрагмент оповідання, треба звертати увагу на залученням автором до розповіді головних героїв та інших дійових осіб та їх зникнення. Присутність головних дійових осіб, також може означати початок та кінець розповіді. Часто зміна сцени (час, місце, обставини) або відсутність продовження історії означає зміну нарації, рамки оповідання.

Власне, нашим завданням і є визначити ці рамки, тобто початок та кінець оповідання.

- в) стиль та мовні особливості нарації. Література біблійна не є результатом праці одного автора. Над однією книгою, чи навіть фрагментом Біблії могло працювати декілька авторів, додатково текст проходив пізніше редагування. Кожний автор – це не тільки конкретний досвід, але також і стиль, словниковий запас, теологія. Тому на етапі визначення початку та кінця нарації також можуть бути корисними стилістичні критерії, якщо вказують на послідовні етапи акцій або поділ головної теми оповідання. Стилістичні критерії це: інклюзії, повторення, хіастичні структури.

3. Аналізуємо тему, сюжет на фабулу нарації

Тема – це основа літературного твору, про що в цілому йдеться мова в творі. Як правило, тема має статичний, узагальнений характер. У читача після закінчення читання залишається головна думка, ідея, тема біблійного оповідання чи книги. Незважаючи на те, що в нарації тема «втоплена» в хронологічний та логічний порядок дій, суть теми ставиться понад конкретну історію, хронологію чи логіку. Від теми залежить розміщення різних компонентів оповідання.

У біблійній літературі тема часто пов'язана з конкретною подією, тому можемо говорити про «тему подій». Тема подій – це розповідь, яка описує зміну ситуації або, наприклад, перехід від ситуації нещастя (щастя) на початку, до ситуації щастя (нещастя) в кінці. Момент, у якому відбувається цей перехід або зміни, зветься «перипетія». Але також буває, що тема ілюструє процес переходу від неусвідомлення до розуміння головної думки нарації. Момент розуміння або усвідомлення чи одкровення зветься «анагноризм»⁴.

Біблія часто використовує елементи перипетії та анагноризму. Історія Йосипа в книзі Буття (45: 1-4), де Йосип відкривається своїм братам та наступає зміна ситуації. Але також приклад Авраама (Бут. 22), де Бог його випробовує на вірність, та де настає зміна ситуації і момент розпізнання голосу Ангела (Бут. 22: 11).

⁴ Терміни *Peripeteia* та *Anagnorisis* запровадив ще Арістотель у своїй Поетиці. З того часу використовуються в літературі та кінематографі.

З іншого боку, в біблійних оповіданнях ми можемо зустрітися з так званими об'єднаними, замкнутими темами. Ці теми не містять у собі розбудованої акції чи особливого одкровення. Об'єднана тема складається з подій, де кожна має своє неповторювальне значення в контексті цілого оповідання. Але зв'язок між цими подіями вільніший, окремі частини більш незалежні. Прикладом таких тем можуть бути такі старозавітні книги, як книга Іони чи Естер, але також розповіді про Давида, Саула та інших біблійних героїв.

Особливу увагу при аналізі біблійних нарацій треба звертати на так звану сюжетну лінію та фабулу⁵. Сюжет – це ряд подій в оповіданні, які заплановані згідно з опрацьованим автором сценарієм. Це розповідь без дотримання хронології, з переміщенням у часі, вставками, додатковими описами. Фабула – це хронологічний та логічний перебіг нарації, подій в оповіданні. Фабула визначає межі сюжету в часі та просторі і відповідає за так звані наративні структури: зміни в оповіданні, перебіг подій. Сюжет, зі своєї сторони, відповідає за дискурсивні структури: головна ідея, тема, яку мусить запам'ятати читач, предмет оповідання.

Сюжет і фабула впливають на розвиток теми оповідання. Згідно з класичним методом тема нарації може розвиватися за схемою: експозиція, початок дії, розвиток (ускладнення), вирішення проблеми та закінчення. Експозиція – частина твору, яка звертає увагу на суспільне середовище, риси характеру дійових осіб, історичні умови, що впливають на розвиток подій, з метою підготувати читача до дальших дій в оповіданні. Прикладом експозиції може бути початок книги Іова:

«Був чоловік у країні Уц, на ім'я йому Йов. І був чоловік цей невинний та праведний, і він Бога боявся, а від злого втікав. І народилися йому семеро синів та три дочки. А маєток його був: сім тисяч худоби дрібної, і три тисячі верблюдів, і п'ять сотень ярем волів, і п'ять сотень ослиць та дуже багато рабів. І був цей чоловік більший від усіх синів сходу» (Йов 1: 1-3)⁶.

В експозиції широко використовуються дієслівні форми, характерні для «сцени» (переднього плану) та «фону» оповідання (*imperfectum*, недосконалий час).

⁵ Див. Еко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. – СПб, 2005. – С. 54.

⁶ В статті використовується переклад І. Огієнка.

Після експозиції розпочинається дія (акція). Як правило початок акції це конкретний момент проблеми або конфлікту. Інколи експозиція може зливатися з проблемою. Конфлікт може з'явитися в будь-якому моменті та прояві. Прикладом може бути історія Авеля та Каїна:

«І зглянувся Господь на Авеля й на жертву його, а на Каїна й на жертву його не зглянувся. І сильно розгнівався Каїн і обличчя його похилилось» (Бут. 4: 4-5)⁷.

Розвиток теми нарації це події, які в кінцевому результаті ведуть до вирішення проблеми. Завдання цих подій – це не тільки обґрунтувати, пояснити, знайти аргументи, але також поступово змінити ситуацію на краще. Прикладом розвитку теми нарації може бути історія десяти кар з книги Виходу (7-12). Тільки після всіх кар фараон відпускає ізраїльський народ. Дещо іншим прикладом, який показує динаміку розвитку теми, може бути книга Йова, де вірші на початку книги та в кінці відкривають рамки розвитку теми:

*«І був цей чоловік більший від усіх синів сходу» (Йов 1: 3)
«...бо ви не говорили слушного про Мене як раб Мій Йов (Йов 42:7)*

Нарація може містити «перешкоди», які затримують вирішення проблеми. Перешкода може з'явитися вже на початку події. Інколи біблійна наратологія використовує так звану «структуру драбини»: конкретна дія повторюється декілька разів, аж поки не призведе до вирішення проблеми (пор. Бут. 8: 8-12).

Після розвитку теми йде вирішення проблеми і закінчення. Вирішення проблеми – це закінчення дії та її розвитку, а також відповідь на питання, яким чином проблема була вирішена. У книзі Буття є багато прикладів вирішення проблеми. Наприклад, історія Якова та Ісава (Бут. 33). У книзі Йова Бог виправдовує праведника та й повертає його до першого стану:

«І Господь повернув Йова до першого стану, коли він помолився за своїх приятелів. І помножив Господь усе, що Йов мав, удвоє» (Йов 42: 10).

Закінчення нарації – це фраза, яка формально закриває дане оповідання. Після цього ані тема, ані акція не має місця. Прикладом може бути закінчення в книзі Йова у вірші 16 і 17:

⁷ Початком дії може бути наказ Йоні (1:2), або інструкції, дані Мойсею (Вихід 3-4).

«А Йов жив потому сотню й сорок років, і побачив синів своїх, чотири покоління. І упокоївся Йов старим та насиченим днями» (Йов 42: 16-17).

4. Визначаємо автора, наратора та читача

Вважається, що автор – це особа, яка створила дане оповідання, художній твір (проект, винахід, дослідження) тощо⁸. Однак питання авторства набагато складніше та глибше. Автор може бути реальний (справжній), а також може бути ідеальний (внутрішній, прихований)⁹. Реальний автор – це той, який написав дане оповідання, книгу, лист, Євангеліє. Сьогодні ми не маємо можливості ідентифікувати конкретну особу (реального автора), яка написала ту чи іншу біблійну книгу, до того ж, окремі біблійні книги можуть мати декілька реальних авторів. У процесі наративного аналізу нас не так цікавить конкретний історичний автор, як більш внутрішній, а ще більше нас цікавить наратор. Ідеальний автор – це образ автора, який створює читач у процесі читання. У більшості біблійних текстів ми знаємо тільки ідеального автора. Більшість біблійних старозавітних авторів – це анонімні автори. Читаючи біблійні книги, ми самі створюємо образ автора, який відрізняється від справжнього автора, створюємо образ його життєвих турбот, екзистенціальних виборів, характеру.

Окрім автора (авторів) нарації, необхідно звернути увагу також на наратора. Наратор (оповідач) це особа, яка розповідає в тексті¹⁰. Наприклад:

«А зміркувавши, він прийшов до садиби Марії, матері Івана, званого Марком, де багато зібралось й молилось» (Дії 12: 12).

Якщо автор біблійних оповідань може існувати незалежно від свого твору, то наратор є частиною нарації. Наратор прикріплений до нарації та не може існувати без неї. В оповіданні також може бути декілька нараторів. У багатьох біблійних текстів автор ідеальний та наратор ототожнюється. Але також буває, що автор ідеальний вводить персонажа, який починає розповідати від свого імені, де думка ідеального

⁸ Див. Автор // Літературознавчий словник-довідник за редакцією Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка – К.: ВЦ «Академія», 2007.

⁹ Див. Ткачук О. Автор // Наратологічний словник. – Тернопіль, 2002. – С. 7.

¹⁰ Див. Ткачук О. Наратор // Наратологічний словник. – Тернопіль, 2002. – С. 155.

автора не збігається з думкою наратора. На ці деталі в ході наративного аналізу треба звертати увагу.

Наратор у біблійних текстах, як правило, у всьому обізнаний, всюдисущий, може навіть знати, що відбувається в духовному світі:

«І сталося одного дня, і поприходили Божі сини, щоб стати при Господі. І прийшов поміж ними й сатана. І сказав Господь до сатани: Звідки ти йдеш? А сатана відповів Господеві й сказав: я мандрував по землі та й перейшов її» (Йов 1:6-7).

У нарації наратор керує діалогом, передає голос іншим персонажам, може звертатися безпосередньо до читача.

Окрім автора та наратора, важливу роль у процесі оповідання відіграє сам читач. Це власне читач, інтерпретуючи біблійний текст, приходять до тих чи інших висновків. Буває, що автор не передбачить усіх інтерпретаційних можливостей оповідання і читач по-іншому розуміє текст. Тому в наративному аналізі відрізняють реального читача від ідеального (віртуального)¹¹. Ідеальний читач – це той, якого сам текст створює, ставить питання, на які читач мусить дати відповідь. Реальний читач – це кожен, хто має доступ до тексту. Рідко коли історія скеровується безпосередньо до реального читача. Наприклад, читаючи Євангеліє, часто бачимо невіру учнів. Ідеальний читач буде дистанціюватися від такої поведінки перших учнів Ісуса Христа і намагатиметься робити все можливе, щоб не повторити їх помилок.

Намагаючись максимально правильно відтворити постать ідеального автора та ідеального читача, варто також взяти до уваги досягнення історично-критичного методу. Ідеальний автор та ідеальний читач знаходяться в конкретному історичному середовищі. Так само як і текст був написаний у конкретних обставинах та історичному моменті. Тому при вивченні біблійних текстів за допомогою наративного аналізу необхідно вивчати життєве середовище як реального так і ідеального автора та читача.

5. Аналізуємо головного героя та персонажів нарації

Одним з важливих елементів біблійного наративного аналізу є визначення ролі, яку відіграє головний герой (герої) та персонажі нарації.

¹¹ Див. Ткачук О. Читач // Наратологічний словник. – Тернопіль, 2002. – С. 157.

Головний герой (протагоніст) – це персонаж, який грає провідну роль в оповіданні. Окрім того, в нарації можуть виступати й інші персонажі. Яким чином класифікуємо та описуємо героїв оповідання?

У літературі, присвяченій наративному аналізу, можна знайти поділ героїв оповідання за схемою: протагоніст (головний герой), антагоніст (головний опонент, суперник), контрастні персонажі, які вводяться в історію, щоб підкреслити особливості інших персонажів, другорядні персонажі, які виконують допоміжні функції; постаті, що одноразово з'являються в оповіданні¹². Фрагментів у Біблії, де можна знайти протагоніста та антагоніста, а також другорядних осіб є багато.

У біблійному наративному аналізі говорять також про динамічних і статичних героїв¹³. Якщо з героєм оповідання щось відбувається, є якийсь розвиток подій, він змінює свої погляди чи приймає відповідні рішення, тоді можна говорити про динаміку поведінки героя. Але також часто герої можуть бути «простими, статичними», якщо до кінця історії не змінюють своєї сутності, або «складними», якщо стають предметом різних впливів. В Євангелії від Луки динамічним героєм можна вважати Закхея, який змінив своє ставлення до багатства (Лк. 19: 1-10):

«Господи, половину маєтку свого я віддам ось убогим, а коли кого скривдив був чим, - верну вчетверо» (Лк. 19:8).

Статичним героєм може бути багатий начальник, який не змінився на протязі тривання нарації, і затримався у тому ж самому стані (Лука 18:18-27):

«А він, коли почув це, то засумував, бо був вельми багатий» (Лк. 18: 23).

Інші техніки опису героїв оповідання це: показ та розповідь. Показ, це коли наратор презентує нам героїв оповідання з метою виявлення їх мотивів діяльності та поведінки. Таким прикладом може бути фрагмент з 5 глави Євангелія від Івана (Ів. 5:1-9). Євангеліст показує нам не тільки проблему, але й, наприклад, соціальний статус хворого:

¹² Див. Narrative Criticism // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation. / ред. Stanley E. Porter. – New York, 2007. – С. 237-238.

¹³ Див. Arp T. R. Perrine's Store and Structure. // Fort Worth:Harcourt Brace College Publishers, 1998, – С. 79-80.

«... Пане, я не маю людини, щоб вона, як порушено воду до купальні всадила мене» (Ів. 5:7).

Розповідь – це коли наратор безпосередньо інтерпретує героя, його мотивацію, вибір. Прикладом може бути фрагмент Євангелія від Марка:

«... бо не розуміли чуда про хліби, бо серце їхнє було затверділе» (Мк. 6:52).

Литовський та французький лінгвіст А. Ж. Греймас вважає, що в нарації треба говорити не про реальні персонажі, але про так звані функції або актантні фігури (що знаходяться в дії). Згідно з ним, актантна модель складається з шести елементів: суб'єкт, об'єкт, відправник, одержувач, помічник та опонент¹⁴. У Біблії ми також можемо знайти ці елементи. Таким прикладом може бути 24 глава книги Буття.

Під час проведення наративного аналізу необхідно також описати героя, визначити характер персонажа і те, яким чином він може впливати на хід оповідання. Біблійні історії по-різному описують природу своїх героїв та їх відношення до ходу подій.

Найбільш важливими елементами опису персонажа є:

- ім'я персонажа,
- опис характеру в оповіданні,
- діалоги за участю персонажа нарації,
- втручання Бога через сон, бачення чи пророцтво.

Завдання цих елементів не полягає в презентації характеру чи внутрішнього життя персонажа, але фактори, які впливають на його активність та дії в даній нарації.

6. Аналіз часу, простору та перспективи нарації

Час та простір – це основні складові елементи кожної нарації. Біблійне оповідання завжди має якусь хронологію, час, послідовність подій. Існує два види часу: час події (історії) та час розповідання¹⁵. Час події – це період часу, в якому трапляється наратоване¹⁶. Це реальний час, в якому відбувалися події. Час розповіді – це псевдочас, час три-

¹⁴ Греймас А. Структурная лингвистика. Поиск метода. – Москва, 2004. – С. 249-277.

¹⁵ Див. Ткачук О. Час // Наратологічний словник, – Тернопіль, 2002. – С. 155.

¹⁶ Там само. – С. 155

вання події в нарації. У Біблії, як правило, ми зустрічаємося з псевдо-часом. Візьмемо, наприклад, промову ап. Павла в ареопазі. Читання звернення в Афінах у 17 розділі Дій Апостолів займе майже хвилину. Звісно, що реальна промова не могла тривати хвилину чи навіть п'ять. Інший приклад – це Ізраїль в пустелі. Знаємо, що перебування продовжувалося 40 років. Але читання книг Тори аж ніяк не займе нам 40 років. Подібну ситуацію маємо з Йовом:

«І сиділи вони з ним на землі сім днів та сім ночей, і ніхто не промовив до нього ні слова, бо вони бачили, що біль його вельми великий» (Йов 2:13).

Відмінності між цими формами часу іноді дозволяють зрозуміти, яке значення має для наратора та чи інша подія, особливості тої чи іншої події. Якщо про якусь подію автор пише мало, це означає, що вона для нього не має великого значення. І навпаки, часом відносно коротка подія може мати довгий «час розповіді». Наприклад, Яків іде до Харану протягом багатьох тижнів, проходить відстань майже 1000 кілометрів. Але Біблія згадує тільки один момент: одкровення Бога в Бет-Ел (*Бут. 28, 10-22*). Це означає, що ця подія для наратора має велике значення. Інший приклад – це книга Повторення закону. Мойсей говорив один день, але розповідь розтягнута на багато розділів:

« І сталося сорокового року, одинадцятого місяця, першого дня місяця говорив Мойсей до Ізраїлевих синів усе, що Господь наказав був йому про них...» (Повт. 1:3).

Час розповіді – 34 розділи. Це означає, що для автора це – найважливіший момент перебування вибраного народу в пустелі.

У Новому Завіті класичним прикладом часу події та часу розповіді є 30 років недокументованого життя Ісуса Христа. В Євангеліях час розповіді про дитинство та приватне життя Спасителя є дуже короткий, але Його публічна діяльність детально висвітлена. Це також нам показує значення публічної діяльності Ісуса Христа.

У нарації час подій та час розповіді може збігатися. Це, як правило, буває в діалогах. Окрім того, в оповіданні час може прискорюватися (нп. *Через два роки...*), може сповільнюватися, а може взагалі затриматися, особливо в різних описах. Треба також звертати увагу на так званий порядок нарації. Послідовність описаної події може відрізнятися

від реальної послідовності подій. Всякі відхилення в нарації від реальної послідовності можна назвати анахронізмами. Є два типи анахронії: аналепсис і пролепсис.

Аналепсис – це явище чи подія, про яку ми говоримо, але яка вже відбулася. Прикладом може бути: *Бут. 20: 18*, історія Ієфая з книги *Суддів 11: 1-3*. Пролепсис розповідає про подію ще перед тим, як вона сталася. Більшість з них це «пророцтва» або віщі сни. Наприклад, Боже послання для Ревекки (*Бут. 25: 23*), Якова (*Бут. 28: 13-15*), слово Мойсею (*Вих. 3: 16-22*), слова Єровоаму (*1 Цар. 11: 26-39*).

Окрім часу та простору, під час наративного аналізу треба звернути увагу на перспективу та відстань оповідання. Перспектива – це точка зору наратора. Коли наратор знає та говорить більше, ніж герой оповідання, то це нульова фокалізація. Коли наратор знає та говорить менше, ніж герой оповідання, це зовнішня фокалізація. Але також буває, що наратор знає та говорить стільки ж, скільки знає та говорить герой оповідання, тобто наратор приймає точку зору героя оповідання. Тоді це буде зовнішня фокалізація. Дякуючи фокалізації, змінюється перспектива оповідання. Таким прикладом фокалізації може бути фрагмент з Дій Апостолів 12: 7-8. Іншим, важливим елементом наративного аналізу є відстань оповідання. Відстань оповідання – це спосіб, в який нарація регулює перехід інформації, наближаючись або віддаляючись від конкретної події. Чим більше деталей, тим оповідання ближче. Відстань збільшується тоді, коли домінує голос наратора.

З перспективою, часом та простором пов'язаний інший важливий елемент біблійного наративного аналізу. Це диз'юнкція ймовірності, тобто ситуація, коли ідеальний читач висуває припущення щодо дальшого перебігу подій. Таке припущення стає в нарації вузловим моментом – читач ставить гіпотези щодо дальшого перебігу подій. Визначити диз'юнкцію можна, дякуючи ефекту затримки. Затримка вводить читача в стан очікування, збільшує цікавість. Чим більша затримка, тим важливіша диз'юнкція, яка має настати. Завдяки затримці читач може створювати гіпотези та припущення. Прикладом диз'юнкції ймовірності може бути 12 розділ Дій Апостолів. У 4 вірші читачеві відкривається перспектива ставлення припущень:

«І схопивши його, посадив до в'язниці, і передав чотирьом чвіркам вояків, щоб його стерегли, бажаючи вивести людям його по

насії. Отож, у в'язниці Петра стерегли, а церква ревно молилася Богові за нього» (Дії 12: 4-5).

На цьому етапі нам треба добре зрозуміти, яким чином час, простір та перспектива керують читачем, до яких висновки ведуть, перед якими екзистенціальними рішеннями його ставлять.

7. Висновки

Метою статті було звернути увагу на деякі елементи наративного аналізу, які можна використовувати в біблійній герменевтиці. Звичайно, наративний аналіз – це складний, розбудований метод, з безліччю різних елементів та концепцій, який підходить до біблійних текстів як до літератури. Не всі елементи цього аналізу можуть безпосередньо використовуватися в інтерпретації біблійних текстів. Але разом з тим, глибокий аналіз біблійних героїв, часу нарації, сюжету та фабули дає можливість відкрити нові значення багатьох фрагментів Старого та Нового Завіту. Треба пам'ятати, що Біблія – це перед усім слово Боже, яке скероване до людини і діє в Церкві. Отож, інтерпретація Святого Письма залежить не тільки від вміння застосовувати ті чи інші підходи та методи, але від розуміння, яким чином Бог діє через Церкву і в Церкві. Тому використовуючи наративний підхід нам необхідно брати до уваги перспективу Божої історії спасіння, це вона, як правило, визначає порядок нарації та її хід.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія* або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / переклад митрополита Іларіона (Огієнка). – К.: Українське біблійне товариство, 2004.– 1375 с.
2. *Греймас А.* Структурная лингвистика. Поиск метода. – Москва, 2004.
3. Літературознавчий словник-довідник за редакцією Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка – К.: ВЦ «Академія», 2007.
4. *Ткачук О.* Наратологічний словник. – Тернопіль, 2002.
5. *Еко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста. – СПб, 2005.
6. *Alter R.* The Art of Biblical Narrative. – New York, 1981.

8. *Arp T. R. Perrine's Store and Structure.* // Fort Worth:Harcourt Brace College Publishers, 1998
9. *Bar-Efrat S. Narrative Art in the Bible.* – Sheffield, 1989.
10. *Narrative Criticism* // *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation.* / ред. *Stanley E. Porter.* – New York, 2007.
11. *Powell M. A. What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible.* – London, 1993.

Богослужіння Православної Церкви як вираження правильного вчення

протоієрей Василь Клочак

Протягом всієї історії християнства, православна віра була невіддільна від молитви та богослужіння, а богослужіння виражало віру Церкви. Цю невіддільність *Lex orandi* і *Lex credendi* (лат.: правило молитви і правило віри) знало древнє чернецтво. Авва Євагрій писав: «Хто молиться, той богослов»¹.

Для православної людини усе богослів'я є богослужіння і навпаки. Багато богослужбових текстів взято із Біблії². Отже вивчення православного богослів'я неодмінно має включати в себе вивчення богослужіння. Церковне богослужіння сприяє зміцненню нашої віри і розкриває її зміст. Можна не читати об'ємних підручників з догматики, катехізису, а тільки уважно вслухатися в слова церковних молитов, і дізнаємося про великі скарби православного богослів'я і аскетички.

Не буде перебільшенням сказати, що головною відмінною рисою Православної Церкви є її літургічна домінанта. Насамперед це Церква, яка здійснює богослужіння, тому і зібрання молящих називають церквою. Богослужіння стоїть на першому місці, догмати і благоустрій – на другому. Однак не слід розуміти ці слова так, ніби богослужіння можна здійснювати без узгодження із догматом, адже богослужіння і є виразом правильного вчення. Насправді, неможливо належним чином зрозуміти православне богослужіння до тих пір, поки не побачиш у ньому проголошення православної віри. Ці два аспекти нероздільні.

Богослужіння і віровчення Церкви дуже тісно пов'язані. Згідно принципу «закон молитви є закон віри» значить, що слова моли-

¹ Об изменяемости и неизменности православного богослужения. Доклад, прочитанный о.А.Мейендорфом на 3-й Международной научной церковной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси, «Литургическая жизнь и церковное творчество русского Православия» (Ленинград, февраль 1988 года). Печатается по: Вестник РХД. – Париж, 1988. No 153 (II). [Электронный ресурс].

² Протопресвитер Александр Шмеман. Литургия и жизнь. [Электронный ресурс].

тов, гімнів і всього, що читається або співається в Церкві, виражає її догматичне вчення. Віра виражається в молитві і перевіряється нею. За своєю авторитетністю, догматичною бездоганністю богослужбові тексти займають в Церкві друге місце після Священного Писання³.

Будучи не просто творінням видатних богословів і письменників, але частиною молитовного досвіду людей, що досягли святості і обоження, богослужбові тексти за своїм богословським авторитетом знаходяться навіть вище творінь Отців Церкви. Бо не все в творах Отців має рівну цінність і не все отримало загальноцерковне визнання. Богослужбові ж тексти, навпаки, визнані усією Церквою як «правила віри», бо протягом багатьох століть читалися і співалися повсюдно в православних храмах: все помилкове й чуже, що могло б вкратися у них через непорозуміння або по недогляду, було відсіяне самим церковним Переданням; залишилося лише чисте і бездоганне богослів'я, обрамлене в поетичні форми церковних гімнів.

Найперше це відноситься до уставних чинопослідувань служб добового, седмичного та річного кіл, що складають зміст таких богослужбових книг як Октоїх, Тріоді Постової, Тріоді Цвітної і Міней. Літургійні тексти цих книг – це розлогі тлумачення на окремі епізоди із життя Христа та Його вчення. У цьому сенсі можна говорити про те, що літургійні тексти є «Євангелієм від Церкви». Протягом усього церковного року – від Різдва до Вознесіння – земне життя Спасителя проходить перед духовним поглядом віруючого. І саме богослужбові тексти дають йому можливість зустрітися з євангельською історією, яка завдяки їм стає частиною духовного досвіду віруючого. Богослужбові тексти дозволяють християнину бути в момент зачаття Спасителя Пресвятою Богородицею, у Вифлеємі під час Його народження, на Фаворі в момент Преображення, в Сіонській світлиці під час Таємної Вечері, на Голгофі в день розп'яття.

Богослужбові тексти – не просто коментар Євангелія, це – доповнення, бо в багатьох випадках вони говорять про те, про що Євангеліє мовчить. Для прикладу візьмем богослужіння свята Благовіщення Пресвятої Богородиці.

За ідейним змістом богослужіння в день Благовіщення являє собою розлоге і глибоке тлумачення Євангельського читання про благовістя

³ Дудченко Андрей, прот. [Електронний ресурс].

Архангела Гавриїла Діві Марії перед зачаттям Нею втіленого Бога Слова. Богослужбові стихирі і канон даного свята присвячені поясненню Архангельського вітання Пресвятої Богородиці і Її відповіді на благовістя (Лк. 1, 26-38). Завдяки цій екзегезі весь таємничий сенс згаданої Церквою події постає перед свідомістю віруючих в його вселенському значенні.

Св. Феофан, митрополит Нікейський, склав в VIII столітті канон свята у формі діалогічної розмови Архангела з Приснодівою і майстерно ввів в нього старозавітні пророцтва про Боговтілення. Мова канону багата науково-богословськими термінами.

Вісником радості на землі про втілення Сина Божого був «раб безплотний» і разом «воїн безтілесний» – Архистратиг Гавриїл. На шостий місяць, після зачаття праведною Єлизаветою Іоана Предтечі, він, по Божому промислу, «злетів з неба» в Галилейске місто Назарет, де жила Діва Марія

В шостий місяць посланий був архистратиг до Тебе, Діви чистої, сповістити Тобі слово спасіння, разом же і зивати до Тебе: радуйся, обрадувана, Господь з Тобою; народиши Сина превічного від Отця, і спасе людей Своїх від гріхів їхніх.

Посланий був Гавриїл архангел з неба від Бога до Діви непорочної у град Галилейський Назарет благовістити Їй дивне зачаття. Посланий був раб безплотний до одухотвореного града і до дверей духовних сповістити про владичне пришествя; посланий був воїн небесний до палати пресвятої слави підготувати Творцеві оселю. І, прийшовши до Неї, зивав: радуйся, престоле вогневидий, славніший за четвероглядних⁴.

З'явившись в Назареті, Архистратиг розмірковував про майбутнє чудо, про те, як вміститься у дівочу утробу Пречистої, по одному тільки слову Її згоди на те, Неосяжний і Невмістимий Бог Слово.

Посланий був з небес Гавриїл архангел благовістити Діві зачаття; і прийшов у Назарет, думаючи в собі, дивуючись чуду: о, як Той, Хто в небесах неосяжний, Дівочою народжується? Маючи престолом небеса і підніжжям землю, в утробі дівочій вміщається! На Нього шестикрили і багатоокі дивитися не можуть; єдиним сло-

⁴ Мінея святкова. – К., 2003. Ч.2. – С. 72.

вом від Неї воплотитися благоволив, Боже Слово істинне. Чому я стою і не говорю Діві: радуйся благодатна, Господь з Тобою...

Архангельське вітання збентежило Пречисту Діву. З подивом Вона сказала віснику:

Як зрозуміти, ангеле, силу твоїх слів? Як буде те, що ти сказав? Скажи ясніше, як зачну, будучи безмужною Дівою? Як Я стану Матір'ю Творця Мого?

Від пророка, що колись провістив Еммануїла, Я чула про якусь Діву Святу, що вона народить; хочу зрозуміти, як природа людська витримає з'єднання з Богом?

Освітлений сйвом Бога Вседержителя, істини проповіднику, скажи, Гавриїле, найправдивіше: як Я, маючи навіть чистоту нетлінну, можу народити плоттю безплотне Слово?

Заспокоючи Марію, Архангел промовляє:

Я є Божий посланець, щоб сповістити Тобі про Божественну Раду. Чому боїшся, Всенепорочна, мене, що Тебе більше боїться? Чого благоговієш, Владичице, переді мною, що перед Тобою чесно благоговіє?

Тобі дана божественна радість, Богомати; Тобі про радість все творіння співає, Богоневісто; бо Ти єдина називаєшся Матір'ю Сина Божого, Пречиста⁵.

В зачатті Втіленого Бога Пресвята Діва Марія піднеслася над тлінним матеріальним єством, перевершила закони природи Вона наочно для всього світу явилася верхнім щаблем ліствиці Якова, на якій, згідно видіння патріарха, утверджувався Бог⁶. Господь наш Ісус Христос від Богоматері прийняв «Адамову убогість, воплотився у чужий образ», крім гріха, «щоб, прийнявши гірше, дати нам краще»⁷.

Звичайно, що можна сприймати подібного виду тексти як поетичні вимисли, як «церковну риторичку», а можна побачити в них щось більше – прагнення і здатність проникнути в почуття і переживання тих людей, чиїми руками творилася Священна Історія. Візантійські

⁵ Мінея святкова. – К., 2003. – Ч.2. – С. 68-80.

⁶ Там само. – С. 84, 85.

⁷ Там само. – С. 85, 86.

творці церковної гімнографії використовували багатючий арсенал літературних прийомів для вираження богообявлених істин. Весь цей арсенал був їм необхідний тому, що вони говорили про те, що око не бачило, вухо не чуло і що на серце людині не приходило (1 Кор 2. 9), про те, що знаходиться за межами можливостей людського розуму і що осягається вірою. У християнстві є багато таємничих істин, які важко викласти мовою прози: необхідна поезія, щоб допомогти людині прилучитися до них.

Ще одним прикладом можуть бути богослужбові тексти, присвячені зішестю Христа в пекло. Про цю подію в Євангелії прямо взагалі нічого не говориться, про неї лише згадано в Посланні апостола Петра (1 Пет. 3, 18-21; 4, 6). Однак у Древній Церкві віра у зішестя Христа в пекло була дуже сильна. Вона, зокрема, знайшла відображення у численних апокрифах, таких як «Євангеліє Варфоломія» та «Євангеліє Никодима». З ранньохристиянських пам'яток вона перейшла в гімни преподобних Єфрема Сірина і Романа Сладкопівця, а звідти – в богослужіння Православної Церкви. Безліч текстів Октоїха, Тріоді постової і Тріоді цвітної присвячено зішестю Христа в пекло.

Особливо чудові, в плані богословського осмислення цієї події, богослужбові тексти Великої Суботи. Центральним моментом великосуботньої утрени є читання віршів Псалма 118 з додаванням до кожного вірша «похвал» авторство яких належить невідомому поетові, що жив не пізніше XIV століття. У «похвалах» кілька основних тем. Йдеться, зокрема, про те, що Син Божий постраждав і помер, виконуючи волю Отця, що послав Його для спасіння світу; в той же час Його смерть неодноразово називається «добровільною». По особливому говориться про Божу Матір, яка стояла біля хреста Христового і оплакувала свого Сина. Деякі з «похвал» звернені до Божої Матері і Йосифа Аримафейського; деякі написані від імені Божої Матері і звернені до Ісуса. В словах, звернених до Юди, автор викриває його за зраду. В тексті невідомого автора «похвал» містяться також звинувачення на адресу іудеїв, які не прийняли свого Месію і віддали Його на ганебну смерть.

Проте головна тема «похвал» – це викуплення і спасіння людства, яке через гріх першого Адама опинилося в пеклі. Христос прийшов на пошуки занепалого Адама, але не знайшовши його на землі, втілений Бог зійшов в безодні пекла для того, щоб викупити його. Як і в

багатьох піснеспівах Октоїха, підкреслюється універсальний характер викуплення, здійсненого Христом. Говориться про воскресіння Христом мертвих, яке описується як «спустошення» пекла воскреслим Христом:

Ісусе Христе мій, Царю всіх, чого шукаючи до суцких у пеклі прийшов єси, чи не рід людський визволити? Як стерпить пекло пришетя Твоє, Спасе, і не страждатиме зі смутку ще гірше, спалахом світла засліплене?

На землю прийшов Ти, щоб спасти Адама, і, не знайшовши його на землі, навіть до пекла зійшов, шукаючи його .

Як пшеничне зерно, потрапивши в надра землі, багатозернистий приніс Ти колос, визволивши людей, що від Адама .

Хоч і в гробі погребася, хоч і до пекла йдеш Ти, але гроби спустошив Ти, Христе, і пекло спорожнив .

Служняним був Ти Отцеві Твоєму, Слове, і навіть до пекла лютого зійшов, і воскресив рід людський⁸ .

Ще одним важливим текстом великопостової служби, більш древнім, ніж «похвали» є канон, написаний кількома авторами у VIII-X століттях. В тропарях канону, звернених до похованого і воскреслого Сина Божого, з особливою силою виражена думка про загибель пекла завдяки зішествю в нього Христа, про припинення влади пекла над людьми:

Зустріло Тебе, Слове, пекло і засмутилося, бачачи чоловіка, вкритого ранами – й обоженого і Всемогутнього; і від цього страшного явища загинуло .

Царює ще пекло над родом людським, але не вічно, бо, будучи покладеним у гробі, Ти, Безсмертний, животворчою рукою владу смерті знищив і провістив від віку суцким у пеклі визволення істинне, Спасе, воскресивши із мертвих першим .

Вразилося пекло у саме серце, коли прийняло Пораненого списом у ребра, і стогне, знесилюване вогнем Божества на спасіння нас, що співаємо: Визволителю Боже, благословен єси⁹.

⁸ Трійдъ постова. – К., 2002. – С. 608-615.

⁹ Там само. – С. 641-643.

Сенс Христового подвигу викуплення людства, розкривається в синаксарії, складеному близько XIV століття. Він, свого роду, підсумовує богословський зміст літургійних гімнів Великої суботи¹⁰.

Центральна тема цього тексту – догмат вилуплення, який виражений тут в термінології, близькій до тієї, що використовувалася богословами III ст.

Інша думка синаксарія, наступна: тіло Христове, будучи підвладне «*тлінню*», не зазнало «*зотління*» або «*розкладання*». Це термінологічне розходження було запропоноване преподобним Іоаном Дамаскіном на противагу вченню афтартодокетів про нетління плоті Христової.

Нарешті, в синаксарії розвивається думка про те, що пекло було «*обмануте*», коли туди зійшов Христос. Ця думка, що знайшла своє відображення також у «*Огласительному слові святителя Іоана Златоуста у світлоносний день Воскресіння Христового*»¹¹, походить від теорії святителя Григорія Ніського, згідно з якою Бог обманув диявола, приховавши під «*приманкою*» людської плоті Своє Божество. Бо пекло «*Узяло тіло, а знайшло Бога*» і, таким чином, було зруйноване із середини. Якщо ця теорія може здатися дещо штучною і натягнутою в тому вигляді, в якому вона виражена у Григорія Ніського, то в богослужбових текстах вона звучить цілком переконливо, так як тут мова іде не стільки про те, що Бог «*обдурив*» диявола, скільки про те, що диявол «*обманувся*» прийнявши Христа за просту людину.

Отже, ми бачимо, що богослужбові тексти Великої Суботи не тільки говорять про подію, яка в Євангелії залишилася без згадки, а й пропонують глибоке богословське осмислення цієї події. У коротких і лаконічних рядках богослужбових текстів міститься синтез того, чому богослови багатьох століть присвячували цілі трактати.

Можна було б навести багато інших прикладів, але і цього достатньо для ілюстрації думки про те, що богослужбові тексти Православної Церкви мають виняткове значення для православного християнина. Завдяки їм участь у православному богослужінні стає не тільки школою молитви, а й школою богослів'я, школою правильного вчення.

¹⁰ Синаксарий на Великую Субботу. [Електронний ресурс].

¹¹ Тріодь квітня. – К., 2002. – С. 28-30.

Богословському авторитетові богослужбових текстів, що містяться в Служебнику, Часослові, Октоїху, Тріоді постовій, Тріоді цвітній і Мінеях звичайно ж ніхто заперечувати не буде. Однак, на жаль, для рядового православного віруючого, зміст богослужбових текстів цих книг в більшості є недоступний. В цьому бачаться наступні причини:

- *По-перше*, більшість з них взагалі не використовується в храмах, бо там немає щоденного богослужіння, і навіть якщо воно є, то багато скорочуються (синаксарії, наприклад, опускаються практично повсюдно).
- *По-друге*, багато піснеспівів виконуються в храмі один або кілька разів на рік, тому їх важко відразу сприйняти.
- *По-третє*, бажання чтиця або співців справити враження на моляльників своїми вокальними можливостями, потішити слух часто не сприяє зануренню віруючого в молитовне переживання таємниць віри.

Єдиний спосіб долучитися до багатств літургійної поезії Православної Церкви – її систематично вивчати, як вивчають музику, математику, інші мистецтва і науки. Вивчати богослужбові тексти можна декількома способами:

- ходити щодня в храм і слідкувати за книгами що там співається і читається.
- читати і співати на кліросі.
- читати богослужбові книги дома.

Закінчити мені хочеться словами святого праведного Іоана Кронштадтського: храм і богослужіння є уособлення всього християнства. Тут в словах, в особах і діях відтворюється все домобудівництво нашого спасіння, вся священна і церковна історія, премудрість, вірність і незмінність Бога в обітницях і пророцтвах, правда і святість Його, вічна сила Його. Тут дивовижна у всьому гармонія – це справжня божественна премудрість, доступна простим, люблячим серцям¹².

¹² Иоанн Кронштадтский. Мысли о Церкви и православном богослужении. – Т. 1. – СПб., 1905. – С.135.

Список джерел і літератури:

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. Дудченко Андрей, прот. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/291>
3. Иоанн Кронштадтский. Мысли о Церкви и православном богослужении. – Т. 1. – СПб., 1905. – 185 с.
4. Мінея святкова. – Ч. 2. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2003.
5. Об изменяемости и неизменности православного богослужения. Доклад, прочитанный о.А.Мейендорфом на 3-й Международной научной церковной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси, «Литургическая жизнь и церковное творчество русского Православия» (Ленинград, февраль 1988 года). Печатается по: Вестник РХД. Париж, 1988. No 153 (II). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://rkcvo.ru/node/79>
6. Протопресвитер Александр Шмеман. Литургия и жизнь. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/1107/Православное_богослужение
7. Синаксарий на Великую Субботу. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://halkidon2006.orthodoxu.ru/> Библиотека православной книги «Халкидон».
8. Тріодь постова. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, – К., 2002.
9. Тріодь квітна. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, – К., 2002.

Релігія Древнього Риму

протоієрей Любомир Хомин

Виникнення і розповсюдження християнства тісно пов'язане з Римською імперією. Римська імперія називала себе Вселенною. Туди входили всі цивілізовані народи Європи, Малої Азії та Африки. Римська імперія мала зразкову організацію, універсальні закони, чітку адміністративну структуру. Все це давало змогу ефективно управляти обширними територіями. Усе в імперії зводилось до однієї мети - існування самої імперії. Цій цілі була підпорядкована і римська язичницька релігія, яка складала частину римського державного апарату.

Взагалі релігію поза компетенцією державної влади не знали античні представники ні грецького Сходу, ні латинського Заходу¹. Держава охоплювала всі сторони життя античного суспільства, регламентувала життя. Кожен громадянин імперії ніби входив в організм, у якому мав свою функцію, мав певні блага, які забезпечувала імперія. В античному світі держава з її організацією була вищою на землі для людини силою, яка за виконання законів давала блага, а за порушення безжалісно карала. Участь у державному житті вважалася найвищим благом для громадянина. Гарантуючи для своїх підданих можливість мирно жити і користуватися благами культури, держава вимагала за це безумовного послуху в усьому. Все в державі було спрямоване на існування самої держави, на досягнення державних цілей². Звичайно, держава не могла залишити поза своєю увагою таку важливу сторону людського життя, як релігія. У Римській імперії релігія також зводилася до загальної цілі – існування імперії. Держава, яка взяла під свою опіку релігію, вимагала від неї того, що вимагала від своїх підданих. Для неї, в принципі, було однаково, яку релігію сповідують її піддані; важливим було те, щоб ця релігія була офіційною. Держава встановлювала офіційну релігію так, як закони, і вимагала виконання релігійних

¹ Бриліантов А. І. проф. Император Константин Великий и Миланский едикт 313 г. «Христианское чтение», 1916, січень. – С. 76.

² Там само. – С. 23.

обрядів, як законів; невиконання каралося як злочин. Поряд з офіційною релігією існували й інші культу, але вони допускалися лише фактично, а не юридично. Ці культу з'явилися в пізніший час і були пов'язані з завоюванням Римською імперією різних народів. Вони допускалися лише в тому випадку, коли їх послідовники не відкидали державної релігії. Для язичників поклоніння іншим богам не викликало ніякої складності. Одне виключення доводилося робити для юдейської релігії, але на цю дозволену релігію, послідовники якої не хотіли приймати офіційного культу, у Римі дивилися як на необхідне зло і мирилися з юдейством тільки під умовою обмеження її юдейської національності. Для юдеїв було виправдання – юдейство було релігією національною і древньою, а зазіхання на древність рахувалося нечестям³. Взагалі ж, на рівність з державною релігією всі інші культу не могли претендувати. Вони допускалися лише при офіційній релігії, як доповнення до офіційної релігії, але ні в якому разі не могли займати її місце. Офіційна релігія була загальнообов'язкова для всіх підданих Римської імперії, у крайньому разі обов'язковим було вшанування імператора як бога⁴.

Слід відмітити, що античне суспільство було далеке від атеїзму. Атеїзм сприймався, як аномалія, щось, що протирічить людині, як хвороба. Навіть античні філософи, які практично не вірили у своїх богів, признавали необхідність релігії в суспільстві. Так, наприклад, Платон у своєму діалозі «Закони» говорить, що для «нечестивих», які не визнають встановленої державою релігії, п'ятирічне «врозумлення» з щоденними настановами в «софроністірії» – тюрмі, а для активних проповідників, які підривають державну релігію, – позиттєве ув'язнення і позбавлення поховання після смерті⁵. Атеїзм вважався не тільки запереченням існування Вищої Істоти чи богів, потойбічного світу тощо; атеїзмом вважалася відмова виконання обрядів офіційної релігії. Перших християн звинувачували в атеїзмі, хоч вони визнавали існування Бога; юридично те, що вони є віруючими, не можна було зафіксувати – християни відмовлялися приносити жертви, а, отже, були людьми, які не визнають релігії. У свідомості язичника джерелом

³ Болотов В. В., проф. Лекции по Истории Древней Церкви. – Т. 2. – М., 1994. – С. 20.

⁴ Бриллиантов А. І. проф. Император Константин Великий и Миланский едикт 313 г. «Христианское чтение», 1916. – С. 1197-1198.

⁵ Там само. – С. 77.

земного бога була держава; держава захищала підданих від чужинців, давала можливість мирно жити і користуватися благами цивілізації. Існуванням самої держави опікувалися боги, і, щоб їх умилостивити, необхідно було виконувати обряди. Невиконання цих обрядів викликало гнів богів, несприяття в державних справах, різні природні катаклізми, нашествия ворогів. Християни, які відмовлялися виконувати язичницькі обряди, в очах самих язичників були причиною лих, що падали на імперію. Самі лиха викликали гнів людей, але не на богів, а на тих, хто викликав гнів богів. Ось чому саме язичницьке населення ініціювало гоніння на християн; це була помста за ті лиха, що спіткали язичників. Держава ж ініціювала гоніння з двох причин. По-перше, це введення чогось нового, що не є древнім і не належить якомусь певному народу і не національне. По-друге, християнство відкидало офіційне язичництво, а це асоціювалося, у першу чергу, з відмовою поклонятися імператору, як богу. Це вже було не стільки питання свободи совісті, скільки питання лояльності існуючому політичному ладу. Друга причина була вагомішою, бо стосувалася самої держави, її безпеки.

Сама римська релігія була тісно пов'язана з історією Римської імперії, становила частину історії імперії. Все минуле Римської держави проходило під покровительством римських богів. Ніяке державне рішення не приймалося без гадання на ауспіціях, тобто самі боги виявляли свою волю людям. Самі боги правили імперією, виявляючи свою волю через гадання. З часом це трансформувалося в культ не богів, а держави. Сама держава стала об'єктом релігійного вшанування, зокрема вшанування імператора, як бога, імператора, як символу держави. Культ імператора найяскравіше проявив злиття релігії і держави в Римській імперії – імператор був як проявом держави, так і богом. Державні постанови були також проявом волі богів, носили божественний характер. Жреці, понтифіки, фламینی були державними чиновниками⁶. Релігія була одним із головних стовпів, на якій трималася імперія. Відміна офіційної релігії загрожувала існуванню самої Римської імперії. Ось чому освічені люди вважали за необхідне підтримувати державну релігію. Це була справа політичної необхідності. Цицерон у своїх творах «Про природу богів» та «Про

⁶ Болотов В. В., проф. Лекции по Истории Древней Церкви. – Т. 2. – М., 1994. – С. 15.

гадання» із зневагою ставиться до народних вірувань, сміється над міфами, гаданнями. Але він сам був авгуром і сказав:

«Як не думати про ауспіції, дотримуватися їх необхідно через те, що вони можуть надати важливі послуги державі і щоб не шокувати народних поглядів»⁷.

Мінуцій Сцевола, *pontifex maximus* у 95 році до Різдва Христового нараховує три релігії: перша в поетів, яка має в собі багато нісенітниць і для народу шкідлива; другу визнають філософи, які твердять, що народ поклоняється обожним людям і що істинне божество не має мати «ні статі, ні віку, ні тілесних членів»⁸. Сцевола не заперечував справедливості такого вчення, але вважав необхідним приховувати його від народу. Залишається третя релігія, яка встановлена державою; її потрібно підтримувати, хоча б вона містила в собі фальш⁹. Сенека говорив, що у всякому випадку мудра людина має дотримуватись обрядів не тому, що вони були угодні Богу, а тому, що так велить закон¹⁰. Таким чином, в Римській імперії релігія була державною. Така ситуація склалася історично, і піддані імперії дотримувались таких поглядів не тому, що так велів закон; це був загальнонародний погляд на релігію – релігія не могла існувати поза державою, релігія – складова частина держави, частина державного апарату, і в решті решт, держава – це саме божество.

Ще одна риса, яка характеризує римську язичницьку релігію – це консерватизм, який межує з крайнім формалізмом¹¹. У римлян була дуже розвинута повага до всього, що стосується історії, свого роду культ минулого. Часто обряди були незрозумілі, бо жреці здійснювали обряди на древній латинській мові, яку мало хто розумів. Навіть не всі жреці знали цю мову, але ніхто нічого не міняв, бо така була традиція, так велося з давнини. Все нове було чужим, таким, що руйнує древні устрої, вводить дисгармонію в установлене. Нелюбов до нововведень виявлялася навіть у дрібницях: так, для осіб, які вчинили державний переворот, дали назву *rerum novarum molitores*, тобто людей, що вводять

⁷ Карелін М. С. Падение античного мирозозерцания. – СПб., 1895. – С. 16.

⁸ Там само. – С. 16.

⁹ Там само. – С. 16.

¹⁰ Болотов В. В., проф. Лекции по Истории Древней Церкви. – Т. 2. – М., 1994. – С. 16.

¹¹ Там само. – С. 16.

нові речі. Навіть при голосуванні, відкидаючи якийсь новий законопроект, той, хто голосував, писав букву А, тобто *antiquo* – я відкидаю, буквально, «тримаюся за старе»¹².

Такий консерватизм часто використовували в політичних цілях. Так, наприклад, якщо потрібно було відхилити яку-небудь постанову народних зборів, то день, у який проходили збори, оголошували днем нещасливим¹³. І хоча багато хто розумів це, все ж йти проти традиції не наважувалися. Порушення традицій часто могло викликати супротив, навіть могло бути причиною народних хвилювань. Так, наприклад, Тіберій під час повені не запитав Сивільних книг і тим дав причину для народних хвилювань¹⁴.

Різновидністю римського консерватизму був формалізм, повага до старої форми. Римляни дотримувалися старих форм, особливо в юридичній сфері. Іноземець, який не мав права ні на суд, ні на захист, міг судитися з римлянином, видаючи себе за римського громадянина і закон допускав цю фікцію. Така ж ситуація була і в обрядах. Римський культ – це юридична угода, яка супроводжувалася численними і важливими формальностями. Держава визначала місце для молитви, вона ж встановлювала весь ритуал обряду. Держава визначала, до якого бога необхідно звертатися в конкретному випадку, як його назвати, яку жертву йому принести і як молитися¹⁵. Одним словом, відношення людини до богів чітко регламентувалися державою до найменших дрібниць. Римська держава не вимагала жреців-посередників між богами і людиною. У даному випадку жрець – не священник, а нотаріус, який спеціалізується по релігійних формальностях. До його обов'язків належало слідкування за тим, щоб божество, отримавши жертву, не мало можливості ухилитися від угоди. Формалізм доходив до того, що один жрець відправляв обряд, а інший слідкував за тим, щоб нічого не було пропущено¹⁶.

Такий формалізм був виявом релігійної поверховості, але ніхто не хотів нічого змінювати тому, що це було древнє, встановлене, традиційне. Інтелігенція, яка у своїй основній масі була практично

¹² Болотов В. В., проф. Лекции по Истории Древней Церкви. – Т. 2. – М., 1994. – С. 16.

¹³ Там само. – С. 16.

¹⁴ Там само. – С. 16.

¹⁵ Карелін М. С. Падение античного мирозозерцания. – СПб., 1895. – С. 8.

¹⁶ Там само. – С. 9.

невіруюча, дотримувалась встановленої релігії через свій консерватизм, відданість традиціям. Крім цього, відстоюючи такі погляди, жреці виступали за примусове дотримання всіма підданими встановленої офіційної релігії. Меценат дав імператору Августу таку раду: «Шануй богів сам за звичаєм предків і карай тих, хто вводить чужих богів»¹⁷. Про рівність інших культів з офіційною релігією не могло бути й мови, починаючи ще із законів XII таблиць¹⁸.

Таким чином, римська релігія була тісно пов'язана з римськими традиціями, історією, із самою державою. Історія і традиції поєднували римлян з їхнім минулим, релігія поєднувала римлян із сучасним. Зовнішні успіхи Римської імперії і її внутрішній благоустрій були в очах народу результатом схильності богів до них. Релігія і держава злились в одне – джерело добробуту. Тому зовсім не дивно, що сама держава стала предметом релігійного вшанування в особі імператора.

Характерною рисою римської імперії є культ імператора. Після завоювань періоду республіки римська релігія зазнала значних впливів з боку східних релігій, зокрема грецької та єгипетської. Це призвело до того, що, з однієї сторони, підкорені народи залишилися вірними своїм національним релігіям. З іншого боку, римський пантеон прийняв багато нових богів. Стара римська релігія стала розмиватися східними релігіями та культурами. Це негативно впливало на її авторитет як державної установи. Храми римських богів приходили в занепад, інститут жрецтва ослабився. Стали з'являтися таємні культури, які, крім релігійного, мали ще й політичний характер. Необхідна була релігійна реформа, яка б запровадила загальноімперську релігію, обов'язкову для всіх підданих Римської імперії. Звичайно, ця реформа мала проходити на базі древньої римської релігії, тому що нічого нового вводити не можна було. Щось нове могло викликати реакцію, супротив. Отже, необхідно було в старі форми привнести новий зміст. Це і зробив імператор Август. Він проголосив свого попередника імператора Цезаря «божественним». Таким чином освячувався не сам Цезар, як особа, а його статус у державі. Освячувався сам інститут імператорства. Звичайно, і сам імператор Август став божественним, бо він був імператором, він мав у собі геній імператора.

¹⁷ Болотов В. В., проф. Лекции по Истории Древней Церкви. – Т. 2. – М., 1994. – С. 17.

¹⁸ Бриллиантов А. И. проф. Император Константин Великий и Миланский едикт 313 г. «Христианское чтение», 1915. – С. 1193.

За римськими релігійним уявленнями, геній – це частина божества в кожній людині, яка живе в ній і проявляється в потязі до чогось вищого. Геній, частинку божества, мали не тільки окремі особи, але й громади, товариства, міста, народи, держави¹⁹. Такий геній вимагав до себе поклоніння з боку людини чи людей. Щодо генія імператора, то в ньому злилися геній імператора як державної особи і геній всієї Римської імперії, тому що імператор – найвищий видимий прояв імперської влади. Геній імператора зайняв місце генія римського народу, всієї імперії²⁰.

Такий синтез був дуже ефективним. По-перше, не порушувалися древні релігійні традиції римської релігії, все було згідно з древніми релігійними поглядами. По-друге, фактично вводився новий культ, який ставив імператора на особливе місце в суспільстві і в державі, імператор з'єднував у собі божественну і земну сторони світу, був представником богів на землі, ніби зняряддям, виявленням волі богів.

Якщо раніше виявленням прихильного ставлення богів до людини була держава, то тепер таким виявом стала конкретна особа, яка мала реальну владу. Римського імператора вшановували всюди. Юпітеру чи Аполону поклонялися майже скрізь у Римській імперії. Ізида, чи пізніше Мітра, мала скрізь своїх шанувальників. Але Юпітер став не конкретним богом, а якимось поняттям, яке можна було застосовувати до різних місцевих богів, які по суті не були тотожні між собою. Ізиді поклонялися то як морській богині, то як богині плодovitості, то як цариці підземного світу²¹. Імператор скрізь був один і той же, конкретна особа в конкретному місці. Змагання міст і провінцій за своє національне божество зникло при виникненні культу імператора. На противагу національним культам, культ імператора не належав нікому, він був культом всіх. Змагання національних божеств замінилось змаганням у відправленні культу імператора, бо імператор був не тільки богом, але й конкретною особою, яка мала владу і могла негайно помститись тим, хто нехтував його культом.

Після знищення незалежності народів древні боги кожної країни чи міста втратили свою вагу, яку мали колись як захисники національної незалежності. Над містами і особистими інтересами міст і провінцій

¹⁹ Рим и римская религия // «Вестник Европы». 1903. – № 2. – С. 472.

²⁰ Там само. – С. 474.

²¹ Ревиль Жан. Религия в Риме при Северах. – М., 1897. – С. 33.

піднялась римська могутність, велич і сила якої справляли враження на переможені народи. Ця могутність уявлялася їм надприродною, проявом божественної сили, яка могутніша за їхні національні божества. Звичайно, вони не забули своїх національних богів, але та сила, та велич породжували, якщо не благоговіння, то суевірний страх перед богами Риму і особливо імператором. Такий страх, а також страх перед реальним покаранням за зневагу генія імператора, робили культ імператора дієвим і дійсно загальноімперським, універсальним. В муніципаліях чиновники клялися вже не місцевими богами класичного язичництва, а Юпітером, божественними Августами і Пенатами. Єдиними божествами, про які зрозуміло говориться в клятвах, крім Юпітера були божественні Августі. Клятва генієм імператора була особливо священна як в Римі, так і в провінціях, як в особистому житті, так і в суспільному. За влучним висловом Тертумана, язичники скоріше порушували клятву всіма богами, чим одним генієм імператора²². Власне за невиконання культу імператора переслідували християн, яких звинувачували в державній зраді та організації закатів.

Але вшанування живого імператора не було таким, як, наприклад, у Єгипті. Остаточне приєднання до богів відбувалося тільки після смерті імператора. Тут імператор Август відродив древній похоронний звичай патриціїв – спадкоємець піднімав кисть з вогнища, на якому спалювали тіло померлого імператора і промовляв: «Віднині він став богом»²³. Це був древній римський звичай вшанування померлих. Щодо імператора, то признание його богом залежало не від його наступника, а від держави, тому що вшановувався не імператор як особа, а імператор як державний діяч, офіційна особа. Це було вже прерогативою курії. На цьому базується звичай консекрації, тобто признание покійного імператора *divus* – божественним²⁴. Практично це відбувалося так: новий імператор, який був і верховним жрецем, пропонував Сенату признати свого посередника божественним, Сенат постановляв, і новопризначений бог отримував культ і жреців²⁵. Новий імператор був зацікавлений в обоженні свого попередника, тому що це відносилось не стільки до особи імператора, скільки до

²² Ревіль Жан. Религия в Риме при Северах. – М., 1897. – С. 35.

²³ Светлов Р. В. Древняяязыческая религиозность. – СПб., 1993. – С. 105.

²⁴ Рим и римская религия // «ВестникЕвропы». 1903. – № 2. – С. 475.

²⁵ Там само. – С. 475-476.

його достоїнства як імператора. Новий імператор отримувал нагоду називатися *divifilius* – сином божественного. Звичайно, це були не одні почесті, які отримували живі імператори. Коммод ще при житті отримав від Сенату назву Геркулеса і бога; йому приносили жертви як богу. Септимій Север постійно титулувався як *Dominus noster*, що означає священну, божу владу. Піддані дали йому титул найбожественішого. Титулування імператорів святими і святійшими стало повсякденною справою²⁶. Були імператори, які не дуже захоплювалися цим. Наприклад, імператор Каракалла заборонив давати собі божественні назви. Проте після смерті він зайняв своє місце серед *divi* – у нього був свій храм, його вшановували в Салії²⁷.

Будучи представником, виявом богів на землі, зрозуміло, що імператор очолював не тільки державу, але й релігію. Це виявилось у визнанні імператора державним жрецем. Взагалі, у стародавньому суспільстві кожен цар чи імператор у більшій чи меншій мірі брав участь у здійсненні релігійних обрядів, вирішенні релігійних питань, посідав певне місце в релігійній ієрархії. У Римській імперії імператор був верховним жрецем. Імператори стали верховними жрецькими при імператорі Августі, але ще в часи царів цю посаду посідав цар. З вигнанням царів духовна і світська влада розділилися. Під кінець республіки з'являється тенденція підпорядкування світської влади духовній. Це обумовлено тим, що світська влада послаблюється, розсіюється між різними партіями. Таке становище використовували жреці для укріплення своїх позицій у державі.

Ситуація змінилася із встановленням імператорської влади – найвища світська і духовна влади з'єдналися в одній особі. Імператор підпорядкував собі римську релігію, точніше її жрецьку структуру. Взагалі ж, сама структура римської релігії своєю організацією завдячує світській владі. Це зробив, за переказами, римський цар Нума, який і став верховним жрецем. Надалі правителі ніколи не втрачали свого титулу верховного жреця, хоч і не брали участі в жрецькому служінні²⁸.

Власне, жрецькими були фламіни. Вони називалися за іменами богів, яким служили. Майже кожен з більш-менш відомих богів мав своїх

²⁶ Ревіль Жан. Релігія в Риме при Северах. – М., 1897. – С. 37.

²⁷ Там само. – С. 37.

²⁸ Хрисанф, архим. Релігії древнього мира в их отношении к христианству. – СПб., 1875. – С. 613.

фламінів. Фламіні трьох найголовніших богів Риму – Юпітера, Марса і Квіріна – складали вищий ступінь, визнавалися першими – *flamines maiores*. Особливий клас жреців становили авгури, які займалися виключно тлумаченням божественних знамень і знаків божественної волі. Вони ж завідували оракулами. авгури слідували за знаменнями на небі: за громами, ходом зірок та небесних світил. Вони шукали засоби для відвернення гніву богів, заговорювали блискавки. авгури ворожили за польотом птахів і за нутрощами тваринних жертв. Це був свого роду клас пророків.

Третю групу жреців складали колегії або союзи – братства, в обов'язки яких входило виконання особливо урочистих обрядів окремим богам. Такими були люперки – жреці бога Фавна, салії – жреці Марса. Від звичайних жреців вони відрізнялися тим, що звершували служіння тільки у визначений час, наприклад, люперки – тільки в лютневе свято Фавна. Крім цих груп, були жреці, які вели архів релігійних справ, складали оголошення про війну і мирні договори²⁹.

На чолі всіх жрецьких класів стояли понтифіки. Вони наглядали за загальним ходом релігійного богослужіння, призначали святкові дні, складали календарі. Понтифіки підкорялися верховному жрецю, який володів найвищою релігійною владою в Римській імперії. Верховний жрець був представником жреців у Сенаті, мав право законодавчої ініціативи в релігійних питаннях. Всі релігійні справи завірялися імператором. Сам імператор брав участь у релігійному служінні в особливо урочисті свята³⁰.

Особливо слід відзначати діяльність релігійних товариств, які були присвячені культу імператора. У кожній з важливіших імператорських династій була своя колегія: августи – для роду Юліїв, флавіали – для імператорів з роду Флавіїв, антоніани – Антонікам. Кожен імператор мав свого фламіна – особливого жреця. Поряд з офіційними братствами, які були затверджені указами Римського Сенату, у Римі були численні особливі товариства, засновані для відправлення культу імператорів³¹. Всі ці товариства мали важливе суспільне значення. Вони були доступні плебеям і відпущеним з рабства, вони ж давали

²⁹ Хрисанф, архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству. – СПб., 1875. – С. 614-615.

³⁰ Там само. – С. 620.

³¹ Ревиль Жан. Религия в Риме при Северах. – М., 1897. – С. 39.

можливість отримати почесну посаду і носити особливі відзнаки особам, яких не допускали до громадських посад. Легко зрозуміти, наскільки всі ці товариства сприяли популяризації культу імператорів.

Обоготворені імператори мали свої храми, свої статуї й свята. Одні імператори мали власні храми, інші – сімейні. Існувало також безліч жертovníків, які були присвячені всім імператором взагалі. Цими жертovníками користувалися товариства августалів. Свята на честь імператорів були постійними і святкувалися надзвичайно пишно. Святкувались всі консекрації імператорів, освячення храму в їхню честь. Не менші почесні віддавалися і живому імператору. Святкували його встановлення на імператорський трон, день народження та інші визначні дати. Особливо пишно святкувалися п'ятиріччя, десятиріччя, п'ятнадцятиріччя і т.д. перебування при владі імператора. Свята на честь найзнаменитіших імператорів супроводжувались іграми³². Народ насолоджувався від усього серця цими святами. Не було веселішого культу. Ворота будинків прикрашали зеленню, при вході горіли лампи. Особливо численними були жертви у ці свята. Жителі кварталів збиралися на спільні забави. Всьому цьому співдіяла державна влада. Це було дійсно народне свято.

Культ імператора був виявом того, що склалося в Римській імперії по відношенню до релігії. Римська релігія, яка стала частиною державного апарату, не могла існувати самотійно, точніше, вона б існувала, але не централізовано, а у вигляді найрізноманітніших культів, які чим далі, тим ставали дрібнішими. Єдине, що підтримувало цілісність римської релігії, – це держава. Держава взяла на себе турботи зовнішнього впорядкування релігії всім необхідним для існування. Таке ставлення до релігії було абсолютно нормальним для римлян. Нормальним було і те, що імператор очолював релігію, вносив у неї зміни, впорядковував її культ. Його воля була виявом волі богів, з якими він був пов'язаний. Релігія підкорилася державі, держава підтримувала релігію. Ось принцип взаємовідносин держави і релігії в язичницькому римському суспільстві.

³² Ревіль Жан. Релігія в Риме при Северах. – М., 1897. – С. 40.

Список джерел і літератури:

1. *Бриллиантов А. І. проф.* Император Константин Великий и Миланский едикт 313 г. «Христианское чтение», 1914-1916.
2. *Болотов В. В., проф.* Лекции по Истории Древней Церкви. – Т.2. – М., 1994.
3. *Карелін М. С.* Падение античного мирозерцания. – СПб., 1895.
4. Рим и римская религия // «Вестник Европы». – 1903, № 2.
5. *Ревиль Жан.* Религия в Риме при Северах. – М., 1897.
6. *Светлов Р. В.* Древняяязыческая религиозность. – СПб., 1993.
7. *Хрисанф, архимандрит.* Религии древнего мира в их отношении к христианству. – СПб., 1875.

Наслідки Берестейської унії для Православної Волині в перші післяунійні десятиліття

протоієрей Ігор Скиба

Ідея унії знайшла найбільше розуміння серед заможних суспільних верств Волині. Частина шляхти, духовних осіб орієнтувалися на західну культуру в особі польської, вважали її вищою, престижнішою. Приналежність до католицького духовного, культурного та політичного просторів давала руським людям можливість кар'єрного росту, включення в коло впливових у державі осіб. Крім того, польська влада переслідувала православних за їх відмінність, що могло за сприятливих обставин стати причиною пошуку та вираження ідентичності, боротьби за державну незалежність. Тому окремі з владик, маючи шляхетське походження, вважали можливим компроміс. Натомість більша частина волинського духовенства відкинула ідею унії, його підтримала шляхта, міщани та селянство.

Жодна із сторін не була задоволена берестейськими подіями: уніати досягли приєднання чотирьох із шести православних єпископів Київської митрополії, але віруючі за ними не пішли, натомість з вірними православ'ю залишилися два архієреї і переважна більшість чорного та білого духовенства та віруючих. До названих чинників додалась ще підтримка дій уніатів королівською владою та послаблення позицій православних деякою аморфністю у відстоюванні духовних інтересів селянством.

Головними дієвими чинниками у протистоянні були духовні особи та шляхта. Відразу після офіційного проголошення унії владика-зрадники активно взялися зміцнювати позиції церковного новотвору. Найбільшою ревністю на цьому ґрунті відзначався Володимирський владика Іпатій (Потій). Як колишній каштелян, він часто застосовував насилля в боротьбі з непокірними православними. Ще у 1596 р. він захопив церкву св. Іллі у Володимирі, вигнавши звідти православ-

них священників. У відповідь на скаргу в суд ктиторки храму дружини Брацлавського каштеляна Марії Загоровської Іпатій (Потій) заявив, що ніякий трибунал у Польщі не стане карати його за це¹.

До арсеналу засобів боротьби уніатського єпископа з непокірними православними священниками входили також фізичне насилля, усунення з парафії. Найбільш упертих противників унії він характеризував владі як ворожих державі осіб, що тягнуло за собою ув'язнення.

Конфронтація у відносинах з уніатами набула не тільки форм фізичного протистояння, а й літургійного. Православні не могли змиритися з тим, що уніати, незважаючи на зовнішнє збереження східного обряду, запровадили в практику багато елементів латинського богослужбового обряду. Насамперед викликало обурення вживання опрісноків під час святої Літургії. Також принципового значення для східних християн Волині і всієї Київської митрополії носило питання запровадження нового календаря. Православні згідно з вченням св. Церкви святкували Пасху лише після єврейської, натомість у працях полемістів початку XVII ст. католиків звинувачено у порушенні цього правила².

Війна за храми тривала. У 1597 р. Володимирський єпископ Іпатій відібрав братську церкву та школу у Бересті, перетворив останню на уніатську. Новим учителем у ній став вихованець римських вищих шкіл Петро Аркудій. Насилля зазнали і православні монахи Володимира. Владика-уніат вигнав насельників Володимирського Спаського монастиря, а саму обитель підпорядкував заснованій ним капітулі. Однак на цьому «подвиги» головного творця унії на Волині не закінчилися. У 1601 р. він найняв озброєних людей і вночі наказав їм напасти на твердиню православ'я міста – Василівську церкву. Заволодіти цією святиною було вкрай важливо. Церкву збудовано у 992 р. Володимиром Великим (у хрещенні Василій)³ і перебування храму в складі уніатської Церкви мало свідчити про переємність духовних традицій, що саме з'єднані з римським престолом є спадкоємцями київської традиції.

Під час нападу на церкву Іпатій (Потій) взяв священні речі, антимінс та Агнець, витягнув священника з вітваря і повів його у кафедраль-

¹ Батюшков П. Вольнь. Исторические судьбы Юго-Западного края. – СПб., 1888. – С. 132.

² Галазда Петро, свящ. Літургичне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. – Львів, 1997. – С. 8.

³ Рожко В. Православні монастирі Волині. – Луцьк, 1997. – С. 57.

ний собор. Там після знущань заборонив пастиреві виконання священних обов'язків⁴. Уніатський єпископ постійно практикував зміщення з посад настоятелів впертих священників, які не хотіли приймати унії. У таких випадках архієрей ішов на відверте ігнорування дієвого тоді права патронату. Відомо про призначення отця уніата Яцка в село Хмелів у володінні володимирського судді Андрія Заленського. І хоча власник села був проти, це на перебіг справи не вплинуло.

З кожним роком конфлікт між православними та уніатами ставав усе гострішим. Неперебірливість «реформаторів» провокувала досить радикальні кроки у відповідь. У 1610 р. Іпатій (Потій) відрядив у Київ свого намісника Антонія Грековича для відправлення служб у Софійському соборі, керівництва парафіями та маєтками. Місцеве духовенство відмовилося підкоритися уніату, його підтримали міський вїйт та бурмистри. Київське воеводство знаходилося на пограниччі і не завжди вказівки королівської влади мали тут негайне виконання. Також фактором, який перешкоджав уніатам, стало зростання впливовості козацької верстви. У відповідь на наполегливі спроби уніатів поширити свої впливи на Київщині козаки вчинили кілька нападів на Антонія Грековича. Після кількох невдалих замахів підпоручника уніатського єпископа втопили у Дніпрі.

Як ми вже зазначали, уніатські єпископи переслідували не тільки православне духовенство, але й чернецтво. Після смерті Луцького уніатського єпископа Євгенія (Малинського) Сигізмунд III віддав вакантну кафедру Ієремії (Почаповському). Тоді ж вирішено долю православної Жидичинської архімандрії. Вона здавна служила місцем осідку православних луцьких єпископів. Використовуючи світську владу в боротьбі зі схизматиками, уніати вирішили заволодіти монастирем та його маєтками. Ще в 1618 р. король розпорядився в листі до митрополита Йосипа-Вельяміна (Рутського) представити гідних кандидатів на Унівську та Жидичинську архімандрії, оскільки ті вакантні після смерті настоятелів⁵. Для Жидичина таким виявився архімандрит Никодим (Шибинський). У королівському привілеї про призначення говорилося, що кандидат отримує Жидичинську архімандрію у управлінні на прохання митрополита Рутського та деяких панів обивателів

⁴ Батюшков П. Вольнь. Исторические судьбы Юго-Западного края. – СПб., 1888. – С. 134.

⁵ Древняя Жидичинская архимандрия на Вольни // Вольнские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1902. – № 14. – 11 мая. – С. 437.

(мешканців) Волині з усіма віддавна належними їй маєтками, прибутками, правом відсудити раніше відібрані добра. Управителем архимандрії отця Никодима призначено пожиттєво, але з умовою аби перебував у єдності із вселенським римським престолом⁶.

Запровадження унії в стінах Жидичинського монастиря стало приводом до ще одного насилля. На цей раз його знову застосували уніати проти духовних осіб. Новий архимандрит так активно став боротися з православними, що переступив межу. Черниці Марта та Анастасія (Закревські) у 1621 р. скаржилися на уніатського архимандрита, бо той вигнав їх із келій, які монашки влаштували собі при церкві св. Духа в Жидичині. Під час інциденту черниці зазнали фізичного насилля, їх майно відібрали. Як видно із скарги, архимандрит наказав монахові Ісакію ганьбити православних насельниць, вилучити у них гроші, провізію.

Активно використовував уніатський архимандрит те положення королівського привілею, де йшлося про повернення колишніх монастирських володінь. Попри приналежність до духовного стану, отець Никодим поводився, як класичний вояка-шляхтич, який шаблею здобував право на життєвий простір. У 1623 р. архимандрит при підтримці озброєних людей напав на садибу Феодори Підгаєцької у Жабчі неподалік Луцька. Не дочекавшись приїзду господаря, отець влаштував розправу: наказав висікти киями Феодору, незважаючи на її шляхетський стан, пограбував оселю. Після екзекуції отець архимандрит передав маєток у управління своєму родичеві Яну Шибинському.

Апогеєм протистояння між уніатами та православними стала діяльність і вбивство уніатського архієпископа Йосафата (Кунцевича). Сучасні греко-католицькі дослідники вважають його мучеником за ідею унії, а папа римський навіть причислив Полоцького архієпископа до лику святих⁷. Майбутній уніатський єпископ народився у Володимирі в 1580 р. в купецькій сім'ї⁸. Науку здобував у одного купця у Вільні, а з 1604 р. вступив у монастир св. Трійці в тому ж місті. Через десять літ духовна влада призначила його архимандритом Трійцької обителі. У 1617 р. митрополит Йосип-Вельямін (Рутський) висвятив

⁶ Древняя Жидичинская архимандрия на Волини // Волинские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1902. – № 14. – 11 мая. – С. 437.

⁷ Сенік С. Українська Церква у XVII ст. // Ковчег – Львів, 1991. – № 1. – С. 35.

⁸ Крижанівський О., Плохій С. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX століття. – К., 1994. – С. 67.

отця в єпископи з призначенням помічником престарілого Полоцького архієпископа Гедеона (Брольницького). Коли той помер, уся повнота влади в єпархії перейшла в руки Йосафата. Греко-католики в апологетичних творах пишуть, що єпископ вів і далі аскетичне життя, дбав про підвладне духовенство, мав дар примиряти ворогів⁹. Натомість із об'єктивних джерел довідуємося, що причиною смерті архієпископа стало його ревне переслідування останнього православного священника у Вітебську. Приїхавши в місто у жовтні 1623 р. уніатський владика наказав заарештувати єдиного православного священника, який таємно відправляв поза межами міста. На той час усі храми вже перебували в руках уніатів або були закриті. Така поведінка Кунцевича переповнила чашу терпіння міщан і вони в люті вдерлися у приміщення, де зупинився архієпископ і вбили його, а тіло викинули у Двіну.

У деяких джерелах переслідування Йосафатом (Кунцевичем) православних порівнюють із ранньохристиянськими гоніннями. Гостроти ситуації додала ще й солідарність з діями уніата влади та суду¹⁰. Міщани не могли далі терпіти і розправились із ненависним гонителем.

Однак такі радикальні вчинки з боку православних були швидше виключенням. Активною стороною у конфлікті виступали уніати, саме вони за підтримки королівської влади, Риму силоміць насаджували «єдність» із папським престолом. Багато страждань завдали православним волинянам також представники шляхетських родин, які перейшли в унію чи прийняли католицтво. До таких належав і син Міхала Вишневецького Ярема. Волинський шляхетський рід до кінця XVI ст. залишався православним. Лише Ярема, незважаючи на заповіт своєї матері, прийняв католицьку віру і з ревністю став мечем насаджувати римо-католицизм. Криваві страти, переслідування православних, упослідження східного духовенства стали буденним явищем у володіннях цього князя. Можливо саме «заслуги» Яреми Вишневецького перед Римом стали одним із аргументів на користь обрання його сина Міхала королем Польщі¹¹. Як бачимо, окремі історичні постаті Волині навіть вміли робити собі політичний капітал на духовних питаннях.

⁹ Сенік С. Українська Церква у XVII ст. // Ковчег – Львів 1991. – № 1. – С. 35.

¹⁰ Андрей, митрополит. Римська унія не для українців. Експерименти Риму над українською душею. – Вінніпег, 1984. – С. 33.

¹¹ Сендальський Аполлоний, священник. Матеріали для историко-статистического описания православных церквей Волинской епархии // Волинские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1870. – № 7. – 1 апреля. – С. 224.

На жаль, документи, що збереглися до нашого часу, не дають можливості повністю відтворити картину протистояння між православними та уніатами на Волині. Однак навіть ті, що вціліли, дають уявлення про його гостроту. Протистояння було не тільки між вищими церковними сановниками, але й на рівні парафіяльних громад. Досить часто віруючі просто не впускали у храм уніатського священика, хоча й знали, що за такий вчинок доведеться відповідати перед цивільною владою. Наприклад, у відомому на Волині містечку Ратно в 1635 р. парафіяни Пречистенської церкви не погоджувалися на перебування в них священика уніата Михайла Кульчицького. У жовтні того ж року уніат скаржився в Холмський суд на вороже ставлення до нього міщан. Зокрема він звинувачував ратненців у отраві церковних посівів, ображанні його слуг. Серед обвинувачених були й урядовці міста: бурмістр Григорій Турмин, райці Войцех Коваль, Данило Мелешкович, Лаврін Шимса та інші¹². Засобом захисту православними прабатьківської віри стали полемічні твори. Осередками їх продукування стали Острог, Львів та Київ. Ще до прийняття унії працівники острозького гуртка полемізували із католиками про основи віри. Першим серед них був Герасим Смотрицький. У передмові до Острозької Біблії він наголошував на посиленні католицької агітації і закликав читачів залишатися вірними Православній Церкві, яка єдина зберегла правдиву Христову Віру¹³. Перу Герасима Смотрицького також належали праці «Ключ Царства небесного», «Календар римський новий», у яких він аналізує причини розколу святої Церкви на Східну і Західну. Вину за це автор покладав на папство.

До числа острозьких полемістів належав також Василь Суразький. Його твір «Про єдину істинну православну віру» був покликаний охороняти православних від ересей та спокус. Зокрема полеміст дав пояснення всім католицьким нововведенням, пояснив їх хибність. Твори острозьких просвітителів передунійного періоду мали визначальний

¹² Теодорович Н. Город Владимир Вольнской губернии в связи с историей Вольнской иерархии. Исторический очерк // Вольнские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1893. – № 10-11. – 1-11 апреля. – С. 216.

¹³ Кравченко Олег, митрофорний протоієрей. Полемічна література передунійного періоду: події, проблеми постаті // Збірник праць Ювілейного конгресу у 1000-ліття Хрещення Руси-України. – Мюнхен, 1989. – С. 158.

вплив на формування пізніших руських полемістів: Стефана Зизанія, Івана Вишенського, Христофора Фіалета та Захарія Копистенського¹⁴.

Незважаючи на втрату Острогом значення духовного і культурного центру Волині, після смерті Костянтина-Василя Острозького напрацьоване в доунійний період дало свої результати. Острозький гурток виховав плеяду видатних полемістів, які в творах боронили рідну Церкву¹⁵. Насамперед скажемо про відомого борця за православ'я Івана Вишенського. Найвідомішим його твором проти Берестейської унії стало «Послання к утекшим от православной віри епископам». За допомогою сатиричного зображення головних ініціаторів і здійснювачів унії полеміст прагнув показати нікчемність їх прагнень, зосередити читача на думці про зраду єпископами правдивої віри. Берестейський собор, на думку Івана Вишенського, – це не прагнення духовного характеру, а результат зради канонічній церковній владі через моральну ущербність владик¹⁶.

Оригінальний зразок полемічної літератури вийшов з-під пера іще одного вихованця острозького гуртка просвітителів – Христофора Фіалета. Його «Пересторога» являє зразок гострого, насиченого різного рівня достовірності матеріалами про уніатських владик. Виказуючи правдиве обличчя Іпатія (Потія) чи Кирила (Терлецького), автор тим самим застерігає православних не вірити обіцянкам владик-зрадників. Учені стверджують, що Фіалет у полемічному запалі не гребував чутками чи навіть анекдотичними фактами¹⁷.

До кращих зразків полемічної літератури, яка мала волинське коріння, належить твір Мелетія Смотрицького «Тренос». У ньому з особливою гостротою говорилося про зраду давніх волинських шляхетських родин прадідівській вірі. З болем Смотрицький запитував, де тепер нащадки славного роду Острозьких, Слуцьких, Заславських, Вишневецьких та багатьох інших¹⁸. Від імені Православної Церкви

¹⁴ Кравченко Олег, митрофорний протоієрей. Полемічна література передунійного періоду: події, проблеми постаті // Збірник праць Ювілейного конгресу у 1000-ліття Хрещення Руси-України. – Мюнхен, 1989. – С. 164.

¹⁵ Хинчевська-Геннель Т. Берестейська унія в XVII столітті з польської точки зору // Держава, суспільство і Церква у XVII столітті. – Львів, 1996. – С. 98.

¹⁶ Ігор (Ісіченко), архієпископ. Берестейська унія і українська література XVII століття // Берестейська унія і українська культура XVII століття. – Львів, 1996. – С. 38.

¹⁷ Там само. С. 39.

¹⁸ Грушевський М. Історія української літератури. Т. 6. – К.: Обереги, 1995. – С. 239.

автор сумує з приводу втрати захисників віри православної, фундаторів і добродійників, які упродовж століть будували церкви й монастирі, засновували школи, дбали про духовну просвіту. «Плач» став яскравим зразком умілого й ефективного літературного оформлення та викладу важливої для Волині й усього українського народу проблеми.

Отже, Берестейська унія мала одним із наслідків протистояння між вірними Православної Церкви та не багатьма, але підтримуваними владою, прихильниками підпорядкування римському престолові. Це протистояння мало різні форми вияву, в окремих випадках на насилля з боку уніатських владик і духовних осіб православні відповідали досить радикально. Незважаючи на тиск, значна кількість волинян залишалася православною. Конфронтація досягла апогею на початку 20-х рр. XVII ст., коли стало зрозуміло, що силовими методами вирішити ситуації не вдасться. Тому православні вдалися до активного використання полемічних творів для захисту віри.

Поширення шкіл та друкування розбудило колись пасивних і консервативних українців. Замість того, щоб переходити в польський католицизм, вони зі зростаючою рішучістю стали боронити релігійні традиції, що відрізняли їх від поляків. Отже, гуртування в братства і єдність православного народу в найважчі часи, а також повага до книги й знань врятували його від загибелі та поневолення.

Список джерел і літератури:

1. *Андрей, митрополит*. Римська унія не для українців. Експерименти Риму над українською душею. – Вінніпег: Видання місійного відділу при Консistorії УГПЦ в Канаді, 1984. – 137 с.
2. *Батюшков П.* Вольнь. Исторические судьбы Юго-Западного края. – СПб., 1888. – 128 с.
3. *Галазда Петро, свящ.* Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. – Львів, 1997.
4. *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. 6. – К.: Обереги, 1995. – 708 с.
5. *Ігор (Ісіченко), архієпископ.* Берестейська унія і українська література XVII століття // Берестейська унія і українська культура XVII століття. – Львів, 1996. – 186 с.

6. Кравченко Олег, митрофорний протоієрей. Полемічна література передунійного періоду: події, проблеми постаті // Збірник праць Ювілейного конгресу у 1000-ліття Хрещення Руси-України. – Мюнхен, 1989. – 1002 с.
7. Крижанівський О, Плохій С. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. Кн. 3. Кінець XVI - середина XIX століття. – К.: Либідь, 1994. – 335 с.
8. Малевич А. Древняя Жидичинская архимандрия на Волини // Волинские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1902. – № 14. – 11 мая.
9. Нарис історії Церкви в Україні. – Рим, 1990. – 261 с.
10. Огієнко І. Українська церква // Упоряд, авт. передм. М.Тимошик; Фондація ім. митрополита Іларіона (Огієнка) – К.: Наша культура і наука, 2007. – 488 с.
11. Петров Н. Краткие сведения о православных монастырях Волинской епархии, в настоящее время несуществующих // Волинские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1867 – 1868. – № 1-8.
12. Рожко В. Православні монастирі Волині. – Луцьк: Надстир'я, 1997. – 348 с.
13. Сендкульський Аполлоній, священник. Матеріали для историко-статистического описания православных церквей Волинской епархии // Волинские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1870. – № 7. – 1 апреля.
14. Сенник С. Українська Церква у XVII ст. // Ковчег – Львів, 1993. – С. 25-71.
15. Теодорович Н. Город Владимир Волинской губернии в связи с историей Волинской иерархии. Исторический очерк // Волинские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. – 1893. – № 10-11. – 1-11 апреля. – 529 с.
16. Хинчевська-Геннель, Т. Берестейська унія в XVII столітті з польської точки зору [Текст] / Т. Хинчевська-Геннель // Держава, суспільство і церква в Україні у XVII столітті : матер. Других «Берестейських читань», Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лют. 1995 р. – Львів, 1996. – С. 87-130.

До 100-річчя з початку Першої світової війни

Волинське православне духовенство в Першій світовій війні

протоієрей Миколай Цап

Перша світова війна (серпень 1914 р. – листопад 1918 р.) – війна між блоками найбільших світових країн поч. ХХ ст. – Троїстим союзом (Німеччина і Австро-Угорщина) та Антантою (Велика Британія, Франція і Російська імперія), у якій узяли участь 38 держав, мобілізувавши до своїх армій 73,5 млн солдатів, 10 млн з яких загине, 20 млн будуть поранені.

Ця війна започаткувала один із найтрагічніших періодів в історії українського народу. Українські землі зазнали значних руйнувань внаслідок війни – від самого початку боїв улітку 1914 р. територія Галичини, Волині і меншою мірою Центральної України перетворилася на арену жорстоких і кривавих битв. Аж до початку 1918 р. лінія фронту проходила через українську територію, і протягом усієї війни тут перебував російський штаб Південно-Західного фронту. Понад 3,5 млн українців у російській армії з одного боку й 250 тис. в австро-угорській з другого змушені були вбивати один одного, воюючи за інтереси чужих держав¹.

На австрійському фронті російська армія мала спочатку блискучі успіхи. Російські війська 3 вересня вступили до Львова. Новопризначений генерал-губернатор Галичини граф Г. Бобринський відразу розпочав втілювати в життя сутність російської імперської політики. У цьому його підтримувала і Російська православна церква. До Львова приїхав православний волинський архієпископ Євлогій (Георгієвський), якого було призначено керувати церковними справами в окупованих областях і насаджувати тут російське православ'я. Поточними справами займалась Рада пресвітерів на

¹ Історія України / Упоряд.: С. Крутчак, Т. Корольова, О. Скопненко, О. Іванюк. – 5-е вид., перероб. і доповн. – Київ, 2010. – С. 473.

чолі з архієпископом, що знаходилась у Львові. Богослужіння владика Євлогій звершував у Преображенському храмі². Почалися арешти і переслідування греко-католиків, включно з їхнім главою митрополитом Андрієм Шептицьким, якого заарештували 19 вересня 1914 р. і вивезли до монастирської в'язниці у Суздалі, де він пробув до революції 1917 р. У скорому часі кількість православних парафій в Галичині збільшилась до ста. Проте в червні 1915 р. почався відступ російської армії, а через місяць вся Галичина і значна частина Волині опинилася в німецьких руках.

31 серпня австро-угорські війська вступили у м. Луцьк. Під час окупації міста австрійцями в Луцьку з'явилися українські січові стрільці, які воювали у складі австрійської армії. Відповідно до наказу Начальника команди 4-ї австрійської армії від 29 січня 1916 р., в Луцьк прибула група старшин УСС на чолі з М. Гаврилком, що створили «*вербувковий комісаріат*». Під прикриттям вербування добровольців розпочалася культурно-освітня праця галичан на Волині. Було відкрито українську національну школу. За сприяння січових стрільців почала виходити також українська преса, зокрема «Луцькі новини»³. З кінця 1915 р. військові частини УСС мали важливий вплив на національне самоусвідомлення мешканців і м. Володимира. 3 грудня того ж року військовим посадником міста став українець Гнат Мартинець. У місті та повіті невдовзі відкрито українські школи. За підрахунком відомого дослідника Олександра Цинкаловського таких шкіл на Волині під австрійським контролем було 61 для понад 3 із половиною тисяч дітей, у яких працював 41 педагог. І хоча перед вступом у місто австрійців усе православне духовенство було евакуйоване, закладені основи національної свідомості серед володимирських міщан і мешканців навколишніх сіл пізніше вплинули на пастирів, і Володимирщина перетворилася на центр відродження Православної церкви у 20-х рр. ХХ ст.⁴.

У результаті зміни ситуації на фронті у липні 1915 р. німецькі й австрійські війська підійшли до Холма. З відступом російської армії царський уряд проводив жорстоку депортацію населення Холмщини,

² *Євлогій (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. – М., 1995. – С. 244.

³ Брусловський прорив на Волині: факти, цифри, дати, документи, матеріали, карти, телеграми, мемуари, фотографії, раритети / *Упоряд. І. Пасюк.* – Луцьк, 2006. – С. 3-4.

⁴ *Борщевич В. Т.* Волинське духовенство у ХХ ст.: ідентичність, статус, еволюція. – Луцьк, 2010. – С. 188.

Волині і Поділля. Людей саджали у вагони і вивозили за Урал, до Пермі тощо. Разом із мирним населенням де добровільно, а де й примусово з Холмщини виїхало п'ятдесят православних священиків, серед яких був і відомий згодом волинський протоіерей Стефан Грушко⁵. У дорозі помер від холери о. Юліан Попель.

Водночас архієпископ Євлогій організував евакуацію церковного майна Кременецького, Дубнівського і Луцького повітів. Бібліотеку, архів, свічковий завод, дзвони, посуд та інше майно Почаївської Лаври відвезли до Харкова у монастир св. Гори. Худобу лаврського господарства: волів, коней, корів та птицю передали на потреби армії, а цінності (золото, срібло) за розпорядженням архієп. Євлогія здали на збереження в Державний банк⁶.

Щодо найбільших святинь Лаври, то ще за кілька днів до початку війни архієп. Євлогій на вимогу обер-прокурора Синоду Саблера Володимира Карловича перевіз поїздом чудотворний образ Почаївської Божої Матері до Житомира. Починаючи з Полкової церкви і Миколаївського собору м. Кременця, де особисто архієп. Євлогієм були відслужені молебні, на всіх головних залізничних станціях збиралось багато народу і звершувались духовенством молебні. Пізніше з Лаври до Житомирського собору були привезені і моці преподобного Іова⁷.

У вересні 1915 р. австрійці оволоділи Почаївським монастирем. Перед наближенням фронту братія Лаври виїхала у Житомир, Харків, Білгород та ін. За власним бажанням у монастирі залишилось 18 ченців із 250-ти. Невдовзі австрійці депортували монахів до Угорщини в табір м. Вассаргеле, де їх використовували як робітників. Через 3 роки в'язні повернулись додому⁸.

У роки Першої світової війни волинський край, як прифронтова і фронтна територія, зазнав спустошення і окупації. Вже у вересні 1914 р. архієп. Євлогій організував у м. Житомирі спеціальний

⁵ Цап М., прот. Протоіерей Стефан Грушко – настоятель Хрестовоздвиженської церкви м. Луцька // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Луцька міська громада: історія, традиції, люди. / Матеріали ХХVІ Волинської обласної наукової історико-краєзнавчої конференції. Луцьк, 9-10 листопада 2007 р. – Луцьк, 2007. – С. 183.

⁶ Жилюк С. І. Російська православна церква на Волині (1793-1917). – Житомир, 1996. – С. 28.

⁷ Євлогій (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания. – М., 1995. – С. 228-229.

⁸ Борщевич В. Т. Волинське духовенство у ХХ ст.: ідентичність, статус, еволюція. – Луцьк, 2010. – С. 88.

«Єпархіяльний комітет для надання допомоги потребуючим з приводу воєнного часу»⁹. Цей комітет звернувся до народу з проханням внести пожертвування на потреби армії.

Перша світова прямо позначилась і на структурі повсякденності духовенства. Частина священників було евакуйовано, а ті, які залишились, потерпали від воєнної розрухи. Евакуйоване із зони бойових дій волинське духовенство опікувалося утікачами у місцях тимчасового поселення.

Частина духовенства від початку воєнних дій виявила бажання і була покликана виконувати обов'язки військових священників-капеланів у регулярних відділах російської армії, медичних підрозділах, частинах тилового забезпечення.

Військовим священником у 1914 р. був о. Володимир Новицький, до того настоятель у с. Головно.

22 грудня 1915 р. о. Іван Левчук подав прохання на дозвіл бути священником у діючій армії. У січні 1916 р. о. Івана зараховано у штат 317 рухомого польового шпиталю.

У червні того ж року о. Василь Собуцький просив про призначення його військовим священником у 204 запасний полк¹⁰.

Протягом 1915-1917 рр. прот. Никанор Абрамович, проживаючи у Житомирі, виконував обов'язки опікуна біженців у Волинській губернії.

Прот. Карп Михайлович Закидальський після евакуації поступив у діючу армію, де 17 жовтня 1915 р. був призначений священником військового шпиталю 16 пішої дивізії¹¹. Від листопада 1916 р. згідно з указом Головного священника Південного-Західного фронту виконував обов'язки штатного військового священника 63 Углицького піхотного полку¹². Безпосередньо брав участь у військових боях і атаках: 3. 07. 1916 р. біля ріки Цеценівка; 17. 06. 1917 р. під с. Конюхи; у листопаді 1917 р. під м. Тернополем. 20 червня 1917 р. від військового

⁹ Деятельность епархиального комитета по оказанию пособий нуждающимся по случаю войны // Волинские епархиальные ведомости. – 1914. – № 34, неоф. ч. – С. 574.

¹⁰ Борщевич В. Т. Волинське духовенство у ХХ ст.: ідентичність, статус, еволюція. – Луцьк, 2010. – С. 38.

¹¹ Варфоломій (Вацук), архієп. Рідна церква. – Рівне, 2002. – С. 83.

¹² Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа № 34. Прот. Закидальський Карп Михайлович. – Арк. 21.

міністра, який інспектував позиції, отримав подяку¹³. Був нагороджений військовими орденами Св. Анни III і II ступенів з «мечами» і Золотим Георгіївським Хрестом за вивезення з поля бою поранених воїнів та догляд за ними¹⁴.

Прот. Павло Павлович Міцевич у 1915 р. стає військовим священиком у 162 польовому запасному шпиталі. Згодом військово командування призначило його Головним священиком фронту.

Прот. Мелетій Рижковський служив військовим священиком 6-го Заамурського кінного полку. У 1916 р. його призначено виконуючим обов'язки благочинного, а через рік – благочинним Заамурської кінної дивізії. За сумлінне виконання капеланських обов'язків отця нагороджено в 1916 р. орденом Св. Анни III ступеня з «мечами і бантом», у 1917 р. Золотим наперсним хрестом на георгіївській стрічці та орденом Св. Володимира IV ступеня з «мечами і бантом».

Прот. Стефан Іларіонович Чирський з 15 серпня 1915 р. до початку 1916 р. був духівником пункту для прохідних частин військ і біженців. З 28 січня 1916 р. по 1918 р. – військовий священик 1 шпиталю 14 пішої дивізії і разом виконував обов'язки благочинного 8 армійського корпусу¹⁵.

Прот. Стефан Францевич Грушко з 2 липня 1916 р. по березень 1918-го був військовим священиком 393 польового шпиталю¹⁶.

Прот. Олімпій Андрійович Денисевич з березня 1917 р. – військовий священик 640 піхотного чорохського полку, а з листопада – душпастирем «куреня смерті» 12 пішої дивізії. З військовими частинами брав участь у боях у Галичині, Буковині, Бессарабії. За це командування армії нагородило о. Олімпія орденом Св. Анни III ступеня з «мечами».

Прот. Феофіл Олексійович Ковальчук з початком війни стає священиком 10 Сибірської стрілецької дивізії. Разом з нею у 1916-1917 рр. перебував на румунському напрямку бойових дій. За несення душпастирської служби у воєнних умовах нагороджений орденом Св. Анни III і II ступенів.

¹³ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа № 34. Прот. Закидальський Карп Михайлович. – Арк. 61.

¹⁴ Там само. – Арк. 30.

¹⁵ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа № 98. Прот. Чирський Степан Іларіонович. – Арк. 15; 33.

¹⁶ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа № 423. Прот. Грушко Стефан Францевич. – Арк. 33.

Прот. Данило Іванович Штуль на фронті перебував з 1916 р. у 377 польовому пересувному шпиталі. За духовну опіку в бойових умовах отця нагородили орденом Св. Анни III ступеня.

Архімандрит Венедикт Матвійович Томашевський служив священиком військового шпиталю 72 Гатчинського піхотного полку.

Прот. Максим Миколайович Лаць на початку війни не евакуювався і потрапив у полон до австрійців. Протягом серпня 1914 – травня 1918 рр. пастир трудився табірним духівником для військовополонених російської армії, очолював комітет допомоги і каси.

Під час війни Кошовий Володимир Юхимович служив військовим псаломщиком і помічником діловода інтендантського управління 15 армійського корпусу Третьої армії.

Відомо, що військовими священиками також були: прот. Гервасій Леонідович Вижевський з листопада 1915 – по вересень 1917 рр.; прот. Володимир Матвійович Борковський з грудня 1915 – по жовтень 1918 рр.; свящ. Стефан Феофіактович Яновський; диякони Петро Невірковець, Олексій Дидинський і Олександр Гардасевич, останній у 1916 р. був псаломщиком 421 військового шпиталю.

Було багато й таких, які воювали під час війни, а після її завершення прийняли духовний сан. Це прот. Анатолій Миколайович Неізнаний, який у червні 1916 р. закінчив Полтавську духовну семінарію. Протягом 1916-1918 рр. воював у складі російської армії. За цей час двічі поранений, нагороджений орденами: Св. Станіслава III і II ступенів, Св. Анни IV і III ступенів та Св. Володимира IV ступеня. У 1917 р. служив ад'ютантом у чині штабс-капітана 42 запасного полку. Священничий сан прийняв у 1925 р. і був призначений на парафію с. Піща Любомльського повіту¹⁷.

Прот. Григорій Кіндратович Римарчук у перший день війни 1 серпня 1914 р. був мобілізований на військову службу і служив до 2 червня 1915 р. козаком-писарем у 6 армійському запасному полку. З травня по серпень того ж року навчався в Київській школі прапорщиків, після чого був прапорщиком 58 пішого празького полку. З 2 червня 1916 р. і до свого остаточного звільнення з військової служби 14 лютого 1918 р. у цьому ж полку займав становище підпоручника. В останній рік служби також виконував обов'язки інструктора-наставника по куле-

¹⁷ Борщевич В. Т. Волинський пом'яник. – Рівне, 2004. – С. 220.

метних справах при 8 армії. 27 червня 1916 р. у боях під Луцьком отримав поранення в груди, був нагороджений орденами Св. Анни IV ступеня і Св. Станіслава III ступеня. 31 травня 1921 р. єп. Кременецьким Діонісієм (Валединським) рукоположений в сан священника і призначений настоятелем до с. Верба Володимирського повіту¹⁸.

Значним виявився вплив війни на церковно-парафіяльні школи Волині. За офіційними підрахунками на 1 січня 1916 р. у діючу армію мобілізовано 435 вчителів. За розпорядженням архієп. Євлогія багато шкільних приміщень переобладнали на призовні пункти, штаби і канцелярії діючої армії, лазарети. Так, шпиталь на 200 ліжок було влаштовано в Житомирському жіночому училищі, на 50 ліжок – в церковно-парафіяльній школі с. Мальованка поблизу Житомира¹⁹. Для потреб військових лазаретів використовувались будівлі церковно-парафіяльних шкіл у Володимирі-Волинському, Охлопові Володимирського повіту, Ямполі Кременецького та інші. Відомо, що священник с. Мервенна Дубенського повіту після бою поблизу села разом з матушкою надавали першу медичну допомогу пораненим солдатам, о. Іван Баранович вів духовні бесіди в земському і міському лазаретах. Духовенство збирало пожертви для військових частин, передової, організувало пошиття білизни для фронтовиків. 18 серпня 1916 р. відновило роботу Волинське жіноче духовне училище, приміщення якого до того використовували для військового госпіталю. Фронт змусив ряд церковних установ, у тому числі і Турковицький монастир, залишити свої місця перебування.

Великою воєнною операцією на українських землях став т. зв. Брусиловський прорив 1916 р. – масований наступ армій Південно-Західного фронту на лінії Луцьк-Чернівці під командуванням генерала від кавалерії О. Брусилова, який тривав із 4 червня до 20 вересня 1916 р. У ході цієї наступальної операції росіяни завдали австрійцям тяжких поразок і зайняли значну територію Галичини і Волині. Проте цей наступ для російської армії дав небагато. На цьому наступальній дії військ Південно-Західного фронту в Україні припинилися. Лінія фронту залишалася незмінною до літа 1917 р., коли Тимчасовий уряд

¹⁸ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа № 750. Прот. Римарчук Григорій Кіндратович. – Арк. 187–188.

¹⁹ Жилюк С. І. Російська православна церква на Волині (1793–1917). – Житомир, 1996. – С. 127.

Росії розпочав новий наступ, який завершився повним провалом і новим відступом російських військ.

Лихоліття війни завдали значних збитків Волинській єпархії. У багатьох церквах престоли були зсунуті з місць, ікони і стіни – прострелені, шибки вибиті; на підлозі валялись недопалки, порожні пляшки, недоїдки, стіни описані брутальними словами; залишилися згарища від багать, нечистоти. За підрахунками тодішнього священника-красназвця П. Антоновича у Луцькому, Дубнівському і Кременецькому повітах було спалено 57 церков, зруйновано – 13, пошкоджено – 41, пограбовано – 14, вчинено наругу у 75 храмах²⁰.

Волинське православне духовенство, виконуючи функції військових священників-капеланів, мало за обов'язок проводити катехитичні бесіди і повчати воїнів істинам православної віри й благочестя, відвідувати хворих у лікарні і підтримувати їх духовно. Залежно від сумління і старанності робота таких капеланів мала важливе церковне значення.

Список джерел і літератури:

1. Антонович П. Страшные цифры//Волинские епархиальные ведомости. – 1916. – № 47, неоф. ч. – С. 853.
2. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа № 423. Прот. Грушко Стефан Францевич. – 51 арк.
3. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа № 34. Прот. Закидальський Карп Михайлович. – 63 арк.
4. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа № 750. Прот. Римарчук Григорій Кіндратович. – 231 арк.
5. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа № 98. Прот. Чирський Степан Іларіонович. – 38 арк.
6. Борщевич В. Т. Волинське духовенство у ХХ ст.: ідентичність, статус, еволюція. – Луцьк: Волин. нац. ун-т ім.Лесі Українки, 2010. – 584 с.
7. Борщевич В. Т. Волинський пом'яник. – Рівне, 2004. – 408 с., іл.
8. Брусиловський прорив на Волині: факти, цифри, дати, документи, матеріали, карти, телеграми, мемуари, фотографії, раритети / Упоряд. І. Пасюк. – Луцьк: ПВД «Твердиня», 2006. – 96 с., іл.

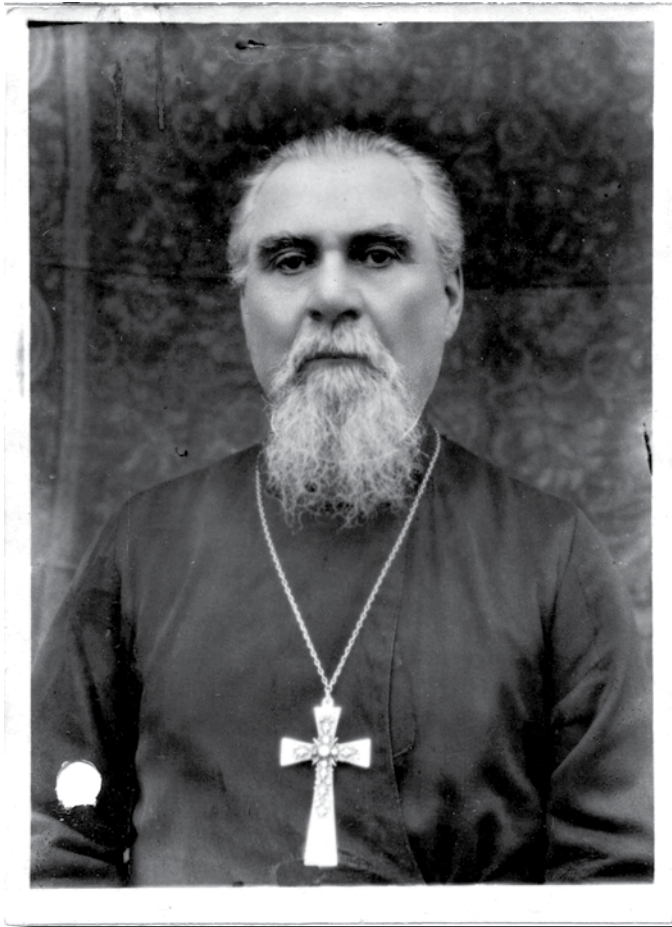
²⁰ Антонович П. Страшные цифры//Волинские епархиальные ведомости. – 1916. – № 47, неоф. ч. – С.853.

9. *Варфоломій (Ващук), архієп.* Рідна церква. – Рівне, 2002. – 148 с.
10. Деятельность епархиального комитета по оказанию пособий нуждающимся по случаю войны // Волинские епархиальные ведомости. – 1914. – № 34, неоф. ч. – С. 574.
11. *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. – М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1995. – 621 с.
12. *Жилюк С. І.* Російська православна церква на Волині (1793–1917). – Житомир: Журфонд, 1996. – 174 с.
13. Історія України / Упоряд.: С. Крупчак, Т. Корольова, О. Скопненко, О. Іванюк. – 5-е вид., перероб. і доповн. – Київ, 2010. – 736 с., іл.
14. *Цап М., прот.* Протоієрей Стефан Грушко – настоятель Хрестовоздвиженської церкви м. Луцька // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Луцька міська громада: історія, традиції, люди. / Матеріали XXVI Волинської обласної наукової історико-краєзнавчої конференції. Луцьк, 9–10 листопада 2007 р. – Луцьк, 2007. – 254 с., іл.



Протоієрей Карп Закидальський
01.06.1875–21.02.1952

протоієрей Миколай Цап
Волинське православне духовенство в Першій світовій війні
Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.



Протоієрей Григорій Римарчук
06.08.1889–04.06.1970

протоієрей Миколай Цап
Волинське православне духовенство в Першій світовій війні
Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.



*Протоієрей Стефан Грушко
26.07.1872–20.11.1961*

*протоієрей Миколай Цап
Волинське православне духовенство в Першій світовій війні
Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.*



Протоієрей Стефан Чирський
27.12.1877–23.03.1956

протоієрей Миколай Цап
Волинське православне духовенство в Першій світовій війні
Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.

Український церковно-визвольний рух після падіння самодержавства та ліквідації синодального управління РПЦ

священик Ярослав Черенюк

Ніколи, мабуть, престиж Православної Церкви і особливо духовенства не падав так низько, як наприкінці існування Російської імперії. Причиною цього було декілька факторів. Йшла невдала кривава Перша світова війна, яка важким тягарем пригнічувала населення. Прості люди та солдати не бачили сенсу війни і таких колосальних жертв та не розуміли, чому духовенство підтримувало війну. Тому разом з антивоєнними росли й антицерковні настрої.

Падінню авторитету Церкви сприяла і антидержавна, і антицерковна пропаганда лівих партій, а також діяльність Распутіна і ряду його ставлеників-єпископів. Одночасно в церковних колах росли антиурядові настрої. Так, не дивлячись на те, що в останній Думі духовенство було переважно правим, воно майже цілком увійшло в так званий «Прогресивний блок», який зіграв вирішальну роль у поваленні імператора Миколая II¹. Але головним фактором падіння авторитету Російської Православної Церкви в очах народу було те, що Церква і далі залишалася фактично державною установою.

Факт спонтанного падіння монархії в лютому 1917 року не ліквідував автоматично політичних рахунків між Російською Православною Церквою та самодержавством. Адже довгий час у церковній свідомості останнє шанували як релігійний феномен. Більше того, політична форма державного устрою імперії – теократія – була визнана релігійним догматом і протягом двохсот років переросла у світоглядну категорію. Тому для тих, хто служив самодержавству з ідейних міркувань, падіння монархії стало особистісною трагедією: воно сприймалося не лише як політичний факт, але й як релігійний, морально-етичний².

¹ Постеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М., 1996. – С. 215.

² Євсєєва Т. Російська православна церква в Україні 1917-1921 рр.: конфлікт національних ідентичностей у православному полі. – К., 2004. – С. 156.

2 березня 1917 року у вагоні свого поїзда імператор Миколай II підписав текст маніфесту про відречення від престолу за себе і за свого сина і спадкоємця Олексія. Цей маніфест був обнародований 3 березня. Він говорив:

«У ці вирішальні дні Росії знайшли Ми обов'язком совісті полегшити народові нашому щільне єднання і згуртування всіх сил народних для скорішого досягнення перемоги і, за згодою з Державною Думою, визнали Ми за благо відректися від Престолу Держави Російської і скласти із Себе Верховну Владу...»³.

Миколай II передав владу своєму братові великому князю Михаїлу Олександровичу, який, проте, через декілька днів відірвався від неї.

Падіння самодержавства було, без сумніву, крахом однієї з основ колишньої російської духовності. Церква і суспільство опинилося в нових умовах існування абсолютно несподівано, без будь-якого перехідного чи підготовчого періоду.

«Здавалося, наче все спокійно в середині країни, – згадував про цей час митрополит Веніамін (Федченков), – війна стала затяжною, позиційною: армії «окопалися» і не могли знищити одна одну. Сила наших союзників зростала. Можна було очікувати перемогу. І раптом вибухнула катастрофа. Хоча багато з нас і очікували її приходу, але все ж саме цей момент виявився неочікуваним»⁴.

Лютнева революція застала Російську Церкву в настроях, що рішуче не відповідали тим вимогам, які ставило для неї реальне життя. Але на початку революції церковно-громадські конфлікти ще не були виразними. Як і в багатьох інших справах, революційний Тимчасовий уряд, який перебрав на себе владу в російській державі, після падіння самодержавства не виявив спочатку ні розуміння, ні рішучості щодо упорядкування церковних справ. Святійший Урядуючий Синод РПЦ подавав на початку революції ознаки того, що розуміє нові умови, у які було поставлене життя, у тому числі й церковне. Потрібно підкреслити, що ще до відречення імператора, а саме 26 лютого 1917 року члени Синоду на чолі з Київським митрополитом Володимиром

³ Ольденбург С. С. Царствование Императора Николая II. – М., 1992. – С. 637-638.

⁴ Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. – М., 1994. – С. 144.

(Богоявленським) не прийняли пропозицію товариша обер-прокурора Св. Синоду М. Д. Жевахова випустити послання, яке б стосувалося «конкретних подій моменту» з рішучим осудом визвольного руху та зокрема діяльності Державної Думи⁵.

Св. Синод, який був безоглядною опорою самодержавного ладу, видав послання, у якому писав, що державний переворот стався з Божої волі. Прешоприсутній член Синоду митрополит Володимир (Богоявленський), відвідав голову Державної Думи Родзинка та висловив задоволення з тієї зміни, яка відбулася. Синод розпорядився не поминати царя та його родину. Із залу засідань Св. Синоду був винесений царський трон⁶. 9 березня 1917 року Св. Синодом було прийняте рішення, у якому народ призивався залишити ворожнечу і довіритися Тимчасовому уряду⁷.

Утворення Тимчасового уряду завершилося до 7 березня, а 4 березня відбулося призначення нового обер-прокурора Св. Синоду В. М. Львова, багатолітнього члена думської комісії з церковних питань. У перший же день на новій посаді В. М. Львов від імені Тимчасового уряду заявив, що найближчою метою уряду являється розкріпачення Церкви, і це може бути здійснене через скликання Помісного Собору, так як лише він покликаний провести необхідні реформи в Церкві⁸.

Ще в березні 1917 року обер-прокурором В. М. Львовим були звільнені на спокій архієреї, які найбільше заплямували себе зв'язками з Распутіним, це: Петроградський митрополит Пителин (Окнов), Московський митрополит Макарій (Невський), архієпископ Варнава (Накропін)⁹. Після цього новий обер-прокурор Св. Синоду добився розпуску і самого синодального складу зимової сесії. Зі старого складу Св. Синоду залишився лише Фінляндський архієпископ Сергій (Страгородський)¹⁰.

⁵ Жевахов Н. Д. Воспоминания товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода: В 2-х т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 288.

⁶ Лотоцький О., проф. Автокефалія: У 2-х т. – Варшава: Праці Українського Наукового Інституту, 1935-1938. – Т. 2: Нарис історії автокефальних Церков. – 1938. – С. 455.

⁷ Соловьев И. Церковь и революция // Российская Церковь в годы революции. Сборник / Подг. текст и публ. М. И. Одинцова. – М., 1995. – С. 4.

⁸ Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917 гг. – М., 2003. – С. 267.

⁹ Карташев А. В. Революция и Собор 1917-1918 гг. // Альфа и Омега. – 1995. – № 3. – С. 101.

¹⁰ Цыпин В., прот. История Русской Церкви 1917-1997. – М., 1997. – С. 11.

Таким чином, Російська Православна Церква, яка в результаті Лютневої революції звільнилася від опіки царського уряду, зрозуміла, що тепер вона змушена буде рахуватися з втручанням нового демократичного уряду. Небезпека втручання у внутрішньо-церковні справи зі сторони самодержавного уряду змінилася такою ж небезпекою зі сторони уряду демократичного, і це не забарилося проявитися в досить грізній формі. Хоч новий обер-прокурор 4 березня 1917 року і заявив про скликання Собору, але відпускати зі своїх обіймів Церкву демократична влада не мала наміру. Стало тепер можливим критикувати цілком відкрито і набагато гостріше, через проголошену свободу слова і зібрання, колишні помилки царського уряду, Св. Синоду, багатьох єпархіальних архієреїв¹¹. У зв'язку з новими демократичними принципами Тимчасовий уряд відмінив усі обмеження у сфері конфесій та релігій, а також гарантував повну амністію тим, хто був осуджений і заарештований через проступки в цій сфері¹².

Св. Синод і духовенство переконувались у тому, що чим далі, то для Церкви виникали нові труднощі, що революція занадто глибоко втрутилась у церковне життя і що релігійний та моральний стан народу розхитувався все більше і більше. За такого внутрішньополітичного і внутрішньоцерковного становища відповідальність нового складу Св. Синоду, який почав діяти 25 квітня 1917 року, була дуже велика. З одного боку, потрібно було міцно тримати кермо управління Церквою, а з іншого – виробити і провести в життя такі реформи, які б стримали діяльність радикальних елементів у середовищі Російської Православної Церкви.

При всезагальній ситуації того часу, коли для народу не залишалось авторитетів, нова реформа могла принести успіх і користь лише в тому випадку, якби вона вводилася в життя Церкви органом справді авторитетним в очах духовенства і мирян. Таким органом мав бути лише Помісний Собор, якого вже давно очікували в православних колах і який міг би виконати таке завдання. Мова про скликання Помісного Собору йшла на багатьох єпархіальних з'їздах духовенства і мирян по всій колишній імперії¹³.

¹¹ Смоліч І. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М., 1997. – Ч. 2. – С. 726.

¹² Никон (Рклицкий), архиеп. Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время (1863-1936): В 2-х кн. – Нижний Новгород, 2004. – Кн. 2. – С. 507.

¹³ Смоліч І. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М., 1997. – Ч. 2. – С. 728.

29 квітня 1917 року Св. Синод опублікував пастирське послання про необхідність негайної церковної реформи і скликання для цієї мети Помісного Собору. Разом з цим у посланні говорилося про відновлення древнього православного принципу виборності єпископату і встановлення Передсоборної Ради для підготовки майбутнього Собору¹⁴. Так на Московську кафедру був обраний архієпископ Тихон (Белавін), майбутній патріарх, на столичну Петроградську – єпископ Веніамін (Казанцев), а на Тобольську – єпископ Гермоген (Долгунов), який був зісланий у свій час імператором Миколаєм II за критику Распутіна¹⁵.

У той же час робота Передсоборної Ради просувалась так добре, що Св. Синод вже 9 липня в новому пастирському посланні зміг призначити скликання Помісного Собору на 15 (28) серпня в Москві, на свято Успіння Пресвятої Богородиці¹⁶. Але все-таки напрацювання Передсоборної Ради свідчать, що Російська Православна Церква (тобто в даному випадку Передсоборна Рада), не лише не могла уявити собі відділення Церкви від держави, але хотіла залишитися і надалі в тісному зв'язку з державою і бути «домінуючою» Церквою в Росії. Церковні кола надіялись, що в Росії відбудеться повернення до колишньої політики і що Установчі збори в майбутньому все ж зможуть справитись з політичною ситуацією¹⁷.

25 липня 1917 року обер-прокурор Св. Синоду В. М. Львов у зв'язку зі змінами в Тимчасовому уряді і за мотивами його «некомпетентності» був звільнений з цієї посади. Новим і останнім обер-прокурором Св. Синоду був призначений А. В. Карташов. А вже 5 серпня 1917 року посада обер-прокурора при Св. Синоді була скасована і було утворене Міністерство віросповідань. Цей закон чи «положення», як його називає його ж ініціатор А. В. Карташов, встановлювало, що справи йому передаються «тимчасово в тому об'ємі», у якому вони підлягали компетенції обер-прокурора. У той же час новий міністр повідомив вищій ієрархії, що він розглядає Церкву як «автономну». За словами Карташова, уряд чекає від Церкви, що на майбутньому Помісному Соборі вона визначить свій устрій на основі канонічних правил¹⁸.

¹⁴ Поспеловский Д. Русская Православная Церковь в XX веке. – М., 1995. – С. 37.

¹⁵ Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М., 1996. – С. 217.

¹⁶ Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М., 1997. – Ч. 2. – С. 731.

¹⁷ Там само. – С. 732.

¹⁸ Карташев А. В. Революция и Собор 1917-1918 гг. // Альфа и Омега. – 1995. – № 3. – С. 109.

5 серпня 1917 року фактично був скасований Святійший Урядуючий Синод, а замість нього в складі Тимчасового уряду було утворено Міністерство віросповідань. Цей акт, перед відкриттям Помісного Собору, завершив двохсотлітній синодальний період в історії Російської Православної Церкви. Але в той же час нам не відомо, які б рішення прийняв Помісний Собор Російської Православної Церкви щодо відносин Церкви і держави, якби так радикально не змінилася ситуація в Російській державі після Жовтневого перевороту 1917 року. Як бачимо, держава не хотіла втратити вплив на народ через Церкву, а Церква не хотіла втратити державну підтримку на всіх рівнях. З утворенням більшовицької держави та проголошенням нею відокремлення від Церкви і гонінням на неї з боку безбожної влади Церква в такий критичний час усвідомила свою місію і вже сама скинула ярмо підлеглості світській владі.

Серед важливих визначень Помісного Собору РПЦ 1917-1918 років на першому місці стоїть відновлення патріаршества й обрання патріарха і пов'язана з цим перебудова всієї церковно-адміністративної системи Російської Православної Церкви. Сучасні історики РПЦ оминають тему про те, що на Передсоборній Раді більшість, у тому числі і майбутній патріарх Сергій (Страгородський) (1943-1944), були за збереження колегіальної системи управління (але без оберпрокурора). І саме остаточно це питання було вирішене на користь патріарха, коли стала очевидною загроза захоплення влади більшовиками, щоби тим самим богоборчій диктатурі протистояло церковне єдиноначальство¹⁹. Так і сталося, після тривалих суперечок та дебатів після державного перевороту в кінці жовтня в Петрограді і захоплення влади більшовиками 5 листопада 1917 року з трьох кандидатів патріархом обраний був митрополит Московський і Коломенський Тихон (Белавін). Російська Православна Церква вступила в нову епоху – з патріархом, але в іншій, безбожній державі.

Стосовно того, як падіння самодержавства вплинуло на рух за автокефалію Української Православної Церкви, то треба зазначити, що український церковний рух захоплював лише частину духовенства та мирян України. Керівні важелі церковного управління продовжу-

¹⁹ *Постеловский Д.* Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М., 1996. – С. 219.

вали залишатися в руках консервативного російського єпископату та наближеного до нього міського ієрейства²⁰.

Революційні події 1917 року, що призвели до ліквідації монархічного ладу та старої системи державного устрою, відкрили нові можливості для розгортання національного руху, який охопив не лише політичне, а й церковне життя. Так, в Україні проблема формування національної держави порушила проблему відродження національної Православної Церкви.

Видатні діячі того часу, які безпосередньо брали участь у громадсько-політичному та культурному житті доби національно-визвольних змагань 1917-1921 років, наголошували на непересічному значенні цього періоду для життя Церкви. Професор Київського університету Св. Володимира і міністр сповідань в уряді П. Скоропадського Василь Зінківський, описуючи найважливіші церковні й деякі суспільно-політичні події, свідком і учасником яких йому випало стати, так описав революційні події: «Коли спалахнула революція, вона надзвичайно окрилила церковні кола, які відчували, що для Російської Церкви відкривається нова епоха»²¹. Іван Гаращенко, будучи учасником українського національно-церковного руху, зазначав у своєму щоденнику, що «церковне життя після революції пішло особливими шляхами»²².

Таким чином, падіння самодержавного режиму мало значний вплив не лише на політичне життя в країні, а й значно вплинуло на церковну ситуацію в національно-територіальних одиницях колишньої Російської імперії. В Україні в умовах розгортання національно-демократичної революції розвивається церковно-православний рух, який ставив своїм завданням досягнути автокефалії Православної Церкви в Україні, її соборноправності та українізації.

Про український церковно-православний рух як про реальну силу дослідники говорять із періоду після Лютневої революції 1917 року. Цей рух, народжений революцією, був реакцією на стан справ у Церкві. На думку І. М. Преловської, сил йому надавали загальне

²⁰ Зінченко А. Визволитися вірою: життя і діяльність митрополита Василя Липківського. – К., 1997. – С. 148.

²¹ Зеньковский В. Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.): Воспоминания / Ред. М.А. Колеров. – М., 1995. – С. 36.

²² Мартирологія Українських Церков: У 4-х т. – Торонто, 1987. – Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – С. 76.

суспільно-політичне піднесення, пробуджений націоналізм та церковний радикалізм²³. Нерозв'язність національного питання позначилася на сфері церковно-державних відносин і створила групи для національного руху всередині самої Церкви. Церковний рух мав на меті відродження національної самобутності та самосвідомості, тому деякі науковці кваліфікують його як складову частину українського національного руху²⁴. Звертаючись до характеру українського церковного руху, слід відмітити, що він був за розмахом та складом учасників народним і за пропонованими формами побудови церковного життя – демократичним²⁵.

Деякі науковці, зокрема Н. Полонська-Василенко, зазначають, що рух за автокефалію бере свій початок з 1686 року, коли Константинопольський патріарх дав свою згоду на перехід Київської митрополії під юрисдикцію Московського патріарха²⁶. Під час першої російської революції 1905 року, коли Російська Православна Церква вже перебувала в кризовому стані, автокефальний рух в Україні набирає нової сили. Однак більш точним буде вести мову наприкінці XIX – початку XX століття безпосередньо не про рух за автокефалію, тобто незалежність Української Церкви, а про український церковний рух, що прагнув повернення до національних джерел у церковному житті, відновлення колишньої церковної самобутності. Розпочавшись із вимог автономного статусу, соборноправності, українізації богослужіння церковно-православний рух з часом пішов значно далі, вимагаючи автокефалії Української Церкви.

Лютнева революція 1917 року принесла з собою можливість поєднання світського та церковного потоків у процесі відродження української державності. Але з огляду на ту обставину, що Російська Православна Церква в синодальний період склалася як фактично цезарепапистська і зберегла традицію підтримки єдинодержавних

²³ Преловська І. ВПЦР – організаційний осередок УАПЦ (1917-1921рр.) // Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ: Матеріали наукової конференції (12 жовтня 1996 р.) / За ред. А. Зінченка. – К., 1997. – С. 29.

²⁴ Турченко Ф., Ігнатуша О. Українська автокефальна // Вітчизна. – 1989. – № 2. – С. 166.

²⁵ Зінченко А. Всеукраїнський Православний Церковний Собор 1921 року в духовному розвитку українського народу // Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ: Матеріали наукової конференції (12 жовтня 1996 р.) / За ред. А. Зінченка. – К., 1997. – С. 18.

²⁶ Пилявець Л. Автокефальна православна церква в Україні // Людина і світ. – 1990. – № 5. – С. 20.

російських інтересів у постмонархічну епоху, формування в Україні національної Церкви було поставлено в залежність від реальної підтримки патріотично налаштованого кліру з боку єдинокровного українського уряду.

З постановам на історичній арені Української Центральної Ради – громадсько-політичного органу, що очолив боротьбу українського народу за національну державність, частина православного духовенства і віруючих сприйняла її, як уособлення своїх політичних симпатій та надій. 9 березня учасники пастирських зборів м. Києва делегували до Центральної Ради прот. Н. Шараївського, священників Д. Ходзицького та Г. Чернявського з проханням допустити означених осіб на збори Ради з правом голосу. Лише в квітні представника українського духовенства прот. Павла Погорілка включили до складу виконкому УЦР. До речі, Центральна Рада не виявляла своєї прихильності до Церкви та духовенства. Без сумніву, до цього спричинилися ідеологічні підходи тодішніх політичних лідерів соціалістичного спрямування, які складали більшість УЦР²⁷. Таким чином, на початку українського церковного визвольного руху нова українська влада залишалася байдужою до зусиль національного духовенства щодо повернення Українській Церкві її самотності.

Виразний демократичний характер революції та активізація у зв'язку з нею національних рухів і державотворчих процесів в Україні розкували церковно-творчу ініціативу не тільки в середовищі вузького кола світської та церковної інтелігенції, а й селянства, робітників, солдатів. Це яскраво продемонстрували повсюди широкопредставницькі церковні зібрання та з'їзди, що увібрали весь спектр церковного електорату.

Весною і влітку 1917 року відбулися єпархіальні з'їзди в усіх єпархіях України, незважаючи на те, бажаний чи не бажаний був той з'їзд для єпархіального архієрея. Так, Київський митрополит Володимир (Богоявленський), який перебував у Великій Піст 1917 року на сесії Св. Синоду в Петрограді, отримав прохання від духовенства м. Києва, яке утворило «Виконавчий Комітет духовенства і мирян м. Києва», прохаючи в митрополита благословення на з'їзд, але він визнав його

²⁷ *Ігнатуша О. М.* Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя, 2004. – С. 121.

невчасним. Тоді Виконавчий Комітет звернувся до обер-прокурора Св. Синоду В. М. Львова і вже, під впливом останнього, митрополит Володимир (Богоявленський) благословив проведення з'їзду²⁸.

Київський єпархіальний з'їзд, який відбувся в середині квітня 1917 року, назвав себе «Київським українським єпархіальним з'їздом духовенства і мирян». Він прийняв революційні рішення, повідомивши про них обер-прокурора Синоду: «*Організувати нове управління єпархією на виборному началі, починаючи з організацій парафій, обрати замість консисторії – губернський єпархіальний комітет*». Митрополита прохали негайно прибути в єпархію для спільного вирішення нагальних проблем разом з обраною з'їздом Церковною радою²⁹.

Передусім із новою силою заявив про себе рух за демократичні церковні реформи й адміністративну самостійність українських єпархій. На єпархіальних з'їздах духовенства й мирян, які відбулися весною 1917 року, приймалися ухвали про запровадження принципу виборності духовенства та церковних посад, залучення широких верств віруючих до церковного керівництва. Йшлося про створення гласного незалежного духовного суду, перебудову системи духовної освіти. На з'їздах у Полтаві, Кам'янець-Подільському, Катеринославі та інших містах залунали вимоги до автокефалії Української Православної Церкви. Делегати, які відстоювали на цих єпархіальних з'їздах засади незалежності Української Церкви, вимагали і заміни священників-росіян українцями³⁰.

На єпархіальному з'їзді в Полтаві 3-6 травня 1917 року, після доповіді прот. Феофіла Будовського «Про українізацію Церкви», було прийнято ряд постанов, згідно з якими «*Церква на Україні, підлягаючи голосу життя й історії, повинна була б українізуватися в конкретних формах*». У Постановах з'їзду пропонувався для Української Церкви: соборний устрій; українська мова в богослужінні; відновлення древніх українських чинів, обрядів та звичаїв; будівництво Церков у національ-

²⁸ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4-х т. – К., 1998. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 12.

²⁹ Ігнатуша О. М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя, 2004. – С. 115.

³⁰ Зінченко А. Визволитися вірою: життя і діяльність митрополита Василя Липківського. – К., 1997. – С. 156.

ному стилі; національна духовна школа; припинення практики призначення на єпископські кафедри росіян та інші більш детальні постанови.

Ухвалено увійти в зносини з іншими єпархіальними з'їздами українських єпархій для докладного розгляду питання про українізацію (точніше розмосковлення) Церкви й для скликання Українського Церковного Собору, як «*підготовчого до Собору Всеросійського*». Врешті з'їзд закликав духовенство єпархії взяти участь в пробудженні національної свідомості серед української людності на підставі вимог національно-територіальної автономії України у федеративному зв'язку з іншими незалежними частинами Російської держави³¹.

На єпархіальних з'їздах було вперше порушено питання про скликання Всеукраїнського Церковного Собору. На засіданні Київської єпархіальної церковної ради була створена спеціальна комісія в справі підготовки Собору. До її складу увійшли: Уманський єпископ Дмитрій (Вербицький), протоіереї Василь Липківський, Павло Погоріло, Петро Тарнавський, проф. Василь Зінківський та інші³².

Шлях до втілення в церковному житті ідеалів демократії бачився по-різному. Одних він налаштовував на реформи, які б максимально дистанціювали Церкву від одержавленого статусу та чужих національних форм. Цей шлях вів до набуття українськими єпархіями автокефального статусу. Інші орієнтувалися на модернізацію в рамках існуючої всеросійської церковної системи. У найближчій перспективі це ослаблювало загальноукраїнський демократичний фронт і в подальшому закладало нову суперечливість між прихильниками українського й російського варіантів церковного оновлення. Хоча залишалася й консервативна частина кліру та мирян, найменш налаштована на будь-які новації. Їх цілком задовольняло пріоритетне становище Православної Церкви в державі, вважаючи це запорукою підвищення суспільної ролі Церкви³³.

Події 1917 року виявилися також часом розсіяння ілюзій щодо здатності Російської Православної Церкви піти назустріч демокра-

³¹ [Булдовський Ф., прот.] Про українізацію Церкви: Доклад прочитаний на Полтавському єпархіальному з'їзді духовенства і парафіян. (3-6 травня 1917 р.). – Вид. 4-ге. – Лубни, 1917. – С. 10-12.

³² Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4-х т. – К., 1998. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 14.

³³ Ігнатуша О. М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя, 2004. – С. 116.

тичній ініціативі національних окраїн. Так, I Всеросійський з'їзд духовенства й мирян, скликаний 1 червня у Москві за ініціативою ліберально-демократичного духовенства, не підтримав пункт декларації про національно-територіальну автономію України, з якою виступили 66 делегатів від українських єпархій, хоча прохання щодо скликання Українського Церковного Собору знайшло порозуміння. З'їзд підтримав також ідею вживання національних мов у богослужінні³⁴.

Київська єпархіальна церковна рада на сесії 17 червня взяла на себе ініціативу щодо скликання Всеукраїнського Церковного З'їзду. Для цього була обрана спеціальна комісія. До програми З'їзду, серед багатьох інших важливих питань, було включене питання і про відродження Української Церкви, її ставлення до Російської Церкви та внутрішній устрій Церкви на всіх адміністративних щаблях. Більшість єпископату Православної Церкви в Україні не сприйняла питань, які мали обговорюватися на З'їзді. Вони звернулися до Св. Синоду з вимогою заборонити скликання Всеукраїнського З'їзду духовенства і мирян. Синод негайно відреагував, відмовивши комісії в її проханні дозволити провести Церковний З'їзд, мотивуючи, що немає потреби у Всеукраїнському Церковному З'їзді, бо в серпні відкривається Всеросійський Церковний Собор у Москві³⁵.

Незважаючи на це, ідея автокефалії Української Православної Церкви продовжувала свою ходу. Після Жовтневого перевороту в Петрограді Центральна Рада видала 7 листопада 1917 року III Універсал, яким проголосила створення Української Народної Республіки. Це сприяло піднесенню й церковно-визвольного руху в Україні. Це мало значний резонанс на III Всеукраїнському військовому з'їзді, який 9 листопада 1917 року прийняв резолюцію про автокефалію Української Церкви, її незалежність від Російської Церкви, а також запровадження української мови в богослужінні. Також цей з'їзд сформував комітет для скликання Всеукраїнського Церковного Собору³⁶. А 6 листопада створюється «Братство Воскресіння

³⁴ Історія релігій в Україні: В 10-ти т. / За ред. А. Колодного (голова) та ін. – К.: Український Центр духовної культури, 1996-1999. – Т. 3: Православ'я в Україні. – 1999. – С. 356.

³⁵ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4-х т. – К., 1998. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 15.

³⁶ Мартирологія Українських Церков: У 4-х т. – Торонто, 1987. – Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – С. 955.

Христа», яке проголосило необхідність автокефалії Української Православної Церкви, розрив зв'язків з Московським патріархатом і скликанням найближчим часом Всеукраїнського Церковного Собору. 6 грудня організаційний комітет, «Братство Воскресіння Христа» і комітет із скликання Собору утворюють Всеукраїнську Православну Церковну Раду (ВПЦР), яка стає головним осередком руху за автокефалію Української Православної Церкви.

Отже, перебіг подій після Лютневої революції 1917 року свідчить про те, що теорія «симфонії» на теренах колишньої Російської імперії розладалася. Зникнення монархії тягнуло за собою і зміну юридичного статусу Російської Православної Церкви. Дистанціювання світської і церковної влад виводило її з категорії зручного політично-адміністративного інструменту управління. З іншого боку, Російська Церква втрачала адміністративні важелі, за допомогою яких утримувала під своїм впливом велику частину віруючих. А революція та війна посилювали загальну дезорганізацію суспільства.

Коли Тимчасовий уряд без необхідної підготовки й досить жорстко почав впроваджувати демократичні принципи в стосунки з Російською Православною Церквою, то він викликав спочатку певну розгубленість останньої, примусив її дотримуватися тактики вичікування. Згодом воно переросло у відвертий опір єпископатом й частини делегатів-мирян Всеросійського Помісного Собору на заходи уряду, спрямовуючи сили на відокремлення Церкви від держави. Ситуацію в царині відносин пореволюційної «демократичної держави» з Російською Церквою у свій час досить влучно було охарактеризовано: *«Кесарева – рухнуло, Боже – у великому потрясінні»*. Такий стан справ отримав у спадщину від Св. Синоду Всеросійський Помісний Собор.

Спонтанне падіння самодержавства вплинуло на рух за автокефалію Української Православної Церкви, так як виникла проблема з визначенням статусу РПЦ і встановлення функціональних засад в умовах дезінтеграції імперії. Активізований процес національного самовизначення автоматично потягнув за собою проблему вибору форм української державності та статусу національної Української Церкви. В Україні в умовах розгортання національно-демократичної революції розвивається церковно-православний рух, який ставить своїм завданням досягнути автокефалії Православної Церкви в Україні, її соборноправності та українізації. Через ігнорування росій-

ською державною та церковною елітою українських національних претензій, що були природним виявом національно-релігійної самоіндефікації, було довершено формування ідеології українського автокефального руху та утворено перші організаційні осередки боротьби за церковну самостійність в Україні («Братство Воскресіння Христа», Всеукраїнська Православна Церковна Рада).

Слід зауважити, що автокефальний рух в Україні випереджав самостійницькі процеси в державі і, якби, можливо, українська державна влада, в уособленні Центральної Ради, була б за своєю суттю православною і підтримала б відродження Української Церкви, то проголошена Українська Народна Республіка не тільки б існувала нині, а й була б міцною державою з самостійною Українською Православною Церквою.

Список джерел і літератури:

1. [Булдовський Ф., *прот.*] Про українізацію Церкви: Доклад прочитаний на Полтавському єпархіальному з'їзді духовенства і парафіян. (3-6 травня 1917 р.). – Вид. 4-те. – Лубни: Друкарня Б. Левітанського, 1917. – 12 с.
2. Вениамин (Федченков), *митр.* На рубеже двух эпох. – М.: «Отчий дом», 1994. – 447 с.
3. Жевахов Н. Д. Воспоминания товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода: В 2-х т. – М.: Родник, 1993. – Т. 1. – 385 с.
4. Зеньковский В. Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.): Воспоминания / Ред. М.А. Колеров. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995. – 240 с.
5. Мартирологія Українських Церков: У 4-х т. – Торонто: «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. – Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – 1247 с.
6. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4-х т. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. – Т. 4. – Ч. 1. – 384 с.
7. Євсєєва Т. Російська православна церква в Україні 1917 – 1921 рр.: конфлікт національних ідентичностей у православному полі. – К.: Інститут історії України НАН України, 2004. – 362 с.
8. Зінченко А. Визволитися вірою: життя і діяльність митрополита Василя Липківського. – К.: Вид-во «Дніпро», 1997. – 423 с.

9. Зінченка А. Всеукраїнський Православний Церковний Собор 1921 року в духовному розвитку українського народу // Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ: Матеріали наукової конференції (12 жовтня 1996 р.) / За ред. А. Зінченка. – К.: Логос, 1997. – С. 11-23.
10. Ігнатуша О. М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с.
11. Історія релігій в Україні: В 10-ти т. / За ред. А. Колодного (голова) та ін. – К.: Український Центр духовної культури, 1996-1999. – Т. 3: Православ'я в Україні. – 1999. – 560 с.
12. Карташев А. В. Революция и Собор 1917-1918 гг. // Альфа и Омега. – 1995. – № 3. – С. 96-118.
13. Лотоцький О., проф. Автокефалія: У 2-х т. – Варшава: Праці Українського Наукового Інституту, 1935-1938. – Т. 2: Нарис історії автокефальних Церков. – 1938. – 560 с.
14. Никон (Рклицкий), архиеп. Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время (1863-1936): В 2-х кн. – Нижний Новгород: Изд. Братства во имя святого князя Александра Невского, 2004. – Кн. 2. – 752 с.
15. Ольденбург С. С. Царствование Императора Николая II. – М.: ТЕРРА, 1992. – 640 с.
16. Пилявець А. Автокефальна православна церква в Україні // Людина і світ. – 1990. – № 5. – С. 19-24.
17. Поспеловский Д. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – 512 с.
18. Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М.: Библиейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 1996. – 408 с.
19. Преловська І. ВПЦР – організаційний осередок УАПЦ (1917-1921рр.) // Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ: Матеріали наукової конференції (12 жовтня 1996 р.) / За ред. А. Зінченка. – К.: Логос, 1997. – С. 23-28.
20. Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 2. – 800 с.
21. Соловьев И. Церковь и революция // Российская Церковь в годы революции. Сборник / Подг. текст и публ. М. И. Одинцова. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995. – С. 3-11.
22. Турченко Ф., Ігнатуша О. Українська автокефальна // Вітчизна. – 1989. – № 2. – С. 166-175.
23. Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период, 1700 – 1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.
24. Цыпин В., прот. История Русской Церкви 1917-1997. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 832 с.

Товариство Петра Могили на Волині в 30-их роках ХХ століття

протодиякон Святослав Черенюк

На початку тридцятих років, з піднесенням національно-церковного руху на Волині, виникла можливість заснування православного церковно-громадського об'єднання, яке взяло б на себе справу зміцнення українського православ'я на зразок українських братств XVI-XVII ст.

У травні 1931 року газета «Українська нива» повідомляла про ініціативу православних діячів Волині щодо створення «Товариства прихильників православної освіти та охорони традицій православної віри» з осідком у м. Луцьку. Цю ідею активно підтримала Парламентська репрезентація й скерувала до ініціативної групи у складі Івана Власовського та Юрія Константинова своїх представників: Євгена Богуславського, Петра Певного та Михайла Тележинського¹.

До листопада тривала підготовча робота. Благословення на діяльність Товариства листом від 20 жовтня 1931 року на ім'я проф. Івана Власовського дав митрополит Варшавський, Волинський і всієї Польщі Діонісій (Валединський). Установчі збори відбулися 19 листопада 1931 року в місті Луцьку². Не випадково патроном товариства обрано митрополита Петра Могилу. За задумом організаторів, це ім'я, добре відоме за Першої Речі Посполитої, мало свідчити про напрям діяльності товариства. Київський митрополит мав бути нагадуванням про минулі часи співіснування поляків і українців.

Як почесний голова на зборах був присутній митрополит Діонісій. Крім нього, вищу церковну владу представляв ще й архієпископ Гродненський і Новоградський Олексій (Громадський), що свідчило про значний інтерес керівництва Церкви до цієї події. Відкривав збори товариства голова УПРВ³ посол Петро Певний. Він і запро-

¹ За права і привілеї православної віри // Українська нива. – 1931. – Ч. 16 (288). – 10 трав.

² За соборність. – 1932. – Ч. 1. – С. 40.

³ УПРВ – Українська парламентська репрезентація Волині (авт.).

понував обрати робочим головою професора Івана Власовського. До складу президії увійшли: о. Павло Пащевський, о. Анастасій Павлюковський, о. Віктор Романовський, посол Петро Певний, інженер Сергій Тимошенко, сенатор Микола Маслов, директор Олександр Ковалевський, посол Євген Богуславський та інженер Юрій Константинів. Обов'язки секретарів виконували послы Михайло Тележинський та Степан Скрипник. Після привітального слова митрополита Діонісія голова оголосив порядок денний. Затвердивши статут товариства, збори заслухали доповідь І. Власовського про основний напрям діяльності та найближчі завдання Товариства імені митрополита Петра Могили⁴.

Згодом відбулись вибори управи та ревізійної комісії, обговорено бюджет товариства та статуту його відділів. Зібрання заслухало привітання від УПРВ, Волинського українського об'єднання, Волинської духовної семінарії та ряду інших інституцій. Для потреб духовного відродження товариство постановило видавати з січня 1932 року свій неперіодичний орган – журнал «За соборність».

Планувалося відкрити філії товариства в повітових містах Волинського воєводства та на території інших, де проживали православні. Перша філія розпочала роботу на початку 1932 р. Організаційні збори відділу Товариства Петра Могили у м. Рівному відбулися 28 лютого в будинку клубу «Рідна хата». Відкрив збори професор Іван Власовський, який розповів про мету та завдання Товариства й наголосив на потребі поширення його діяльності. Організацією роботи філії зайнялась управа філії та ревізійна комісія.

Наступним у середині весни 1932 р. почав діяти відділ у м. Крем'янці. У приміщенні Волинської духовної семінарії 17 квітня професор Ле Данилевич, як представник товариства, відкрив організаційні збори. Серед 57 осіб, присутніх на них, були: єпископ Симон (Івановський), Євген Богуславський, Василь Серафимович, Іван Власовський, отці Михайло Тучемський, Михайло Яковлів, Михайло Зеленецький, Федір Ковалевський та інші. Семінарію представляв інспектор Сергій Міляшкевич та її професори. Про постать Петра Могили розповів Іван Власовський, а Євген Богуславський наголосив, що тільки Товариство дасть можливість українському народові вільно вислов-

⁴ За соборність. – 1932. – Ч. 1. – С. 40.

лювати свою волю. Виступ посла Серафимовича торкався характеристики роботи УПРВ, він закликав присутніх до вступу в члени товариства. Після цього єпископ Симон залишив збори. Через два тижні після установчих зборів управа новозаснованого Крем'янецького відділу товариства обрала своїм головою професора Волинської духовної семінарії, кандидата богослов'я Лева Данилевича.

Того ж року відкрилися філії в містах Володимирі⁵, Сарнах⁶, було призначено організаційні збори ще у двох містечках – Радивиліві та Новогрудку. Передбачалося відкрити відділи Товариства в містах Острозі та Дубні⁷. Заплановані спочатку на 21 листопада⁸, а згодом перенесені на 29 листопада 1932 року загальні збори в Радивиліві не відбулись, оскільки священики побоювалися репресій зі сторони митрополита Діонісія та єпископа Симона⁹.

Підсумок діяльності товариства з 19 листопада 1931-го по 31 грудня 1932 року зроблено на загальних річних зборах 2 квітня 1933 року. Після служби Божої українською мовою за участю єпископа Полікарпа (Сікорського) учасники розпочали збори в українському клубі «Рідна хата». Першою було заслухано доповідь генерального секретаря Товариства Івана Власовського про роботу організації за звітний період. Виступ складався з трьох частин і охоплював проблеми організаційного руху товариства, духовно-освітньої праці та участі його у церковно-громадському житті. На 1 січня 1933 року нараховувалося 625 членів, з них 129 осіб духовного стану і 506 мирян¹⁰. У лютому 1933 року його членом став єпископ Полікарп. Протягом 1932 року філії Товариства відкрились у містах Рівному, Володимирі, Крем'янці, Сарнах та Новогрудку. Останній відділ – у Новогрудку – організувався 12 липня й поширив діяльність на все Новогрудківське воєводство. Значною активністю відзначалася Рівненська філія, напрями своєї роботи вона окреслювала такими положеннями:

- 1) організація духовних бесід;
- 2) організація та плідна робота по розмосковленню православних церков на Волині;

⁵ ДАВО, ф. 63, оп.1, спр. 2. – арк. 27.

⁶ Там само. – арк. 31.

⁷ За соборність. – 1932. – Ч. 4. – С. 40.

⁸ ДАВО, ф. 63, оп. 1, спр. 2. – арк. 38.

⁹ ДАВО, ф. 63, оп. 1, спр. 3. – арк. 6.

¹⁰ За соборність. – 1933. – Ч. 5. – С. 34.

- 3) навчання релігії дітвори української на українській мові в середніх та народних школах;
- 4) прямування до призначення православного єпископа-українця на Волинську єпархію;
- 5) зменшити чисельні викладки;
- 6) здійснювати живішу працю в рамках статуту Товариства.

Духовно-освітня праця організації за цей період полягала у виданні журналу «За соборність», проведенні духовних бесід.

Одну з таких бесід у м. Луцьку провів професор Олександр Лотоцький на початку січня 1932 року, а професор Василь Біднов у тому ж місяці прочитав дві лекції в містах Крем'янці та Рівному¹¹. Сарненська філія завдяки проведеній роботі домоглася переходу священників з російської на українську мову у викладанні релігії для дітей по селах. У церковно-громадському житті товариство зайняло активну позицію проти російських шовіністів у Рівному, які виступали проти єпископа Полікарпа. На Різдвяні свята 1932 року управа філії у цьому місті провела благодійну акцію – допомогу харчами бідним українцям. На організацію цього заходу магістрат виділив 125 злотих, до яких було долучено добровільні внески. У той же час філія влаштувала новорічну ялинку для бідних дітей Рівного¹².

2 лютого головна управа товариства в Луцьку обговорювала інформацію про можливе закриття окремих парафій Волинської єпархії. Присутній на засіданні генеральний секретар Іван Власовський повідомив, що волинський воєвода Г. Юзевський назвав тривогу передчасною. Сарненський відділ в особі голови управи інженера А. Гурандо брав участь у Пастирсько-місіонерському з'їзді Поліської єпархії, який тривав з 30 жовтня по 3 листопада 1932 року.

Про фінансові справи товариства доповів скарбник посол Михайло Тележинський. Він наголосив, що за звітний період у касу надійшло 5290 злотих 60 грошів. Основне джерело надходжень становили пожертви на видавничий фонд, прибутки від лекцій професорів О. Лотоцького та В. Біднова, від передплати часопису «За соборність» та членські внески¹³. Видатки в сумі 5210 злотих 63 гроша пішли на організацію

¹¹ ДАВО, ф. 63, оп. 1, спр. 3. – арк. 6.

¹² Листи з Рівного: з діяльності філії Товариства Петра Могили // Українська нива. – 1933. – Ч. 1-2 (262-263). – 7 січ.

¹³ ДАВО, ф. 63, оп. 1, спр. 1. – арк. 11-13.

зустрічі й оплати помешкання владики Полікарпа, поїздки у справах товариства та на друк і доставку журналу «За соборність». Протокол ревізійної комісії товариства зачитав лавник О. Ковалевський.

Далі М. Ханенко повідомив присутнім, що справа придбання товариством садиби для єпископа Луцького завдяки волинським послам реалізується і є вже значна сума. Нагадаємо, що на звернення товариства до Поліської, Віленської та Гроденської духовних консисторій про виділення коштів для придбання будівель колишньої Жидичинської архимандрії під резиденцію Луцького вікарія не було отримано позитивної відповіді. Довелось українцям шукати підтримки у держави. Питання легалізації Луцького братства порушив посол Євген Богуславський. Обговорені проблеми знайшли відображення у прийнятих резолюціях і рішеннях.

Загальні річні збори ухвалили:

- 1) звернутись до синоду з проханням прискорити розгляд підготовчих праць до Помісного собору Православної церкви;
- 2) звернутися зі зверненням до Міністра віросповідань і освіти у справі відновлення соборного устрою Православної церкви;
- 3) просити Українську парламентську репрезентацію Волині, а також усіх православних послів та сенаторів підтримати прохання Товариства перед церковною і цивільною владою;
- 4) посилити організаційну працю Товариства щодо відкриття нових відділів;
- 5) існуючим відділам інтенсивно поширювати ідеї Товариства всіма доступними засобами (через прилюдні зібрання, лекції, бесіди, духовні концерти, розповсюдження часопису «За соборність»);
- б) закликати духовенство вступати до лав Товариства й організувати таким чином біля пастиря тісніші гуртки співпрацівників.

Окремо ухвалою вирішено придбати будинок у м. Луцьку під резиденцію для єпископа Полікарпа¹⁴.

Однією з форм активного впливу на церковне життя товариство обрало меморіали – звернення до відповідних церковних та світських органів влади. 12 червня 1933 року Поліський єпархіальний місіонер, посилаючись на інформацію інженера Гурандо, голови Сарненського

¹⁴ ДАВО, ф. 63, оп. 1, спр. 2. – арк. 56.

відділення Товариства Петра Могили, про загрозу нової унії в селах Грани, Цепцевичі і Городок, наказував повітовому місіонерові й благочинному прот. Георгію Вечоркові відповідальніше ставитися до місіонерської роботи і вчасно повідомляти про подібні випадки. Приблизно через два тижні Товариство підготувало і надіслало до синоду меморіал, у якому зверталась увага на потребу прискорення скликання собору, дерусифікацію Церкви, запровадження соборності й контролю за діяльністю митрополитальних пресових органів «Слово» та «Воскресное чтение»¹⁵. Проте Синод не відреагував на це звернення.

Одночасно тривала духовно-просвітницька акція Рівненської повітової філії Товариства. З надзвичайним успіхом 28 жовтня 1934 р. у приміщенні клубу «Рідна хата» відбулась духовна бесіда, яку відкрив голова філії директор Яків Бичковський. Основою заходу став прочитаний панотцем, магістром Юрієм Шумовським реферат «Триязична ересь за часів рівноапостольних братів Кирила і Мефодія». Усіх бажаючих, як повідомляла волинська преса, не було можливості розмістити. До кінця року Товариство імені Митрополита Петра Могили у м. Рівному провело десять духовних бесід, на яких було прочитано й обговорено такі реферати (доповіді): Я. Бичковського «Світовий рух за утворення народної церкви» (4 листопада) та «Релігійне і культурне життя східних слов'ян в X-XVI віці» (25 листопада), о. Ю. Шумовського «Приготування людства до прийняття Христа та початки християнства» (11 листопада) та «Апостол Павло і його релігійне життя» (18 листопада), посла С. Скрипника «Український церковний рух в Речі Посполитій» (9 грудня), Д. Ковпаненка «Чому українці досі не мають рідної Церкви» (16 грудня), Я. Бичковського «Релігійний і культурний рух серед східних слов'ян у XVII-XX віці» (23 грудня), С. Скрипника «Релігійні потреби православних у Речі Посполитій Польській» (30 грудня).

Духовні бесіди проходили на високому організаційному рівні, змістовні й актуальні реферати змушували слухачів не лише сприймати інформацію, але й обмірковувати та зіставляти. Досить часто бесіди закінчувались українськими духовними піснеспівами у виконанні запрошених хорів, з с. Обарова чи с. Басів Кут під Рівним. Для

¹⁵ Меморіал Товариства Петра Могили до Св. Синоду // За соборність. – 1933. – Ч.7. – С. 5.

кращого сприйняття інформації використовувалися технічні засоби, зокрема «чарівний ліхтар» (діапроектор).

Чергові загальні збори 9 жовтня 1936 року підсумували кількарічну діяльність товариства. Серед 87 делегатів були священники, православні послы до сейму. Вів збори С. Тимошенко. Як повідомлялося, на 1936 р. товариство нараховувало 942 члени, з них 14 жінок, 184 особи духовного стану, рільників – 658, урядовців – 68, робітників – 12. Вищу освіту мали 63 члени, середню – 216, нижчу – 422, домашню – 240. Товариство здійснювало свою роботу на місцях через повітові відділи у Володимирі, Рівному, Сарнах, Крем'янці й Новоградку. Найбільша кількість членів нараховувалась у Сарненському повіті – 402 чоловіки, найменша у Любомльському – 4 чоловіки. У звіті ревізійної комісії, зачитаному С. Скрипником, вказувалося, що товариство має власний будинок у м. Луцьку, у якому розміщується також резиденція єпископа Полікарпа. За цей будинок внесено 30 тисяч злотих, на ремонт, меблі та посуд витрачено 4100 злотих. Міністерство віросповідань і освіти асигнувало на ці витрати 25 тисяч злотих. Залишався невиплаченим борг у 8 тисяч злотих. Звіт богословської секції зачитав інженер Ю. Константинів. Він поінформував, що секція видала українською мовою ряд богослужбових книг. Наступним пунктом роботи зборів стали вибори нової управи.

Крім основних доповідачів, з промовами виступили:

- 1) о. М. Волков – про навчання православної релігії у школах українською мовою;
- 2) Ю. Богуславський – про прискорення підготовчої роботи щодо скликання собору Церкви;
- 3) о. П. Пащевський – про проблему повернення майна Луцькому братству;
- 4) М. Кобрин – про потребу відкриття Теологічного ліцею у місті Крем'янці;
- 5) М. Бура – про загрозовість наступу сектантства і важливість боротьби з ним;
- 6) В. Сегейда – про розмосковлення церковного апарату;
- 7) С. Скрипник – про долю Почаївської лаври;
- 8) Є. Богуславський – про необхідність відновлення видання журналу «За соборність».

Зазначалося, що з 2 квітня 1933 року по 9 жовтня 1936 Товариство видало ряд меморіалів – як до вищої церковної влади, так і до світської, зокрема 8 жовтня 1933 року – до Міністерства віросповідань і освіти щодо реформування духовних шкіл та заснування Богословського ліцею в містах Крем'янці та Вільно, 13 лютого 1935 року – до того ж Міністерства у справі правового становища Православної Церкви в польській державі.

Після загальних зборів 1936 року товариство поживило роботу в духовно-просвітницькому напрямі. На початку лютого 1937 р. в Луцьку почали діяти перші на Волині безкоштовні курси Товариства імені Петра Могили для неписьменних і малописьменних дорослих українською мовою. Навчальною базою слугувала Луцька українська гімназія. У післяобідній час чотири рази на тиждень відбувалися заняття з Закону Божого, української мови, рахунків, громадського виховання, географії, фізики та ручних робіт. До викладання залучалися професори гімназії. Завідувала курсами пані Г. Дичко¹⁶. Курси були дуже авторитетними у жителів м. Луцька та ближчих сіл. Відразу після оголошення про початок їх роботи записалося 75 чоловік і з технічних причин довелось припинити запис. Високий рівень лекцій рідною мовою в умовах панування польської давав добру нагоду українцям здобути початкову освіту. У той же час на сесії синоду 26 лютого – 3 березня 1937 р. на прохання Товариства було прийнято рішення про друкування на престольного Євангелія українською мовою.

Справа видання друкованого органу товариства набула нового вирішення у 1937 р. Постановою управи від 25 березня розпочато видання релігійно-громадського часопису для народу під назвою «Шлях».

У складних політичних умовах 1938 року товариство продовжувало свою роботу. Наприкінці січня знову організовано курси для неписьменних та малописьменних. Цього разу їх тривалість збільшено до трьох місяців. Окремо запроваджено курси ручної праці.

Наступ держави та католиків-реакціонерів на Православну Церкву викликав згуртування православних. На засіданні управи товариства 1 лютого 1938 р. було прийнято нових членів. Сімнадцять новаків були духовного стану і семеро – мирського. До Товариства увійшли священники: професор Варшавського університету архімандрит

¹⁶ Шлях. – 1938. – Ч. 2. – лют. – С. 14.

Григорій Перадзе, отець Сергій Барщевський (м. Степань), о. Микола Грабовецький (с. Пожарки), о. Микола Малюжинський (м. Ланівці), о. Іларій Туржанський (м. Чорторийськ), о. Євлогій Шиприкевич (с. Крупа), о. Тит Яковкевич (м. Ратно) та ряд інших. Не менш представницьким виявилось поповнення з числа мирян: професор, доктор, інженер Іван Фещенко-Чопівський (м. Крем'янець), інженер Павло Гарачий (м. Крем'янець), директор Никифор Лотоцький (м. Луцьк) та інші. Загалом на 10 лютого 1938 р. товариство нараховувало 1009 членів.

У квітні товариство зініціювало створення книгозбірні релігійно-філософського та церковно-історичного напрямів та архів. За втілення проекту в життя взявся член Товариства Михайло Тиравський. Тоді ж єпархіальний орган «Церква і нарід» надрукував відповідне звернення Товариства «До всесесного духовенства Волинської єпархії» з гарячим закликком підтримати добрі наміри. У зверненні повідомлялося, що, крім книг, збираються листи, спомини, протоколи, місцеві перекази, історичні фотографії, особливо світлини церков та різних церковнопарафіяльних урочистостей, різні образки тощо. Ініціативу Товариства імені Петра Могили слід розцінювати як спробу створити українські національну бібліотеку та архів за умов недержавного існування українського народу.

Як виразник українських національно-церковних інтересів, товариство підтримувало постійний контакт із вищою церковною владою. Зокрема, голова управи товариства М. Ханенко брав участь у нараді, скликаній митрополитом Діонісієм 17 липня 1938 р. Учасники, серед яких – весь єпископат ПАПЦ, обговорили різні питання церковного життя і висловилися за якнайшвидше скликання Генерального собору як засобу вираження тієї складної ситуації, у якій опинилися православні в Польщі¹⁷.

Антиукраїнська католицька акція 1938 року зобов'язувала Товариство до внутрішньої мобілізації. У зв'язку з негативним станом роботи 27 грудня 1938 року відбулися надзвичайні збори Володимирської філії. Обрано нову управу у складі отця М. Тележинського, Я. Яковкевича, посла В. Онуфрійчука, І. Сотничука та П. Каркушевського. Для оздоровлення відділу о. М. Тележинський та І. Сотничук запропонували план роботи, основний акцент у якому

¹⁷ Церква і нарід, – 1938. – Ч. 15-16. – 1-5 серп. – С. 657.

ставився на проведенні духовно-просвітницької і культурно-релігійної справи. При філії засновувалися культурно-освітня, організаційна, хорова та добротинна секції¹⁸.

Хороші результати роботи проявила Рівненська філія. Протягом 1937-1938 рр. нею організовано 35 бесід на церковно-релігійні теми. Успіхи позначилися на кількості нових членів: за той же період їх збільшилось на 64 особи, загальна кількість становила 120 чоловік¹⁹. На жаль, серед членів відділу і надалі було мало осіб духовного стану. Чисельною була філія Товариства у Львові – 243 члени²⁰. Весною 1939 року Головна управа товариства повідомила, що виплачено 4000 злотих з 8000 боргу за будинок, придбаний у 1933 р. під резиденцію єпископа Полікарпа.

Наступ реакції в політичному житті держави відбився і на Товаристві. 10 та 11 травня 1939 року воєводська комісія здійснила ревізію справ Товариства імені Петра Могили – традиційна форма пошуку підстав для закриття українських інституцій у Другій Речі Посполитій. І така підстава була знайдена – заборгованість членських внесків. Це зауваження могло стати причиною розгону. Влада розпочала розправу з філією. У місті Сарни повітове староство викреслило Товариство зі списку дозволених у Сарненському повіті²¹. Найабсурдніше сталося 13 травня – поліція заарештувала голову управи М. Ханенка. З-під арешту його було звільнено лише після внесення застави у 3 тисячі злотих. Після цього Михайло Ханенко виїхав до Варшави, де його вдруге заарештували і конвоювали до Рівненської в'язниці. 22 травня Михайло Ханенко склав з себе обов'язки голови²². Новим головою став о. Павло Пащевський. За два дні перед цим управа зверталася до членів із застереженням, *«що невплата членських складок, згідно з існуючими розпорядженнями, може привести до замкнення Товариства»*²³.

Українці чекали подальших репресій, однак їх не сталося через початок Другої світової війни. Окупація Волині Радянським Союзом припинила діяльність Товариства Петра Могили в Луцьку.

¹⁸ Шлях. – 1938. – Ч. 1. – січ. – С. 12.

¹⁹ Шлях. – 1938. – Ч. 4. – квіт. – С. 14.

²⁰ ДАВО, ф. 63, оп. 1, спр. 30. – арк. 194-201.

²¹ Шлях. – 1938. – Ч. 6. – черв. – С. 13.

²² ДАВО, ф. 63, оп. 1, спр. 23. – арк. 4.

²³ Там само. – арк. 8.

Список джерел і літератури:

1. Державний архів Волинської області. – Ф. 63. «Луцька управа Товариства прихильників православної освіти і охорони традицій православної віри імені Митрополита Петра Могили, м. Луцьк; Волинське воєводство. 1931-1939». – Оп. № 1. – Спр. № 1, 2, 3, 23, 30.
2. За права і привілеї православної віри // Українська нива. – 1931. – Ч. 16 (288). – 10 трав.
3. За соборність. – 1932. – Ч.1, 4; 1933. – Ч. 5.
4. Листи з Рівного: з діяльності філій Товариства Петра Могили // Українська нива. – 1933. – Ч. 1-2(262-263). – 7 січ.
5. Меморіал Товариства Петра Могили до Св. Синоду // За соборність. – 1933. – Ч.7. – С.5.
6. Шлях. – 1938. – Ч.1. – січ.; 1938. – Ч.2. – лют.; 1938. – Ч.4. – квіт.; 1938. – Ч.6. – черв.
7. Церква і нарід. – 1938. – Ч. 15-16. – 1-5 серп.

Війни Візантії за імператора Юстиніана: спроба аналізу

ієромонах Никодим (Мартинів)

Історія нас вчить тому, що вона нічому нас не вчить – такою тезою сміливо можемо розпочати наше коротке дослідження з історії Візантійських війн. У час, коли Україна потерпає від агресії сусідньої держави (військової й інтерактивної), ми, як українські громадяни, як науковці і як богослови, можемо сказати і своє слово в цій неоголошеній війні. Історія Візантії багата для нас повчальними прикладами і паралелями, а особливо історія Православної Церкви в Візантійській імперії, а тепер вже і військово-політична історія візантійської імперії. Ми хотіли би зробити акцент на двох основних складових: першій – військовий аспект, другій – християнсько-ціннісний, який ми відкрито не проілюструємо, але покажемо в міжрядді. Діяльність імператора Юстиніана I як очільника візантійської армії – імперської армії – мала свої позитивні і свої негативні сторони; тому висвітливши ці обидві сторони можна збагатити аналітичну думку нашої сучасної української інтелектуальної і логістично-менеджерської еліти. А те, що Візантійська імперія – як православна імперія (підкреслимо це), була пронизана далеко не однозначними рішеннями у сфері адміністративно-військового урядування, має показати нам тонку грань між захисними рішеннями обстоювання своєї віри та території і між рішеннями, що виходили від загарбницького, імперського менталітету Візантії. Події сьогодення змусили нас набагато глибше замислитись над логікою діяльності будь-якої держави, як інституту, та над проблемою самої онтології війни. Військові висновки ми зробимо самі, а висновки богословські залишимо читачам, а особливо залишимо самим читачам провести паралелі між певними нашими сучасниками та візантійським імператором. Межа між великим правителем та простим тираном все ж таки є, незважаючи на певні зовнішні

схожості і спільні помилки. Тож, чи навчить нас, а головне чи навчить наших північно-східних сусідів історія Візантійської імперії?

У перших століттях після Р. Х. більша частина Європи була охоплена складними військово-політичними процесами, які були обумовлені різкими змінами в етнічному складі населення Євразійського континенту. Ці зміни призвели до Великого переселення народів, у результаті якого єдина Римська імперія розпалась на дві держави. На римські кордони періодично нападали «варварські» народи – готи, алани, бербері, лангобарди, гуни та інші племена, деякі з яких з часом стали оселятись на території прикордонних провінцій. Римську імперію охопила всебічна військова, економічна і соціально-політична криза. Внаслідок такої кризи і постійних нападів зовнішніх ворогів у V ст. загинула Західна Римська імперія і її армія. Війська Східної Римської імперії (Візантії) тимчасово стабілізували ситуацію на кордонах імперії, а потім у VI ст. перейшли в стратегічний наступ маючи за мету відновлення *orbis Romanus* в Середземномор'ї.

У VI ст. головною зовнішньополітичною ціллю Візантії було: по-перше, забезпечення і закріплення власного панування в басейні Чорного, Мармурового і Середземного морів, тобто, у старих кордонах Римської імперії; по-друге, відновлення єдиного *orbis Romanus* на території Європи, Північної Африки і Близького Сходу за допомогою сил армії та флоту, по-третє, закріплення досягнутих результатів спорудженням стратегічних військово-інженерних комплексів на всіх важливих кордонах держави¹.

І в такий відповідальний для майбутнього Візантії момент з'являється особа великого імператора Юстиніана. Імператор Флавій Петро Савватій Юстиніан залишився одним з найбільш великих, відомих і, як не парадоксально, загадкових фігур всієї візантійської історії. Описи, а тим більше оцінки його характеру, життя, діянь найчастіше досить суперечливі². Але, незважаючи на це, за масштабами звершень іншого такого імператора Візантія не знала, і назву Великий Юстиніан отримав з точки зору самих візантійців абсолютно

¹ Диль Ш. Юстинианъ и Византийская цивилизация въ VI веке. – СПб., 1908. – С. 276; також: Кучма В. В. Военное искусство // Культура Византии. IV - первая половина VII в. – М., 1984. – С. 396.

² Прокопий Кесарійский. Тайная История. – М., 1991. – С. 22-34, 42-45, 70, 88; Диль Ш. Юстинианъ и Византийская цивилизация въ VI веке. – СПб., 1908. – С. 50-53, 65; Евазрий Схоластик. Церковная история. Книги I-VI. – СПб., 2006. – С. 319-322.

заслужено (підводячи підсумок його звершенням, Прокопій у своїй праці «Про будови Юстиніана» говорить просто з захопленням:

«У наш час явився імператор Юстиніан, який, прийнявши владу над державою, що здригалась [від заворушень] і була доведена до соромної слабкості, збільшив її розміри і привів її до блискучого стану, вигнавши з неї варварів, які насилували її. Імператор з величезною майстерністю зумів промислити собі цілі нові держави. І дійсно, цілий ряд областей, що були вже чужими для римської держави, він підпорядкував своїй владі і вибудував незліченну кількість міст, яких раніше не було»³.

За словами Агафія Міринеїського, він «перший, так би мовити, серед всіх царствуючих (у Візантії – авт.) показав себе не на словах, а на ділі римським імператором»⁴.

Імператор Юстиніан дуже серйозно займався створенням юридичного, адміністративного і економічного фундаменту, завдяки якому мав надію забезпечити міцність імперії, яка назавжди об'єднала б християнську ойкумену⁵. Юстиніан все своє життя втілював на землі ідеал: Єдиний і Великий Бог, єдина і велика Церква, єдина і велика держава, єдиний і великий правитель. За досягнення цієї одиничності і величності було заплачено неймовірним напруженням сил держави, зубожінням народу і сотнями тисяч жертв⁶. Римська імперія відновилась, але цей колос стояв на глиняних ногах. Вже перший наступник Юстиніана Великого, Юстин II, в одній з новел бідкався, що знайшов державу в стані жахливому⁷.

Щоб зрозуміти й проаналізувати причини невдач і перемог, військових і не тільки, потрібно поглянути трохи глибше в історію. Римська армія, яка була армією піхоти, внаслідок низького рівня

³ Диль Ш. Юстинианъ и Византийская цивилизация въ VI веке. – СПб., 1908. – С. 50, 77-78; Иоанн Малала. Хронография. // Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги I-VI. – СПб., 2006. – С. 567.

⁴ Диль Ш. Юстинианъ и Византийская цивилизация въ VI веке. – СПб., 1908. – С. 67.

⁵ Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви. – К., 2007. – С. 58; Литишиц Е. Э. Юридические школы и развитие правовой науки // Культура Византии. IV-первая половина VII в. – М., 1984. – С. 358-370; Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. Ч. V. – СПб., 1999. – С. 27-63; Кулаковский Ю. А. История Византии. – Т. II. 518-602 гг. – СПб., 1996. – С. 67-72, 219-220.

⁶ Диль Ш. Юстинианъ и Византийская цивилизация въ VI веке. – СПб., 1908. – С. 75.

⁷ О стратегии: Византийский военный трактат VI в. – СПб., 2007. – С. 21.

мобільності вже не могла належним чином боротись з рухливими кінними формуваннями «варварських» народів. У зв'язку з цим, починаючи з часів правління імператора Галлієна (254-268 рр.), правителі Рима провели ряд реформ, які були спрямовані на підвищення боєготовності армії. У римських військах, основною організаційною і тактичною одиницею яких був легіон, у другій половині III ст. був значно збільшений процент кінних частин. Наступний етап реформування армії був проведений під час правління імператора Діоклетіана (284-305 гг.)⁸. За його рішенням армію поділили на дві основних частини: прикордонні війська (*limitanei*)⁹ і маневрені угруповання (*comitatensis*)¹⁰. *Limitanei* мали місцем своєї постійної дислокації кордони, а *comitatensis* являли собою стратегічний рухливий резерв, який на випадок небезпеки мав ліквідувати проблему прориву ворожих військ. Процес реформування армії, розпочатий Галлієном, завершився під час правління Костянтина (306-307 рр.). *Comitatensis* були розділені на окремі польові армії, які займали одну або декілька провінцій під командуванням «вождя» (*dux*)¹¹.

Вже на початку царювання Юстиніана в 527 р. війська Східної Римської імперії були зведені в п'ять польових армій і велику кількість територіальних підрозділів, які були розквартировані вздовж державного кордону¹². Ці п'ять армій прикривали імперію зі Сходу, охоплюючи величезну територію, яка включала в себе Армянський, Месопотамський і Персидські фронти, так само як і Єгипетський фронт, розтягнутий в пустелі. Фракію та Іллірію прикривали два окремих корпуси, на які також покладалась охорона Константинополя¹³. У дні війни ці війська переходили під особисте командування імператора.

⁸ Хэлдон Д. История византийских войн. – М., 2007. – С. 18, 20, 119, 271; Данилов Е. С. Римская армия Республики и Империи. – Ярославль, 2010. – С. 41-43; Шейнэ Ж.-К. История Византии. – М., 2006. – С. 20-21.

⁹ Кантор Г., Марей А. Армия Византии // Военная мысль античности: Сочинения древнегреческих и византийских авторов. – М., 2002. – С. 644-645; Прокопий Кесарийский. Тайная История. – М., 1991. – С. 73.

¹⁰ Данилов Е. С. Римская армия Республики и Империи. – Ярославль, 2010. – С. 41-43.

¹¹ Хэлдон Д. История византийских войн. – М., 2007. – С. 125-126.

¹² Прокопий Кесарийский. Тайная История. – М., 1991. – С. 73; Хэлдон Д. История византийских войн. – М., 2007. – С. 119, 129, 273; Удальцова З. В. Особенности социальной структуры византийского общества // Византия и Западная Европа: (типологические наблюдения) / Византийские очерки (Труды советских ученых к XV международному конгрессу византинистов). – М., 1977. – С. 42.

¹³ Хэлдон Д. История византийских войн. – М., 2007. – С. 271-272.

Стратегія оборони імперії базувалась на військах першої лінії, які складались з польових армій, що були розміщені вздовж кордону і опиралися на форти і фортеці з належними до них укріпленнями. Друга лінія складалась з резервних частин і гарнізонів міст і фортець всередині держави. Під кінець царювання Юстиніана різниця між резервними і польовими військами зменшується, і в 560-ті і 570-ті роках гарнізони фортець б'ються пліч-о-пліч поряд з польовими частинами, нерідко входячи в їх склад¹⁴.

Візантійський уряд провів ряд заходів з підвищення загальної боєздатності і мобільності воїнських формувань, укріпивши організаційну структуру армії, систему бойової підготовки і тилового забезпечення. Була вдосконалена тактика і методи застосування сил і засобів на полі бою. Завдяки цим заходам візантія розбила війська персів у Малій Азії, вандалів у Північній Африці, готів в Італії і на деякий час відновили єдину Римську державу в Середземномор'ї¹⁵.

Правління в Візантії Юстиніана знаменувало собою важливий етап переходу від античності до Середньовіччя і, відповідно, переходу від римських традицій до візантійського стилю правління¹⁶. Загалом потрібно сказати, що візантійська армія VI ст. мало чим нагадувала класичні римські війська часів Августа чи Адріана. Великі зміни відбулись в організаційній структурі армії, її озброєнні, тактиці, використанні засобів ураження на полі бою, системі комплектації і навчання військ. У той же час Візантійська армія періоду пізньої імперії була досить дорогою і дуже неоднорідною за якістю силою, яка поглинала більшу частину річного бюджету держави у вигляді готівкових платежів та поставок обладнання і спорядження, яке було необхідне для ведення бойових дій. Але, разом з тим, все-таки така армія приносила перемоги.

Таким чином, фактично тільки в епоху правління імператора Юстиніана отримали своє логічне завершення заходи, що були направлені на безперервне підвищення боєготовності і мобільності римської армії, що розпочались ще в III ст. імператором Галієном. Завдяки саме цим заходам спроби уряду Візантійської імперії відновити *orbis Romanus* у Середземномор'ї увінчались успіхом.

¹⁴ Там само. – С. 273.

¹⁵ Диль Ш. Юстинианъ и Византийская цивилизация въ VI веке. – СПб., 1908. – С. 178.

¹⁶ Карташов А. В. Вселенские соборы. – Клин, 2004. – С. 458.

І, як наслідок, невелика за чисельністю візантійська армія своєю військовою організацією була здатна добиватись серйозних цілей і дала такі великі результати.

Зауважимо також, що географічне положення Східної Римської імперії між Сходом і Заходом, на стику торговельних шляхів Чорного, Мармурового, Середземного і Червоного морів, також дуже сильно визначало її зовнішню політику і військову стратегію. Сусідні з Візантією держави і народи – Персія, королівство готів в Італії, болгарська орда в низов'ях Дунаю, королівство вандалів у Північній Африці, Аварський каганат – вели активну агресивну політику, постійно нападаючи на римські кордони¹⁷. Виходячи з цього, багаточисельні війни Юстиніана були частково наступальними частково оборонними. Перші велись з варварськими германськими державами західної Європи, другі з Персією на сході і з слов'янами на півночі. При цьому головні сили були направлені імператором на Захід, де військові операції візантійських військ супроводжувались зовнішнім блискучим успіхом. Оборонні війни Юстиніана були менш вдалі і часом дуже принизливі за своїми результатами¹⁸. У результаті наступальних війн Юстиніана простір його монархії, фактично, подвоївся: Далмація, Італія, східна частина Північної Африки (частина сучасного Алжиру і Тунісу), південно-східна Іспанія, Сицилія, Сардинія, Корсика і Болеарські острови ввійшли в склад держави Юстиніана. Кордони її простирались від Геркулесових Стовпів (сучасна Іспанія) до Євфрату (сучасний Іран)¹⁹.

Але, незважаючи на ці величезні успіхи, різниця між задумами Юстиніана і дійсними результатами була дуже значна: західну Римську імперію в її цілісності йому повернути не вдалось. Юстиніан був повний амбіцій, однак йому не вдалось звершити «реставрацію імперії». На Заході йому вдалось заволодіти більшою частиною земель Західної Римської імперії, що розпалась після періоду Великого переселення народів, у тому числі Апеннінським півостровом, південно-східною частиною Піренейського півострова і частиною Північної Африки. Та поза його владою залишилась західна частина Північної Африки, Піренейського півострова, північні частини остготської держави північніше від Альп (колишні провінції Реція і Норіка). Вся Галлія

¹⁷ Халдон Д. История византийских войн. – М., 2007. – С. 255, 259.

¹⁸ Диль Ш. Юстинианъ и Византийская цивилизация въ VI веке. – СПб., 1908. – С. 261.

¹⁹ Там само. – С. 175.

не тільки залишилась у повній незалежності від Візантії, але Юстиніан, зважаючи на загрозу з боку франкської держави, навіть погодився уступити Франкському королю Прованс. Не потрібно також забувати, що на всьому великому просторі знову завойованої території влада імператора далеко не всюди була однаково сильна; на це в держави не вистачало ні сил, ні засобів. Тому блискуча зовнішність наступальних війн Юстиніана ховала в собі початки серйозних майбутніх труднощів як політичного, так і економічного характеру.

Також зауважимо, що до VI ст. майже вся армія складалась з найманих варварських формувань (готи, гуни, гепіди, навіть слов'яни та ін.). А відтак громадянам всіх верств залишалось лише нести на власних плечах важкий тягар податків, що збільшувались рік у рік. З цього приводу сам автократор відверто висловився в одній із новел: «Перший обов'язок підданих і найкращий для них засіб подяки імператору – сплачувати з безперечним самовідреченням суспільні податі повністю»²⁰. Для наповнення казни вишукувались найрізноманітні способи²¹. У діло йшло все, аж до торгівлі посадами і псування монети шляхом обрізання її по краях. Юстиніан не залишав у спокої і багатих громадян, всіляко оббираючи їх²².

Величезна кількість грошей поглинало і широке будівництво. Юстиніан покрив сіткою відновлених і знову побудованих міст та укріплених пунктів як європейську, так азіатську і африканську частини імперії. Список міст і фортець, яких так або інакше торкнулось будівництво при Юстиніані Виликому, величезний²³. Ні один візантійський володар ні до нього, ні після, будівельної діяльності таких об'ємів не вів. Сучасників і нащадків вражали не тільки розмах військових споруд, але й величні палаци і храми, що залишились з часів Юстиніана всюди – від Італії до сірійської Пальміри. І серед них,

²⁰ Диль Ш. Юстинианъ и Византийская цивилизация въ VI веке. – СПб., 1908. – С. 330.

²¹ Хэлдон Д. История византийских войн. – М., 2007. – С. 24.

²² Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги I-VI. – СПб., 2006. – С. 227.

²³ Були відновленні, наприклад, зруйновані в ході війн з Хосровом міста Дара, Аміда, Антіохія, Феодосіополь і зістарені грецькі Фермопіли і дунайський Нікополь, Карфаген, був оточений новими стінами і був перейменований в Юстиніану Другу (Першою став Таурісій), а таким же чином відбудоване північноафриканське місто Бана – переіменоване у Феодориду; за велінням імператора зводились нові фортеці в Азії – у Фінікії, Віфії, Каппадокії; від нападів слов'ян вздовж берега Дунаю була споруджена потужна оборонна лінія. Див.: Карташов А. В. Вселенские соборы. – Клин, 2004. – С. 460-461.

звичайно, казковим шедевром виділяється збережений до наших днів Храм святої Софії в Константинополі.

Підводячи узагальнюючі підсумки всієї військової кампанії Юстиніана, ми змушені визнати, що його безкінечні і виснажливі війни у результаті не відповідали його надіям і планам, згубно відобразилось на загальному стані держави і не зуміли покрити затрачені на них ресурси імперії. Адже, перш за все, ці гігантські проекти потребували величезних грошових ресурсів. Війни Юстиніана серйозно розстроїли фінанси імперії. Нові податки не відповідали платіжним силам держави. Спроби імператора скоротити видатки на утримання військ відбивалось на їх чисельності, а зменшення останньої робило хитким всі його західні завоювання²⁴.

З точки зору римської ідеології Західні війни Юстиніана зрозумілі і природні, але з точки зору справжніх інтересів країни вони повинні бути визнаними непотрібними і шкідливими. Різниця між Сходом і Заходом у VI ст. була вже настільки велика, що сама ідея приєднання Заходу до східної імперії була анахронізмом; міцного об'єднання бути вже не могло. Втримати завойовані держави можна було лише силою; але на це, як було зауважено вже, не було в імперії ні сил ні коштів. Захоплений своїми нездійсненими мріями, Юстиніан не розумів значення східного кордону і східних провінцій, де знаходився справжній життєвий інтерес Візантії. Західні походи, являючись результатом однієї, особистої волі імператора, не могли мати міцного підґрунтя, і план відновити єдину Римську імперію вмер разом з Юстиніаном. Завдячуючи ж його загальній зовнішній політиці, імперія повинна була пережити важку внутрішню господарську кризу²⁵. Тому відпадання знову здобутих територій, втримати які можна було лише користуючись збройною силою, стало лише питанням часу. На плодючі землі Італії, Іспанії і Північної Африки претендувало занадто багато войовничих сусідів – франки, лангобарди, алемани, араби та ін..

²⁴ Кучма В. В. Военная организация Византийской империи. – СПб., 2001. – С. 21.

²⁵ Диль III. Юстинианъ и Византийская цивилизация въ VI веке. Пер. с фр. – СПб.: Типография Альшутлера Фонтанка 26, 1908. – С. 348.

Список джерел і літератури:

1. *Евагрий Схоластик*. Церковная история. Книги I-VI / Пер. с греч., вступ. ст., комм., приложения и указатели И. В. Кривушина. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. – 672 с.
2. *Иоанн Малала*. Хронография // *Евагрий Схоластик*. Церковная история. Книги I-VI / Пер. с греч., вступ. ст., комм., приложения и указатели И. В. Кривушина. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. – С. 481-526.
3. О стратегии: Византийский военный трактат VI в. / *Изд. и подг. В. В. Кучма*. – СПб.: Алетейя, 2007. – 160 с.
4. *Прокопий Кесарийский*. Тайная История. – М.: Веста, 1991. – 95 с.
5. *Гиббон Э.* История упадка и разрушения Римской империи. Ч. V. – СПб.: Наука, 1999. – 344 с.
6. *Данилов Е. С.* Римская армия Республики и Империи. Методические указания. – Ярославль: Учебное издание, 2010. – 62 с.
7. *Диль Ш.* Юстинианъ и Византийская цивилизация въ VI веке. / Пер. с фр. – СПб.: Типография Альтшулера Фонтанка 26, 1908. – 687 с.
8. *Кантор Г, Марей А.* Армия Византии // Военная мысль античности: Сочинения древнегреческих и византийских авторов. – М.: Изд-во АСТ: СПб: Terra Fantastica, 2002. – С. 643-647.
9. *Карташов А. В.* Вселенские соборы. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – 679 с.
10. *Кулаковский Ю. А.* История Византии. – Т. II. 518-602 гг. – СПб.: Алетейя, 1996. – 400 с.
11. *Кучма В. В.* Военная организация Византийской империи. Научное издание. – СПб.: Алетейя, 2001. – 426 с.
12. *Кучма В. В.* Военное искусство // Культура Византии. IV – первая половина VII в. / *Отв. ред. З. В. Удальцова*. – М.: Наука, 1984. – С. 393-408.
13. *Литишиц Е. Э.* Юридические школы и развитие правовой науки // Культура Византии. IV - первая половина VII в. / *Под ред. З. В. Удальцова*. – М.: Наука, 1984. – С. 358-371.
14. *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. / Пер. с англ. под общ. ред. Ю. А. Вестеля. – К.: Центр православной книги, 2007. – 352 с.
15. *Удальцова З. В.* Особенности социальной структуры византийского общества // Византия и Западная Европа: (типологические наблюдения) / Византийские очерки (Труды советских ученых к XV международному конгрессу византинистов). – М., 1977. – С. 3-65.
16. *Хэлдон Д.* История византийских войн / Пер. с англ. М.А, Карпунина, С. С. Луговского. – М.: Вече, 2007. – 464 с.
17. *Шейнэ Ж.-К.* История Византии / пер. с фр. В. Б. Зубовой. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – 158 с.
18. *Шувалов П. В.* Секрет армии Юстиниана. Восточноримская армия в 491-641гг. – СПб, 2006.

Агафій Міринейський – історик і поет

священик Миколай Черняк

Серед представників культури ранньої Візантії Агафію Міринейському, історика і поета, належить особливе місце. У творчості Агафія історичне мислення поєднується з поетичним баченням світу. В історичних творах Агафій завжди залишається поетом, а в поетичних творах – істориком.

Для Агафія історія і поезія – рідні сестри. Старша сестра – історія, описується ним, невіддільною і мудрою наставницею людей у чесноті. Клію правдива, сувора, безстороння, і тільки вона дарує діям смертних божественне безсмертя. Молодша ж сестра – поезія – прекрасна, наповнена священним захопленням і натхненням, хоча трохи легковажна та довірлива. Поезія для людини – лише задоволення, розвага. Історія ж – діло велике і серйозне. Поезія повинна вчитися в історії мудрості, історія в поезії – красномовству.

Страх зникнення володіє світом, і лише історія дарує людям промінь надії. Пам'ять людська скороминуща і швидкоплинна. Заміна її – історія. Полководець, який перемагає у війнах, зодчий, який споруджує міста, атлет, увінчаний лавровим вінком на арені, воїн, який проливає кров у боях, – всі вони тремтять при думці про те, що похмурі води Стіксу разом з життям поглинуть і їх славу. І лише історія здатна оцінити їх дії і винести остаточний та справедливий вирок.

Про життя і творчість Агафія ми знаємо з його історичних праць і коротких згадок про нього візантійських письменників Менандра Протикгора, Іоана Епіфанійського, Єваґрія, Феофана і Льва Диякона. Деякі відомості про нього ми черпаємо і з «Лексикону» Суді¹.

Агафій був уродженцем міста Мірина в Малій Азії. Звідси й виникло його прізвище – Міринейський. Любов до поезії і шана перед історією зумовили роздвоєність його творчості. За своє коротке

¹ Левченко М. В. Візантійський історик Агафій Міринейський и его мировоззрение // Візантійський часопис. – М., 1950. – Т. 3. – С. 62.

життя (нар. пр. 536 р. – пом. близ. 582 р.) Агафій написав порівняно багато. Серед його творів ми знаходимо твори різних жанрів і неоднакової художньої цінності: це й відмічені істинним ліричним талантом віршовані мініатюри в дусі анакреонтичної поезії, і кілька розумових, пронизаних моралістичними мотивами, більш розумних, ніж натхненних, епіграм, і, нарешті, великі історичні твори, написані за всіма канонами античної історіографії. У всіх цих творах Агафій – поет йде пліч-о-пліч з Агафієм – істориком, а іноді вони суперечать один одному.

Тривоги і турботи повсякденного життя з її боротьбою за існування і за місце в суспільстві споруджували часом великі перешкоди на творчому шляху письменника.

Дитинство і рання юність Агафія пройшли в колі досить заможної та освіченої сім'ї, спершу в Мірині, а потім у Константинополі. Його батько, ритор Мемнон, користувався популярністю і повагою в рідному місті. Ще в трирічному віці Агафій втратив матір, Періклу, смерть якої пізніше гірко оплакав в одній з епіграм.

В Агафія були сестра і два брати, з якими його пов'язували узи міцної дружби. Освіту Агафій отримав у дусі традицій своєї родини: він вивчав риторику і юриспруденцію в Константинополі та Олександрії. У кінці 50-х років VI ст. його спіткало нещастя: сім'я розорилася, і юнакові довелося заробляти на життя своєю працею. *«Отже, – пише він про себе, – моє ім'я – Агафій, по-батькові – Мірина, батько – Мемнон, заняття – римські закони і судові спори»*. Професія адвоката, однак, не припала до душі майбутньому письменникові. Ще в ранній юності він всім серцем тягнувся до поезії, до поетичної творчості: *«З дитинства я найбільше захоплювався героїчним ритмом і цілком упивався солодкістю поетичного мовлення»*. Але сувора необхідність завжала повністю віддатися улюбленій справі. Праця юриста все більше й більше перетворювалася в ланцюги, що сковують пориви його творчої натури. Замість заняття *«солодкими ритмами»* і читання творів древніх мудреців Агафій, за його власними словами, повинен був цілі дні просиджувати в портику поблизу імператорського палацу, складаючи клієнтам різні прохання і скарги:

«Я ж, навпаки, просиджую біля імператорського портику з раннього ранку до заходу сонця, вивчаю і пояснюю документи, пов'язані із судовими справами і процесами. Я надзвичайно

страждаю, коли мене турбують ними, і в той же час сумую, коли не турбують, тому що без праці і турбот мені важко було б забезпечити себе необхідним для життя»².

Адвокатура принесла Агафію зв'язки в суспільстві і засоби до існування, а широка освіченість – звання схоластика.

Захоплюючись поезією, Агафій зблизився з представниками константинопольської духовної еліти і увійшов до літературного гуртка відомого поета Павла Сіленціарія. Існує гіпотеза, що Агафій навіть поріднився з ним, одружившись на його дочці. У всякому разі, Павло Сіленціарій грав у стосунках з Агафієм роль патрона і мецената, допоміг йому проникнути в літературні кола столиці, познайомив з поетами Дамохарісом, Іоаном Варвукалом та іншими письменниками того часу.

Ще за життя Юстиніана Агафій опублікував у Константинополі першу збірку ліричних віршів за мотивами античних любовних міфів, який він назвав «Дафгюсха». Ця збірка віршів, пройнятих істинним поетичним почуттям, принесла молодому поетові популярність у колах столичної інтелігенції.

Юність Агафія протікала серед золотої молоді столиці і він зовсім не цурався різних радощів буття. Але навіть у молоді роки Агафій відрізнявся вдумливістю, серйозним характером, схильністю до філософських роздумів. Павло Сіленціарій жартівливо дорікав Агафію в тому, що він більше віддається думі, ніж любові, віддає перевагу більше Афіні, ніж Афродіті і навіть у свята займається юридичною роботою.

Агафія не захоплювали безпутність і нестриманість знатних юнаків Константинополя, він засуджував їхні захоплення перегонами і боротьбою церковних партій. Як разюче відрізняється в цьому відношенні Агафій від свого продовжувача Менандра, який віддав молодість іподрому і палестрі, а не книгам і каламу.

Освіченість і поетична обдарованість у поєднанні з працьовитістю дозволили Агафію в 567 – 568 рр. видати великий збірник (понад 100 віршованих епіграм грецьких поетів), відомий під назвою «Цикл». Чільне місце в «Циклі» належало епіграмам самого Агафія.

За звичаєм того часу Агафій у передмові до збірки написав хвалебний гімн царюванню імператора Юстина II (565–578). Можливо, поет розраховував такою ціною добитися уваги василевса, проте «Цикл»

² Агафій Міринейський. О царствовании Юстиниана. – М.: Арктос-Вика-пресс, 1996. – С. 113.

не був помічений при дворі і, незважаючи на заступництво секретаря імператора Евтіхіана, не приніс Агафію ні грошей, ні кар'єри.

Видання «Циклу» зміцнило літературні зв'язки Агафія не тільки в столиці, а й за її межами. Виросла його популярність і в Мірині, де пізніше на честь Агафія, його батька і брата була споруджена статуя. Громадські та літературні інтереси пов'язували поета і зі Смирною. У віршах Агафій, прославляє прекрасні будівлі, які прикрашали це місто, явно відчувається вплив смирнської поетичної школи.

Епіграми самого Агафія, включені в «Цикл», проливають світло на внутрішній світ письменника. Однак зайве захоплення формою іноді затемнює в них особистий елемент, моралізаторство приховує справжню пристрасть і глибоке почуття. Навіть в епіграмах еротичного характеру порою панує дидактичний тон, і сама еротика служить засобом проповіді високої моральності і традиційної моралі. Агафій – поет любить химерну гру слів, дотримуючись традицій Леоніда Тарентського і Антіпатра Сидонського. У сфері естетичних поглядів, художніх прийомів і метрики на Агафія, крім того, безперечний вплив мав поет Нонн і його літературна школа.

Разом з тим багато епіграм Агафія описують події реального життя, відображають його особисті переживання і думи. Крізь товщу поетичних стереотипів іноді пробивається справжнє почуття. Це найбільше відноситься до епітафій Агафія, до опису природи, краси світу, оспівуванню людської праці, пишноти будівель, створених руками людей. Античні поетичні традиції, однак, не пригнічують індивідуальності письменника, вони панують над ним, але не позбавляють його самостійності, а органічно зливаються з його світоглядом, входять в його плоть і кров, не перешкоджають його самовираженню.

Молодість Агафія, що промелькнула, як одна мить, породила в поетичній душі письменника не тільки солодкі спогади, але й сумну свідомість необхідності приступити до серйозної справи, справи, яка дозволила б йому залишити свій слід на землі. Натура обдарована, він прагнув до творчості, але творчості мудрої, значної і корисної. Адже, за його власним визнанням, досі він займався поезією не заради користі, а заради задоволення.

З роками Агафія поряд з поезією все більше і більше тягне заняття наукою. Він цікавиться незвичайними явищами природи, причинами стихійних лих, зокрема землетрусів, зав'язує дружбу зі знаменитим буді-

вельником храму св. Софії Анфімієм із Трал і його братом, рішуче озброюється проти лженауки і пізніше іронічно висміює лжевчення Уранія.

Вже у зрілому віці, випробувавши деякі розчарування на поетичній ниві, Агафій вирішує обрати інше, як йому здається, більш корисне і серйозне заняття – він стає істориком. Плодом тривалих роздумів, вивчення документів, дипломатичного листування, записів розповідей очевидців, знайомства з працями античних і візантійських авторів став твір «Про царювання Юстиніана»³.

Праця Агафія складається з п'яти книг і охоплює порівняно невеликий відрізок часу – всього лише сім років правління прославленого імператора – з 552 по 558 р. Твір являє собою безпосереднє продовження «Історії війн Юстиніана» Прокопія. Цього історика Агафій вважає зразком для наслідування і своїм наставником, що, однак, не заважає йому часом сперечатися з ним.

Писати свій твір Агафій почав близько 570 р. Проте його задумам не судилося здійснитися. Агафій помер у віці близько 46 років і не встиг завершити розпочату працю. Датою смерті Агафія, зазвичай, вважають 582 р., бо історик пережив перського шаха Хосрова I, померлого в 579 р., і не дожив до царювання на візантійському престолі Маврикія в 582 р.

За коротке життя Агафій, однак, створив такі праці, які зберегли пам'ять про нього як про історика і поета, що залишив значний слід у візантійській історіографії та літературі VI ст.

Агафію – поету й історика – завжди доводилося страждати від порівняння з більш талановитими сучасниками. У поезії його затьмарювали Павло Сіленціарій і Нонн, в історії – Прокопій. І якщо в поетичній творчості Агафій, незважаючи на деяку розсудливість і дидактичний тон дуже стилізованих під античність епіграм, все ж витримував порівняння з іншими, то в історії він, звичайно, набагато поступався Прокопію.

Усі дослідники, які займалися вивченням історичних творів Агафія, так чи інакше порівнювали цих істориків VI ст.⁴

Ще Е. Гібон категорично віддавав перевагу Прокопію, вважаючи Агафія поетом і ритором, а не істориком. Б. Нібур, Дж. Бьюрі і

³ Левченко М. В. Византийский историк Агафий Миринейский и его мировоззрение // Византийский временник. – М., 1950. – Т. 3. – С. 66.

⁴ Див.: Бибииков М. Историческая литература Византии. – СПб.: Алетейя, 1998. – 315 с.

А. Васильєв, не замислюючись, віддавали пальму першості Прокопію, вважаючи, що Прокопій перевершував Агафія широтою кругозору, обізнаністю, знанням життя. Лише поетичний літературний стиль Агафія, з точки зору Дж. Б'юрі, міг більше подобатися сучасникам, ніж сухуватий виклад Прокопія.

Джерела історичних творів Агафія були двоякого роду: антична і ранньо-візантійська літературна традиція і усна інформація та документи. Агафій, ерудит і кабінетний вчений, природно, широко користується працями своїх попередників. Його приваблюють твори Олександра Полігістора, Аристотеля, Азінія Квадрата, Діодора, Лукіана, Полібія, Геродота, Ксенофонта, Фукідіда, Бероза, Сіммаха, Діона, Ктесія, Прокопія, а з поетів – Піндара, Нонна, Павла Сіленціарія. Безперечно, найбільший вплив на нього зробили Геродот, Фукідід і Прокопій.

Агафій ставився до створення історичної праці з винятковою серйозністю. Він розумів всю складність свого завдання і намагався закласти фундамент для об'єктивного висвітлення фактів і ретельного підбору джерел. У цьому відношенні Агафій був навіть більш сумлінним вченим, ніж Прокопій. На відміну від Прокопія, який збирав (особливо, звичайно, в «Таємній історії») всякі легенди і навіть просто плітки, Агафій дуже уважний до розшуку і критичної перевірки історичних матеріалів. Він використовував багато цінних документів, протоколи судових процесів, оповідання воєначальників, послів, купців, перекладачів – звідси достатня достовірність його розповіді. Як відомо, йому, наприклад, вдалося використати перські хроніки, перекладені для нього його другом Сергієм.

Разом з тим Агафій значно менше, ніж Прокопій, обізнаний про всі події, що відбуваються. Його становище дрібного адвоката, скромного інтелігента не йде ні в яке порівняння з положенням Прокопія, великого чиновника, що знаходиться в урядових колах. Якщо Прокопію було відкрито багато, навіть секретні документи, якщо він мав доступ до таємних нарад через свого патрона Велісарія, дивився на всі події з висоти урядових сфер, то кругозір Агафія, природно, не міг зрівнятися, він особисто мало що бачив і знав. Тому-то йому так необхідно було вдаватися за допомогою до друзів при зборі матеріалів для своєї праці. А саме написання цього твору було для нього пов'язане з набагато більшими труднощами, ніж для Прокопія.

Через відсутність особистого досвіду, особливо військового, достовірність «Історії» Агафія дуже страждає, зокрема в порівнянні з Амміаном Марцелліном і Прокопієм. Впадає в очі різна ступінь обізнаності Агафія, коли вона стосується тих чи інших сюжетів. Незадовільно інформований Агафій про життя франків у висвітленні історії та географії Італії, у нього є помилки; дещо краще він знає стан справ у Лазіке, що, мабуть, пояснюється наявністю якогось достовірного усного джерела. Природно, що політична історія, написана поетом, і військова, створена юристом, мають очевидні слабкості і прогалини. Набагато сильніший Агафій в екскурсах і описах природниче-наукового і етичного характеру. Тут його думки оригінальні, а мова енергійна, тут форма не затьмарює змісту, а риторичні фігури не заважають викладу. Речі ж дійових осіб красномовні в оповіданнях, не несуть у собі індивідуальних характеристик і відображають лише погляди самого Агафія.

Порівнюючи історичні твори Агафія і Прокопія, ми повинні, звичайно, віддати перевагу обізнаності та широті знань Прокопія, але визнати більшу об'єктивність Агафія, продуманість і цілеспрямованість у підході до теми розповіді. Справедлива думка вчених, що Агафій поступається Прокопію в сенсі таланту та обізнаності у військових і цивільних справах. Але не можна погодитися з твердженням, ніби Агафій – співак любовних пісень – був не здатен дати правильні оцінки історичним фактам, що поетичне сприйняття світу притупляло в ньому свободу і гостроту історичного погляду, а фантазія і рефлексія затемнювали достовірність розповіді.

У науковій літературі Агафій, зазвичай, змальовувався як один з останніх представників античної історіографії на візантійській арені. Його світогляд так само, як і світогляд Прокопія, консервативний; обидва захоплювалися нев'янучою чарівністю греко-римської цивілізації і відрізнялися індиферентизмом у питаннях віри. Проводилися аналогії при вивченні праць Агафія і Прокопія, і їх світогляд зближався. Обидва історики зображувалися як продовжувачі історіографічних традицій Геродота і Фукідіда. І здавалося, мало що можна було додати до тих відомостей про Агафія, які міцно склалися в науці.

Агафій був, як ми бачимо, людиною двох покликань – поетом і істориком. У своїй історичній праці, за його словами, він прагнув поєднати харит з музами. У поезії, згідно з вченням Платона, душі людські

переймаються піднесеним захватом і породжують воістину прекрасне. Історія ж – мудрий вчитель, вона навіть корисніша від філософії, «матері наук»⁵.

Усвідомлюючи обов'язок історика писати правду і тільки правду, Агафій мріяв цілком віддатися цій благородній праці, однак повсякденні турботи про заробіток відволікали його від улюбленої справи. Для створення історичного твору, з сумом говорить Агафій, потрібна насамперед свобода. Необхідно багато працювати, читати древніх мудреців і вчитися в них, уважно шукати і порівнювати історичні матеріали, бути безстороннім у всьому, і тільки тоді історик зможе написати правдиву історію своїх днів.

Думка про те, що призначення історика – служіння істині, аж ніяк не нова як в античній, так і в ранньо-візантійській історіографії. Однак у Агафія, мабуть, слова менше розходяться з ділом, ніж у інших сучасних йому істориків, зокрема у Прокопія.

Проте Агафій намагається по можливості бути об'єктивним. Він віддає належне Юстиніану за його активну зовнішню політику. Агафію імponує ідея відновлення колишньої величі Римської імперії яку втілював у життя Юстиніан. У цій оцінці завойовницької політики звучать, з одного боку, патріотичні нотки, характерні для візантійської інтелігенції, вірної традиціям сильної римської держави, а з іншого боку, у підтексті відчувається осуд Юстина II за його важкі зовнішньополітичні невдачі.

Римський патріотизм Агафія знайшов вираження і в його поетичній творчості: в одній з епіграм, зокрема, він закликає Рим підпорядкувати зарозумілих еллінів своїм законам.

Оцінка правління Юстиніана в цілому відрізняється достатньою політичною лояльністю. Історик бачить у діяльності цього правителя як позитивні, так і негативні риси. Гідна похвал, з точки зору Агафія, зовнішня політика цього імператора в перший період його царювання. Для Агафія Юстиніан – перший з візантійських василевсів, що показав себе як істинно римський імператор. Він провів найбільші переможні війни на Заході і повернув під владу римлян Північну Африку, Сицилію, стародавній Рим і всю Італію. Агафій не сумнівається в благодійності візантійського завоювання для західних країн і народів.

⁵ Византийский Временник. Вып. XX. – М., 1961. – С. 23-31.

Загублені раніше провінції імперії завдяки перемогам Юстиніана знову прикрасились вітчизняними законами, а варвари долучилися до римської цивілізації. Агафій вірить у силу римської зброї, його захоплює опис не подвигів предків, а подвигів сучасників. Гордовите захоплення викликає у нього, наприклад, перемога візантійців в Італії над полчищами франків і алеманів у кровопролитній битві на берегах Касіліна, коли хвилі річки забарвилися кров'ю варварів.

Агафій виправдовує зовнішню політику Юстиніана на Заході, оскільки вважає, що війни його – це не завоювання і поневолення чужоземних народів, а захист володінь римлян від варварів. Історик порівнює їх з боротьбою греків за свою незалежність проти персів. У зв'язку з цим автор висловлює загальні судження про війни. Якщо мета війни настільки піднесена і справедлива, як захист батьківщини і боротьба за свободу, то воюючи сторону супроводжує щастя, якщо ж війни породжені жагою наживи, нерозсудливістю і несправедливістю і несуть лиха народам, то вони згубні і для самих зачинщиків.

Подібна оцінка воєн Юстиніана на Заході особливо знаменна, якщо врахувати, що Агафію не чужі пацифістські ідеї. Він ненавидить війни і з приголомшливою ясністю бачить їх згубні наслідки для народів. Для нього війни – породження зла, вираз самих найнижчих проявів людської природи, а не здійснення волі божества. Прославляючи перемоги візантійської зброї на Заході, Агафій дещо по-іншому оцінює війни Юстиніана в Лазіке. Хоча і тут він шукає виправдання воєн цього імператора в захисті лазів від персів, але разом з тим усвідомлює справедливість прагнення тубільних народів до незалежності і згубність грабівницької політики полководців і чиновників імперії.

Отже, на думку Агафія, прорахунки Юстиніана в його зовнішній політиці складалися аж ніяк не тому, що він вів широкі завоювання на Заході чи захищав кордони держави на Сході, а в тому, що він не зміг до кінця здійснити грандіозні плани і повністю відновити колишню могутність Римської імперії.

Художнє кредо Агафія було виражене в його відомій крилатій фразі – історія повинна з'єднувати харит з музами. Іншими словами, історик повинен думати і про красу форми, і про правдивість, серйозність і глибину змісту. Естетичні погляди Агафія відрізнялися від

поглядів Прокопія. Агафій був глибоко переконаний в тому, що жанр розповіді – теж мистецтво. Історію треба писати красиво, тішити нею читача, але історик повинен писати суворіше, підкорятися істині, а не захоплюватися вигадкою.

Агафій, при всьому своєму індивідуалізмі, не був письменником одинаком. Міцні пута пов'язували його з навколишньою привілейованою духовною елітою ранньо-візантійського суспільства. Товариський характер історика, його захоплення поезією, його розум і талант, схильність до задоволень і веселого життя дарували Агафію багатьох друзів, серед яких були відомі поети й письменники його часу. Він не був, як ми бачили, людиною знатного походження і не піднімався дуже високо службовими сходами, а, навпаки, сам шукав заступництва двору і впливових вельмож. Агафій був досить можливою людиною, хоча часом потребував грошей. Серед його друзів були люди середнього рівня життя, такі ж, як він, інтелігенти – письменники, вчені, художники. Агафій завжди був далекий від урядових сфер, а рівним чином і від народу. Якщо говорити про філософію історії, про метод і характер історичного оповідання, про загальний стиль і насиченість античними ремінісценціями, то історичний твір Агафія досить близько стоїть до творів античних і пізньо-римських письменників, що дуже характерно для тієї перехідної епохи, в яку він жив. Твори Агафія користувалися успіхом публіки, і пам'ять про нього зберегли багато візантійських істориків.

Список джерел і літератури:

1. *Агафій Миринейський. О царствовании Юстиниана.* – М.: Арктос-Вика-пресс, 1996. – 256 с.
2. *Бибиков М.* Историческая литература Византии. – СПб.: Алетейя, 1998. – 315 с.
3. *Византийский Временник.* Вып. XX. – Москва, 1961. – С. 23-31.
4. *Левченко М.В.* Византийский историк Агафий Миринейский и его мировоззрение // *Византийский временник.* – М., 1950. – Т. 4. – С. 60-70.
5. *Удальцова З. В.* Идеино-политическая борьба в ранней Византии. – Москва, 1974. – с. 325.

Компетенція духовної влади Константинопольських Патріархів щодо Київської митрополії

протоієрей Володимир Вакін

Після прийняття хрещення від духовенства Візантійської імперії Київська митрополія опинилася в канонічному підпорядкуванні Константинопольського патріархату. На жаль, жодний літопис чи інша історично-канонічна пам'ятка нічого нам не говорить про початок у нашій Церкві ієрархії і першу організацію нею церковного управління після охрещення України-Руси¹. Відсутність чітких відомостей про статус та розвиток церковного устрою Київської митрополії в період правління св. Володимира Великого дало підґрунтя для широкої наукової дискусії щодо форми вищого церковного управління в нашій митрополії. Зокрема, проф. Є. Голубинський відстоював думку, що благовірний св. князь Володимир при хрещенні свого князівства зумів отримати повноцінну та легітимну автокефалію Київського престолу, що дало цілковиту незалежність у церковному управлінні від церкви-матері Константинопольського патріархату². У підтвердження своєї думки проф. Є. Голубинський наводить той факт, що письменники того періоду, а саме: монах Яків та Нестор Літописець – присвоюють двом першим нашим митрополитам титул архієпископа. За давньою традицією Грецької Церкви архієпископами йменувалися предстоятелі самостійних Церков, незалежних від п'яти патріархів. Подібний стан речей ми можемо бачити в управлінні сучасної Еладської Церкви, де рядові архієреї називаються митрополитами, а предстоятель іменується архієпископом.

Таким чином, проф. Є. Голубинський припускає, що за даним титулом очільника Київського престолу прикріплювалася повноцінна

¹ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К., 1998. – Т. 1. – С. 36.

² Голубинский Е. История Русской Церкви: В 5 т. – М., 1901. – Т. 1. – С. 264.

влада самостійного першоієрарха. Підсилюючи аргументацію своєї позиції, професор наголошує, що для св. князя Володимира, як правителя могутнього та далекоглядного, подібна модель церковного управління була найбільш бажаною. До того ж св. Володимир Великому взірцем міг слугувати приклад Болгарської Церкви, яка була також новою, але вже мала незалежність у церковному управлінні.

Якщо Київський престол у перші роки свого заснування і мав автокефалію в управлінні, то вона була досить короткотривалою, тому не залишилось жодних серйозних документальних підтверджень її існування. За таких умов дану теорію, ми можемо вважати не більше, ніж сміливим науковим припущенням, яке, для справедливості оцінки, є досить цікавим у площині обґрунтування.

З часів правління св. Ярослава Мудрого ми вже маємо не покриті мороком неясності чи неточності, а достеменні історичні дані, що свідчать про підпорядкування Київської митрополії канонічній юрисдикції Константинопольського патріархату. Підлеглисть нашої митрополії Константинопольському Патріарху грецька ієрархія мотивувала двома базовими положеннями. По-перше, Константинопольський патріархат став для нас Церквою-матір'ю, оскільки саме від столиці Візантійської імперії ми отримали світло Христової віри. По-друге, своєму судженню греки вирішили надати канонічного підґрунтя, посилаючись на 28 правило Халкидонського собору:

«Керуючись тією ж спонудою, сто п'ятдесят богоулюблених єпископів надали рівні переваги святійшому престолу нового Рима, розсудивши справедливо: нехай місто, що отримало честь бути містом царя і Сенату, і має рівні переваги із стародавнім царственным Римом, і в церковних справах звеличене буде подібно до того, і буде другим після нього. Тому тільки митрополити областей: Понтійської, Асійської і Фракійської, а також єпископи іноплемянників вищеназваних областей, нехай поставляються від вищеназваного святійшого престолу святійшої Константинопольської Церкви».

Згідно з даним правилом Константинопольській Церкві підпорядковувались іноплемянники зазначених діоцезій, а всі народи східної Європи, зокрема болгари, серби, румуни, а, отже, і русини,

греками були віднесенні до області фракійського діоцезу³. Таким чином, засвоюючи собі широке тлумачення даного правила, Константинопольський патріархат розширив сферу впливу своєї церковної влади й на терени Київської Русі.

Київська митрополія в устрої церковно-адміністративного поділу Константинопольського патріархату перебувала в якості митрополичого округу. З однієї сторони, наша митрополія була одною із рядових митрополій Константинопольської Церкви. Підтвердженням цьому слугує 61 місце в диптиху митрополичих округів Константинопольської Церкви, а в більш пізньому диптиху, складеному за правління імператора Андроника Палеолога (1306-1328 рр.), положення Київської митрополії опустилося до 77-го місця⁴.

У той же час беззаперечним є факт унікальності положення Київської митрополії в складі Константинопольського патріархату. Винятковість статусу нашої митрополії визначали декілька складових: по-перше, Київська митрополія знаходилась у чужій суверенній державі, при тому досить потужній у силовому аспекті, а з часом Київська митрополія охоплювала територію декількох держав; по-друге, обширність теренів нашої митрополії у порівнянні з Церквою-матір'ю не могли не вражати, оскільки вони могли прирівнюватись до площі усіх чотирьох патріархатів Візантійської імперії разом взятих; по-третє, значна віддаленість Києва від Константинополя, так що за весь період підпорядкування Київської митрополії Константинопольському патріархату відомий тільки один випадок архіпастирських відвідин першої-єрархом нашої митрополії, а саме візит Єремії II у 1588-1589 роках. Швидше за все, що саме сумарність вищенаведених фактів зумовили Константинопольського патріарха надсилати грамоти Київському митрополиту з олов'яними печатами, як автокефальним архієпископам на Сході, у той час, як підлеглим митрополіям Вселенський патріарх свої грамоти підкріплював восковими печатами.

У канонічній площині та історичних реаліях Константинопольський патріарх разом із Синодом мав щодо Київської митрополії такі права:

1. Висвячення Київських митрополитів, що при поширеному тлумаченні цього права поєднувалося, звичайно, і з призначенням їх, най-

³ Суворов Н. Курсь церковного права: В 2 т. – Ярославль, 1889. – Т.1 – С. 38.

⁴ Цытин В., прот. Курс церковного права. – Клин, 2002. – С. 426.

частіше з греків. У перші сторіччя після прийняття християнства було лише кілька винятків з цього правила. Русичі за походженням митрополити Іларіон і Климент Смолятич були поставлені з волі руських князів і висвячені місцевими єпископами, але в Константинополі їх митрополитами не визнавали і від своїх прав призначати на Русь первоієрархів не відмовлялися. За наполяганням великих князів іноді призначалися митрополити і з місцевого духовенства, наприклад, митрополити Кирил III, святий Петро і святий Олексій, проте акт їхнього поставлення незмінно звершувався в Константинополі;

2. Від Константинопольського патріарха Київським митрополитам надсиалось святе миро;

3. Константинопольському престолу належало право регулювання церковного устрою й надання ставропігії. У Константинополі видавали грамоти про заснування нових митрополичих кафедр на Русі, про перенесення кафедри митрополита з одного міста в інше. У 1303 р., крім Київської митрополії, була заснована незалежна від неї митрополія в Галичі, яка з того часу кілька разів скасовувалася і відновлювалася знову⁵.

Резиденція Київських митрополитів, залежно від обставин, що склалися на самій Русі, але з відома Константинополя, переносилася кілька разів із Переяслава до Києва, звідти у Володимир-на-Клязьмі⁶ і, нарешті, у Москву.

Після перенесення резиденції Київського митрополита до Москви у самому Києві та тій частині Київської митрополії, що знаходилась у Литовській державі, почалися відбуватися непорядки та відступлення в церковному житті. Це було викликано тим, що митрополити, які перебували в Москві, цю частину своєї митрополії відвідували вкрай рідко і, взагалі, залишили її без архіпастирської опіки. Такий стан речей не міг не засмучувати православних віруючих і самого литовського князя Ольгерда, про що останній написав у скарзі до Константинопольського патріарха⁷. Для детального ознайом-

⁵ Соборное определение патріарха Каллиста о пределах кievской и литовской митрополіи 1361 г. // РИБ. – СПб., 1880. – Т. 6. – С. 69 (2).

⁶ Определение патріаршого собора о перенесеніи кафедры руськой митрополіи изъ Кіева во Владиміръ 1354 г. // РИБ. – СПб., 1880. – Т. 6. – С. 63 (2).

⁷ Грамота литовскаго князя Ольгерда къ патріарху Филофею, съ жалобами на митрополита Алексія и съ просьбою поставитъ особаго митрополита для Кіева, Смоленска, Малой Руси, Новосіа и Нижняго Новгорода 1371 г. // СПб., 1880. – Т. 6. – С. 135 (2).

лення з ситуацією патріарх на початку 1374 року прислав свого апокрисарія ієромонаха Кипріана. Після повернення апокрисарія до Константинополя патріарх прийняв рішення висвятити самого ієромонаха Кипріана на митрополита у Литовську частину Київської митрополії з тією умовою, що після смерті Київського митрополита св. Олексія, що знаходився в Москві, Кипріан обійме всю Руську митрополію. А святителю Олексію Патріарх Філофей надіслав грамоту, у якій написав, що всю вину за поставлення ще одного митрополита для Київської митрополії він накладає на самого митрополита Київського св. Олексія, оскільки той належно не турбувався про литовську частину своєї митрополії та взагалі не відвідував її⁸.

Дану ситуацію, незважаючи на скарги князя Ольгерда на значну віддаленість архіпастиря та прохання про відкриття окремої митрополії, Константинопольський патріарх вирішив не розділяти Київську митрополію, хоча і висвятив нового митрополита. Проте в ході історичного розвитку в XIV–XV століттях у межах давньої Київської митрополії на території Литовсько-Польської держави час від часу виникали окремі митрополічні кафедри, щодо яких Константинопольський патріарх також поширював свою святительську владу.

4. Константинопольські патріархи вимагали від митрополитів подання відомостей про стан церковних справ на Русі і здійснювали вищий нагляд за їхньою діяльністю. У патріаршій грамоті 1354 р. було сказано, що Київський митрополит повинен не рідше, ніж через два роки, бути з доповіддю в Константинополі чи принаймні надсилати своїх уповноважених⁹.

5. Константинопольський патріарх слідкував за чистотою віри та звершення практики церковного життя згідно з канонічним кодексом Православної Церкви.

Заслуговує уваги випадок соборних відповідей на запитання Сарайського єпископа Феогноста, що їх дав собор у Константинополі на чолі з патріархом Іоаном Векком у 1276 році. Усіх запитань було 33 і, найвірогідніше, єпископ Феогност їх задавав з доручення Київського митрополита Кирила III, того самого, що скликав собор у Володимирі-на-Клязьмі в 1274 році, а дані запитання були продовженням його

⁸ Голубинский Е. История Русской Церкви: В 5 т. – М., 1901. – Т. 3. – С. 211.

⁹ Грамота патріарха Філофея владимірському єпископу Алексію на митрополію кievскую и всея Руси 1354 г. // РИБ. – СПб., 1880. – Т. 6. – С. 41.

пастирської турботи про упорядкування і оздоровлення внутрішнього життя митрополії. На думку деяких церковних дослідників, серед запитань були й такі питання, на які не зміг дати достеменною відповіді собор у Володимирі-на-Клязьмі, тому для остаточного розрішення непорозумінь наші ієрархи вирішили звернутися до матері-Церкви. За своїм змістом запитання стосувалися справ церковного богослужіння, прийняття до Церкви єретиків та охрещення язичників, посту у середу і п'ятницю, постригу в ченці, ставлення єпископів до монастирів у своїх єпархіях та окремих випадків з церковної діяльності єпископів та священників. Для прикладу можна навести декілька запитань Сарайського єпископа з відповідями патріарха:

«Запитання. Якщо якийсь єпископ під час хвороби пострижеться в схиму, а потім видужає, чи належить йому далі бути єпископом, чи ні? – Відповідь. Не належить, але бути йому як і всякому монаху. Запитання. Якщо миша надгризе агнець, чи належить служити чи ні? – Відповідь. Належить, хоча б залишилась четверта частина, і на тому служити. Запитання. Якщо хто прийде від татар й бажає охреститися, і не буде великого сосуду, у що його погружати? – Відповідь. Нехай обливають його тричі, промовляючи: "В ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа"»¹⁰.

У січні 1621 року відбувся обласний Київський собор у прикордонному місті Буші під головуванням Єрусалимського патріарха Феофана, який відновив нашу ієрархію. Слід відзначити, що Єрусалимський Патріарх діяв на території нашої митрополії з дозволу та від імені Константинопольського патріарха.

На цьому соборі був розглянутий «устав і чин Церкви місцевої». Єрусалимський патріарх Феофан виявив, що в Київській митрополії є деякі обрядові звичаї, що супротивні благочестю. Такими звичаями були:

1) під час святого Причастя, замість однократного подання святих Тайн з виголошенням слів: *«Тіло і Кров Господа і Бога і Спаси нашого Ісуса дається рабу Божому (ім'я) на відпущення гріхів і на життя вічне»*, – подавались святі Тайни вірним тричі, з проголошенням за першим разом: *«Отець»*, другим – *«Син»*, третім – *«і Святий Дух»*;

¹⁰ Ответы константинопольскаго патріаршаго собора на вопросы сарайскаго єпископа Феогноста 1276 г. // РИБ. – СПб., 1880. – Т. 6. – С. 129.

2) людей причащали частками і з інших просфор, а не тільки з самого Агнця;

3) у чині таїнства шлюбу молодятam подавалось якесь пиття зі співом: «Тіло Христове прийміте»;

4) поминання померлих у Провідну неділю провадилось на могилах «з музикою і корчмами»;

5) справлялося святкування десятої п'ятниці (від Великодня).

Собор у Буші дані звичаї засудив і постановив «вивести їх з Церкви Христової»¹¹.

6. Як першому ієрарху, патріарху Константинопольському належала і судова компетенція щодо нашої митрополії, а саме: право судового розгляду справ, що виникали в митрополії, у тому числі право суду і, у випадку наявності провини, низложення самого митрополита Київського, а також право приймати апеляцію на постанови митрополичого суду. Щоправда, згідно з літописними даними, останнім правом патріарх Константинопольський щодо нашої митрополії жодного разу не скористався. Причиною цього, очевидно, послуговало те, що патріарх знаходився занадто далеко, а судове слідство, окрім присутності митрополита та самого позивача, необхідно було ще забезпечити наявністю свідків, то ті єпископи, які були низложені нашим митрополитом, так ні разу і не звернулись до патріарха Константинопольського з апеляцією на постанову Київського митрополита.

Турботу патріарха про канонічний порядок у нашій митрополії характеризує грамота патріарха Філофея до Новгородського єпископа Олексія. У даній грамоті, написаній 1370 року, патріарх дорікає єпископу, що він насмілився носити фелон з чотирма хрестами, як це робив його попередник єпископ Мойсей. Патріарх пояснює, що Мойсею таке право було дано суто особисто, і що воно у спадщину єпископам Новгородським не переходить. А особливо патріарх Філофей наголошує на тому, що до нього дійшли чутки про те, що єпископ Олексій не віддає належної честі і покори своєму митрополиту:

«Узнавши таке, наша смиренність засмутилась, прогнівалась і обурилась на тебе за те, що ти поступаєш проти повелінь Божественних і священних канонів. Тому приписує і наказує тобі зняти з фелону свого хрести без всяких відмовлянь. Далі

¹¹ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К., 1998. – Т. 2. – С. 142.

наказую, щоб ти мав до святійшого митрополита Київського і всієї Русі та до благороднішого великого князя належну пошану, послух і покірність. Якщо виконаєш це, то будеш користуватися милістю нашої смиренності і Божественного, священного і великого Собору. Якщо ж, навпаки, ти не виконаєш того, що тобі повеліває наша смиренність, то маю намір написати твоєму митрополиту, щоб він віддав тебе і зняв з тебе архієрейство. Отже, що для тебе видається кращим, те і вибирай. Благодать Божа нехай перебуває з тобою»¹².

Цікавим джерелом, що відображає особливості церковної практики Київської митрополії, є грамота патріарха про суперечки новгородців з Київським митрополитом Кипріаном щодо «місячних судів». Справа полягала в тому, що після татарського періоду Київські митрополити через кожні три роки на четвертий їздили в Новгород для розгляду апеляційних судових справ. Оскільки цей розгляд, зазвичай, тривав майже місяць, то й отримав назву «місячний суд». Але за правління митрополита Пімена новгородці, зібравшись на віче, постановили більше не давати митрополиту цього права і в підтвердження свого рішення усі урочисто цілували хрест та підписали відповідну присягу. Таке рішення новгородців дійшло до Константинопольського патріарха, на що той написав грамоту із закликом до новгородців підкоритися своєму митрополиту. Проте, коли до Новгорода приїхав вже митрополит Кипріан і захотів реалізувати своє право на суд, то йому відповіли: «Ми цілували хрест, написали між собою присяжну грамоту і запечатали, щоб не являлись на суд до митрополита». Скільки митрополит не говорив: «Я цілування (тобто клятву – *авт.*) з вас знімаю, печатку з вашої грамоти зриваю, вас благословляю і прощаю; а ви дайте мені суд, як було при інших митрополитах»¹³, – новгородці не погоджувались і стояли на своєму. Тоді Київський митрополит, бачачи такий супротив до його духовної влади та явне нехтування новгородцями Патріаршої грамоти, вдався до санкцій церковного покарання – наклав на весь Новгород відлучення, заборонивши їм звершувати всі церковні служби. Але й застосування такої суворої міри на новго-

¹² Грамота патріарха Филофея новгородському єпископу (Алексію) о томъ, чтобы онъ сложилъ съ себя кресчатую фелонь и оказывалъ повиновеніе митрополиту Алексію та великому князю Дмитрію 1370 г. // РИБ. – СПб., 1880. – Т. 6. – С. 115 (2).

¹³ Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М., 1995. – Т. 3. – С.221.

родців не подіяло: вони не тільки не дали митрополиту використати право на суд, але й не припинили звершувати священнодійства.

Коли Патріарх дізнався про все, що сталося, він знову цікавито зайняв сторону митрополита і до новгородців написав нову, досить обширну грамоту з великою кількістю дослівно процитованих правил канонічного зводу Православної Церкви:

«Боголюб'язнійший єпископ Великого Новгороду і ти, благородніший посадовець, тисячначальник і всі чини, священники, ченці й інші християнський народ Божий. Смиренність наша і Божественний священний Собор наш, турбуючись згідно зі своїм обов'язком про християн всієї вселеної, не перестає писати і вчити всьому тому, що відноситься до миру і їх спасіння... Ваш вчинок немаловажний і не випадковий: якщо ви насправді вчинили так, як ми чули, то чи не присягали ви тим самим порушити священні і Божественні канони? Не судитися перед митрополитом, не виявляти згідно з давнім звичаєм послуху, не підкорятися першому архієрею і не приймати від нього духовного суду – це і є те, у чому ви клялись, а не що інше. При тому ж, я дізнався, що ви не прийняли й нашого послання, не виправились, не розкаялись, не приклали турботи про душу, але відкинули дане, як щось лишнє і некорисне – що сказати про це? Я дивуюся, хто вас напоумив противитись проти нашого послання, чого ніколи ще ні один християнин не насмілювався робити... Тому ваш митрополит, бачачи непокору, непослух й впертість вашу і що ви не тільки не послухали його переконань відмовитись від своєї незаконної присяги, але й проявили недбальство до нашого послання, наклав на вас відлучення згідно з Божественними і священними канонами, оскільки нічого іншого йому не залишалось вчинити. А, між іншим, тридцять перше правило святих Апостолів говорить: "Якщо якийсь пресвітер, зневаживши власного єпископа, окремо буде збирати зібрання і вітвар інші збудує, не викривши в суді свого єпископа в чомусь противному благочестю і правді, нехай буде позбавлений священничого сану як владолубний, бо є крадієм влади. Так само нехай будуть позбавлені священства й інші клірики, які пристали до нього. Миряни ж нехай будуть відлучені від церковного спілкування. І це нехай буде після

першого, другого та третього умовляння від єпископа"... Яка вам користь від того, що ви відмовились від митрополита підкорятися йому і його суду. Зовсім ніякої, окрім однієї непокірності, непослуху і погибелі душевної... Гірше всього і нерозсудливо те, що ви, священники, знаходячись під заборонаю, хрестите, священнодієте, звершуєте таїнства, збираєте зібрання, свята і народні торжества, всупереч священним і Божественним канонам. А тридцять друге Апостольське правило говорить: "Якщо якийсь пресвітер чи диякон від єпископа буде в забороні, не слід його до спілкування приймати іншому, але тільки тому, хто відлучив його. Хіба що станеться так, що єпископ, який відлучив його, помре"... Ось що повелівають божественні і священні канони, встановивши порядок і влаштування, що поширюється на небесне і земне. Ви ж, християни, зобов'язані підкорятися цим законам, зневажили спочатку свого митрополита, а потім і смиренність нашу; та що кажу: мене і митрополита? Самі священні канони ви ні за що маєте, церковні установи відкинули, і вперті в небажанні полишити свою присягу, яку в злі постановили... Тільки демонам властива нерозкаяність і не виправлення, а людям, обдарованим розумом і мислячим, навпаки, властиве покаяння і виправлення погрішностей, і з падіння підняття, із блукання на вернення на шлях істинний і прямий. Тому і ви повинні виправити самих себе і, зрозумівши в яке зло впали, підкорити себе митрополиту вашому, розкаятися, в чому образили його і зняти з себе клятву. Я кажу це як отець і патріарх ваш, ви повинні направити свої думки на одне добре, на смирення, любов, послух Церкві і митрополиту своєму, повинні просити прощення в чому согрешили, повинні віддати належну покору Церкві Божій... Отже, зі всяким старанням виконайте все те, що ми вам порадили, оскільки все, що митрополит законно і канонічно благословить чи не благословить, приймається із задоволенням і нами, і якщо тільки покається і він розрішить вас, то і ми визнаємо вас розрішеними й благословенними і помолимося за вас Богу, щоб і від Нього отримали ви прощення»¹⁴.

¹⁴ Патріарша грамота 1393 г. к новгородцам по случаю споров их с митрополитом о месячном суде // Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М., 1995. – Т. 3. – С. 460.

Значить, під впливом грамот патріарха, а також небезпеки військового вторгнення Московського князя, новгородці все ж підкорилися митрополиту Кипріану та дозволили йому використати своє давнє судове право. Достеменно не відомо, чи тільки у Новгороді, чи й в інших епархіях Київський митрополит мав право місячного суду. Більшість дослідників схиляються до останнього. Інакше важко пояснити, чому саме щодо тільки однієї Новгородської епархії і чому саме до неї наш митрополит засвоїв собі таке право, й чому новгородці у своєму протистоянні з Кипріаном не наголошують, що така практика, окрім їхнього краю, не властива нашій митрополії і що вони прагнуть рівного з усіма ставлення.

Починаючи з XIV століття до особистого приїзду патріарха Єремії II у 1588 році, за винятком справи митрополита Григорія Цамблака, активна опіка патріархів нашою митрополією дещо згасає. Це явище легко пояснити, враховуючи скрутний військово-політичний стан Візантії та подальше остаточне падіння Константинополя у 1453 році під натиском мусульман.

Патріарх Єремія II був першим Константинопольським патріархом, який від часу заснування Київської митрополії відвідав її особисто. У 1588 році в Київській митрополії патріарх Єремія II був мимохідь, тримаючи подорож до Москви, куди він їхав за милостиною для відновлення розграбованої турками в Константинополі патріархії. У Москві Константинопольський патріарх пробув до року часу, а повертаючись назад до Константинополя, вже затримався в нашій митрополії, де для ліквідації відхилень від церковних канонів застосував свою судову компетенцію. Саме з цією метою патріарх скликав собори у Вільно, Супральському монастирі і Тарнополі.

Собор, що відбувся у Вільно в липні 1589 року і в якому, на запрошення патріарха, взяли участь ієрархи та велика кількість духовенства нашої митрополії, засудив усіх двоєженців і троєженців, що перебували у клірії Київської митрополії. Оскільки такі священнослужителі порушували 18 правило святих Апостолів, яке говорить: *«Хто після святого Хрещення був двічі у шлюбі або мав наложницю, той не може бути ні єпископом, ні пресвітером, ні дияконом, і взагалі належати до священничого чину»*, а також св. Василій Великий у своєму 12 правилі стверджує: *«Двоєженцям правило зовсім забороняє бути служителями Церкви»*. Як засіб покарання, Собор постановив усіх двоєжен-

ців і троєженців позбавити священного сану, про що патріархом була видана відповідна грамота від 21 липня 1589 року¹⁵. У грамоті також було визначено піддати церковному покаранню тих єпископів, які не виконують зазначеної постанови щодо священнослужителів двоєженців і троєженців своєї єпархії.

Наскільки дана проблема була актуальною для церковного життя нашої митрополії, можна зробити висновок із публікації Львівського братства, датованою 1600 р., у якій повідомляються наступні відомості:

«У духовному стані намножились непорядки при поганому пастирстві Київського і Галицького митрополита Онисифора Дівочки, двоєженця і чоловіка віри сумнівної. Він дозволив єпископам бути двоєженцями, а іншим єпископам жити з жінками, не дивлячись на чернечі обітничі, і намножив кілька тисяч попів двоєженців і троєженців, яких підозрювали в різних злочинах»¹⁶.

Під постанову собору про видалення з церковної ієрархії і кліру всіх двоєженців і троєженців найперше підпав сам Київський митрополит Онисифор Дівочка, який був двоєженець. Значить, в історії Київської митрополії існував факт низложення нашого митрополита владою Константинопольського патріарха.

Історична дивина полягала в наступному: наша Церква була залежна не тільки від Константинопольського патріарха та Синоду, але й певною мірою від імператора ромеїв. У найважливіших актах Константинопольської патріархії, що стосувалися Київської митрополії, згадувалося, що вони видані за згодою *«височайшого і святого самодержця»* чи за його прямим розпорядженням. У візантійській церковній і державно-правовій свідомості імператор, василевс, мислився як охоронець догматів і християнського благочестя, як верховний захисник Православ'я, а отже, і як автократор всіх православних народів. Нині це може здатися всього лише курйозом, однак для середньовічної правової свідомості, яка була вільною від племінного, національного мислення, було цілком природно, що всі православні правителі вважалися васалами імператора. Правителі інших держав одержували від нього, у залежності від їхньої політичної ваги та родинних зв'язків із правлячою в Константинополі династією, титули архонтів,

¹⁵ Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М., 1996. – Т. 6. – С. 459.

¹⁶ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К., 1998. – Т. 1. – С. 201.

князів, стольників. У своїй праці «Про церемонії» імп. Константин Багрянородний писав, що до болгарських царів варто звертатися так: «До люб'язного і натхненного нашого сина – архонта християнського народу болгар»¹⁷.

Київському великому князю у XII столітті в Константинополі засвоювали скромний придворний титул стольника. Ім'я імператора поминалося за богослужінням у руських храмах. Васальна залежність Київської Русі від Візантії була, звичайно, юридичною абстракцією, зумовленою глибоко укоріненою традицією у правосвідомості християнського середньовіччя.

Слід відзначити, що опіка нашою митрополією Константинопольськими патріархами була постійною аж до самого неканонічного підкорення Російською Церквою у 1686 році. Незадовго до приєднання, у 1661 році, на вакантну Мстиславо-Могилевську кафедру, що знаходилась в юрисдикції Київського митрополита, блюститель Московського патріаршого престолу митрополит Пітирим, користуючись військовим втручанням на територію даної єпархії Московського війська під час війни з Польщею, висвятив у єпископи протопопа Максима (у чернечному постризі Мефодія – *авт.*) Филімоновича. Тоді Київський митрополит Діонісій Балабан разом з гетьманом Юрієм Хмельницьким написали до Константинопольського патріарха скаргу на таке самовільне втручання Російської Церкви в чужу канонічну область і, за допомогою світської влади, захоплення Мстиславо-Могилевської єпархії. На це патріарх відреагував накладенням анафемі на нововисвяченого єпископа Мефодія Филімоновича.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. *Булгаков Макарий, митр.* История Русской Церкви: В 9 т. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Т. 3. – 702 с.

¹⁷ Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин: Фонд Христианская жизнь, 2002. – С. 426.

3. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Т. 6. – 797 с.
4. Власовський І, проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. – Т. 1. – 294 с.
5. Власовський І, проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. – Т. 2. – 396 с.
6. Голубинский Е. Е., проф. История Русской Церкви: В 5 т. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1901. – Т. 1. – 966 с.
7. Голубинский Е. Е., проф. История Русской Церкви: В 5 т. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1901. – Т. 3. – 919 с.
8. Грамота литовского князя Ольгерда къ патриарху Филофею, съ жалобами на митрополита Алексія и съ просьбою поставить особаго митрополита для Киева, Смоленска, Малой Руси, Новосия и Нижняго Новгорода 1371 г. // СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. – Т. 6. – Ч. I.: Памятники древне-русского каноничнаго права (XI-XV в.). – 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
9. Грамота патриарха Филофея владимірському єпископу Алексію на митрополію кievскую и всея Руси 1354 г. // РИБ. – СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. – Т. 6. – Ч. I.: Памятники древне-русского каноничнаго права (XI-XV в.). – 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
10. Грамота патриарха Филофея новгородскому єпископу (Алексію) о томъ, чтобы онъ сложилъ съ себя крещатую фелонь и оказывалъ повиновеніе митрополиту Алексію та великому князю Димитрію 1370 г. // РИБ. – СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. – Т. 6. – Ч. I.: Памятники древне-русского каноничнаго права (XI-XV в.). – 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
11. Определение патриаршого собора о перенесеніи кафедры руськой митрополіи изъ Киева во Владимір 1354 г. // РИБ. – СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. – Т. 6. – Ч. I.: Памятники древне-русского каноничнаго права (XI-XV в.). – 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
12. Ответы константинопольскаго патриаршаго собора на вопросы сарайскаго єпископа Феогноста 1276 г. // РИБ. — СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. – Т. 6. – Ч. I.: Памятники древне-русского каноничнаго права (XI-XV в.). – 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
13. Соборное определение патриарха Каллиста о пределахъ кievской и литовской митрополіи 1361 г. // РИБ. – СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. – Т. 6. – Ч. I.: Памятники древне-русского каноничнаго права (XI-XV в.). – 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
14. Суворов Н. Курсъ церковнаго права: В 2 т. – Ярославль: Типографія Т. В. Фалькъ, Духовная ул., соб. домъ, 1889. – Т.1 – 369 с.
15. Цытин В, прот. Курс церковного права. Учебное пособие. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – 700 с.

Православність проповіді

ігумен *Константин (Марченко)*

«... вчити не варто з марнославства, не показавши спочатку (самим) ділом, щоб лікуючи немічні душі, не явитися самому ще більше немічним, ніж ті, хто потребує лікування» (Свт. Петро Дамаскін)¹

«Знаючи все про мене, не погордуй мною і не відвертай лиця Твого від мене, але прости мої провини в цей час. Прощаючи гріхи людські через покаєння, обмий мою тілесну та душевну скверну і всього мене освяти найдосконалішою невидимою силою Твоюю і правцею духовною, щоб я сам, сповіщаючи іншим свободу і подаючи їй вірою досконалою, не став, як раб гріха, недостойний Твого несказанного чоловіколюбства» (Требник)²

Дві вищенаведені цитати, перша з яких належить священномученику Петру Дамаскіну, а інша взята з молитви, яку священник читає під час звершення Таїнства Хрещення, привели мене до роздумів на тему щодо придатності сучасного пастирства у справі звершення однієї з основних віх священства – проповідництва. І йдеться навіть не про духовну чи моральну досконалість людини, яка звершує своє священниче служіння, хоча це і відіграє визначальну роль у нашій темі, а йтиметься про спроможність чи не спроможність православно проповідувати, не маючи практичного досвіду духовного життя.

Зрештою, хотілося б дати відповідь на запитання: Чи може красномовство софістів бути православною проповіддю? У своїй праці Михайл Тор'єв «3 питань Гомілетики. Критичний зріз» говорив, що саме таке красномовство передувало християнській проповіді, і власне сама християнська проповідь багато чого черпала з них. «Класичне ораторське мистецтво перейшло в християнство. Воно поза сумнівом впливало на відомих проповідників християнської древності»³.

Власне хочеться прослідкувати, чи впливає на ефективність проповіді духовна звитяга того, хто проголошує істину з церковного амвону.

¹ *Сщмч. Петр (Дамаскин)*. Творения. – Свято-Троїцька Сергієва Лавра, 2009. – С. 42.

² *Требник*. С. 46-47.

³ *Тар'єв Михайл*. По вопросам гомилетики. – Свято-Троїцька Сергієва Лавра, 1903. – С. 8.

Чи для її успішності цілком достатньо багажу «з профільних» знань. І якщо таки впливає, у чому немає сумніву, то чого слід уникати у своєму повсякденні тому, на кого покладена нелегка ноша доносити до народу Божого істину.

Цінність людини

Запорукою успішної проповіді, а її успішність визначається наслідковою наближеністю людини до Бога, має бути правдиве усвідомлення проповідником величі вінця Божого творіння, себто – людини. Проповідник має спробувати зрозуміти, ким є людина для свого Творця, якою цінною вона є в Його очах. Краще зрозуміти це закликають і отці Церкви. Преподобний Макарій Єгипетський нагадує нам і нині: «Подивись на свою велич, людино!»⁴.

Не усвідомивши згаданої преподобним Макарієм людської величі, ми не зможемо зрозуміти масштаби відповідальності, які можуть стати наслідком нашої вдалої чи провальної проповіді. Не спроста отці Церкви, разом із проповіддю про людське відкуплення, проголошують про велич людини.

«Дивись на всяку людину, як на другого Бога»⁵. Вторуючи словам святого Євагрія, як можна поставитись до того, кому кажеш істину, неважливо чи неухважно? Подібно може статись лише у випадку моральної кризи, а то і явного безвір'я того, хто виголошує слово.

«Ми навіть не можемо осягнути, яким особливим чином Бог влаштував людину. Але ця шана, явлена людині, пояснює нам, у чому полягає сенс людського життя»⁶. Знову ж таки, усвідомлюючи Богом дану шану для людини, ми здолаємо ще один бар'єр на шляху до вдалої проповіді. Йдеться про дилему, про яку можна почути в середовищі священства, про незнання теми власної проповіді. Адже не є секретом, що дуже часто, «готуючись» до казання, сучасні пастирі всього лиш віднаходять гомілії відомих учителів Церкви, а потім просто, не усвідомлюючи настрою автора проповіді, бачення останнім кінцевої мети свого

⁴ Никита (Вутирас), архимандрит. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов. – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2008. – С. 126.

⁵ Цит. по: Никита (Вутирас), архимандрит. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2008. – С. 127.

⁶ Там само. – С. 124.

казання, невдало глумляться над слухачами, зтягнувши на їхніх шиях зашморг із набору зідеалізованих цитат.

Отже, першочерговим завданням пастиря стає потреба збагнути Божественне призначення людини, її ціну і цінність, Господне провидіння, яке всеціло направлене на повернення людини в обійми Отчі.

«Якщо ти, людино, забула через гріхопадіння, якою честю від Бога ти була зодягнута при створенні, то згадай викуп, відданий Богом за тебе тільки заради того, щоб ти знов була з Богом. Знай ціну собі – ти викуплена безцінною кров'ю Христа»⁷.

Соціальне Євангеліє

«Вони ж постійно перебували в ученні апостолів, і в єднанні та переломленні хліба, і в молитвах. Був же у кожній душі страх; і багато чудес і знамень сталося через апостолів у Єрусалимі. Усі ж віруючі були разом і мали все спільне. І продавали майно і всяку власність, і ділили між усіма, зважаючи на потребу кожного. І щодня однодушно перебували у храмі і, переломлюючи по домах хліб, приймали їжу в радості та простоті серця, хвалячи Бога і перебуваючи в любові у всього народу. Господь же щодня долучав до Церкви тих, хто спасався» (Діян. 2, 42-47).

Згаданий в Діяннях святих апостолів спосіб життя перших християн вже давно осуджений сучасними наслідувачами Христа. Якщо ж і не засуджений, то просто замовчуваний. І питання навіть не в тому, що згадана модель єдиновірна, і що Церква осуджує заможність. Це далеко не так.

«Не потрібно мати якусь річ для того, власне, щоб явити милість; це, скоріше, велика неміч, але і зовсім не маючий нічим допомогти повинен мати милосердя до всіх і цим може допомогти потребуючим, зробившись безпристрасним до життєвих речей, і до людей маючи співчуття»⁸.

⁷ Цит. за: Никита (Вутирас), архимандрит. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2008. – С. 125.

⁸ Сщмч. Петр (Дамаскин). Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – С. 42.

Говорячи про православність проповіді, хочеться особливим чином торкнутися спроби деяких сучасних богословів повернути увагу слухачів у бік приємних для слуху людського розмов про блага світу цього. Догоджаючи слухачам у такий спосіб, ми ставимо проповідь, метою якої є спасіння людини від пристрастей у першу чергу і для Царства Божого, у зону ризику. Не засуджувати чи виправдовувати багатство покликаний проповідник. А наголошувати на складності, з якими зіткнеться людина, маючи багатство чи живучи в бідності. Про це говорив священномученик Петро Дамаскін у вищенаведеній цитаті і святий Максим, кажучи: *«Якщо любимо речі надміру і ставимо їх понад любов до Бога, то нічим не відрізняємось від ідолослужителів, якщо ж ненавидимо їх, як не зовсім добрі, гнівимо Бога»*⁹. Цьому ж навчав і Христос, коли намагався пояснити своїм ученикам смуток багатого юнака: *«Ісус же сказав ученикам Своїм: істинно кажу вам, що тяжко багатому увійти у Царство Небесне»* (Мф. 19, 23).

Говорячи про так зване нині модне соціальне Євангеліє, варто сказати, що воно стало наслідком бажання догодити гріховним страстям людини, а не спробою пояснити суспільству позицію Церкви щодо багатства чи спасти людину від кореня всіх бід – сріблολюбства.

*«Наша смертна природа вимагає собі як можна більше послаблень. Наша ослаблена гріхопадінням сутність з радістю зустрічає будь який відпочинок. Нагода відпочити викликає в нас веселість, і деколи здається, що іншого щастя і не потрібно. А коли ми відчуваємо, що перепробували всі можливі способи відпочити і нічого іншого винайти вже не в силах, цивілізація комфорту заявляє про свої нові можливості. Вона показує нам багато раніше небачених зручностей, щоб наша душа розважалась майже весь час і вже точно не відчувала ніяких тривог. Ми ходимо і дихаємо в атмосфері благополуччя і побутового благоустрою. Тільки б все було легше, безперестанку повторює сучасна людина»*¹⁰.

Розуміючи вищесказане, священник мав би говорити з людьми про цю проблему, ми ж часто маємо справу з протилежним. Проповідник

⁹ *Сщмч. Петр (Дамаскин)*. Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – С. 90.

¹⁰ *Никита (Вутирас), архимандрит*. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2008. – С. 97.

істини стає на бік «цивілізації комфорту». Отже, говорити про православність говореного, на жаль, не доводиться.

Розповідаючи людям про правильне ставлення до матеріальних надбань, священнослужитель не має права оминати своєю увагою небезпек, пов'язаних цим. Тим більше, що пристрасть стяжательства стосується не лише грошового еквіваленту, а фактично будь якого надмірного бажання людини, про що влучно стверджує св. Ісаак, кажучи:

«Не думай, що лише наявність золота або срібла є сріблολюбством, але якщо до чогось прив'язаний помисел. І Господь сказав: "Де скарб ваш, там і серце ваше", або в божественних, або в земних справах і помислах...»¹¹.

Досвідчений пастир говорить не лише про вже явну проблему. Насамперед, уважно пильнуючи своє духовне стадо, він зобов'язаний помічати тенденції, схильності, моменти, коли людина лише повертає свій взір у бік тієї чи іншої біди.

Знаючи про дуже обережне ставлення богомудрих отців до теми людського збагачення, ми не маємо права ставитись до даної проблематики байдуже. Інакше можна буде помітити велику прірву між богослів'ям, скажімо прп. Симеона Нового Богослова, який, взиваючи до сумління слухача, сказав:

«Ці три, – сластолюбство, сріблολюбство і славолюбство, – полонять людину дияволу. І християнин, що віддається плотським страстям, вже не Христовий раб, а раб гріха і диявола; також християнин, полонений сріблολюбством і люблячий гроші, вже не християнин, а ідолопоклонник...»¹²,

і нашим розумінням євангельського ідеалу. Значить, говорити про православність нашого слова буде дуже складно.

Подібна трагедія має місце в християнському середовищі щонайменше за двома банальними причинами. Дуже часто, стаючи на бік «матеріальної успішності», ми просто боїмось, щоб нас незапідозрили у пристрасті сріблολюбства, у бажанні мати не єдине на потребу, а дещо більше від потрібного. Наступною причиною нашого соціаль-

¹¹ Цит. за: Никита (Вутирас), архимандрит. Життя во Христе согласно опыту святых отцов. – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2008. – С. 55.

¹² Аскетика. Прп. Симеон Новый Богослов. Слова 1-52. – Москва, 1892. – С. 218.

ного «благовіствування» є потреба зібрати навколо себе більше прихильників, отже, краще їм не заперечувати, тим більше, що твоє особисте благополуччя прямо пов'язане з кількістю тих, хто тебе слухає і з тобою погоджується.

Церковність проповіді – авторитети

«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»¹³.

Про проблему впливу на проповідь православних служителів різноманітних не православних богословських шкіл на просторах історичної Русі говориться давно. Знаємо з історії, що дуже часто дискусії по дану тему доходили до крайнощів, які потім переростали у великі церковні розколи (як приклад, старообрядці). Часто відомих ієрархів на прямо звинувачували у надто люб'язних відносинах із заходом, і ці звинувачення носили досить серйозний характер (згадати лишень нападки на святителя Петра Могили).

Наперед маємо визначити для себе, що немає нічого катастрофічного, якщо православний пастир використовує у своїй проповіді цитату якогось західного богослова. Але не менш важливо окреслити пагубність, яку може містити в собі захоплення усім іновірним богослів'ям. Тоді ми матимемо проблему, що православними словами, вирваними цитатами, будуть проповідувати неправославне світосприйняття. І подібних фактів у наш час, більш ніж достатньо. Далі варто підкреслити, що вкрай важливим є бути уважними щодо джерел, з яких ми черпаємо інформацію для духовних настанов православного народу.

а) богословське обґрунтування

Головним джерелом богооткровенного вчення, яке являється основою будь-якої православної проповіді, є Священне Писання. Сам Ісус

¹³ Нектарий (Мулаццотис), архим. Иисус Христос: как любовь и возлюбленный. – Москва: Никея, 2011. – С. 20.

Христос свідчить: «Слова, які говорю Я вам, є дух і життя» (Ін. 6, 63, (пер. з рос. Біблії – автор)). Крім Священного Писання, у Православ'ї існує ще Священне Передання – вчення християнської Православної Церкви, що виражене в творах отців і вчителів Церкви і в «символічних» книгах. Тут ми знаходимо розкриття Священного Писання Священним Переданням, за свідченням ап. Павла: «Хвалю вас, браття, що все моє пам'ятаєте і дотримуєте передання так, як я передав вам» (1 Кор. 11, 2), «отже, браття, стійте і тримайтеся передань, яких ви навчилися чи то словом, чи то посланням нашим» (2 Сол. 2, 15). А те, що тільки в Церкві втримується цілком правильне пояснення Священного Писання, це видно з обіцянки, даної Господом Ісусом Христом Церкві: «Я збудую Церкву Мою і врата пекла не здолають її» (Мф. 16, 18). За словом апостола: «Церква Бога Живого, стовп і утвердження істини» (1 Тим. 3, 15). Православні східні патріархи пишуть:

«Віруємо, що божественне і Священне Писання натхненне Богом; тому ми повинні вірити Йому беззаперечно, і притім не як-небудь за своїм уподобанням, а так, як виясняла і передавала його вселенська Церква. Людина, яка говорить від себе, може погрішати, обманювати і обманюватися, але вселенська Церква не може погрішати» (Послання Східних Патріархів).

Нарешті зразки морального життя, як ще одна база для проповіді, ми знайдемо в самій Церкві, адже Отці Церкви багато подвизалися в чеснотах, очищали себе від пристрастей, ставали храмом Святого Духа і друзями Божими, носили в собі обітвання і передчуття вічних благ. Таким чином, Священне Писання, Священне Передання, що міститься зокрема в творах святих отців, і самі життя подвижників благочестя є для православного проповідника підґрунтям і джерелом його проповіді.

Що стосується людського розуму як такого, то значення його полягає в тому, що він здатний оцінити висоту біблійного вчення: спостерігати факти людського життя і на їх підставі покати потребу людей в богооткровенних моральних істинах і згоду цих істин з вищими інтересами людства. Іншими словами, шляхом критики і логічних методів філософського пізнання розум підтверджує, виходячи з людської свідомості і з повсякденного життя те, що у Священному Писанні засвідчується з одкровення. У Священному Писанні схвалюється діяльність розуму в пізнанні релігійно-моральної істини; там людина призивається:

«Досліджувати Писання... все досліджуйте, доброго триматися... не всякому духу вірити, але випробовувати духів, чи від Бога вони... пізнавати, що є воля Бога, блага, угодна і довершена,... зростати в пізнанні та всякому почутті, щоб пізнаючи те, що краще, ви були чисті і не спіткнулися в день Христа» (Ін. 5, 39; 1Сол. 5, 21; 1Ін. 4, 1; Рим. 12, 2; Филип. 1, 9-10).

Величезну помилку допускає той проповідник, який базує свої проповіді на власних умовиводах і на власному розуму. Впалий людський розум, сточений пристрастями, постійно хитається в помислах, думаючи знайти опору в «робочих гіпотезах», які щоденно змінюються, а не в Бозі – правдивому і незмінному – Джерелу всього сущого. Що в такому разі може дати розум? Нічого, крім плоду за родом своїм, такого ж сумнівного, неправильного, оманливого, як і він сам. Такий проповідник не може розуміти Істини, яка може сприйматись лише духовно, являючись плодом довготривалого аскетичного подвигу і живого релігійного досвіду (1 Кор. 2, 14), а тим більше когось навчити чомусь вартісному. Взагалі, будь-яка проповідь можлива тільки в союзі з глибокою православністю, на яку вона повинна постійно спиратись, щоби мати право на своє існування, бо немає в усьому світі нічого більш нестабільного і сумнівного, ніж науки, які породжує впалий людський розум. *«Не може дерево погане плоди добрі родити. Хіба збирають виноград з терня або смокви – з будяків?» (Мф. 7, 15, 19)?*

Отже, *«знання душі істинного, міцного, повного повинно шукати тільки в тих, хто живе істинно по-християнськи»¹⁴*. Хто ж, хто не належить до цього числа, захоче знати душу, той нехай звернеться до святих Отців, зокрема до подвижників, і зачерпне з цього джерела проповідницьку мудрість¹⁵.

Для більш глибокого аналізу буде доречно звернутись найперше до історичних паралелей.

б) історичне обґрунтування

Почнемо з Самого Господа нашого Ісуса Христа і Його апостолів. Ісус Христос вчив апостолів для того, щоб вони могли передати Його

¹⁴ Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – Т.2. Ч.2. – С. 356

¹⁵ Там само. – С. 357.

вчення наступним поколінням людей. Після Свого воскресіння Ісус Христос поклав на них місію вчительства: *«Отже, йдіть, навчайте всі народи... навчаючи їх зберігати все, що Я заповів вам»* (Мф. 28, 19-20). А вже в наступні віки приємство вчення, яке переходило з покоління в покоління, було невід'ємною частиною будь-якої духовної школи. Приємниками Ісуса Христа стали апостоли і перші покоління християнських «дидакалів»-вчителів, про яких згадується вже в посланнях ап. Павла. Завданням цих дидакалів перш за все було саме навчання вірі оголошених і новоохрещених; разом з пастирями дидакалі займались евангелізацією і катехизацією членів молодих християнських общин. Ще Климент Олександрійський зауважив:

«Не природа, а навчання робить нас благими, подібно тому, як навчання створює лікарів і моряків... Навіть і найважливіші з чеснот можуть бути досягнуті людьми, природа яких протиставиться істині, якщо їх в тому настановляють і якщо ті настанови приймаються... Вкладені в нас іскри добра роздмухуються вихованням; навчання настановляє нас обирати добро і вважати його кращим за зло»¹⁶.

Такий принцип зберігався і в наступні віки християнства – община навчає і виховує нових християн. Фактично таке вчення, яке базується на авторитеті Ісуса Христа, Священного Писання і досвіду Отців, а не вигадування різних нових теорій і було тим, що передавали християни у своїх повчаннях-проповідях. Тобто відповідність певного вчення Церковному Переданню і робило його християнським. Преподобний Іоанн Дамаскін (VIII ст.) визначав Церковне Передання саме як *«межі, які поклали Святі Отці наші»*. Ще раніше святий Афанасій Олександрійський (IV в.) говорив про *«першопочаткове Передання»* і про *«віру Вселенської Церкви, яку передав Господь, проповідували Апостоли, зберегли Отці»*. У цих словах висловлена сутність нашої віри як *«віри апостольської»*, *«віри отцівської»*, *«віри православної»*, віри, що ґрунтується як на Священному Писанні так і на Священному Переданні, яке включає в себе святоотцівські твори як своєї невід'ємної складової частини.

Таким чином, будь-яке повчання в межах Православ'я повинно базуватись на авторитеті Священного Писання і Священного Передання.

¹⁶ Св. Климент Александрійский. Строматы. Кн. 1. гл. 6. – СПб., 2003. – С. 96.

Але тут виникає проблема співвідношення між тотальним копіюванням і наслідуванням святих отців, богословів-попередників та творчою інтерпретацією Православного вчення у відношенні до потреб сьогодення.

в) можливі відхилення («охоронне Православ'я»)

Розглянемо в першу чергу проблему занадто великого акценту на святоотцівську спадщину. У цьому випадку мова йде про таку собі неминучу стилізацію самої проповіді, її наповнення, а, отже, і всього Православ'я під «отцівську старовину». Чому ж ми повинні так робити? Можливо, ми, як християни, повинні бути завжди обернені в минуле, а не жити сьогоднішнім або працювати для майбутнього? Можливо, нашим ідеалом повинен залишатись певний «золотий вік», у якому жили великі Отці Церкви (наприклад, IV ст.) і на який ми всі повинні орієнтуватись? Або, можливо, мова йде про те, що формування нашої богословської і церковної традиції, а, отже, і проповідницької, завершилось у «святоотцівську епоху» і що, відповідно, нічого нового в православному богослів'ї як і в гомілетичному мистецтві і взагалі в житті Православної Церкви вже не повинно відбуватись?

Якщо це саме так, а так думає багато хто, то наше основне завдання – стояти на сторожі того, що залишилось від візантійського спадку чи з часів свт. Петра Могили, суворо оберігаючи Православ'я від недобрих віянь сучасного часу. Деякі так і чинять, лякливо відхрещуючись від викликів сучасності і посилаючись на те, що в час «загальної апостасії» ніяке творче осмислення Передання і не потрібне, оскільки все вже було осмислено і викладено отцями минулих віків. Такі люди всі свої сили витрачають на консервацію того, що вони розуміють під традиційним вченням Православної Церкви та канонами проповідництва. Ці прихильники «охоронного Православ'я», зазвичай, полюбляють посилатись на «вчення святих отців», але в дійсності святоотцівського вчення не знають: окремі думки отців вони наводять для виправдання своїх теорій та ідей, але не вивчають святоотцівське богослів'я у всьому його різноманітті і в його сукупності.

Нема потреби сперечатись з тим, що ми повинні турбуватись про охорону святоотцівського Передання. «Охоронний» момент підкреслений і в наведених вищих словах св. Афанасія: Священне

Передання зберегли для нас отці. Але чи для того вони його зберегли, щоб це багатство, подібно таланту, що був заритий в землю, лежало в нас мертвим вантажем і щоб ми лише зрідка виймали його на світ Божий, щоб переконатись, що від довгого невикористання воно не пошкодилось? Чи для того отцями були написані книги, щоб ми тримали їх на полицях, лише час від часу струшуючи з них пил і лише зрідка звертались до них в пошуках необхідної цитати?

Якщо ми орієнтовані тільки на збереження і консервацію того, що було накопичено нашими отцями до нас, тоді все досить просто і ніякого надзавдання перед нами не стоїть... Якщо ж нам все ж належить пустити талант святоотцівського спадку в хід, тоді перед нами постає насправді грандіозне завдання не тільки із вивчення творів отців, але і з осмислення цих творів у світлі сучасного досвіду, більше того – з осмислення нашого сучасного досвіду у світлі вчення отців. Не тільки вивчати святих отців і посилатись на них у наших проповідях, але і вчитись по-святоотцівськи мислити, по-святоотцівськи жити – ось, у кінцевому рахунку, завдання, яке постає перед нами. Тому що ми не зможемо розуміти отців, якщо не будемо хоча б якоюсь мірою причетні до їхнього досвіду і подвигу.

Завдання це виглядає грандіозним і надихаючим, але разом з тим досить ризикованим. Адже як ні одна людина, яка вирішила пустити свій «талант» в оборот, не застрахована від банкрутства, так ні один богослов чи проповідник, який творчо підходить до справи святоотцівської спадщини, не застрахований від помилок. Занадто велика відстань – часова, культурна, духовна – між отцями і нами, занадто важко подолати ті бар'єри, які постають на нашому шляху, коли ми намагаємось проникнути в дух отців. Але не подолавши ці бар'єри – можливо навіть ціною власних помилок – ми не зможемо виконати місію, яка покладена на нас, членів Православної Церкви, сучасною епохою. А місія ця полягає в тому, щоб не тільки зробити нашу віру справді «отцівською», але і щоб вміти виражати її мовою, доступною людині XXI ст..

Відомий сучасний богослов єп. Діоклійський Калліст (Уер) говорить: *«Православний християнин повинен не просто знати Отців і цитувати їх: він повинен увійти в їх дух і отримати «святоотцівський розум». Він повинен розглядати отців не тільки як спадок минулого, але як живих свідків і сучасників»*. Тим більше таке твердження стосується сучасного проповідника.

Святоотцівські твори не є музейними експонатами, і «отцівська віра» не повинна сприйматись виключно як спадок минулих віків, сповідувати «віру отцівську» – це не тільки вивчати і цитувати святоотцівські твори і не тільки прагнути втілити в життя завіти святих отців, але й вірити в те, що наша епоха є не менш святоотцівською, ніж будь-яка інша. «Золотий вік», який почав Ісус Христос, Апостоли і древні Отці, продовжується в богословській та проповідницькій творчості Отців Церкви нашого часу.

г) можливі відхилення («не-згода Отців»)

Інша крайність – це занадто самонадіяне уповання на свій власний екзегетичний і богословський розум, а разом з тим і на свій особистий проповідницький талант експромту і влучної злободенності. Про ненадійність своїх оцінок і розумувань ми говорили вище, а тут зупинимось на короткій ілюстрації певної колізії, що виникає хоча і не такому грубому, але все таки достатньому упованні на свій власний проповідницький і богословський талант.

Наприклад, може виникнути наступне непорозуміння: якщо два Отці Церкви виражають протилежну думку, то де ж шукати істину? І дехто починає будувати, базуючись на своїх власних здогадках і роздумуваннях, теорії які відкидають одну думку і приймають іншу. Не маючи ні досвіду, ні богословської бази, така людина дозволяє собі вольності в інтерпретації. Можемо сміливо стверджувати, що такий шлях зовсім не підходить православному гомілету. Найчастіше навіть така постановка питання є неприпустимим спрощенням. Істина одна і, як говорив Климент Олександрійський, *«шлях до істини один»*, але в нього *«вливаються різні потоки, з'єднуючись в ріку, яка тече у вічність»*. Одна і та ж істина може бути по-різному виражена різними отцями, у різні епохи, на різних мовах, у різних контекстах. Крім того, в одній і тій ж істині може бути декілька аспектів, і кожен із аспектів можна або загострити, підкреслити, розвинути, або, навпаки, залишити в тіні. Істина багатогранна, діалектична, різновидна. Істиною, наприклад, є теза про те, що таїнства, які відправляються священником, що отримав канонічну хіротонію від архієрея, дійсні і спасительні. Але не менш істинною є і антитеза, згідно з якою моральний вигляд священника повинен відповідати висоті його сану і тим таїнствам, які

він звершує. Між цими двома твердженнями – достатньо широкий простір для пошуку синтезу.

Все, що знаходиться всередині цього простору, входить в consensus patrum; все, що поза ним, є ересю. Донатизм, що виходить за межі «консенсусу», є ересю, а вчення прп. Симеона про «владу в'язати і розрішати», знаходиться всередині цих меж, абсолютно православне, хоча і відрізняється від думок, які були висловлені іншими отцями, що жили в інших історичних контекстах, що писали на інших мовах, що ставили акценти на інших аспектах тієї ж самої істини.

Відповідність тієї чи іншої богословської і гомілетичної думки «згоди отців» є гарантом її православності; невідповідність означає ересь. Таким чином, всередині «згоди отців», якщо це поняття сприймати діалектично, є місце, по-перше, для так званих особистих богословських думок і, по-друге, для різних термінологічних виражень одного і того ж вчення, однієї і тієї ж істини, що фактично і є проповідницькою майстерністю.

д) Середній – царський шлях («неопатристичний синтез»)

«Вивчення богослів'я, – говорив прот. Г. Флоровський, – привело мене вже давно до тієї ідеї, яку я сьогодні називаю «неопатристичним синтезом». Це повинно бути не просто зібрання висловів і тверджень Отців. Це повинен бути саме синтез, творча переоцінка прозрінь, які були послані святим людям древності. Цей синтез повинен бути патристичним, вірним духу і спогляданню Отців, ad mentem Patrum. Разом з тим він повинен бути і неопатристичним, оскільки адресується новому віку, з характерними для нього проблемами і питаннями».

Перш за все вивчення Отців – особливо Отців Східної Церкви – дає нам можливість зрозуміти традицію, до якої ми належимо, увійти у володіння скарбницею православного Передання.

Багато хто в наші дні віддає перевагу «переданням старців», ніж тисячолітньому Переданню Церкви, живуть різного роду міфологемами, які були створені навколоцерковним або псевдо-церковним середовищем. Подолання цієї ситуації можливе лише в тому випадку, якщо буде подоланий «розрив між богослів'ям і життям», якщо буде

відновлений живий зв'язок між святоотцівським вченням, особистою церковною практикою проповідника і його проповідницьким словом. Наш церковний досвід, а, отже, і проповідь, не базується на святоотцівському вченні – і в цьому корінь багатьох проблем сучасного церковного буття і сучасної проповіді.

Наріжним каменем Передання є не що інше, як особистий містичний досвід християнина; Передання не може бути насправді православним, якщо в його основі не лежить досвід зустрічі людини з Богом; і ті, хто намагається протиставити формальну і раціоналістичну «традицію» церковної більшості натхненному «містицизму» окремих ентузіастів, впадають в оману, не розуміючи самої суті Передання. Істинний містик не той, хто ставить свій особистий досвід вище Церковного Передання, але той, чий досвід знаходиться у згоді з досвідом Церкви.

Знання Отців допомагає православному проповіднику серед великої кількості сучасних філософських і світоглядних течій не збитись з правильного шляху, не захопитись вченнями... чужими (*Євр. 13, 9*). Воно допомагає проповіднику пізнати себе, правильно побудувати свої взаємовідносини з Богом, налагодити духовне життя, а, як наслідок, правильно навчити свою паству. На відміну від рецептів, які пропонуються такими вченнями, як наприклад, психоаналіз, святоотцівські поради дихають здоровим духом, адже походять з правильного розуміння людської психіки, з розуміння необхідності боротьби з гріховними нахилами і здобуття навичку до чеснот. Святоотцівські поради набагато універсальніші, ніж основні постулати фрейдизму чи інших новомодних течій, віань протестантизму, які починають просочуватись у православну проповідь, а що найгірше в життя сучасного православного християнина.

Священне Писання, Священне Церковне Передання, твори Отців Церкви ніколи не втрачають актуальності, тому що в них розглядаються питання, від відповіді на які залежить теперішнє і майбутнє людства. Зараз модно говорити про те, що ми живемо в «пост християнську» епоху, про те, що інтерес до традиційного християнства слабне в молоді і що в християнства немає майбутнього. Пророкують поступове зникнення християнства з релігійної карти світу протягом третього тисячоліття. Ми бачимо на прикладі власної країни, що християнська віра абсолютно не є реліктом минулого, що тисячі і міль-

йони людей, у тому числі молодих, вертаються до «віри отцівської» і посилають нам, православним проповідникам, глибокий ціннісний запит. Хотілось би надіятись, що нова весна християнства ще попереду. Хотілось би вірити, що ХХІ ст.. стане століттям подолання наших внутрішніх проблем і відродженням тієї «віри Вселенської Церкви», яку «передав Господь, проповідували Апостоли, берегли Отці».

Священослужитель – від містики до практики

«І сталося третього дня, коли ранок настав, – і знялися громи та блискавки, і густа хмара над горою та сильний голос сурми! І затремтів увесь народ, що був у таборі... І вивів Мойсей народ із табору назустріч Богові, і стали вони під горою. А гора Синай – уся вона димувала через те, що Господь зійшов на неї в огні! І піднявся дим її, немов дим вапнярки, і сильно затремтіла вся гора... І розлігся голос сурми, і він сильно все могутнів: Мойсей говорить, а Бог відповідає йому голосно... І зійшов Господь на гору Синай, на верхів'я гори. І покликав Господь Мойсея на верхів'я гори. І вийшов Мойсей. І промовив Господь до Мойсея: «Зійди, остережи народ, щоб не рвався до Господа, щоб побачити, бо багато з нього загине. А також священники, що будуть підходити до Господа, нехай перше освятяться, щоб Господь їх не повбивав»... І зійшов Мойсей до народу, і сказав їм це все» (Вих. 19, 16-25).

Ті, хто розуміє, про що мова, їм буде соромно це визнати, а ті хто, по легковажності своїй, не задумується над прочитаним уривком, навіть не зрозуміють, про що йдеться. Вся справа в тім, що нам явно бракує церковності, а точніше містичного переживання своєї релігійності, коли ми стоїмо не перед тумбочкою 1 м. на 1 м, а перед святим престолом, нам бракує містицизму, коли ми молимося; коли даємо людині священниче благословіння; коли дивимось на ікону; коли вдягаємо підрясник чи ризи. Якби нас запитали, чи віриш, що ти священник, усі б відповіли ствердно «ТАК», але якби нас запитали, як ти це переживаєш внутрішньо, багато хто не мав би що відповісти...

Ми живемо всупереч своєму покликанню, тому багато свого часу тратимо не на занурення з головою в суть свого служіння, не на схо-

дження «на верхів'я гори» для спілкування з Богом, а на виправдання, чому ми не можемо жити посвяченим життям у тому, чому нібито «присвятили» все своє життя.

«І ось, Владико, раб Твій перед Тобою нерадивий у всьому і безголовий, подібний мерцю...», – повчає нас священномученик Петро Дамаскін¹⁷. Від того й нікими стоїмо на амвоні церковному. Скажіть, чи міг Мойсей, який сам про себе говорив: «Хто я, що піду до фараона, і що виведу з Єгипту синів Ізраїлевих?... Таж вони не повірять мені, і не послухають голосу мого... О Господи, – я не промовець ні від учора, ні від позавчора, ані відтоді, коли Ти говорив був до свого раба...» (Вихід 3, 11-4, 1-10), чи міг він НЕ ГОВОРИТИ? Звичайно, що не міг. Так як говорив людям те, що бачив, що чув від Бога, що переживав усім своїм єством. Власне ця теза дає відповідь на цілий ряд неприємних для нас запитань. Не можливо, щоб Христос виявився неправдомовцем, коли говорив: «хто питиме воду, що Я йому дам, прагнути не буде повік, бо вода, що Я йому дам, стане в нім джерелом...» (Ін. 4, 14). Що сталося з нашими джерелами? І чи куштуємо ми самі ту воду, що ВІН нам дає, задля того, аби подати її іншим? Ці питання, якщо їх щиро пропустити через власне сумління, автоматично стають відповідями.

Список джерел і літератури:

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. Св. Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Книги 1-3). – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – 544 с.
3. Сщмч. Петр Дамаскин. Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – 283 с.
4. Св. Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения. – М., 1994. – 688 с.
5. Аскетика: в 3-х томах. – Т. 2. Прп. Симеон Новый Богослов. Слова 1-52 / В переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана. – М., 2011. – 1213 с.
6. Никита (Вутирас), архимандрит. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов. – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2008. – 190 с.
7. Нектарий (Мулациотис), архим. Иисус Христос: как любовь и возлюбленный. – М.: Никея, 2011. – 231 с.
8. Михаил Тарьев. По вопросам гомилетики. Критические очерки. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. – 187 с.

¹⁷ Сщмч. Петр (Дамаскин). Творения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – С. 87.

Релігія та психоаналіз

Петро Вінцукевич

Здавалося б, психоневротичні проблеми не мають відношення до філософії, а тим паче до богослов'я, але це далеко не так. Справа в тому, що вчення Фрейда і його послідовників вийшло за рамки психіатрії і стало філософською концепцією, тобто має широку світоглядну спрямованість та користується популярністю серед інтелігенції.

Ми не ставимо під сумнів лікарську практику доктора Фрейда і його медичні прийоми; хай цим займаються медики-спеціалісти. Ми маємо намір критикувати його як філософа який пропонує певне вчення стосовно людської особистості, тобто ми маємо на увазі його антропологічну філософію. І ще наша ціль полягає в тому, щоб показати необґрунтованість фрейдистської теорії виникнення релігії і її долі у світлі психоаналізу.

Почнемо з короткого викладу загальної теорії Фрейда для того, щоб нам було зрозумілішим його ставлення до релігії.

Зігмунд Фрейд (1856-1939) – австрійський лікар і психолог, основоположник психоаналізу. Головне в його вченні те, що він все психічне життя виводив із сексуальних потягів, вважаючи їх основною рушійною силою поведінки людини. Його праці: «Тлумачення сновидінь», «Лекції з введення у психоаналіз», «Нариси з психології сексуальності» «Я і Воно», «Тотем і Табу», «Психологія мас і аналіз людського Я», «Майбутнє однієї ілюзії» та інші.

Виходячи зі своєї медичної практики, Фрейд прийшов до наступного висновку: психіка людини складається з двох царин – свідомого і безсвідомого (раціональної свідомості та ірраціонального безсвідомого), тобто в людині разом із свідомістю існують підсвідомі первісні інстинкти, пригнічення або видалення яких (особливо сексуальних) є причиною багатьох хвороб. Словом, безсвідоме – це те в нас, що є пригніченим і що є несумісним з вимогами культури та нашого «Я».

Як взаємодіють ці дві царини? Сексуальна енергія, у якій блоковані всі природні виходи, знаходить обхідні шляхи в патологічних формах.

Тому в людині завжди присутні психологічні конфлікти безсвідомих прагнень до насолоди (перш за все статевої) з «принципом реальності», тобто суспільними інстинктами обмеження. Фрейд повірив у вирішальне значення саме цих безсвідомих, ірраціональних потягів для всього духовного життя людини.

Правда, безсвідоме відмежоване у нього від свідомого так званою «цензурою». Цензура виконує дві функції: а) витісняє у сферу безсвідомого неприйнятні особистістю власні почуття, думки і поняття; б) чинить опір активному безсвідомому, яке намагається проявитись у свідомості.

Фрейд виділяв два інстинкти, які визначають поведінку людей: інстинкт самозбереження (без якого немислиме життя) і сексуальний інстинкт (який забезпечує збереження роду). Таким чином, він вводить поняття лібідо. Лібідо – (лат. бажання) – це в основному сексуальна енергія, властива інстинктам життя, на відміну від агресивної енергії, яка властива деструктивним інстинктам.

Сексуальні потяги, однак, можуть легко замінитись іншими несексуальними об'єктами в процесі сублимації. Сублимація – це заміна заборонених потягів соціально прийнятними діями; це найпоширеніший захисний механізм, за допомогою якого лібідо і агресивна енергія трансформуються в різні види діяльності, прийнятні для суспільства й індивіда. Власне кажучи, у результаті сублимації, за Фрейдом, виникає вся культура, і це відбувається тому, що нижчі прагнення здатні підніматись до вищого рівня.

Всі ці роздуми дали Фрейді змогу зробити один загальний грандіозний висновок: весь психічний стан, всі дії людини, а згодом і всі історичні події та суспільні явища слід піддати психоаналізу, тобто тлумачити як прояв безсвідомих і, перш за все, сексуальних потягів. Після такого висновку навряд чи можна говорити про зміст людського життя (крім факту розмноження) чи про необхідність релігії, яка дає цей смисл.

Проблему культури Фрейд розглядає у творі «Тотем і Табу». У його теорії «першим актом історії» є злочин, а саме – вбивство батька або лідера первісної орди синами-суперниками. За цим вбивством у первісну общину прийшов хаос, а згодом і покаяння (жаль з приводу вбивства, як причини хаосу). Внаслідок цього з'явилась здатність придушувати інстинкти. Так почався процес сублимації, який привів

до виникнення релігії. Вбитий батько символічно воскресав в образі звіра-Тотема. Власне, саме так, за Фрейдом, на основі колективного «почуття провини» відбувається зародження моралі, права і взагалі будь-яких соціальних інститутів.

Структуру людської особистості Фрейд викладає в її діалектичному й історично-еволюційному розвитку, починаючи з нижчих і закінчуючи вищими формами свідомості. Ця структура психічного життя представляє у нього модель, яка має різні рівні, позначені термінами Воно (Ід), Я (Его) і Над -Я (Супер-Его).

1. Воно (Ід) – це найбільш примітивна, первісна частина особистості, носій первісних інстинктів; ця істота ще ірраціональна і аморальна (тобто знаходиться поза мораллю), це щось живе, що може відчувати, але не усвідомлює себе.
2. Я (Его) – усвідомлює світ, виробляє ряд механізмів, які дозволяють пристосуватись до середовища. Розвиваючись, Я поступово отримує контроль над Воно, починає приборкувати інстинкти.
3. Над -Я (Супер-Его) розвивається як Я і є суддею і цензором його діяльності. Ця сфера охоплює усі можливі моральні установки, норми поведінки, релігійні почуття й обов'язки, словом, усі високі ідеї людства. Як же виникає цей наделемент у житті людства? Внаслідок інтродекції (продукт впливу, що йде від інших людей), тобто шляхом передавання настанов батьків і вихователів, які відображають установки соціального середовища. А психологічна напруга в цій структурі сприймається як почуття провини і страху – так виникає совість. Супер-Я утворюється завдяки наслідуванню дитиною батька.

Коли рівновага цих трьох систем особистості порушується, то різні комбінації цих порушень, викликають різні психічні захворювання.

Ціль психоаналізу, як вважає Фрейд, полягає в тому, щоб посилити Я, звільнити його від різних форм тиску, зробити його більш незалежним від Супер-Я, вдосконалити його організацію так, щоб воно могло «засвоїти нову частку Воно (Ід)».

Будучи послідовним атеїстом, Фрейд вважав релігію несумісною з розумом, а конкретніше, він вважав її формою масового неврозу, який має в своїй основі психосексуальні відносини і відображає бажання

та потреби дитинства. Він вважав, що релігія – лише ілюзія, невроз, «який кожна культурна людина повинна була подолати на своєму шляху від дитинства до зрілості».

Заперечення

Отже, за Фрейдом, в основі людської активності лежить дія глибинних сил безсвідомого, яке наповнене, головним чином, сексуальними потягами. Потім, завдяки процесу сублімації, нижчі потяги трансформуються в ідеальні форми культури (філософії, етики, естетики, різних ідеологій і т.д.). Але справа ще й в тому, що все це він розглядав як продукт взаємодії матеріальних частинок. Вже у своїй статті про «Безсвідоме» він шкодує, що не можна мислити про «ідеї як про відношення в нервових клітинах», тобто він хотів би матеріалізувати думки, почуття і взагалі всю духовну роботу людини.

Ось чому він, як і всі матеріалісти, не зміг розкрити таємницю сходження до «вищого рівня». Він не зміг пояснити цього тому, що стояв на позиціях біологізму і детермінізму, а отже матеріалізму, і не розумів, що неможливо вивести психічне з фізичного, дух з матерії. Цього ще нікому не вдавалось, оскільки жодне відчуття чи бажання не є рух матеріальних частинок; всі молекули лише рухаються, як же вони, чисто матеріальні одиниці, перетворюються в думку, почуття чи бажання, тобто чисто духовні явища? Рух матеріальних частинок відбувається у волокнах нервової системи, а фізіологічні процеси – це ніщо інше, як процеси фізико-хімічні. Однак здоровий глузд і науковий досвід змушує визнати за психічним самостійне значення, бо ніхто не знає, чому і як мертва бездуховна матерія стала живою і одухотвореною. Тому не випадково у своєму критичному огляді теорії Фрейда ми піднімаємо питання про душу.

Справа в тому, що сам Фрейд, незважаючи на свій атеїзм, знайшов у людській психіці щось таке, що збило з пантелику його та інших матеріалістів. Суть цього здобуття виражається в наступному: наша свідомість – не простий споглядач життя, вона – активно діюча «особа», яка з усього запропонованого нашим побутом, вибирає, накладає вето, захищає від поривань і думок, які здатні погіршити наше життя. Таким чином, психологія знаходить якусь силу у свідомості, яка чинить опір.

«З'ясувалась дивна складність цього пристрою, – пише проф. Ярошевський, – присутність у його роботі особливого внутрішнього "цензора", про якого самій людині невідомо. І тим не менше, цей не усвідомлений, не побачений самим суб'єктом цензор уважно слідкує за тим, що відбувається у свідомості, пропускаючи в неї або не пропускаючи різні думки і уявлення»¹.

Без усякого натягування всі ці роздуми можна внести в догматичне богослов'я як чудове визначення людської душі.

Які дані говорять на користь душі? Ми вже бачили, що психічне не зводиться до фізичного і що без тієї сили, яку ми називаємо душею, неможливо пояснити багатство й активність духовного життя. Фізіологія не може відшукати в нервовій системі таких центрів, у яких би рух матеріальних частинок перетворювався в такі явища, як свідомість, почуття, воля. Воно й зрозуміло, у волокнах мозку неможливо побачити таємниці духовного життя.

Оскільки душа існує всередині нас як деяка реальна сила, то нам слід вивчити, у чому полягає її робота, яка її роль у житті людини? Ми вважаємо, що душа покликана здійснити три функції – дві земних і одну небесну: чисто психічну (перетворення руху матеріальних частинок нервової системи в явища духовні, тобто у відчуття, сприйняття, представлення і т.д.), етичну (здатність оцінювати свою діяльність з точки зору добра і зла, тобто функцію совісті) і функцію відповідальності перед Богом за свої вчинки, тобто ставати об'єктом суду.

Ми детальніше зупинимось на психічній функції душі, оскільки цей пункт безпосередньо відноситься до факту появи духу в матеріальному світі. А саме в цьому аспекті ми повинні вказати і ще на той факт, що далеко не всі рухи нервової системи стають відчуттям, тобто не всі роздратування сприймаються нами, і це говорить зовсім не на користь матеріалізму. Фізіологічний апарат, як і будь-який інший механізм, повинен завжди спрацьовувати, відповідати на зовнішні подразнення, і якщо цього не відбувається, значить щось цьому заважає. Що?

Отже, може бути зовнішній подразник, але відчуття не виникне; можуть бути виконані всі фізіологічні умови для того, щоб подразнення стало відчуттям, але цього може не статися, якщо не буде задіяна та сила, яка володіє увагою. Сама ж увага не може належати

¹ Вступ до книги Фрейд. 3. Психологія бессознательного. – СПб., 2012. – С. 16.

нервовій системі, бо, як ми вже відзначали, вона часто знаходиться в конфлікті з тими подразниками, які механічно сприймаються нервовою системою, тобто ми можемо подолати в собі відчуття голоду, сексуальні потяги, страх і т.д. Тому ми маємо право спитати разом з К. Ушинським: *«... хто ж цей він - що, то пересуває вершину психофізичної діяльності, то опускає її за власною волею., якщо сама людина не що інше, як ця психофізична діяльність? Тут не один діяч, а два борця»*².

Заперечуючи душу як самостійну інстанцію, матеріалісти прагнуть підмінити її поняттями свідомості і самосвідомості, хоча як і завжди в таких випадках, не можуть вказати на матеріальну основу цього явища, тобто вони не вкажуть який різновид руху чи яка фізико-хімічна реакція в мозку є те, що вони називають свідомістю. Адже не зрозуміло, як, будучи самі свідомістю, ми здійснюємо спостереження за своєю свідомістю, тобто *«будучи самі свідомістю, ми не можемо вийти із свідомості, щоб поглянути на неї як на об'єкт, так само, як око, яке дивиться не може бачити саме себе інакше, як в дзеркалі»*, – пише Ушинський і продовжує: *«... ми не можемо назвати свідомість самостійною істотою, а лише властивістю іншої самостійної істоти»*³.

Існує багато доказів на користь існування душі як окремої субстанції, але ми не будемо наводити їх, оскільки для цього необхідно було б спеціальне дослідження. Вважаємо, що вказаних вище аргументів досить, щоб поставити під сумнів ставлення матеріалістів до душі. Наведемо лише кілька, на наш погляд, вдалих визначень душі, зроблених досить відомими людьми. Так Дж. Ст. Мілль вважає, що душу не можна звести до простої сукупності духовних станів, не кажучи вже про те, щоб вважати її продуктом матеріальних фізико-хімічних реакцій. Він дуже вдало порівнює душу з ниткою, яка поєднує перлини в намисті. *«Ви зводите "Я" до ряду станів свідомості, але необхідно, щоб що-небудь поєднувало їх між собою»*⁴. Французька письменниця Е. Тріоле у своїй книзі «Душа» пише: *«Душа - це стрижень людини, де поєднуються всі дротики, які керують нашими вчинками... Душа – це те, що відгукується раніше, ніж мозок»*.

² Ушинський К. Д. Собр. соч. в 11т. – Т. 8. – С. 293.

³ Там само. – С. 665.

⁴ Мілль Дж. Ст. Система логіки, гл. 3, § 8.

Як бачимо, у Фрейда не було жодних наукових підстав стверджувати, що психічні явища є явищами матеріальними і що їх можна пояснити рухом нервової системи.

Свої антирелігійні настрої Фрейд висловив у праці «Майбутнє однієї ілюзії», хоча подібні моменти присутні і в інших його творах.

Фрейд вимагає від релігії наукових доказів на користь її догм і понять. А які об'єктивні докази на користь своєї метафізичної версії може навести він, окрім сексуальних психозів або неврозів тих хворих, за якими він спостерігав і на чийх свідченнях він побудував теорію, згідно з якою основою і джерелом всієї духовної діяльності людини є сексуальна енергія? Більше того, сексуальна енергія породжує в нього навіть релігійні почуття; вони з'являються в результаті сублимації, тобто придушення і витіснення статевих потягів. Ми, зрозуміло, не можемо з цим погодитись, тому що вважаємо, що джерело релігійних вірувань і надій знаходиться в другому місці. Звичайно, цілком зрозуміло, що з придушенням статевих потягів, з'являється більший простір для духовної діяльності, оскільки пристрастями затьмарюється в нас образ Божий, зменшується духовна сутність, духовна частина людини для задоволення її тілесно-чуттєвих потреб. Пристрасті відволікають людину від більш піднесеної духовної діяльності, від підготовки до вічного життя, хоча вони передбачені Творцем не лише як умова продовження біологічного життя, але і як один із необхідних елементів, що беруть участь у моральній боротьбі, яка відбувається в людині і без якої вчинки людей не мали б етичної цінності. Адже слово «ціломудрість» говорить саме за себе – це означає мудрість, що базується на духовній цілісності людини, тому що людина, яка живе пристрастями, роздвоюється.

А як же виникла сама ідея Бога? Виявляється, це ж зовсім просто: повага до батька трансформувалась у свідомості первісної людини в поняття Бога, на яке він переніс всю свою повагу.

Ось, виявляється, які складні абстракції здійснювала дика людина у своїй свідомості: вона не лише поважала свого батька, що є ознакою високої моралі, але зуміла з цієї поваги створити собі образ Божий. Але якщо вірити у фрейдівський комплекс Едіпа, то людина ненавиділа свого батька як суперника, а потім вбила його, тому ця обставина, якщо виключити в людини божественну душу, більш правдоподібна в умовах боротьби за існування, яка йшла на всіх рівнях. А якщо це так, то важко собі уявити, що такі низькі почуття сформували у свідомості

первісної людини ідеальний образ довершеного Бога, який володіє якостями, що їх він не міг знайти в оточуючій дійсності. Взагалі незрозуміло, як в апараті механічного відображення, тобто в мозку, виникло те, чого немає в матеріальному світі? Цілком зрозуміло, що ідея Бога і вищої правди не могла виникнути сама по собі або скластись з природних елементів. Казка про те, що люди створили образ Божий з образу батька, не витримує критики, тому що, у такому випадку, релігія і віра в Бога були б надбанням дітей і первісного суспільства, тому що доросла сучасна людина перемогла б цю «ілюзію», як вона перемогла багато ранніх забобонів.

Бог для Фрейда – абстракція, *«порожня тінь, а зовсім не особистість»*. Але з таким же успіхом ми можемо сказати, що і «психічний апарат», про який він говорить мало не в кожному творі, – теж ілюзія, тому що його не можна ні побачити, ні зважити, ні зібрати в пробірку. Матеріалісти можуть показати лише фізіологічний апарат, але ніяк не психічний. Отже, якщо не існує Бога, душі, небесних сил, то чому повинен існувати психічний апарат, адже і те і інше не може бути доведено експериментально, як речовинна реальність.

Звичайно, психічний апарат є, як є і Бог, і називається він душею. У ній і проходить таємне перетворення фізіологічних процесів у психічні, духовні явища.

Немає сумніву в тому, що теорія Фрейда носить чисто споглядальний характер. Вважаємо, що не від сексуальних комплексів, не від лібідо і його перетворень виникли соціальні стосунки, а тим більше релігійні вірування і етичні вимоги, а навпаки, сила духу, закладена Богом, зробила можливим і соціальне життя, і взагалі все те, що ми називаємо культурою людства. Однак, йдемо далі.

У результаті всіх своїх пошуків у царині походження релігії Фрейд приходять до старої теорії страху і, звичайно, у цьому відношенні він не відрізняється оригінальністю. Страх створив всіх богів, – повторює він за атеїстами всіх мастей. Людина, на його думку, ототожнює сили природи з силами своєї душі, тобто йшов процес олюднення природи. Надавши грізним стихіям властивостей своєї душі, людина потім виділила їх як самостійні духовні сили. Тому релігійні уявлення виникли з тієї ж самої необхідності, що і всі інші завоювання культури – із необхідності захищати себе перед переважаючою силою природи.

Але, по-перше, чи був у людини хоча б один привід до ототожнення своєї душі з природою, адже природа так не схожа на людину?

По-друге, тут ми підходимо до питання, яке заслуговує на особливу увагу, а саме: як і чому виникло роз'єднання людини з природою. Дійсно, якщо людина – творення природи, вийшла з неї, то і повинна, як говорять, органічно вписуватись в неї, як і всі інші компоненти; вона повинна була скласти з нею єдине ціле, єдину гармонію. Але з якихось причин деяке біологічне утворення, якийсь організм починає боротися з тією природою, з якої він вийшов; він бореться з природою, яка поза ним, і навіть з тією, яка всередині нього (ми маємо на увазі інстинкти, потяги, пристрасті), і входить у стан, визначений Фрейдом, як індекс «Его». Чим це викликано?

Так, ми звичайно розуміємо, що коли цей організм вже вийшов із природної стихії, він почав створювати соціальне життя, щоб встояти перед силами природи – нехай так, але повторюємо, для чого він вийшов за межі «Ід», за межі рідної стихії?

Виявляється, за матеріалізмом і також за Фрейдом, це було викликано необхідністю пристосовуватись до навколишнього середовища для самозбереження організму. А дозвольте, у системі «Ід» біологічне утворення, яке розглядається нами, було добре пристосоване, і для того, щоб зберегти себе, йому просто не потрібно було виходити з рідної стихії. Адже всі тварини також об'єднуються для того, щоб вижити, але не виходять зі своєї усталеної структури, не ведуть з нею боротьбу за свою свободу ні на зовнішньому, ні на внутрішньому рівні. Чому саме одна тварина почала боротьбу з природою, яка породила її? Чи не тому, що вона не лише те, що ми називаємо матеріальною природою, не лише шматок біологічної маси, а ще щось, і це щось не хоче, щоб природна необхідність поглинула її; вона протестує проти статусу тварини і тягнеться до духовних вершин; людина завжди дивиться в небо, оскільки там батьківщина її душі.

У зв'язку з позицією матеріалістів виникає багато питань, на які вони не можуть дати відповіді. Звідки, наприклад, людина знає про необхідність справедливості, якщо кругом йде боротьба за виживання, і вона бачить лише одне насилля? Хто переконав її в тому, що повинна бути вища правда і вищий Суддя, якщо вона бачить навколо лише віроломство, а такі філософи, як Фрейд, переконують її, що добро, правда, справедливість – поняття відносні? Чому людина вірить у непоруш-

ність моральних законів і прагне зберегти їх навіть тоді, коли, здавалось би, для цього немає жодних умов – в найтемніші і найжорстокіші періоди свого життя людина продовжує вірити в добро.

Далі Фрейд подає цілий ряд звинувачень на адресу релігії. Так, він пише: *«Якщо релігія не може продемонструвати нічого кращого у своїх зусиллях віддати людству щастя, культурно об'єднати його і морально приборкати, то обов'язково постає питання, чи не переоцінюємо ми її потребу для людини»*⁵. Оскільки релігія, – робить він остаточний висновок, – не вирішила жодних проблем, особливо моральних, вона не потрібна. Що там десять заповідей чи Нагірна проповідь Спасителя! Вони ж нічого не дали світу, окрім шкоди, Фрейд хотів би, щоб релігія взагалі зникла з життя людей.

Ну що ж, дуже знайомі роздуми, ми їх вже чули не раз, але оскільки наші противники не втомлюються їх повторювати, ми ж повинні знати істину.

Так що ж буде, якщо викинути релігію? Можливо, її зможе замінити психоаналіз чи сама сексуальна енергія? От він (психоаналіз) вже, напевно, вирішить всі проблеми, зробить людей щасливими і добрими. Протиріччя, які розривають душу людини, особливо протиріччя між свідомим і безсвідомим, між духом і плоттю зникнуть, оскільки тоді залишається лише одна влада над людиною – сила тілесних потягів.

Однак, уроки історії підтверджують, що цивілізації вмирають без Бога, оскільки релігія – це знаряддя духовного життя, і лише вона одна може відповісти на запитання про мету світу і людського життя. Якщо вона не зробила людей щасливими, то лише тому, що люди недостатньо щиро кликали її на допомогу, а то й просто відкидали її, або перекручували божественну істину. Хіба людство виконало заповіді Божі? Ми лише в одному двадцятому столітті пережили усунення християнства в двох великих державах (фашистської Німеччини і Радянського Союзу) і вважаємо, що коментарі зайві. І після цього дуже дивно слухати повну апломбу заяву Фрейда: *«Релігію в такому випадку можна було б вважати загальнолюдським нав'язливим неврозом... Відхід же від релігії обов'язково здійсниться з фатальною неминучістю процесу росту, причому зараз ми знаходимося якраз посередині цієї фази розвитку»*⁶ Це

⁵ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. – М., 2011. – С. 126.

⁶ Там само. – С. 131.

було написано в 30-ті роки. Як низько звучить це псевдопророцтво сьогодні, коли знову відроджується віра Христова після страшних гонінь на неї в Радянському Союзі.

Зрозуміло, що й моральність Фрейд не має бажання пов'язувати з релігією, а шукає зовсім інше джерело її виникнення. У восьмій главі він виводить етику і право з необхідності суспільного життя перед небезпекою суворой природи; саме небезпека поєднує людей в стадо, але тут же він сам висловлює цілком справедливі сумніви стосовно того, що будь-які суспільні сили змогли б приборкати первісні інстинкти, і тут же шукає для такого приборкання ще менш правдоподібну версію: *«Чисто раціональні мотиви, – пише він, – навіть у сучасної людини мало що можуть зробити проти його пристрасних потягів; наскільки ж більш безсильними вони повинні бути у первісної людини-звіра»*⁷. Лише одне з тих кривавих злодіянь, про яке ми вже згадували вище, тобто вбивство первісного батька, мало важливі наслідки. Чому? Тому, що вбивці покаялись, і це був перший крок до заборони, до заповіді: не вбий!

Ось як! Виявляється фрейдівська первісна людина – звір, вже вмів каятись, у нього була совість. Отже, совість була раніше від злочину, а Фрейд вважає, що саме злочин створив совість. Створив чи пробудив, ось питання.

Фрейд виводить моральність з необхідності спільного життя в стаді чи в суспільстві? Невже мислителі – матеріалісти не бачать відмінності між цими двома групами живих істот? Ми скажемо, що в стаді немає моралі, а суспільство не можна побудувати без моралі. Діти вбили отця і каються, – значить, перед нами не звірі, а люди, тому що звірі не знають ні співчуття, ні покаяння. Звичайно, люди повинні були організуватись у суспільство, але якщо б вони не були людьми, вони залишились би в стаді. Для стада немає ні добра, ні зла, а є лише необхідність, спрямована на збереження біологічної форми. Стадо не знає суперечностей між потягами і заборонами; у стаді немає ідеї Бога, немає релігії; у стаді немає осмислення своєї долі, немає самосвідомості, не має совісті, з її болючими переживаннями. Звідки особи стада взяли все це для того, щоб стати людьми? Нас цікавить, як і чому тварина зробила перший крок в сторону людини? Адже повторюємо, для того щоб про-

⁷ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. – М., 2011. – С. 130.

сто вижити, достатньо було залишатись у стаді, залишатись твариною, а ще краще водоростю, або просто молекулою. І далі: навіщо стаду знадобилось ускладнювати стосунки, навіщо йому потрібна етика, релігія, право, адже все це приносить шкоду організму, породжує протиріччя, а разом з тим хвороби, неврози і т.д.

Необхідно ще відзначити, що наукові дослідження в галузі моральної філософії починаються з того моменту, коли вже існують етичні поняття, тобто вже мають місце якісь моральні основи, якісь абсолютні накази. Тому у своїх пошуках основ моралі ми знову приходимо до думки, з якої вийшли, – до совісті, походження якої не піддається науковому дослідженню.

Лібідо чи Любов?

Фрейд залишився принциповим матеріалістом у питанні любові. Його навіть можна назвати вульгарним матеріалістом, тому що він був впевнений, що для всіх психічних явищ, можна знайти джерело в процесах фізіологічних, і тому любов для нього була явищем виключно фізіологічним. Навіть братську любов він вважав статевим *«імпульсом з придушеною метою»*. Отже, він бачив у любові сублимацію статевого інстинкту; любов – це прояв лібідо. Більше того, він розглядав статевий інстинкт як результат напруги, хімічної за своєю природою, яка потребує розрядки. Статевий акт і є зняття цієї напруги. І взагалі, багато з яких психічних станів (любов, ненависть, самолюбство, ревності) є проявами різноманітних форм статевого інстинкту. Правда, при цьому він забуває, що в побуті має місце не лише енергія сексуальних, так би мовити біологічних інстинктів, але й еротичний потяг статей, не говорячи вже про більш високі форми любові.

Звичайно, біологія, яку Фрейд уважав причиною духовного життя, могла дати лише секс, тобто фізико-хімічну напругу і зняття її, але секс, як ми побачимо пізніше, не любов, а імітація любові. Ми твердо стоїмо на своєму: як вільна воля можлива лише в Богові, то лише в Богові можлива істинна жертвна любов. Бердяєв пише з цієї причини: *«Християнська любов – це перш за все відчуття особистості, містичне проникнення в особистість іншого, пізнання брата, сестри за Отцем Небесним»*.

А чи може матеріалізм пояснити походження любові? Мабуть, це так важко, як вивести, наприклад, свідомість із матеріального механічного відображення. Ну, як можна вивести почуття любові із механічного тяжіння матеріальних частин? Абсолютну любов, любов самовіддану, жертовну неможливо вивести із матеріального світу; вона, як і свідомість, має духовне походження, – ось чому виникає конфлікт людського духу з природними потягами: два світи зійшлися у людині, і один із них мусить підкоритись іншому. Думаємо, що Христос сказав простіше і сильніше від всіх мислителів: *«Немає більше тієї любові, коли людина покладає душу свою за друзі свої»* (Ін. 15, 13). Відношення любові вимагає абсолютної рівності – ось у чому суть Св. Тройці, сутність Бога.

А тепер нам необхідно розібратися з досить делікатним та актуальним питанням: чи можна секс ототожнювати з любов'ю? Звичайно, ми відразу попереджуємо, що не заперечуємо наявність любові в сексі (хоча і не завжди), але не можемо зводити любов до сексу, як це виходить за Фрейдом. Адже всім відомо, що сексуальний зв'язок може бути між людьми, які ненавидять один одного, і в такому випадку подібний зв'язок дійсно можна вважати зняттям фізико-хімічної напруги, хоча і при таких умовах беруть участь психічні сили.

Один із послідовників Фрейда виправляє свого вчителя і спочатку тлумачить цю проблему дуже близько до істини. Фромм пише: *«Любов не виникає в результаті адекватної сексуальної поведінки; навпаки, щастя в статевих стосунках, виникає в результаті любові»*⁸. Якщо він це розуміє, якщо він відкидає причину любові від сексу, власне від біології, то як після цього стверджувати, що любов виникла в матеріальному середовищі, і заперечувати її духовне походження? Взнявши майже християнське визначення любові, Фромм відкинув християнське вчення про її походження, хоча і не дає чіткої власної версії. Правда, він бачить прообраз любові в симбіотичному зв'язку між матір'ю та ембріоном у її утробі. Але, по-перше, якщо стояти на матеріальних позиціях, зовсім незрозуміло, як і чому зв'язок матеріальних елементів перетворився в таке складне відношення чуттєвої прихильності одного елемента до іншого, тобто постає старе питання: як механічний рух матеріальних частинок перетворюється в психічні, тобто духовні акти. По-друге, тут вже присутній факт любові, так що момент

⁸ Фромм Э. Психоанализ и религия. – М., 2010. – С.156.

походження цієї любові знову не взятий до уваги. По-третє, симбіотичний зв'язок – це любов кровна, інцестуальна; така прихильність через свою егоїстичну сутність не могла перетворитись у свою протилежність – жертвну любов стосовно зовсім інших об'єктів. Ми ще будемо говорити про те, як важко подолати бар'єр інцестуальності, а це говорить про те, що любов, як всеохоплююче почуття, не могла виникнути на ґрунті виключно біологічних зв'язків, і що джерело її – поза матеріальним світом. А взагалі, всі етичні цінності Фромм намагається вивести із свого соціопсихологічного аналізу. Але соціальне життя не можна вважати джерелом етичних цінностей, тому що соціальне життя стало можливим завдяки тому, що в людині завжди були закладені основи моральної належності і прагнення до вищої правди.

Вл. Соловйов, як нам здається, більш глибоко і правильно розумів проблему любові і морального життя взагалі.

«Статевий потяг, – пише він, – обманює людське серце примарою любові. Але вона не є любов, а лише неправильна подібність любові. Любов – це внутрішня нероздільність і єдність двох життів, а природна пристрасть лише прагне до цього, але ніколи не досягає»⁹.

Можна задати собі таке питання: якщо статева пристрасть – природне явище, то чому людина соромиться його? Ми наведемо з цього приводу довгу цитату Вл. Соловйова, так як вважаємо, що краще не скажеш:

«Якби у нас було лише почуття чуттєвої природи, то воно саме по собі було б ні добре, ні погано, а було б, як у тварин, простим природнім фактом; з іншої сторони, якби у нас було лише одне моральне прагнення, то й воно, не зустрічаючи внутрішньої перешкоди, діяло б як проста вроджен в людині сила. Тоді не було б жодного морального питання. Але коли зіштовхуються два протилежних потяги, тоді з'являється моральне питання і обидва потяги отримують собі моральну оцінку».

Афоризм Ніцше – «Життя вище моралі» – припав до душі багатьом, і ми вже бачимо в наші дні, що зло ще ніколи не було таким сексуальним, оскільки безладні статеві зв'язки спустошують, руйнують

⁹ Фромм Э. Психологизм и религия. – М., 2010. – С.310

душу. Ось тому багато хто ставить законне питання: чи слід відкривати сексуальні таємниці дітям? На перший погляд, сексуальна освіта необхідна, як і всяка інформація, але одночасно вона провокує передчасну статеву активність. Нам здається, що це треба робити якомога пізніше, у всякому випадку тоді, коли в підлітка вже виникають реальні статеві потяги; треба навчити їх управляти своїми інстинктами.

Деякі сучасні мислителі, однак, висловлюють сміливе припущення, що секс не можна включати в галузь моральних відносин, це – стихія. Але що тоді це, якщо не моральна проблема, а фізіологічна? Якщо погодитись з такою думкою, то все, що зумовлено фізіологією, ми повинні виключити зі сфери моральності, але хіба фізіологічні факти не пов'язані з етикою? Наприклад, моя фізіологія вимагає, щоб я добре харчувався в той час, коли інші голодують; моє тіло вимагає тепла, і я відштовхую від вогнища свого слабшого брата; моя плоть, чи, як стверджують, моя стихія прагне статевої насолоди, і я гвалтую першу зустрічну жінку. Такий висновок цілком логічний, оскільки стихія не підлягає моральній оцінці.

Інцестуальні зв'язки і абсолютна любов

У зв'язку з проблемою психоаналітики піднімають питання про інцестуальні зв'язки, а саме Фромм вирішує його у світлі своєї етики. Він спочатку говорить про кровні прив'язаності людини, починаючи від зв'язків з матір'ю, родиною, а згодом, які переходять у зв'язок з племенем, нацією, релігійною общиною і т.д. Якщо ці зв'язки носять злочинну форму, то, як вважає Фромм, вони заважають людині в її поступальному русі до загальнолюдської любові. Це дуже цінна думка, але навіщо ламатись у відчинені двері?

Ми вже не раз бачили, як багато мислителів, навіть ті, хто займає ворожу позицію до християнства, змушені звертатись до Євангельських істин, тобто сама логіка правди заставляє їх це робити, тобто, іншими словами, «відкривають» істини, які вже давно відкриті і вказані Самим Спасителем. Ну, що ж, це ще раз переконує нас у тому, що іншого шляху до істини просто немає. Саме Христос веде нас до всезагальної, вселюдської любові, вчить нас долати сімейні, родинні, національні та інші перешкоди на шляху до досягнення

Царства Божого. Всі ці зв'язки в християнстві замінюються духовними зв'язками на основі любові і засуджуються, якщо, висловлюючись словами Фромма, приймають злоякісну форму. *«Яка є головна заповідь, – питає законник у Христа і отримує відповідь: Люби Бога і ближнього свого як самого себе»*. А хто ближній? На це питання ми знаходимо відповідь у притчі про милосердного самарянина: ближній – не з одного племені, не родич, навіть не людина одної віри. Ближній – це людина, яка робить добро, яка зуміла подолати національні забобони і релігійну самозамкнутість заради загальнолюдської любові. Та й проти *«злоякісної форми»* інцестуального зв'язку (сліпої любові до кровних родичів) є чітке застереження: *«Я ж прийшов порізнити чоловіка з батьком його, дочку з її матір'ю і невістку з свекрухою її. І: вороги чоловікові – домашні його! Хто більши, як Мене, любить батька чи матір, той Мене не достойний»* (Мф. 10, 35-37).

Як же це сумістити з вимогою заповіді Божою поважати батьків?

У вказаному вище тексті Христос засуджує бездумну кровну прив'язаність до батьків і родичів на шкоду правді Божій.

Етичні цінності

Добро для Фрейда і йому подібних мислителів також не мало самостійного буття; воно - похідне чи сума з багатьох додатків, це – результат взаємодії біологічних, фізіологічних процесів і соціальних явищ. Словом, це майже повтор того, що вже сказав Г. Спенсер: моральні норми – продукт пристосування внутрішніх відносин до зовнішніх.

Більшість людей на практиці і в теорії прийняли це загальне положення, що добро і зло – основні категорії етики, які вживаються при моральній оцінці вчинків.

Однак, не всі так думають. Тому зі всіх можливих визначень моральності ми приведемо лише ті, які суперечать християнському вченню.

Так, Ніціше стверджував, що уявлення про добро і зло – *«мораль рабів»*; надлюдина стоїть *«по той бік добра і зла»*.

Марксистська етика, у свою чергу, вчить, що поняття добра і зла відносні; вона не визнає вічних принципів моралі, чи *«абстрактного»* добра і зла, безвідносно до місця і часу. Марксистки були, наприклад, впевнені, що з усуненням приватної власності та майнових відмін-

ностей відпаде необхідність зла. Ленін ще більше спростив цю проблему: добро – все те, що служить революції, зло – все те, що заважає їй. Звідси висновок: знищення мільйонів людей, які не приймають революцію, – це добро.

У Радянському Союзі, як відомо, була скасована приватна власність на засоби виробництва, але злочинність, особливо державна (терор влади) досягнула нечуваних розмірів. Очевидно, разом із запереченням Бога, у життя ввійшло те вічне, як говорять марксистки, «абстрактне» зло, яке так вперто відкидалось ними в теорії і яке поглинуло їх на практиці.

Соціопсихологічний аналіз Фромма майже повністю вписується в марксистську етику. Так він пише: *«Людина за своїм походженням – стадна тварина... Правильне і неправильне, істина і обман визначаються стадом»*¹⁰.

Ми вже говорили про роль і можливості стада у світі становлення моральних цінностей, але у зв'язку з висловлюваннями Фромма необхідно сказати ще кілька слів. По-перше, слід запитати: правильна чи неправильна (істина чи брехня) визначається стадом чи суспільством? Стадо не визначає нічого, стадо живе інстинктами, а суспільство моральними законами і правовими нормами. Але хто його створив: людина створила моральне суспільство чи суспільство моральну людину? Якщо, як вчать марксистки, соціальне середовище сформувало людину, то хто створив соціальне середовище? Адже вже для того, щоб доцільно працювати, потрібно було перш за все стати розумною людиною, оскільки не праця створила людину, а Розум.

Не стадом визначається істинність наших вчинків, а совістю, так як індивід (за Фроммом член стада) часто не погоджується з волею «стада», йде проти нього; він часто вище від «стада». Мораль – це обмеження, які добровільно бере на себе людина, яка має можливість вільного вибору у своїх діях, і совість грає тут роль першого двигуна.

Говорячи про духовні якості людини, про її совість, Августин у своєму «Основному богослов'ї» висловлює цілком правильну думку:

«Звідки ж це явище в нашій душі? Очевидно, воно не зі світу зовнішньої природи, тому що там немає ні свободи, ні різниці між добром і злом. Воно не є від самої людини, тому що вона

¹⁰ Фромм Э. Психоанализ и религия. – М., 2010. – С. 181

чітко розрізняє своє довільне від законного (тобто, людина відчуває, розуміє, що моральний закон є не його бажання, а сила, яка вища від нього і відчуває себе зобов'язаним підкоряти перше (своє хотіння) другому («моральному закону»). Адже гріх віднаходиться не лише законом, але й моральною свідомістю, свідстю: «тому що коли язичники, які не мають закону, по природі чинять законне... вони показують, що справа закону в них написана в серцях, про що свідчить совість їх» (Рим. 2, 14-15).

Вл. Соловйов з цього приводу пише:

«Якщо совість є лише психологічне явище, то в чому його закономірна сила? А якщо вона є дещо більше, то, значить, моральний закон має свій ґрунт не лише в нас, але і незалежно від нас, тобто цей безумовний закон передбачає абсолютного законодавця»¹¹.

Отже, «добро саме по собі нічим не обумовлене, воно все собою обумовлює і через все здійснюється»¹².

Що ж є добро за своїм змістом? Добро є розкриття досконалості Бога у світі і в людині, – це існування у світі Божественної любові, свободи, милосердя, благодаті і т.д. Звідси і щастя в богоподібності.

Мораль без Бога лише встановлює порядок у світі, але не підіймається до змісту світу. Така мораль намагається вирішити проблему добра та ігнорує питання про смисл життя. Повнота добра лежить у глибині буття, у Божественній благодаті. Люди поступово, частинами освоюють цю абсолютну правду, наближаються до Бога, і в цьому полягає духовний прогрес людства. Мета і зміст історії людства – поєднання з Богом-Творцем, успадкування Царства Небесного.

Як бачимо, етична проблема (проблема цінностей) обов'язково перетворюється в релігійну, якщо лише хоче мати мету і зміст, чи, в іншому випадку, етика перетворюється на купу практичних порад, як найкраще пристосовуватись суб'єкту до навколишнього середовища, чи взагалі відкидається, як у Ніцше.

Взагалі виникає підозра, що саме Ніцше з його переконаністю в тому, що необхідно звільнити первісні інстинкти та позбавити здоровий організм від мук совісті, надихнув Фрейда на висновки відносно

¹¹ Соловьев В. Оправдание добра. – М., 2012. – С. 285.

¹² Там само. – С. 22.

релігії та всієї культури взагалі. Фрейд ніби підводить весь свій матеріал з експериментальної психології під філософію абсолютного атеїзму. Скажемо категоричніше: під безбожний егоїзм Ніцше і колективний атеїзм Маркса Фрейд намагається підвести фізіологічну основу. Всі разом вони робили одну справу, тобто стирали межу між добром і злом, образно висловлюючись, намагались висмикнути ту божественну вісь, завдяки якій можливе життя людини в її високому призначенні.

Так, чи може психоаналіз врятувати людину від її важкої долі? Де та сила, яка здатна приборкати пристрасті? Чи може розум вивести людину з трясовини протиріч на дорогу гармонії і згоди? Але ми вже помітили, що розум – інструмент, здатний служити як добру, так і злу. Та й сам Фрейд, як ми вже вказували, сумнівався в силі розумі: «Чисто раціональні мотиви, – писав він, – навіть у сучасної людини, мало що можуть зробити проти її пристрастних потягів»¹³.

Як бачимо, всі спроби Фрейда вивести духовне життя із фізіології, а спроби Фромма вивести етичні цінності просто з психіки не мають під собою ні експериментально-наукової, ні теоретично-логічної основи. Ці вчення – не наука, а метафізика психології.

Психоаналіз не може дати заспокоєння людському серцю і радості його душі. І лише той, хто пройшов всі митарства життя і прийшов до Христа, зрозумів, що Він вказав єдиний шлях спасіння: «*Прийдіть до Мене всі, хто потребує допомоги і всі обтяжені, і Я заспокою вас*» (Мф. 2, 28).

Список джерел і літератури:

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. – М.: ЛЕНАНД, 2011. – 832 с.
3. Соловьёв В. Оправдание добра. – М.: Алгоритм, 2012. – 656 с.
4. Ушинский К. Д. Собр. соч. в 11 т. – Т.8. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1950.

¹³ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. – М., 201. – С. 130.

5. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии. – М.: АСТ, Астрель, Полиграфиздат, 2011. – 256 с.
6. *Фрейд З.* Психология бессознательного. – СПб. : Питер, 2012. – 400 с.
7. *Фромм Э.* Психоанализ и религия. – М. : АСТ, 2010.

Штучне відродження антихристиянського культу ідолопоклонства в ХХ ст. та його українська духовно-філософська альтернатива

Павло Ямчук

Вітчизняна духовність та перспектива її розвитку є невід'ємними складовими частинами сучасного багатоаспектного процесу національної самоідентифікації. Стратегія її оприявлення прямо залежить від вітчизняних націокультурних традицій та форм ідентичності, що мають понадтисячолітню історію. Історію, яка ще не осмислена як історія ідей у всій своїй складності й неодномірності, не вивчена в контексті різноспрямованих ідейних впливів на неї. Свого часу, всебічно аналізуючи проблематику тисячолітнього духовно-інтелектуального й буттєвого спілкування Візантії і Русі визначний філософ та філолог акад. С. Аверинцев зазначив:

«Історик концентрує свою фахову увагу на тому, як від поверхні і до самої глибини перетворюється весь склад культури, як змінюється значення найпростіших слів та реальний обсяг найпростіших понять від епохи до епохи... що вже вести мову про тисячу років!... У Новому часі основні категорії державного мислення настільки зсунулись, що нам потрібно напружуватися, намагаючись зрозуміти всі підвалини й усі наслідки того (одвічно-ранньохристиянського, сакрального П. Я.) образу думок. Ми мимовільно підміняємо у власній уяві теологію священної держави новоєвропейською ідеологією союзу трону й вівтаря. Але ж це речі зовсім несхожі»¹.

Відтак, визначаючи домінанти трансцендентального тривання в українській та загальноєвропейській реальностях християнських філосо-

¹ Аверинцев С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая / С. Аверинцев // Новый мир, 1988. – №4. – С. 210, 214.

фем, мусимо пам'ятати про ці ідеї С. С. Аверинцева, оскільки вони, серед іншого, вказують на те, що за тисячоліття в європейській християнській цивілізації, а точніше – у її провідних державах-репрезентантах відбувалися поступові зміни, спрямовані на заміну панування Духу над тілом державного устрою, відбувалась оця підміна «теології священної держави новоєвропейською ідеологією союзу трону й вівтаря».

Така підміна, і це ще один позитивний історичний парадокс, проте, була цілком неможливою в Русі-Україні, яка внаслідок своєї бездержавно-провінційної колонізованості уникла духовних та світоглядних небезпек тотальних підмін сакрального профанним, що постали перед тодішніми провідними державами:

«Ще не так давно європейські держави вважалися, або хоча б називалися християнськими; але вже ніхто не бачив нічого дивного в тому, що... християнські держави воюють між собою... Всі звикли до того, що будь-яка християнська монархія... може абсолютно довільно проголосити себе імперією, а свого государя – імператором... Це питання престижу і більше нічого. Таким є світ, де теократична ідея пішла з політичної реальності, де релігія – особиста справа кожного»².

Внаслідок такої ідеологічної підготовки у ХХ ст. надто частою була підміна понять, де удаваними цінностями видавалися багатьом істинні аксіологічні пріоритети, а справжніми – ті ідеологи, які жодного відношення до Істини не мали. Свого часу, обмірковуючи реалії й перспективи світоглядного сьогодення, французький філософ-постмодерніст Жан Бодріяр так означив реальність межі ХХ-ХХІ віків:

«Мережа штучних знаків безнадійно переплутується з реальними елементами... абстракція – це не абстракція карти, копії, дзеркала чи концепту. Симуляція – це вже не симуляція території, преференційного суцього, субстанції. Вона – породження моделей реального без першопричини та без реальності: гіперреального. Територія більше не передує карті, ані живе довше за неї. Відтепер карта передує території... саме вона породжує територію і якби треба було переписати ... фантастичне опо-

² Аверинцев С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая / С. Аверинцев // Новый мир, 1988. – №4. – С. 214-215.

*відання, то сьогодні шматки території... тліли б на просторі
карти»³.*

Це визначення є ясно співвідносним з ідеологемним мисленням, де саме карта, а не місцевість є головною, де симулятивний жест є удавано більш відповідним до справжності, ніж власне Істина, а удаванохристиянському монарху-імператору нічого не заважає одночасно бути жорстоким завойовником чужих країн та винищувачем непокірних народів і окремих особистостей. Життя звичайного християнина, людини, для якої моральність слова прямо відповідає моральності дії в еру тотального панування симулякрів – *«важесний хрест»* (Б. Пастернак), адже інтелектуально й морально дезорієнтує таку індивідуальність *«породженням моделей реального без першопричини та без реальності»*. Крім очевидного, життя в такій атмосфері передбачає постійне й силоміць нав'язуване поєднання непоєднуваного в індивідуальній свідомості: *«свобода-неволя»*, *«трансцендентне-минуще»*, а головне – *«Істинне-ложне»*. У цих дихотоміях неправда завжди видає себе за Істину, а Істину – за свій симулякр.

У рятівному ж для індивідуальності сенсі відчуття, розуміння та усвідомлення Істини прямо залежить від питомо індивідуального переживання кожною людиною особливого стану глибоко-особистісної духовної й повсякчасно-буттєвої взаємодії себе і країни, себе й народу, себе й міста. Але і така взаємодія є цілком неможливою без головної єдності – єдності людини з Богом. Тільки повсякчасне усвідомлення цієї багатоаспектної єдності не дозволить кожній окремій індивідуальності і національній громаді в цілому сплутати *«теологію священної держави з новоєвропейською ідеологією союзу трону й вівтаря»*. Саме така єдність не дозволить іманентної й глобальної підміни понять, не дозволить підмінити справжню Богом дану країну й місце проживання багатьох поколінь предків безликим симулякром карти без місцевості.

М. О. Бердяєв, російський релігійний філософ ХХ ст., *«філософ свободи»*, як його називали, що зростав і формувався в неповторній духовно-інтелектуальній атмосфері Києва, вже і на схилі літ стверджує:

³ Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. – К., 2004. – С. 33, 5-6.

«Київ – одне із найбільш красивих міст... Європи... з Софійським собором – однією з найкращих церков... наша родина, хоча й московського походження, належала до аристократії південно-західного краю, з дуже західними впливами, які завжди були сильними в Києві»⁴

це світовідчування охарактеризував у такий спосіб:

«Для мене вести мову про Боголюдство та боголюдськість означає говорити про релігію, в яку я навернений. Я став християнином не через те, що припинив вірити в людину, у її гідність та вище призначення, у її творчу свободу, а тому, що шукав більш глибокого й більш точного обґрунтування цієї віри... Мою віру не може похитнути надзвичайно низький стан людини через те, що вона ґрунтується не на тому, що думає сама людина про людину, а на тому, що думає про людину Бог»⁵.

Якщо керуватися висловленими вище диспозиціями М. О. Бердяєва в контексті аналізу боротьби в ХХ ст. симулякрів та симулятивних ідеологій з Божественною Істиною, то слід одразу зазначити повернення російського філософа до джерел раннього християнства. Таке повернення, що його, вочевидь, відчували серцем і думкою святокиївські, а по тому – середньовічно-барокові мислителі, і згодом – вже в ХІХ ст. Тарас Шевченко, Микола Гоголь як православні мислителі. Всі вони, обстоюючи у своїх богословських та філософських шуканнях ідею *«возвеличу малих тих рабів німих»*, розуміли, що таке возвеличення неможливе без Бога. Саме тому – для альтернативної доби філософської системи вести *«мову про Боголюдство та боголюдськість»* завжди *«означає говорити про релігію, в яку я навернений»*. Якщо така віра в Бога є іманентно притаманною людині, то тоді не викликатиме жодних сумнівів, що лише вона, а не симулякр масофікованої свободи, дарує їй головний із обширів індивідуальної самореалізації, індивідуального самоздійснення, тобто – віру *«в її гідність та вище призначення, в її творчу свободу»*.

Для М. Бердяєва, як і для всієї святокиївсько-української філософії, що завжди мала виразно христонаслідувальний і христоцентрич-

⁴ Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М., 1991. – С. 11.

⁵ Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М., 1991. – С. 160.

ний характер, свобода людини могла бути лише з Христом, і, ні в якому разі, не від Христа як для авторів матеріалістичних симулякрів. Адже тільки віра в Бога дарує істинну творчу свободу. Ця перспективна у всій своїй творчій багатомірності – свобода, свобода, яка гарантує відсутність поневолення матеріалістично-абсолютизованими симулякрами буття, свобода що є частиною ще більш масштабного універсуму багатоманітного осмислення самоусвідомлення українців, структурування в загальнонаціональній рецепції особливого смислового поля. Того поля, що окреслене найбільшим вітчизняним поетом-філософом у ціннісній парадигмі: «*Хто ми, чийх батьків діти?*».

Тим поетом, що для нього «*хрест був символом найвищої правди*»⁶ і саме цей символ «*скинули з його могили большевики*»⁷. Цей поет був одночасно й одним із найбільших наших християнських філософів. Осмислюючи його світоглядний універсум вже з віддалі 100 років по його смерті, в 1960-х роках, інший мислитель – Дмитро Донцов – звернув увагу на таку значущу рису:

«В поезії "Пророк" він виражається ще ясніше ... Господь посилає на землю "пророка, свою любов благовістить, святому розуму учить" (знову ці два первні – сліпуче світло від світа й горюча іскра від жару вогню, любові до вищого... Шевченко просить про-світити своє слово і запалити душу "Божим кадилом", говорить про животворящий "світ незримий Розп'ятого" – про джерело і його аспекти, а у св. Іоана читаємо, що Бог – це світ, що світить у темряві, і що Він є любов, яка запалює серце». (Усюди виділення Д. Донцова – П. Я.)⁸.

Цілком зрозуміло, що виокремлені Д. Донцовим константи не лише відбивають світогляд Тараса Шевченка як українського, православного за духом і сутністю поета, а й вказують на пряму спорідненість і співпричетність його геніального образно-поетичного універсуму з біблійними пророцтвами.

Прагнення Шевченка до навчання святому розуму – це не лише геніальне поєднання двох: духовно-релігійного та логіко-раціоналістичного типів пізнання людиною дійсності, а й – не меншою мірою –

⁶ Донцов Д. Незримі скрижалі Кобзаря. – К., 2009. – С. 84.

⁷ Там само. – С. 84.

⁸ Там само. – С. 95.

спосіб розкриття перед матеріальною людиною й людством живото-творящого незримого світу Розіп'ятого. Заслуговує на аналітичну увагу й така ідея Д. Донцова: «Шевченко просить просвітити своє слово і запалити душу "Божим кадилом"». Це сакральне у своїй іманентній сутності прохання має в основі стремління геніального поета не лише наблизитись душею і самим єством до усвідомлення святих законів буття, а й стати відповідним у своїй творчості до волі Божої. Важливою є й така конотація вченого: «У св. Іоана читаємо, що Бог – це світ, що світить у темряві і що Він є любов, яка запалює серце». Аксиологічна мета Тараса Шевченка як репрезентанта українського християнського світобачення – відповідати самим духом власної творчості тому Єдиному Світлові, Яке долає темряву, наблизитися у творенні власних ідей, образів та концепцій до всеохоплюючої любові, яка єдина запалює серце, ясно свідчить про християнську природу його як провідного українського поета і про спосіб національного світорозуміння, яке він відображає. У цій відповідності до Божественної Істини, а не у вибудові її матеріалістичних симулякрів, не у малюванні карт, важливіших та симулятивно точніших за місцевість, і міститься справжня свобода особистості, свобода справжнього духовно-інтелектуального поступу.

Свого часу визнаний *urbi et orbi* провідним гуманітарієм в непрості (хоча – риторично – хіба колись вони були простими?) часи для становлення української думки, організатор і віце-президент ВУАН академік С. О. Єфремов зазначив: «Правда, втілена в справжній, невіддільній науці, - найбільша погроза для тиранії і деспотства»⁹. Все інше, крім такої логіко-раціонально доведеної, але й – ніяким чином не менше – ірраціонально-інтуїтивно відчуті правди, що є у даній філософемі С. Єфремова поняттями цілком тотожними, абсолютної істини, вільної у своїй одухотвореній простоті та ясності, може здаватися істиною, але такою насправді не буде, оскільки не буде осяяною Божественним одкровенням, без якого справжнє, на користь людству спрямоване, наукове відкриття неможливе ані в природничій, ані в гуманітарній сферах. Сумновідомі приклади комуністичної та націонал-соціалістичної ідеологічних систем і практик, що призвели до багатомільйонних катастроф, та приклади Чорнобиля, вбивства

⁹ Яремусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори. – К., 2007. – С. 391.

морів, отруєння багатьох рік, лісів, місцевостей як теорії й практики техногенних катастроф є цьому гірким у своїй переконливості свідченням. Науку, якщо вона й справді прагне відповідати своєму сутнісному призначенню відривати, силоміць відокремлюючи від духовного типу осягнення дійсності, неможливо. Без цього – не може бути свободи пошуку. А відтак – й самої науки. Розрив між духом науки та її буквою був прикметною ознакою майже всіх провідних тенденцій світоглядно-буттєвого дискурсу минулого століття.

Це сталося в історії людства не в останню чергу через те, що в інтелектуальному вимірі ХХ століття на певний час запанували люди, ідеологію яких М. Бердяєв у праці «Самопізнання» визначив так: «У колах лівої інтелігенції, не тільки революційно-соціалістичної, а й ліберально-радикальної, світобачення залишалось старим»¹⁰. І далі:

«Діячі російської революції надихалися вже застарілими ідеями російського нігілізму та матеріалізму і були абсолютно байдужими до проблем творчої думки свого часу. Їх не цікавив Ф. Достоевський, Л. Толстой, Вл. Соловйов, М. Федоров та мислителі початку ХХ століття, їх задовольняло світобачення Гельвеція, Гольбаха, Чернишевського і Писарева; по культурі своїй вони не піднімалися вище Плеханова. Ленін філософськи і культурно був реакціонер, людина страшенно відстала, він не був навіть на висоті діалектики Маркса, що пройшов через німецький ідеалізм. Це стало фатальним для характеру російської революції: революція здійснила справжній погром високої російської культури»¹¹.

Якщо виходити з означеної М. Бердяєвим диспозиції, тоді, як беззаперечні, виокремлюються принаймні кілька причин указанного становища. Першою з них є тотальне отруєння «старим», тобто вже й на початку ХХ століття світоглядно застарілим ідеологічним симулякром, яким послуговувалися адепти безбожництва ще з часів «Гельвеція, Гольбаха, Чернишевського і Писарева». Це світоглядне застаріння абсолютизації матеріалістичних ідеологем було очевидним ще й через те, що вони не лише ставили за мету підмінити сакральне профанним, Істину – олжею, а й – найнебезпечніше – уярмити свідомість суспіль-

¹⁰ Бердяєв Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М., 1991. – С. 133.

¹¹ Там само. – С. 134.

ства, якомога далі відтягнувши її магістральні порухи від справжнього напрямку до напрямку хибного.

Способом інтелектуального уярмлення особистості та суспільства, шляхом, орієнтованим на ідеї «російського нігілізму та матеріалізму», а, отже, головною небезпекою з боку тих, хто був цілком байдужими до істинно прогресивних ідей вірності Христові, репрезентованих у філософсько-образних універсумах та пошуках Бога «Достоевським, Л. Толстим, Вл. Соловйовим». М. Бердяєв, відтак, вважав тих, хто практично і повсякчас втілює вказані вище ідеологеми: «Ленін філософськи і культурно був реакціонер, людина страшенно відсталала, він не був навіть на висоті діалектики Маркса, що пройшов через німецький ідеалізм».

Йдеться тут, звісно ж, не про звичайно-полемічне засудження Леніна як політичного діяча його опонентом, а про дещо незрівнянно більше й масштабно інше. Ленін для Бердяєва, як для дитини, народженої свідомістю в особливо-благодатному універсумі київсько-лаврської атмосфери, є, передусім, не буттєво, а саме духовно чужим. Не ворожим навіть (ворожість могла б бути похідною, з огляду на те, що міг спостерігати М. Бердяєв у повсякчасній реальності більшовицького терору), а незрозумілим і дивовижним саме з духовного погляду. Інакше – як можна зрозуміти звичайну філософську неграмотність Леніна, який, відкинувши велетенський досвід ідеалізму, накопичений принаймні з часів Платонової античності (про скарби Святого Євангелія звісно ж не йдеться), зміг залишитися осторонь й усіх інших культурних надбань, зігнорувати їх свідомо. Трагізм українського буття в епоху безроздільного панування тотальних і тоталітарних симулякрів полягав і в цьому – у його невідповідності «тисячелетью на дворе» (Б. Л. Пастернак), коли з найбільшого українського поета-християнина творився симулякр атеїста, коли українська всуціль христололюбива й христоцентрична філософія оголошувалася або неіснуючою або, за тими винятками, коли ігнорувати вже було неможливо – незрозумілим дивацтвом.

Свідомо, цілком у дискурсі штучно витвореного ленінізму, не помічалось, що від давніх часів і до сьогодення наша самототожність є прямо відповідною до ідентичності українця як православного християнина. З нею пов'язані геніальні здобутки й відкриття митців-мислителів всього нашого понадтисячолітнього буття у Христі. З цим

самовідчуванням пов'язаний комплекс світовідчувань та образно-втілених у вершинах естетичного творення констант філософського, морально-етичного характеру, які в сукупності створили неповторну ідентичність українця як православного, а через кілька століть – греко-католицького, протестантського – але завжди – християнина, який живе у світі тому, що усвідомлює своє провідне покликання – служити Господу та Його Заповідям.

Зокрема, йдеться про тривання православних ідей в українському часі тоді, коли минущі епохи прагнули якнайдалі відокремити українське буття від Христа. Таке тривання стало можливим саме завдяки вихованню української елітарної верстви в християнському дусі, у православному розумінні Істини як такої, що визначає сутність буття. Нескореність української громади й громадської думки, понад все минуше, засвідчила вірність українців Христу, а, отже, засвідчила незнищенність українського національного духу й української національної перспективи. *«Моліться Богові Одному, і більш нікому на землі не поклоніться...»* – закликав *«urbi et orbi»* у чи не провідній зі своїх філософем Тарас Шевченко. Дмитро Донцов так співвідносить сутність світобачення Шевченка із загальнохристиянським та українським духовно-інтелектуальними універсумами:

«він свято вірив, що так як від дотику до мантії Христа колись, так і нині від Слова Сонця Правди "виходить сила", незрима сила, яка зцілює і обновлює віруючих, зрушує гори, тріумфує над матерією. У "Щоденнику" ... в листуванні, в творах повчає він про всемогутність цієї Сили, без якої каліками душевними стають люди і розвалюються держави... Стверджує Шевченко, що від тої Сили, від релігії – "мужніла душа"» (виділення Д. Донцова П. Я.)¹².

Отже, осмисливши нашу тривалу бездержавність як випробування нашої вірності Христу, коли Україна була уярмленою імперіями, *«де провід від тої (Божої) сили відвертається»¹³*, усвідомивши наше буття у випробуваннях часів національного приниження доходимо до законмірного висновку: без усіляких оманливо-штучних застережень та заборон як буттєвого, так і інтелектуального характеру – за Духом,

¹² Донцов Д. Незримі скрижалі Кобзаря. – К., 2009. – С. 204.

¹³ Там само. – С. 204.

за відданістю тій «незримій силі, яка цілює і обновлює віруючих, зрушує гори, тріумфує над матерією» ми християнський за істинними, зримими й незримими ознаками подвижництва й повсякчасного служіння, народ. І саме тому, що українці мали такий досвід випробувань, залишившись переважно православними, наша історія не містить фактів приниження або заперечення славлення Христа іншими конфесіями, адже якщо їхня діяльність служить Йому повсякчасними справами, якщо рятує життя багатьох людей або й одної людини (згадаймо, як премудрість, євангельську притчу про пастиря й заблудну вівцю) від тілесної отрути чи отрути душевної – задрості, ненависті та, як підсумок, індивідуального знецінення, тобто від всього того, що веде до пасток, занпащення й загибелі – то чи можемо ми вважати себе суддями їхніх справ? Знову – риторичне питання, відповідь на яке дає весь хід нашої незагарбницької, незавойовницької історії.

Україна в трансцендентальному світовому бутті постала не територією, не безликим чи обезличено-обеззмістовленим населенням, а тим особливим обширом єднання духу й життєвих сил, де у вірі в Христа поєднуються пряме сповідання Заповідей з їхнім повсякчасним втіленням. Свого часу, осмислюючи феномен України в близькій до висловленої нами вище аксіологічної парадигми, отець-професор Степан Ярмусь наголосив:

«сьогодні нам нема чого вагатися, а треба твердо стояти на тому, що хрещення України відбулося в Святу Православну Віру. Коли Україна хрестилася, то там мусів сповідуватися Символ Віри. Отже, Символ Віри мусів відігравати в охрещенні нашого народу центральну роль. А Україну хрестили з Візантії, тобто хрестили у православному Символі Віри. Отже, хто може сьогодні сміти говорити нам, що воно було якось інакше? 988 року ми хрестилися у православний Символ Віри; 988 року ми стали православними офіційно, державно і такими залишаємося по сьогоднішній день»¹⁴.

Отже, сила українського Православ'я тому є істинною могутністю та величчю, що має пряме передання від Святих Місць Єрусалиму, через Візантію з її уособленням православної віри – Святої Софії, й до

¹⁴ Ярмусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори. – К., 2007. – С. 235.

Святої Софії Київської. Пряме передання Христового хрещення через Символ Віри ясно вказує на православність нашої віри, а, окрім того, що не менш важливо, на те, що саме у 988 році «ми стали православними офіційно, державно і такими залишаємося по сьогоднішній день». Сакральне буття Русі-України в універсумі світового Православ'я є тим більше знаковим, що його не могли заперечувати навіть адепти безбожництва і відвертої ненависті до Бога і людей. Їм доводилося маскувати свої ідеологеми під християнські морально-етичні норми, власну агресивно-аморальну поведінку видавати за оборону базисних концептів Православ'я, а свою богоненависницьку партійну організацію атестувати як ледь не втілення Православної Церкви.

Академік Сергій Єфремов, характеризуючи стан радянської цензури, а, отже, й стан тоталітарної ідеологічної системи, ще у 1920-х, відносно ліберальних роках, акцентував на головному, з точки зору протистояння українського іманентно християнського світогляду та продиктованих українцям чужих ідеологічних диспозицій: «Ретельно вимазуються непоодинокі слова "Бог" і все, що до нього належить... але справді – знайдіть ви по всім світі письменника, з якої хоче доби, котрий не вжив би слова "Бог"!»¹⁵. Вчений привернув увагу не лише до протистояння українського й тотально-безбожницького світогляду, а й іманентно вказав на відповідність української філософсько-образної христоробивості зі світовими загальнолюдськими цінностями: «Знайдіть ви по всім світі письменника, з якої хоче доби, котрий не вжив би слова "Бог"!»! Полемічний наголос на цьому, з одного боку, вказує на іманентне відчуття такої спорідненості між українським та світовим християнським універсумами, а з іншого – ясно окреслює розуміння акад. Єфремовим невідповідності українського й загальнохристиянського світовідчування, з одного боку, – тимчасовості безбожницьких практик тоталітарної епохи, з боку іншого.

Проте є незаперечним й інше. Симулякри, що засвідчують підміну сакрального профанним, були обов'язковими для тоталітарного устрою, під владою якого тоді перебувала Україна. Вони визначали спосіб думання, а, відтак, – повсякденну практику буття. Невипадковість вищенаведених констатацій підтверджується спостереженнями та аналітичними умовиводами відомого філософа, політо-

¹⁵ Єфремов С. Щоденник. Про дні минулі. – К., 2011. – С. 681-682.

лога, правознавця радянських часів Г. Х. Шахназарова. В його монографії міститься вагоме міркування щодо сакралізовано-профанної природи радянської системи, де згадана Д. Донцовим як константа Шевченкового світобачення Сила, у релігії й Церкві втілена, від якої «*мужніла душа*», підмінювалася своєю прямою протилежністю:

«Індивідуально члени Політбюро були партійними чи державними діячами, разом вони уподібнювались ватиканській колегії кардиналів, уповноважених під керівництвом Папи озвучувати волю Божу... Це оригінальна форма правління, але якщо... шукати хоча б віддалену аналогію, то мова повинна йти про теократію. З тією відмінністю, що в нас місце Слова Божого зайняла ідеологія марксизму-ленінізму»¹⁶.

Про те, що ці аксіологічні констатації ґрунтуються на ретельному вивченні теорії й практики марксизму в ССРСР як симулятивно-теократичного дискурсу, і що так було в усі часи панування атеїстичної, або – точніше б висловитись – агресивно-безбожницької ідеології, маємо яскраве свідчення з промови одного з її основоположників – Григорія Зинов'єва. Як тодішній ідеолог комуністичної партії він, вибудовуючи симулякр образу Леніна як кумира, одверто структурував культ свого друга і навчителя у спосіб псевдорелігійного поклоніння псевдосакральному божеству. При цьому акцентуючи ні більше, ні менше... на ленінській божественній природі та свідомо й прямо ігноруючи те, що всі риси Леніна є ясно суперечними канонам священних образів світового Православ'я та християнства загалом.

Немає сенсу заглиблюватися в нюанси цієї проблематики, але вкажемо хоча б на те, що кумиру ясно заборонено поклонятися Другою Заповіддю Господньою, а створення кумирів і їхнього псевдосакрального культу замість віри в Бога є очевидним гріхом, що не потребує жодних доведень. Григорій Зинов'єв, свідомо нехтуючи цими застереженнями, натомість, риторично запитував присутніх:

«Чи зуміємо ми повести нашу країну далі, у той край обітований, який предносився духовному зорові Володимира Ілліча? Чи зуміємо ми, хоч би й з гріхом навпіл, напружуючи всі сили

¹⁶ Шахназаров Г. С вождями и без них. – М., 2001. – С. 246.

колективного розуму та колективної організованості, виконати те, чому навчав нас Володимир Ілліч?» (виділення наше П. Я.)¹⁷.

Не здійснюватимемо і так очевидного філологічно-мовознавчого аналізу, але й необізнаному з мовознавчими тонкощами є очевидним, що виокремлені нами курсивом висловлювання на кшталт «край обітований», «предносився», і як пікантна вершина зинов'євських розумувань – «духовний зір» Леніна – відомого безбожника й запеклого ворога всього, що пов'язане з уславленням Святого Духа, є вельми промовистими, якщо *sine era et studio* вивчати страшну підміну сакрального профанним, що системно відбувалася в недавньому минулому епоху. Єдине, з чим слід хоча й умовно погодитися, так це з твердженням Г. Зинов'єва стосовно діяльності «колективного розуму» з «гріхом навпіл». Втім, діяльність ця відбувалася не навпіл, а цілковито з гріхом, як засвідчила більшовицька практика та й подальша сумна доля самого Зинов'єва – ідеолога особистої й суспільної втечі від Бога. Є очевидно кричущою відмінність цієї теорії й практики від міркувань Д. Донцова про боголюбивий світогляд Шевченка: «У «Щоденнику»,... в листуванні, у творах повчає він про всемогутність цієї Сили».

І ще одна красномовна цитата-ілюстрація (одна з багатьох) із газети «Правда» на підтвердження тези щодо яскраво симулятивної підміни адептами безбожництва профанним сакрального:

«Якщо ти, зустрівши труднощі, раптом засумнівався у своїх силах – подумай про нього – про Сталіна і ти знайдеш необхідну тобі впевненість. Якщо ти відчув втому тоді, коли її не повинно бути, подумай про нього, про Сталіна, і втома покине тебе... Якщо ти задумав щось величне, подумай про нього, про Сталіна, і робота піде влад... Якщо ти шукаєш правильне рішення, подумай про нього, про Сталіна, і ти знайдеш це рішення» (Правда» від 17 лютого 1950 року)»¹⁸.

У контексті такої й багатьох подібних ідеологічних настанов є цілком зрозумілим, що констатована С. Єфремовим заборона радянської цензури до будь-якого вживання Імені Божого мала не емотивні, а саме обґрунтовані базисними антихристиянськими парадигмами доби під-

¹⁷ Цит. за.: Волкогонов Д. Триумф і трагедія. В 2-х книгах. – Кн. I. Часть I. – М., 1989. – С. 172.

¹⁸ Там само. – С. 128.

стави. Підміна сакрального профанним і стала тим ключовим симулякром, що спричинив всі, без винятку, інші симулятивні підміни та їх трагічні буттєві наслідки.

І на завершення ще одна не менш характерна для антитетичних українському христоролюбному філософуванню ідеологічних симулякрів доби цитата, зафіксована в мемуарах ортодоксального сталінського чиновника А. Бузіна. Згадуючи одну із зустрічей зі своїм навчителем і кумиром у другій половині 1940-х років, він привертає увагу до наступної ідейної домінанти: «Товариш Сталін докорив мені, що, наводячи ленінські слова, я не послався на автора. Тоді ж сказав, що **Леніна не можна згадувати надаремно**» (виділення наше П. Я.)¹⁹. Знову, як і у випадку вище процитованих міркувань Г. Зинов'єва 1920-х років та передовиці з «Правди» років 1950-х, філософськи, лексично й стилістично доводити факт свідомого порушення Заповідей Господніх, потреби немає.

Якщо ж вести мову про висловлювання Сталіна, де вживається церковнослов'янська лексика на адресу чи не головного безбожника Росії ХХ століття, висловлювання, ідейно суголосне з міркуваннями Г. Зинов'єва (прикметно, що Сталін і Зинов'єв були непримиренними ворогами у боротьбі за владу, але сходились, як бачимо, у головному для безбожницької ідеології сенсі), то стає більше, ніж очевидним, симулятивно-небезпечне прагнення, незважаючи ні на об'єктивну дійсність, ні на історію світової духовності, ні на аксіологічні пріоритети народів, що входили до складу ССРСР, сакралізувати кумира, вживаючи на його адресу ті слова й вирази, що можуть адресуватися лише Істинному Богові, а ніяк не звичайній гріховній (а в даному разі ще й многогрішній) людині.

Спроба ототожнення мумії Леніна з мощами святих Отців Церкви так само є виразним свідченням свідомої симулятивної підміни сакрального профанним. Віруючим, на відміну від Сталіна, завжди було й є цілком очевидним, що не прізвисько земного діяча, а лише Ім'я Бога не можна згадувати надаремно. Описаний комплекс рис відверто вказує на сатанинську природу завжди безплідного, намагання возвеличити профанне, а відтак, на приреченість на невдачу будь-яких спроб десакралізувати істинно священне начало. Так само, втім, як і

¹⁹ Вишневская Галина. – Минск, 1997. – С. 104.

страшні у своєму кощунстві стосовно Імені й славлення Самого Бога слова, які подаємо, як поетичний твір, без перекладу: *«Ленин всегда живой, Ленин всегда с тобой, в горе, в надежде и в радости. Ленин в твоей мечте, в каждом счастливом дне, Ленин в тебе и во мне»*. Не треба жодних доведень, щоб вкотре переконатися в аксіоматичній, в абсолютній Істині. Лише Бог Один – завжди живий і животворящий. Лише Один Він – з нами грішними, і в горі, в надіях і в радості. І саме Він – і ніхто інший – є нашою надією, невичерпним джерелом нашої любові до ближніх. Він, як саме Джерело всього сущого, Єдиний є в кожному з нас. У цьому, а не в причетності до будь-яких симулятивних ідеологем – наша Істинна сила, наш справжній порятунок. Це розуміли наші далекі пращури. Це розуміли творці злетів нашої духовної культури. Це добре розуміємо ми.

Проте, на жаль, вже жодним чином не дивує, хоч і змушує вже вкотре гірко замислитись і засмутитись той факт, що адепти симулятивної антихристиянської, а, отже, антиукраїнської світоглядно ідеології в Україні й досі ревно змагаються проти відроджуваної з такими «любов'ю та болем», як свого часу висловився закатований ними ж геніальний поет-філософ ХХ століття Василь Стус, Української Православної Церкви, а, відтак, України як держави, і, вдаючи, що забули про активне підривання храмів у душах та бутті в нещодавньому минулому, дбають про штучне збереження ідеологізованих ненавистю симулякрів Церкви на теренах одвічно православної Русі-України. Стратегії сатанинського дурисвітства, якими б комуністичними чи «рускомірними» ідеологемами, немов фіговим листком, вони б не прикривалися. завжди є цілком зрозумілими й визначеними. Так само, хоча й з абсолютно протилежного боку, Христова віра й визначена нею справжня любов до ближнього.

Отже, вкотре наголосимо, ніколи не треба забувати, що Господь завжди сильніший, а віра в Нього вічна, попри минущі як з історичного, так і з особистого погляду, затьмарення людського розуму й суспільного буття. Щоб *«розвіяти тьму неволі і засвітити світ правди»*, для того, щоб звільнені від минущої облуди *«помолилися на волі невольничі діти»*, як пророкував у геніальній поезії Тарас Шевченко, нам ще доведеться докласти багато духовних, інтелектуальних та буттєвих зусиль. Це – як при змиванні грубої штучної побілки, нанесеної в безбожницькі часи на старовинні фрески храму, проступатиме одвічна сила

*Штучне відродження антихристиянського культу ідолопоклонства
в ХХ ст. та його українська духовно-філософська альтернатива*

духовності ликів святих. Це – як у Стусових «Палімпсестах», кризь замуленість фарбами й другорядними штрихами тимчасової минувшини й минушості проявлятимуться начертання головного, Духовного Слова. Слова – втілення Тієї Сили, Того Світла, що згідно зі Святим Євангелієм і у темряві світить і темрява не обійме Його. Це Слово, за думкою нашого пророка-християнина Тараса Шевченка, здатне розвіяти «тьму неволі» і тоді «*помоляться на волі невольничі діти*».

Список джерел і літератури:

1. *Аверинцев С.* Византия и Русь: два типа духовности. Стаття первая / *С. Аверинцев* // Новый мир, 1988. – №4. – С. 210-220.
2. *Бодрияр Ж.* Симулякри і симуляція. – К.: Основи, 2004. – 230 с.
3. *Бердяев Н.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: Мысль, 1991. – 220 с.
4. *Донцов Д.* Незримі скрижалі Кобзаря. – К.: «Українська видавнича спілка», 2009. – 266 с.
5. *Єфремов С.* Щоденник. Про дні минулі. – К., 2011. – 792 с.
6. *Ярмусь С.* Досвід віри українця. Вибрані твори. – К.: «Світ знань», 2007 – 488 с.
7. *Єфремов С.* Вибране. Статті. Наукові розвідки. Монографії. – К.: «Наукова думка», 2002. – 760 с.
8. *Шахназаров Г.* С вождями и без них. – М.: «Вагриус», 2001 – 591 с.
9. *Волкогонов Д.* Триумф и трагедия. В 2-х книгах. – Кн. I. Часть I. – М.: Изд-во «Агентства Печати Новости», 1989. – 304 с.
10. *Вишневская Г.* Галина. – Минск: «Аурика», 1997. – 640 с.
11. *Бужин А.* Александр Фадеев. Тайны жизни и смерти. – М.: «Алгоритм», 2008. – 304 с.

Роль та значення діяльності святителя Петра Могили в житті Української Православної Церкви

священик Станіслав Беспалов

Святитель Петро Могила, митрополит Київський – один із найвідоміших православних ієрархів, культурних і громадських діячів України, веліч якого справедливо позначена в історії терміном «могилянська доба». Він – видатний православний богослов, філософ, просвітник, меценат, гуманіст, реформатор, фундатор національно-культурного відродження Православної Церкви та України.

Святитель народився 21 грудня 1596 року, за іншими відомостями – 31 грудня 1596-го в аристократичній валахсько-молдавській православній сім'ї Могил. Батько Петра, Симеон, у 1601-1606 р. був князем придунайської Валахії, а потім посідав престол Молдавського князівства¹. Після його загибелі святий Петро Могила у віці 11 років потрапляє на західноукраїнські землі, й подальша його доля з цього часу пов'язана з Україною. З цього моменту й до 1627 року – до хіротонії святого Петра – існує дуже мало здебільшого суперечливих фактів, які насамперед стосуються освіти майбутнього митрополита. Дослідники висувують різні гіпотези. Вони базуються на родинній традиції глибокої прив'язаності Могил до Православ'я, тісних і дружніх зв'язках, які існували між родиною Могил і Львівським ставропігійним братством та його школою, традиції аристократичних родин у Польщі й Молдавії посилати своїх синів на навчання в західноєвропейські університети і, зрештою, даних про здобуту освіту і зацікавлення самого Петра Могили. Після повернення в Річ Посполиту високоосвічений, енергійний і честолюбний Петро Могила стає офіцером королівських військ, бере участь у жорстоких боях із турками на Цецорських полях 1620 р. й під Хотиним 1621-го, де зближується з П. Сагайдачним та іншими козацькими старшинами, а невдовзі – і з відновленою православною Київською митрополією на чолі з Іовом

¹ Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч. – К., 1997. – С. 17.

Борецьким², під впливом якого у тридцятирічному віці приймає чернецтво, а в 1627 р. стає архімандритом Києво-Печерської лаври. Відтоді архімандрит Петро Могила – одна з головних постатей церковного, політичного й культурного життя України.

Після смерті 21 березня 1627 року архімандрита Печерської лаври Захарія Копистенського у грудні 1627 року на цю посаду було поставлено святого Петра Могилу. У цей час йому виповнилося тридцять років. У 1628 році польський король Сигізмунд III затвердив святителя Петра на цій посаді.

Святитель Петро Могила відіграв визначну роль у житті Православної Церкви. Уже в перші дні перебування святого в якості архімандрита Києво-Печерської лаври він взяв участь у Соборі, який відбувся в Києві (вересень 1627) і в якому брали участь також митрополит св. Іов Борецький, Мелетій Смотрицький та ін. На ньому йшла мова про катехизис православної віри, що мав підготувати Смотрицький, про публікації 6 пунктів розходжень між православними та католиками, щоб їх обговорити і розчистити шлях до об'єднання православних та греко-католиків України в єдину Православну Церкву³.

Перші кроки святого Петра Могили на займаній посаді так оцінив відомий дослідник М. Костомаров:

«Новий архімандрит зразу ж виявив свою діяльність на користь монастиря, завів нагляд над священнослужителями у селах лаврських маєтків, малограмотних наказав учити, а впертих і своєвольних піддавати покаранням: оновив церкву, не шкодував витрат на прикрашення печер, підпорядкував лаврі Пустинно-Миколаївський монастир, заснував Голосіївську пустинь, побудував за свій рахунок при лаврі богодільню для жебраків і задумав завести при Печерському монастирі вищу школу»⁴.

Життя і служіння митрополита Петра Могили припали на складний час в історії Православної церкви в Україні. У 1596 році була підписана Берестейська унія, у результаті якої більшість православних єпископів визнала верховенство Папи Римського. Ті православні

² Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч. – К., 1997. – С. 18.

³ Труды Київської Духовної Академії. – К., 2011. – № 8. – С. 275.

⁴ Костомаров М. Історія України в життєписах визначних її діячів. – [Репринт відтворення вид. 1918 р.]. – К., 1991. – 493 с.: іл. – С. 195.

ієрархи та священники, які не визнали унії, фактично опинилися поза законом. Вірні і більшість монастирів також виступили проти унії. Проте у здійсненні її положень була зацікавлена світська влада, тому утиски православних, які не хотіли визнавати зверхність Риму, стали звичним явищем⁵.

Святий Петро Могила вважав надзвичайно важливою справою примирення всіх православних – тих, які визнали унію, і тих, які виступали проти неї. Однак його дії, спрямовані на це примирення, викликали неоднозначні оцінки сучасників⁶.

У 1631 р. помер Київський митрополит Іов Борецький. Після напруженої боротьби за цю посаду місце митрополита посів прибічник Москви Ісає Копинський. Українці опинилися між двох вогнів. Протистояння католицькому засиллю й московському релігійно-ортодоксальному експансіонізму було одночасно боротьбою за виживання українців як народу. Народ чекав на незалежного від Москви й Польщі захисника та ідеолога. Ним став святий Петро Могила.

У 1632 р. православне духовенство і шляхта делегували святого Петра Могилу на сейм до Варшави, де він мав домогтися ліквідації репресивних законів щодо Православної Церкви. Особливо рішуче діяли козаки, які в посланні сеймові вимагали негайного скасування унії і погрожували, що в разі відмови «будуть домагатися свого права іншим засобом», тобто зброєю⁷.

Святитель Петро Могила виявив себе у Варшаві вмільним політиком і дипломатом. Він домогся від новообраного короля Владислава IV визнання права на легальне існування Православної Церкви, чого вона була позбавлена з 1596 р. Як наслідок з'явилася низка актів польського уряду, відомих під назвою «артикулів для заспокоєння громадян грецької релігії».

У 1632 р. святий Петро Могила став Київським митрополитом і домогся дозволу на свободу дій від короля Владислава IV. У релігійному житті розпочалися кардинальні реформи: було запроваджено інституцію митрополичого намісника; віддані Могилі духівники наглядали за життям і діяльністю священнослужителів. Святитель відібрав

⁵ Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К., 1992. – С. 94.

⁶ Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. – К., 1997. – С. 124.

⁷ Нічик В. Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997. – С. 223.

у католиків рідну святиню – Софійський собор. Ось як змальовував цю акцію Микола Костомаров:

«Кияни кинулися до собору, відбили колодки, якими запирався собор, виламали двері, побили тих, які хотіли заважати їм, забрали ризницю й утвар, одвезли в Лавру митрополиту... Разом з церквою св. Софії кияни тоді ж оволоділи і Десятинною, і древніми стінами церкви св. Василя, побудованої св. Володимиром на Перуновому пагорбі...»⁸.

З самого початку свого перебування на митрополичому престолі він з величезною енергією заходився викорінювати недоліки в церковному житті, проводити належні зміни, щоб дати гідну відповідь на виклик Реформації та Контррреформації і підняти Українську Православну Церкву на належну висоту. Цьому саме сприяв ще відносно молодий вік Петра Могили як на митрополита і його геніальні якості як вченого і організатора⁹.

Уже перші кроки митрополита Петра Могили засвідчили, що його стратегічні задуми щодо подолання кризових явищ у житті тодішньої України виходять далеко за межі монастиря і власне Церкви, спрямовані на розбудову українського суспільства в цілому. Він не просто ставив за мету подолання неграмотності серед білого духовенства або чернецтва, а переслідував глобальні цілі відродження православного духу, національно-релігійної свідомості, створення власного кадрового, науково-культурного потенціалу, засвоєння найкращих зразків зарубіжної культури, піднесення національної освіти, письменства до європейського рівня.

Святий Петро створив також Духовну консисторію як потужний апарат поширення впливу влади митрополита, надійного контролю над духовенством і насамперед дієвого церковного суду¹⁰.

Митрополит, окрім поширення освіти на українських землях, надзвичайно дбав про збереження культурної спадщини. Він розпочав відбудову та реставрацію древнього українського храму – Софії Київської, врятувавши її від остаточної руйнації. Петро Могила називав цей храм *«єдиною окрасою православного народу, главою й матір'ю*

⁸ Костомаров М. Історія України в життєписах визначних її діячів. – [Репринт відтворення вид. 1918 р.]. – К., 1991. – С. 199.

⁹ Труды Київської Духовної Академії. – К., 2012. – № 9. – С. 257.

¹⁰ Там само. – С. 261.

всіх церков». Святий врятував для нащадків і Десятинну церкву, вибудувавши з її руїн новий кам'яний храм. Реставровано також церкву Спаса в Берестові. Просвітитель був великим будівничим храмів не лише в Києві, а й у регіонах, йому підпорядкованих. Святий Петро Могила першим звернув увагу на пам'ятки давнини як матеріальне свідчення культурної самобутності народу. Польські власті забороняли будівництво в Україні нових і відновлення старих православних храмів. Багато церков лежали в руїнах чи використовувалися не за призначенням. Щоб повернути Києву колишню його славу й велич, необхідно було докласти титанічних зусиль. Зміцнення Православ'я у традиційних формах слугувало ідеям національного відродження й незалежності, духовного успадкування здобутків давньоруської культури. Виникла потреба в живих, а не лише книжних, наочних доказах джерел національної культури.

Відновлення Софії Київської мало велике духовне значення, оскільки в народі побутувало повір'я про «мур непорушний»: доти, доки стоятиме храм з Богородицею Орантою, стоятиме й Київ.

Культурні цінності періоду Київської Русі допомагали пропаганді ідеї історичної необхідності національно-культурного відродження України.

Важливою заслугою святого Петра Могили стало сприяння розвитку книговидавничої справи в Україні. Він надав роботі Лаврської друкарні такого потужного розмаху й гуманістичного змісту, якого ще досі не знало наше книгодрукування. Митрополит одним з перших почав видавати книги «руською мовою», тобто тогочасною літературною українською. Боротьба за слов'яноукраїнську мову, її гідність була частиною боротьби за честь і незалежність батьківщини. Слов'яноукраїнська мова стала своєрідним знаменом визвольних змагань українського народу проти іноземних поневолювачів¹¹.

Митрополит Петро Могила дбав також і про впорядкування та видавництво богослужбових книг. Особливо цінні його «Требник» і «Службеник», де збережені особливості богослужбових чинів Української Православної Церкви та подано цілий ряд відправ, відомих лише в Україні¹².

¹¹ Семчинський С. Петро Могила – митрополит, учений // Пам'ять століть. – 1997. - № 3. – С. 114-115.

¹² Слобідський С., прот. Закон Божий. – К., 2004. – С. 394.

З іменем святого Петра Могили пов'язане розгортання системи вищої і середньої освіти в Україні, яка не просто копіювала західно-європейські школи, але й могла конкурувати з ними. Він був фундаментом і творцем першого в усій Східній Європі вищого навчального закладу – Києво-Могилянської колегії, що стала попередницею Української Академії та Київського Університету.

На думку святого Петра, важливим було і питання використання української мови, адже необхідність застосування української мови, а не лише церковнослов'янської була очевидною. Доречно підкреслити, що така турбота про осмислене сприйняття православного віровчення простими віруючими не була властива московській гілці православ'я, а стала явищем церковно-українським. За двадцять два роки, що припадають на могилянський період вітчизняної історії, українською та церковнослов'янською (з українськими фрагментами) мовами видруковано літератури майже вдвоє більше, ніж за весь попередній період національного книгодрукування.

Завдяки зусиллям митрополита Петра Могили та його сподвижників у Києво-Печерській лаврі та Києво-Могилянській колегії були зроблені перші кроки до формування української літературної мови.

Сам митрополит, який володів одинадцятьма мовами, не написав жодної книжки грецькою чи румунською мовами. З дев'ятнадцяти його творів лише один написаний польською, решта – тогочасною українською або церковнослов'янською¹³. Водночас і він, і значна частина українських інтелектуальних діячів повернулися лицем до Західної Європи, об'єктивно оцінюючи свої успіхи в царині науки й культури, а також досягнення інших європейських народів у цій галузі.

Святий Петро Могила прагнув забезпечити українському народові самостійність і від польського, і від російського впливу. Це було непросто. Далеко не всі в Україні розуміли необхідність викладання латинської мови в навчальних закладах. Саме «латинізація» викликала шалений опір прибічників московського патріархату; мали місце розправи з учителями та спудеями. Але ж без вивчення латини подальший розвиток освіти був неможливий, адже не лише в Польщі, а й в усій Європі нею викладались усі науки. М. Костомаров у зв'язку з цим зазначав :

¹³ Толочко П. Феномен Петра Могили: (Із виступу на Міжнародному колоквиумі в Парижі) // Київська старовина. – 1996. – № 6. – С. 77.

«Латинська мова в тодішньому життєвому колі була необхідною не тільки для сперечань з католиками... Латинська мова застосовувалась у судах, сеймах, сеймиках і на всяких громадських сходинах. Вільність у латинській мові й підготовка учнів до захисту православної віри за допомогою слова досягалась у колегії шляхом диспутів, класних і прилюдних, що проходили на латині... Влаштування їх показує практичний розум Могили, який намагався у всьому досягти головної мети: виставити проти католицизму вчених і спритних борців за руську церкву, що вміють вражати ворогів їхньою ж зброєю...»¹⁴.

Святой Петро здійснював реформу освіти за європейськими зразками. В Європі латина була загально визнаною мовою науки, і без знання її людина не могла набути статусу вченого чи просто вважатися високоосвіченою. Знання латинської мови та викладання її в колегії було необхідним для здобуття європейської освіти і для забезпечення практичних потреб. Просвітитель рекомендував проповіді й повчання для народу друкувати українською мовою, наукові праці – українською, польською, грецькою та латинською, біблійні тексти – церковнослов'янською¹⁵.

Меценат українського мистецтва, письменник і публіцист, він залишив дев'ятнадцять творів церковно-теологічного, полемічного, просвітницького, філософського та моралізаторського характеру. Зокрема, йому належить систематизація і обґрунтування основ православної віри в праці «Православне сповідання віри Кафолічної і Апостольської Церкви Східної».

Золота доба святого Петра, митрополита Київського, закінчилася з його несподіваною смертю 14 січня 1647 року, коли йому виповнилося лише п'ятдесят.

Протягом 14 років свого митрополичого правління святой Петро Могила зробив так багато, залишивши нестерту печать свого духа на всю подальшу історію Української Православної Церкви¹⁶.

¹⁴ Костомаров М. Історія України в життєписах визначних її діячів. – [Репринт відтворення вид. 1918 р.]. – К.: Україна, 1991. – С. 201.

¹⁵ Феномен Петра Могили: Біографія, діяльність, позиція. – К., 1996. – С. 87-88.

¹⁶ Слобідський С., прот. Закон Божий. – К., 2004. – С. 395.

Список джерел і літератури:

1. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1992. – 191 с.
2. *Жуковський А.* Петро Могила й питання єдності церков. – К.: Мистецтво, 1997. – 429 с.
3. *Ісаєвич Я.* Освітній рух в Україні XVII ст.: східна традиція і західні впливи // Київська старовина. – 1995. – №1. – С. 8-10.
4. *Костомаров М.* Історія України в життєписах визначних її діячів. – [Репринт відтворення вид. 1918 р.]. – К.: Україна, 1991. – 493 с.: іл.
5. *Нічик В.* Петро Могила в духовній історії України. – К.: Укр.центр духовн. культури, 1997. – 326 с.
6. Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч / *А. Колодний та ін.*; Ін-т філософії НАН України, Нац. ун-т «Києво-Могилянська академія». – К.: Дніпро, 1997. – 215 с.
7. *Погорецький В.* Українська духовна культура і Петро Могила. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – 159 с.
8. *Садов'як Д.* Петро Могила – митрополит Київський. – К.: Вид-во ім. О. Теліги, 2000. – 160 с.
9. *Семчинський С.* Петро Могила – митрополит, учений // Пам'ять століть. – 1997. – № 3. – С. 114-159.
10. *Слобідський С.*, прот. Закон Божий. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2004. – 654 с.
11. *Толочко П.* Феномен Петра Могили: (Із виступу на Міжнародному колоквиумі в Парижі) // Київська старовина. – 1996. – № 6. – С. 77.
12. Труды Київської Духовної Академії. – К., 2011. – № 8. – 427 с.
13. Труды Київської Духовної Академії. – К., 2012. – № 9. – 399 с.
14. Феномен Петра Могили: Біографія, діяльність, позиція./ *В.Климов та ін.*; Ін-т філософії НАН України. – К.: Дніпро, 1996. – 270 с.

Релігія в житті і творчості Тараса Шевченка

протоієрей Тарас Варварук

Кожен свідомий українець справедливо шанує Тараса Шевченка як великого патріота, геніального поета, одного з найбільших будителів народу. І справді, майже кожна сторінка «Кобзаря» – це палкий заклик любити свій народ і край, це пророцький осуд усякої неправди і неволі. Рішучий осуд насильства, релігійного лицемірства і соціальної несправедливості ставлять Тараса Шевченка на найвищий щабель людяності. Могутній протест проти неправди в Шевченка сполучений із непохитною правдивою вірою, що випливає з глибин його ества.

Спроби радянських шевченкознавців зробити Шевченка атеїстом – просто нелогічні. Адже Шевченко завжди був учителем Правди Божої. Усе своє життя Шевченко був людиною глибоко релігійною.

Однак, віруючи у Бога Творця, поет іноді бунтував проти керування Богом долею світу, окремих народів, поодиноких людей. У творах, написаних до 1847 р., тобто у перших двох періодах, дивлячись на людську кривду, поет кидає навіть зневажливі в гострій формі запитання до Бога. Проте навіть у тих відчайдушних словах поета-страждальця немає нічого з «атеїстичної» декларації, про яку так часто подейкували радянські шевченкознавці. Це звичайна для поетів-романтиків ще одна форма поетичного вислову. Митрополит Іларіон (Огієнко), аналізуючи життя і творчість Тараса Шевченка, у заключній главі доходить висновку: «Шевченко був людиною щиро й глибоко релігійною, а його "нарікання" на Бога були випадковими і виходили виключно з його розпачу, в який він впадав через неймовірно тяжкий стан життя і всієї України, і свого власного»¹.

У «Кобзарі» присутня також критика сучасного поетові духовенства, але щодо цієї критики («Світе ясний, світе тихий ...», «Гімн чернечий» та інші твори), то ми просто подумки перенесемось у ті часи Російської імперії. Починаючи з 1721 року, православ'я в цар-

¹ Сохацька Є. Іван Огієнко про релігійність Тараса Шевченка. [Електронний ресурс].

ській Росії перетворилось на одне з міністерств і жорстоко контролювалось імперською владою.

У 1721 році імператор Петро I скасував соборність Церкви і створив Синод, що підпорядковувався повністю йому. Цей незвичайний для Церкви орган складався з кількох людей і був наділений владою, більшою, ніж Патріарх і Помісний Собор разом узяті, що стало відвертим поправанням канонічних підвалин Церкви. Указ Петра I зобов'язував духовенство доносити в поліцію про віруючих, порушуючи навіть тайну сповіді. Архієреї письмово погоджувались з указом, приносили присягу на вірність імператорові. Члени Синоду були прирівняні до членів Сенату, отримували такі ж регалії, привілеї, великі кошти, землі, кріпаків, по золочені карети та інше. Насильницьке припинення у XVIII ст. основи православ'я – соборності, особливо виборності духовенства, перетворення єпископів у правлячих сановних чиновників і рабовласників, а священиків – у наглядачів за рабами – все це привело до глибокої духовної кризи в Росії, до непоборного розриву між освіченою елітою й народом, і, у кінцевому результаті, до катастрофи 1917 року. Церква втрачала авторитет, росла прірва між віруючими й священиками, між рядовим духовенством і єпископами. Всякий, хто був в опозиції до уряду, вважався поза одержавленою, обюрокращеною Церквою. А тому більшість населення виявилися, у дійсності, за огорожею Церкви. Як писав І. С. Аксаков: *«Церква перетворилася в нас на подобу німецької канцелярії, що додає... з неминучою брехнею, порядок німецького канцеляризму до спасіння стада Христового»*².

Було безліч випадків, коли священики змушені були порушувати таке сповіді. Справжнє християнство ледь животіло, деінде виблискуючи святими єпископами та переважно старцями-монахами (наприклад, Серафим Саровський).

Церква російська була одержавленою інституцією. У XIX ст. через одержавлення Церкви та ревне служіння божкам, особливо імператорові, обрядовір'я, закріпачення народів, консерватизм – стався масовий відхід освічених, передових верств суспільства від релігії. Церква втратила єдність з народом (пригадаймо «криваву неділю», прово-

² . Книги автора Сергія Аксакова. [Електронний ресурс].

катора попа Гапона); для України вона стала одним із засобів зрощення «малоросів».

Т. Шевченко добре бачив і знав Церкву того часу – у той період вона була в жорстоких руках світської влади, що ледве терпіла її. Духовенство було в панцизняному полоні й жило неймовірно тяжко. Але й тоді багато архієреїв за народ поклали душу свою, а саме: св. Дмитрій Ростовський (Туптало), митрополит Арсен Мацієвич, архієпископ Феофелакт Лопатинський, митрополит Павло Тобольський, Варлаам Шишацький і багато-багато інших. Живучи в малорелігійному оточенні в Петербурзі серед революційно настроєних російських демократів, Шевченко не згадав про цих світильників Божих, хоч на «Мінеях» св. Дмитрія Туптала він виховувався.

Але найкращим доказом релігійності будуть твори поета, а писав він якраз як релігійний поет – у його «Кобзарі» (за підрахунком Юрія Шевельова, слово «Україна» згадується 269 разів, а слово «Бог» – 1281 раз)³ немає сторінки, щоб на ній не було слів Бог, Господь, Божий, Святий. У «Кобзарі» Бог – у всьому і скрізь. Шевченко міцно зрісся з Богом, і Він постає в його душі та серці, і автор ніколи не може забути про Нього. Із 230 творів «Кобзаря» ми маємо 25 сучто релігійного змісту⁴.

Бог у Шевченка тісно пов'язаний з людиною в одне нерозривне ціле. Варто зауважити те, що Шевченко писав не просто релігійну поезію. На канву біблійних текстів поет накладав життя українського народу, його радощі, болі, духовні та національні проблеми.

Шевченко надзвичайно любив природу, і вона завжди свідчила йому про Господа Творця. А в одному із своїх листів поет писав: «Без свідомого розуміння краси людина не побачить Всемогутнього Бога в маленькому листочку найменшої рослини»⁵. Так могла писати тільки віруюча людина.

До Бога Тарас Шевченко звертається з глибокою любов'ю і пошаною: «Милій Боже», «Святий Боже», «Господь Бог мій» і т. д. Це є найкращим доказом того, що Шевченко не був атеїстом. Невже атеїст переспівував би псалми або писав твори релігійного змісту? А ці

³ Степовик Д. Наслідуючи Христа: Віруючий в Бога Тарас Шевченко. [Електронний ресурс].

⁴ Шевельов. Ю. Микола Ге і Тарас Шевченко. [Електронний ресурс].

⁵ Листи Тараса Шевченка [Електронний ресурс].

твори в Шевченка прекрасні. До того ж у кожному з них він вживає з великою пошаною слово «Бог».

Сам стиль написання «Кобзаря» свідчить про релігійність його автора. Ось що говорить про поета митрополит Іларіон (Огієнко): «Релігійний стиль у Шевченкових творах дуже сильний, він – душа його мови і його загального стилю, він – ознака Шевченкового думання від початку його писань до могили»⁶.

Інші дослідники, зокрема професор Д. Степовик, зазначають, що жоден із класиків української літератури не приділяє уваги релігії так, як Т. Г. Шевченко. У творах Кобзаря понад 1500 разів згадуються речі, пов'язані із релігією: православні церковні відправи, Хрещення, Сповідь, Причастя, шлюб, піст, похорон, дзвін, благовіст, монастир, лавра, молитва, чернець та інше⁷.

Разом із тим ми можемо стверджувати, що він був не просто віруючою людиною, а й критиком атеїстів, порушників Божої моралі та релігійних опортуністів:

*Якби ви вчилися так, як треба,
То й мудрість би була своя.
А то заліжете на небо:
«І ми не ми, і я не я,
І все те бачив, і все знаю,
Нема ні пекла, ані Раю.
Немає й Бога, тільки я!..».*

Або ж :

*Пребезумний в серці скаже,
Що Бога немає,
В беззаконній мерзії,
Не творить благая...
Розбійники, людодіди
Правду побороли,
Осміяли Твою славу,
І силу, і волю.
... І лукаві!*

⁶ Іларіон (Огієнко), митрополит. Релігійність Тараса Шевченка. – Вінніпег, 1964. – С. 45.

⁷ Степовик Д. Наслідуючи Христа: Віруючий в Бога Тарас Шевченко. [Електронний ресурс].

Господню святу славу
 Розтлили... І чужим богам
 Пожерли жертву! Омерзались!
 І мужа свята... горе вам!
 На стогнах каменем побили.
 І праведно Господь великий,
 Мов на звірей тих лютих, диких,
 Кайдани повелів кувать,
 Глибокі тюрми покопати.
 І роде лютий і жестокий!
 Вомісто кроткого пророка...
 Царя вам повелів надать!
 Про всіх «мучителів» сказано:
 Людей!
 Незлобних, праведних дітей,
 Жрете, скажені!...
 Мов шуліка
 Хватає в бур'яні курча,
 Ключе і рве його...
 Їдять люде замість хліба,
 Бога не згадають ...
 Ріками сльози розлили,
 А кров морями.

Весь «Кобзар» пройнятий ідеалами захисту правди, любові, свободи – а це і є істинно євангельські ідеали! Такі ж його листи до приятелів, такий і щоденник доби заслання й повернення письменника на волю. Шевченко – не тільки християнин за хрещенням у віці немовляти, а й воцерковлений християнин! Про це свідчить хоча б фрагменти його листів:

– До **Варвари Рєпніної**, писаного вже із заслання 28 лютого 1847 р.:

«Вчора я просидів до ранку і не міг зібрати думок, щоби закінчити листа, якесь особливе почуття заволоділо мною (прийдіть усі струджені і обтяжені і я заспокою вас). Перед благовістом до заутрені прийшли мені на думку слова розп'ятого за нас, і я немовби віджив, пішов на утренью і так радісно чисто молився, як, здається ніколи раніше. Тепер я говію і сьогодні прийняв

святе причастя, хотів би, щоб усе життя моє було так чисте, прекрасне, як сьогоднішній день».

– До **Максимовича** (1858): *«Молю Господа Милосердного послать тобі долголетіє і здоров'я на славу нашої прекрасної України».*

– До **Лизогуба** (1848): *«... Буду... молитись, щоб Бог послав тобі таку радість, як послав Він мені через тебе».*

– До **Ф. П. Толстого** (1857): *«Всемогущий и Премилосердный Господь не оставил меня здоровьем в этом долголетнем и суровом испытании».*

– До **брата Микити**: *«... живу, учусь, нікому не поклоняюсь і нікого не боюсь, окрім Бога...»⁸.*

З цих же листів також випливає, що розпочатого у дитинстві читання Біблії не покинув Шевченко до кінця життя, а єдиною книжкою, яку він мав з собою і читав, будучи на засланні протягом певного часу, було Священне Писання, у якому поет віднаходив близькі йому етичні норми та погляди на добро і зло, правду й брехню.

Багато про що говорить і «Дневник» поета:

– від **26 червня 1857 р.** *«О, як солодко, як невимовно солодко вірити в це прекрасне майбутнє! Я був би байдужий, холодний атеїст, якби не вірив у цього прекрасного Бога, – в цю чарівну надію!»*, *«Милосердний Бог – моя нетлінна надія».*

– від **23 липня 1857 р.** він записує: *«Для людини – матеріаліста, якій Бог відмовив у святому, радісному почутті розуміння Його Благодаті, Його нетлінної краси, для такої напівлюдини всяка теорія прекрасного ніщо інше, як порожня балаканина»⁹.*

Як художник Шевченко також звертався до релігійної тематики¹⁰. Зокрема вражає Розп'яття, яке він зобразив по-особливому. А ще Тарас Григорович багато займався реставрацією старовинних ікон. Звичайно, Шевченко не ставив свого прізвища на реставрованих ним іконах. Навіть на деяких власних творах, особливо виконаних на засланні в Казахстані. Але коли він їздив за завданнями архео-

⁸ Листи Тараса Шевченка [Електронний ресурс].

⁹ Шевченко Т. Г. Дневник. – К.: Пролетарий, 1925. – С. 235.

¹⁰ Прийма Ф. Я. Шевченко в работе над «Живописной Украиной» // Збірник праць четвертої наукової шевченківської конференції. – К., 1956. – 274.

логічної комісії Київського університету св. Володимира Україною, то деякі парафії просили його реставрувати старі ікони і, можливо, намалювати нові: Шевченко дуже добре знав православну іконографію. Збереглися записи в церковних книгах Волині, що Шевченко реставрував там ікони. Детальніше дослідив і описав це луцький дослідник-архівіст Володимир Рожко. Шевченко поривався малювати ікону для храму в Новопетровському укріпленні, але начальство не дозволило йому це робити, посилаючись на царську заборону писати й малювати.

Великого значення в житті Т. Шевченка надавав молитві. Із щоденника й листів поета довідуємось, що читані в дитинстві, з веління вчителя, заупокійні молитви він звершував усе життя на звістку про смерть близьких. Очевидці розповідали, що він був «жайворонком», тобто рано вставав, умивався і молився. Інколи його особиста молитва тривала близько години. У своїх творах він також закликав до молитви:

*Свою Україну любіть,
Любіть її... во время люте,
В остатню, тяжкую минуту
За неї Господа моліть.*

Шевченків заповіт молитися за Україну означає беззастережне орієнтування на Бога в патріотичній діяльності, у зв'язку з Богом черпати снагу й силу для патріотичної діяльності. Шевченко не тільки закликав нас до цього – усім своїм життям, своєю творчістю, своєю діяльністю він показав, як відданість Богові неминуче приводить до патріотизму, до любові до людей і рідного краю. Ця фундаментальна ідея проймає всю творчість Тараса Шевченка, а виражена вона була в його першому програмному творі «Перебендя», у якому дано образ патріота – кобзаря, що ходив на могилу розмовляти з Богом.

Образ кобзаря Перебенді з певним застереженням можна порівняти з образами біблійних пророків. Як вони, пророки, так і кобзар іде від Бога до людей; як вони, так і він рятує свій народ, націю від падіння, від духовного розтління, фізичного звиродніння. В основу збратання спільноти кладе вічні, непорушні Божі морально-етичні закони, передовсім любов до ближнього, що освячує дочасні людські форми індивідуального і суспільного буття та співжиття, наповнює їх святошною незнищеною сутністю.

Перебендя – сліпий, а люди – ніби видющі. Насправді ж сліпий кобзар бачить більше, краще і глибше, ніж люди. Він бачить зором серця, душі, а це – інший зір. Тільки цим духовним зором можна бачити непохитний орієнтир життя і твердо проголошувати невмирущі слова нашого національного генія:

*Ми віруєм Твоїй силі
І духу живому.
Встане правда! встане воля!
І Тобі одному
Помоляться всі язики
Вовіки і віки.*

Т. Шевченка сміливо можна назвати українським Мойсеєм, оскільки їх долі є дуже подібними. Мойсей виховувався в домі фараонової дочки, отримав чудовий статус, однак усе покинув, оскільки вважав, що краще страждати з народом Божим, ніж мати «дочасну гріховну потіху», і став на захист знедоленого єврейського народу.

Так і Шевченко. Після викупу із кріпацтва, як розповідають дослідники його біографії, він поступово стає досить багатим у Петербурзі. Однак, після подорожі до України, під час якої він побачив страшні злидні, несправедливість, поневолення простого народу, Шевченко відмовляється від слави, багатства і прагне страждати зі своїм народом. А це вже не просто рівень духовності, а певною мірою – рівень святості.

У багатьох творах просто вражає прозорливість поета:

*Виростають нехрещені
Козацькі діти;
Кохаяться невінчані;
Без попа ховають;
Запродана жидам віра,
В церкву не пускають.*

І чи не голодомор в Україні передбачав Шевченко? Ось правда устами поета про майбутнє лихоліття:

*А голод стогне на селі
І стогне він, стогне по всій Україні ...
Минають літа; люди гинуть,
Лютує голод в Україні ...*

*Тисячами гинуть
Голоднії люде.
А скирти гниють...
За безвір'я поніс наш народ кару Господеву:
– Сини мої на чужині,
На чужій роботі ...
– Сотнями в кайданах гнали.*

І звичайно не можна оминати ще одного моменту, очевидно сьогодні говорити про феномен творчості Шевченка слід не лише в контексті літературної критики, але й в контексті того, як він відобразився в душі простого народу. Замислення над цим феноменом, спроба дати йому послідовну християнську оцінку – це завдання, що стоїть перед усіма нами. Адже популярність «Кобзаря» серед простого люду обумовилася тим, що цей люд побачив у ньому віддзеркалення самого себе, відбиток свого потягу до свободи в глибинному, сакральному розумінні цього слова. І в жодному випадку простий український народ ніколи не вважав поезію Тараса безбожною, атеїстичною, радше навпаки. У дні пам'яті поета в храмах завжди лунали поминальні служби, звучала молитва за спокій його безсмертної душі (до речі, у різних конфесіях), а пам'ятники Тарасу Григоровичу, які продовжують ставитися по всьому світі, люди завжди намагаються освятити церковним благословенням та молитвою.

Це і є реальний Шевченко з його земним походженням, із осяйною думкою про вічність і «життя будучого віку». Якби не це, він би зламався, пропав у казахських пустелях, як зламалися чимало його сучасників. Він знайшов у собі дух повернутися, створити нові шедеври і навіть стати академіком гравюри.

Насамкінець хочу зазначити, як би було добре, якби наші державні мужі, церковні мужі, освітяни, інтелігенція взяли собі за девіз слова Т. Шевченка:

*І знову іменем Христовим
Ми оновим наш тихий рай.*

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. *Ларіон (Огієнко), митрополит*. Релігійність Тараса Шевченка. – Вінніпег, 1964. – 102 с.
3. Книги автора Сергія Аксакова. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://bookz.ru/authors/aksakov-sergei.html>
4. Листи Тараса Шевченка [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.tshevchenko.name/uk/Corresp/1839-43.html>
5. *Огієнко І.* Тарас Шевченко. – К., 2002. – 400 с.
6. *Прийма Ф. Я.* Шевченко в работе над «Живописной Украиной» // Збірник праць четвертої наукової шевченківської конференції. – К., 1956.
7. *Сохацька Є.* Іван Огієнко про релігійність Тараса Шевченка. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/uk/article/istoriya-i-ya/ivan-ogienko-pro-religiynist-tarasa-shevchenka-0>
8. *Степовик Д.* Наслідуючи Христа: Віруючий в Бога Тарас Шевченко. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.youtube.com/watch?v=37Q6q3QFj1M>
<http://www.youtube.com/watch?v=dH4jpc9EzzM#t=2063>
9. *Шевельов Ю.* Микола Ге і Тарас Шевченко. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ukrcenter.com/69799/> http
10. *Шевченко Т. Г.* Дневник. – К.: Пролетарий, 1925. – 290 с.
11. *Шевченко Т. Г.* Кобзар. – К., 1985. – 639 с.

Митрополит Діонісій (Валединський) і питання автокефального статусу Польської Православної Церкви у документах Ради у справах РПЦ

Елла Бистрицька

Вивчення державно-церковних відносин у добу СРСР є актуальним завданням сучасної української історичної науки та її релігієзнавчого сегменту. У роки незалежності України науковці опрацювали значний масив архівних документів, які дозволили повернути з небуття невідомі сторінки й постаті минулого, з'ясувати місце, вплив і значення досліджуваних подій в загальноукраїнських і світових історичних процесах.

Окремим предметом вивчення є боротьба радянського режиму з лідерами опозиційних йому рухів або інституцій. Серед церковних діячів помітне місце належить митрополиту Варшавському Діонісію (Валединському), який очолив Православну Церкву в Польщі (ППЦ) у 1923 р. Боротьба за проголошення автокефалії ППЦ мала своїм трагічним наслідком вбивство митрополита Георгія (Ярошевського), проте отримала підтримку з боку новообраного митрополита Діонісія. У 1924 р. ППЦ здобула автокефалію, що було підтверджено «Патріаршим і Синодально-Канонічним Томосом Вселенської Царгородської Патріархії від 13 листопада 1924 р. про визнання Православної Церкви в Польщі Церквою Автокефальною». Вперше офіційно Константинопольський патріарх засудив акт передачі в 1686 р. Київської митрополії Московському патріархату (МП), визнавши його неканонічним.

Радянський погляд на діяльність митрополита Діонісія в період Другої світової війни

Поворотним моментом в історії Польської Православної Церкви (ППЦ)¹ став початок Другої світової війни, коли, згідно з секретними

¹ У науковій літературі зустрічається декілька назв цієї інституції: до 1938 р. назва Православна Церква в Польщі (ПЦП) фігурує у польських урядових документах та церковних, зокрема Томосі Константинопольського патріарха від 1924 р.; польськими

протоколами Пакту Молотова – Ріббентропа (1939 р.), СРСР зайняв Західну Україну і Західну Білорусію. 1500 парафій ППЦ, 8 єпископів з 13 опинилися на території Радянського Союзу². У зв'язку з цим митрополит Діонисій письмово відмовився від їхнього управління й парафії відійшли до складу Московського патріархату.

У перший день війни митрополит Діонисій звернувся до віруючих з закликом стати на захист вітчизни, посилаючись на історичні приклади служіння «відважних синів Речі Посполитої». Заявлена митрополитом позиція стала причиною складних стосунків з генерал-губернатором Франком, а відтак сприяла активізації промосковської частини духовенства і віруючих, які вимагали усунення митрополита Діонисія та ліквідації автокефалії ППЦ. Під тиском цих сил митрополит Діонисій звернувся до архієпископа Берлінського Серафима (Ляде)³ з проханням очолити Варшавську і Холмську єпархії⁴.

За свідченням сучасників, управління архієпископом Серафимом Варшавсько-Холмською єпархією більшою мірою мало характер тимчасового адміністрування. Офіційного скасування Томосу 1924 р. не відбулося і згідно з церковними канонами митрополит Діонисій вважався очільником Церкви, а його ім'я виголошували під час усіх богослужінь.

На протигагу проросійським силам, у ППЦ активізувала свою діяльність «Церковна Рада», очолювана протоієреєм Іоаном (Левчуком) й підтримувана українцями Холмщини. «Церковна Рада» наполягала на збереженні автокефалії ППЦ під керівництвом митрополита Діонисія або І. Огієнка, за умови його висвячення в сан митрополита. Підтримувався також варіант приєднання Варшавсько-Холмської єпархії до Берлінської єпархії на правах автономної оди-

урядовими документами 1938 р. буда закріплена назва «Польська Автокефальна Православна Церква» (ПАПЦ); у радянських документах і документах Російської православної церкви досліджуваного періоду використовувалась назва «Польська православна церква» й аббревіатура «ППЦ». Авторка вважає правомірним у викладі подій після 1938 р. вживати назву Православна Церква у Польщі (ПЦП), оскільки джерельну основу статті становлять переважно радянські архіви.

² Государственный архив Российской Федерации (далі – ГА РФ) . – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 50.

³ Очолювана архієпископом Серафимом Православна Церква в Німеччині перебувала у юрисдикційному підпорядкуванні Архієрейського синоду РПЦ (т. зв. Карловацька Церква).

⁴ Цит. за: Свитиц А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. – Буэнос Айрес: Наша Страна, 1959. – С. 114-115.

ниці, проте за умови виходу архієпископа Серафима з підпорядкування Архієрейського синоду Російської Православної Церкви (РПЦ) за кордоном і проголошення Православної автокефальної Церкви у Німеччині⁵.

Збереження автокефального статусу ППЦ співпадало з інтересами окупаційної влади, яка ніяким чином не бажала зміцнення російського впливу в Православній церкві. 23 вересня 1940 р. генерал-губернатор Франк прийняв у Кракові митрополита Діонісія, якого супроводжували І. Огієнко, М. Малюжинський і В. Кубійович, й повідомив про його повернення до управління ППЦ⁶.

Під час окупації України нацистськими військами митрополит Діонісій підтримав відродження УАПЦ й у 1941 р. отримав дозвіл від патріарха Константинопольського на організацію церковного життя. Проте німецька адміністрація, яка мала власне бачення розвитку церкви на окупованій території⁷, не дозволила митрополиту перетнути кордон райхскомісаріату «Україна». 24 грудня 1941 р., після повторного звернення митрополита Діонісія до Константинопольського патріарха, єпископ Луцький Полікарп (Сікорський) був зведений ним в сан архієпископа й призначений адміністратором УАПЦ. Надалі окупаційна влада блокувала заходи митрополита Діонісія, спрямовані на підтримку автокефального руху на території України. Йому перешкодили скликати у Варшаві Собор єпископів Східних земель. У липні 1942 р. окупаційна влада не прийняла його план організації церковного управління в Україні, який передбачав збереження канонічного зв'язку єпархій зі східними патріархами й, таким чином, гальмував поглиблення розколу між Автокефальною і Автономною церквами в Україні⁸.

На події в Україні Патріарший Місцеблюститель РПЦ митрополит Сергій відгукнувся різкою заявою, в якій засудив дії прихильників автокефалії й заборонив служіння архієпископа Полікарпа. Натомість РПЦ

⁵ Святич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. – Буэнос Айрес: Наша Страна, 1959. – С. 116.

⁶ Там само. – С. 117.

⁷ Детальніше про політику окупаційної влади щодо Православної Церкви див.: Бистрицька Е. Православна Церква в Україні у період німецько-фашистської окупації // Наукові записки ТДПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Історія. – Тернопіль, 2000. – Вип. 10. – С. 133-139.

⁸ Див.: Бистрицька Е., Н. Діброва. Становлення церковної організації Автокефальної і Автономної церков в умовах німецько-фашистської окупації // Наукові записки ТДПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Історія. – Тернопіль, 2001. – Вип. 12. – С. 107.

підтримала проголошену в серпні 1941 р. в Почаївській лаврі Автономну Українську Церкву, яку очолив митрополит Олексій (Громадський).

Отримати визнання автокефалії ППЦ намагався також польський уряд в еміграції, спрямувавши запит до митрополита Сергія у січні 1942 р. Відповідь митрополита мала наступний зміст:

«Митрополит Сергій у листі від 29 березня 1942 р. на ім'я польського посла в Куйбишеві повідомив, що з огляду на те, що більшість віруючих колишньої Польської православної церкви є жителями західних областей України і Білорусії, які у 1939 р. возз'єдналися з Радянським Союзом, автокефалію Польської церкви можна вважати фактично скасованою. Щодо православних віруючих, які проживають власне у Польщі, то питання про їх автокефалію – справа майбутнього»⁹.

Таким чином, для радянського керівництва діяльність митрополита Діонісія була пов'язана з «українським націоналізмом», сепаратизмом й мала антирадянське спрямування; у російському церковному середовищі він вважався розкольниким. Що стосується ППЦ, то її автокефальний статус на тлі польсько-радянського протистояння міжвоєнного періоду мав політичне забарвлення. «Збирання земель», а насправді поширення геополітичного впливу Москви у країнах Східній Європі та інших частинах світу, співпадало з бажанням російського церковного керівництва розширити канонічні межі МП.

Митрополит Діонісій і ППЦ у геополітичних планах Кремля

На зламі Другої світової війни, коли союзники домовлялися про повоєнний устрій світу, кремлівське керівництво звернуло увагу на міжнародні зв'язки РПЦ. З Московським патріархатом пов'язувалися глобальні плани його перетворення на центр Вселенського православ'я, щось на зразок «Московського Ватикану». Релігійний чинник повинен був відіграти важливу роль у боротьбі за утвердження радянського впливу в країнах Європи. РПЦ одразу була поставлена під контроль держави, який здійснювала спеціально створена у 1943 р. Рада у справах Російської православної церкви, очолювана полковни-

⁹ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 50-51.

ком держбезпеки Г. Карповим. Як засвідчують документи Державного архіву Російської Федерації, найбільш важливі події міжнародної діяльності МП Г. Карпов узгоджував особисто з Й. Сталіним. Копії звітів, доповідних залежно від їх значення надсилалися В. Молотову, а з 1946 р. – К. Ворошилову і Л. Берія. Жодних самостійних рішень патріарх Московський прийняти не міг.

Починаючи з 1943 р. Рада у справах РПЦ розробила й провела комплекс заходів з консолідації православних церков країн Східної Європи навколо МП: Болгарської, Румунської, Албанської, Сербської. Юрисдикцію МП визнали Естонська і Чехословацька православні церкви¹⁰. Стосунки між РПЦ і ППЦ були ускладнені автокефальним статусом останньої, який МП не визнавав.

За відсутності глави ППЦ митрополита Діонісія та інших єпископів, які покинули свої єпархії після відходу нацистських військ у червні 1944 р., у діалог з РПЦ вступив єпископ Холмсько-Підляський Тимофій (Шреттер Григорій Іванович). Навесні 1945 р. він звернувся до екзарха України єпископа Київського і Галицького Іоана з проханням прийняти його єпархію в юрисдикцію МП. У Раді в справах РПЦ ініціативу єпископа Тимофія оцінили позитивно, вважаючи, що вона *«може стати передумовою до проведення заходів у цьому напрямку»*¹¹.

В іншому документі від 7 травня 1945 р. повідомлялося, що єпископ Тимофій відвідав радянське посольство у Варшаві й висловив побажання встановити зв'язок з патріархом Алексієм з метою *«ліквідації Польської автокефальної православної церкви і приєднання її до Російської православної церкви»*¹². За його словами, це рішення підтримали всі три православні єпархії – Варшавська, Холмсько-Підляська і Краківсько-Лемківська. Питання щодо майбутнього предстоятеля Польської православної церкви, на думку єпископа, повинен розглянути патріарх Алексій¹³.

Особа єпископа Тимофія, як майбутнього очільника ППЦ, викликала застереження з боку посла В. Лебедева, який вказував, що єпископ за часів II Речі Посполитої *«був креатурою попереднього поль-*

¹⁰ Бистрицька Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією і СРСР (1878-1964 рр.). – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – С. 313-316.

¹¹ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 51.

¹² Там само. – Л. 57.

¹³ Там само. – Л. 58.

ського уряду, і православні російські священники в Польщі ставились до нього з недовірою, бачачи в ньому полонізатора православної церкви»¹⁴. З огляду на сумнівне минуле єпископа посол рекомендував «Тимофія до керівництва цією церквою не допускати»¹⁵.

Інформація про особистісні характеристики єпископа Тимофія, яка надходила в радянське посольство, як правило негативного характеру, лише зміцнювала переконання про непридатність цієї фігури для керівництва ППЦ. Проте за відсутності інших кандидатур у Москві не заперечували проти контактів між патріархом Алексієм і єпископом Тимофієм. У примітках цитованого нами документа зазначено, що зустріч ієрархів запланована на 20 травня 1945 р. і Рада у справах РПЦ звернулася до Наркомату закордонних справ сприяти поїздки єпископа Тимофія до СРСР¹⁶.

Капітуляція Німеччини й повернення у Варшаву митрополита Діонісія автоматично позбавило єпископа Тимофія повноважень глави церкви. Відтепер стосунки між ППЦ і РПЦ намагався з'ясувати митрополит Діонісій. Між ним і патріархом Алексієм відбувся обмін телеграмами. Також митрополит через посольство СРСР у Варшаві передав лист для патріарха, у якому просив особистої зустрічі з ним у Москві. Одночасно повідомляв про намір відвідати патріарха Калістрата в Грузії¹⁷. На відміну від єпископа Тимофія, митрополит Діонісій прагнув не ліквідації автокефалії, а її збереження.

Бурхлива діяльність очільника ППЦ викликала негативну реакцію з боку посольства СРСР у Варшаві. У своїх звітах посол В. Лебедев інформував про діяльність митрополита у міжвоєнній Польщі та його зв'язки на підтримку УАПЦ періоду нацистської окупації. Підкреслювалось, що за його «активної і злочинної підтримки» польська влада з 1918 р. «користувалася православною церквою, не зупиняючись перед фізичним знищенням тих єпископів і священників, які намагалися зберегти російські національні риси цієї церкви»¹⁸. Відтак зверталася увага на незалежний характер його спілкування з патріар-

¹⁴ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 58.

¹⁵ Там само. – Л. 58.

¹⁶ Там само. – Л. 58.

¹⁷ Там само. – Л. 88.

¹⁸ Там само. – Л. 88.

хом Алексієм, у листах до якого митрополит Діонісій називав ППЦ молодшою «сестрою-Церквою»¹⁹.

26 січня 1946 р. патріарх Алексій запропонував митрополиту Діонісію відмовитися від автокефалії ППЦ, яка на його переконання, була встановлена незаконно²⁰.

Таким чином, у питанні підпорядкування ППЦ Московському патріархату митрополит Діонісій займав альтернативну позицію, вважаючи за необхідне зберегти автокефальний статус очолюваної ним церкви. В умовах підготовки до скасування дії Константинопольського Томосу 1924 р. і підпорядкування ППЦ Московському патріархату діяльність митрополита Діонісія лише створювала зайві конфліктні ситуації, що утруднювали вирішення цього питання.

Плани усунення митрополита Діонісія від керівництва ППЦ

Посол СРСР у Польщі В. Лебедев однозначно вважав, що «Діонісій не є фігурою, на яку можна було би опертися за умов встановлення відносин між нашою православною церквою і Польською»²¹. Він пропонував «польським друзям все ж порадити... Діонісія арештувати і позбавити його прерогатив глави Польської церкви, розвінчавши як німецького агента»²².

Співробітники радянського посольства в Польщі і керівництво IV Європейського відділу Міністерства закордонних справ (МЗС) СРСР проблему підпорядкування ППЦ Московському патріархату пов'язували з особою митрополита Діонісія. З огляду на його позицію щодо необхідності збереження автокефального статусу ППЦ у МЗС СРСР настійно рекомендували відомству Г. Карпова звернути увагу на жваве листування між патріархом Алексієм і митрополитом Діонісієм, яке вважали недоцільним, рівно як і приїзд останнього до Москви, а також підтримували ув'язнення митрополита.

Рада у справах РПЦ мала дещо іншу точку зору на шляхи реалізації плану з підпорядкування ППЦ Московському патріархату, яка була доведена до відома завідувача IV Європейського відділу МЗС СРСР

¹⁹ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 89-90.

²⁰ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 149. – Л. 110.

²¹ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 90; ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 129. – Л. 262.

²² Там само. – Л. 88.

7 червня 1946 р. На відміну від дипломатів, Г. Карпов «профашистське минуле Діонісія і Тимофія» не трактував однозначно і вважав політично недоцільним влаштовувати суд над митрополитом Діонісієм, оскільки до відповідальності необхідно притягнути й єпископа Тимофія. Навпаки, він пропонував використати компромат з метою «примусити їх підготувати питання до якнайшвидшого приєднання Польської церкви до Московського патріархату і з власної ініціативи (виділення наше – Е. Б.) поставити це питання перед Московським патріархатом»²³.

Польський уряд не пов'язував між собою долю митрополита і збереження автокефального статусу ППЦ. Аргументуючи політичними причинами непорушність автокефалії ППЦ на зустрічі з Г. Карповим і І. Полянським у Москві 13 листопада 1946 р., Г. Свентковський²⁴ при цьому заявив, що «польський уряд передбачає притягнути до відповідальності митрополита Діонісія за зв'язок з німецько-фашистськими окупантами і за його боротьбу проти СРСР»²⁵. Очевидно, що в польському уряді вважали арешт митрополита головним чинником подолання напруги у відносинах між ППЦ і РПЦ. Одночасно Г. Свентковський заявив про бажання польського уряду,

*«щоб Московський патріарх після арешту Діонісія зняв з Польської православної церкви заборону, відновив з нею канонічні зв'язки і визнав її право на автокефальність, а потім виділив зі свого складу єпископа і поставив би його на чолі Польської православної церкви»*²⁶.

19 січня 1947 р. у Польщі пройшли сеймові вибори. Влада залишилася в руках Польської робітничої партії (ППР), яка в умовах розгортання «холодної війни» вжила низку радикальних заходів для придушення опозиційних сил. У церковному секторі була розгорнута кампанія боротьби з Ватиканом. Врегулювання питання навколо ППЦ також вимагало конкретних кроків з боку польського уряду. Своє бачення вирішення конфлікту між ППЦ і МП Г. Свентковський

²³ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 129. – Л. 286.

²⁴ Міністр юстиції в польському уряді, фахівець з церковного права, з яким консультувалися співробітники радянського посольства у Варшаві. Міністр юстиції неодноразово виїжджав до Москви, де мав зустрічі з Г. Карповим та І. Полянським.

²⁵ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 149. – Л. 138.

²⁶ Там само. – Л. 138.

виклав у доповідній записці на ім'я колишнього прем'єр-міністра Польщі Е. Осубки-Моравського. Він проаналізував фактичне й правове становище ППЦ, обґрунтував необхідність збереження автокефального статусу церкви й запропонував шляхи подолання кризи²⁷. Г. Свентковський звернув увагу, що врегулювання правового статусу Православних Церков у країнах Східної Європи є важливим чинником зміцнення двосторонніх відносин з СРСР й послався на досвід Чехословаччини. Проте, на його думку, в уряді Національної єдності відсутня *«активна, конструктивна і планова політика у сфері віросповідань»*. Її наслідком стала поява деяких негативних тенденцій. Автор довідки відзначив поглиблення конфліктів серед православних громад. Частина духовенства, зокрема у Білостокському воєводстві, ігноруючи митрополита Діонісія, підпорядковувалась Мінському архієпископу. Розколу в церкві сприяла статусна невизначеність ППЦ, що суперечило національним інтересам. Підкреслюючи лояльне ставлення православного населення до *«Народної Польщі»*, Г. Свентковський не виключав, що за відсутності *«гармонійного співробітництва з урядом»* ППЦ за певних обставин може бути використана ворожими *«пронімецькими колами»*. Відтак помиляковим він вважав рішення відмовити ППЦ у проханні відновити курс вивчення православної теології у Варшавському університеті на тлі відкриття факультетів римо-католицької і євангельської теологій; звернув увагу на відсутність православних священників у польському війську на противагу діючому капеланству католиків і протестантів. Прогнозуючи, що навіть за умов зменшення кількості православних у Польщі внаслідок репатріації, ППЦ збереже свої позиції в країні, й на глибоке переконання урядовця, *«Польська Православна церква повинна відіграти позитивну роль у польській державі»*²⁸.

Питання незалежності Польщі і автокефальний статус ППЦ Г. Свентковський у документі обґрунтовував як тотожні. *«Піддавати сумніву автокефальність є тим самим, що піддавати сумніву незалежність, чого бути не може»*, – писав він²⁹. Таким чином, статусність ППЦ була переведена у політичну площину, що вимагало участі урядових сил у вирішенні цього питання.

²⁷ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 133-142.

²⁸ Там само. – Л. 137 – 139.

²⁹ Там само. – Л. 141.

Корінь проблеми міністр юстиції вбачав в ігноруванні довоєнним урядом позиції РПЦ, яка не погодилась з рішенням Константинопольського патріарха про надання Православній Церкві у Польщі автокефалії. Відтепер належало відновити діалог ППЦ з Московським патріархатом під кураторством уряду. Оскільки Г. Свентковський вважав митрополита Діонісія головною перешкодою врегулювання міжцерковного конфлікту, то запропонував єпископа Тимофія як представника ППЦ для узгодження позицій з РПЦ. План міністра передбачав обговорення двох питань – визнання автокефального статусу ППЦ з боку Московського патріархату і узгодження кадрових переміщень у ППЦ. Вирішення зазначених питань уможливило скликання Всепольського собору ППЦ за участю делегації уряду та делегації від РПЦ з метою обрання нового очільника церкви і статуту ППЦ. Завершальним пунктом плану Г. Свентковського було затвердження польським урядом рішень собору, що надавало їм юридичної сили³⁰.

У березні 1947 р. своє бачення нормалізації відносин між ППЦ і РПЦ Г. Свентковський виклав раднику радянського посольства у Варшаві В. Яковлеву. Не акцентуючи увагу на збереженні автокефалії ППЦ, Г. Свентковський звів розмову до особи митрополита Діонісія. Він висловив переконання, що перебування митрополита Діонісія на чолі ППЦ дискредитує православну спільноту в очах поляків з огляду на його «злочинну поведінку в період окупації». Для зміни очільника ППЦ міністр юстиції вважав доречним провести ряд взаємопов'язаних послідовних заходів: ініціювати звернення від імені православної громадськості Польщі до уряду з вимогою відсторонити митрополита Діонісія від керівництва Церквою, як колабораціоніста і ворога Радянського Союзу; представнику уряду викликати митрополита Діонісія, залякати його судом за співпрацю з окупантами, вказати на незаконність його обрання главою ППЦ й запропонувати усамітнитись у монастирі³¹; з представників Церкви і православної громадськості створити тимчасовий орган управління ППЦ, який ініціює делегацію до Московського патріархату з метою обговорення долі Православної Церкви і призначення нового глави Церкви³².

³⁰ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 142.

³¹ Напроти цього тексту на полях документу зроблено запис від руки, ймовірно Г. Карповим: «Патріарх згоден. 3/IV.»

³² ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 131-132.

Листом від 31 березня 1947 р. МЗС СРСР повідомило Раду у справах РПЦ про зміст розмови між радником радянського посольства у Варшаві і Г. Свентковським³³. Наполегливість міністра юстиції активізувала діяльність відомства Г. Карпова. 17 квітня 1947 р. ним був підписаний лист на ім'я Голови Ради Міністрів СРСР К. Ворошилова, в якому повідомлялося про план польського уряду з врегулювання відносин між ППЦ і РПЦ, а також позицію патріарха Алексія щодо цього питання. Останній вважав доцільним визнати автокефальний статус ППЦ й розпочати обговорення проблем облаштування Церкви з її делегатами³⁴.

Рада у справах РПЦ підтримувала прискорене вирішення означеного кола питань й отримала підтримку Ради Міністрів СРСР³⁵.

Незабаром виявилось, що план з врегулювання становища ППЦ мав також член ЦК ППР віце-міністр міністерства громадської адміністрації Польщі В. Вольський, до службової компетенції якого й належали віросповідні питання. Його пропозиції дещо різнилися від запропонованого Г. Свентковським. Головним чином йшлося про долю митрополита Діонісія, якого, на думку віце-міністра, слід було посадити під домашній арешт, а після суду над ним посадити в тюрму. Щодо нового глави ППЦ, то за відсутності прийнятної кандидатури в самій церкві В. Вольський пропонував запросити єпископа з Югославії. З цього питання він навіть увійшов у контакт з югославським посольством у Варшаві³⁶.

План В. Вольського підтримав посол СРСР у Польщі В. Лебедев і вважав, що митрополита Діонісія необхідно «судити як злочинця». Видається дивним, що у травні 1947 р. посол у питанні статусності ППЦ продовжував підтримувати її об'єднання з МП. З огляду на відсутність одностайної підтримки скасування автокефалії з боку польського уряду, він навіть пропонував «провести возз'єднання шляхом якихось перехідних заходів, у всякому разі зробити це без лишнього шуму»³⁷.

Повідомлення завідувача IV Європейським відділом МЗС СРСР про появу нового плану і позицію щодо ППЦ посла В. Лебедева викликали миттєву реакцію Г. Карпова. Вже наступного дня, 21 травня

³³ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 131-132.

³⁴ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 149. – Л. 238.

³⁵ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 157.

³⁶ Там само. – Л. 158-159.

³⁷ Там само. – Л. 159-160.

1947 р. голова Ради з питань РПЦ у листі наголосив, що питання возз'єднання ППЦ і РПЦ з огляду на позицію польського уряду, донесену Г. Свентковським, було знято в листопаді 1946 р. У питанні нового очільника ППЦ він підтримав кандидатуру від МП й не був прихильником жорсткого покарання митрополита Діонісія:

«Це питання, на думку Ради, повинно вирішуватись польським урядом, але арешт Діонісія і суд над ним, мабуть, викличуть широкі і негативні відгуки, тим більше, що по лінії православних церков – це перший арешт»³⁸.

Офіційна відповідь Г. Свентковському і В. Вольському Радою у справах РПЦ була підготовлена наприкінці липня 1947 р. й доводилась до відома керівництва МЗС СРСР, очевидно, що з метою координації дій у церковному секторі Польщі. Лист мав інформаційно-рекомендаційний характер, який приймав до уваги плани польських високопосадовців, а насправді визначав послідовність дій і роль кожної сторони у розв'язанні проблеми. Г. Карповим пропонувалось наступне: 1. Польська православна делегація, прийнята патріархом Алексієм, звернеться з проханням відмінити рішення Синоду РПЦ на заборону ППЦ. Цей пункт був узгоджений з патріархом, який уже не наполягав на об'єднанні церков і погоджувався на визнання автокефалії ППЦ. 2. Після звернення православної громадськості Польщі до польського уряду з вимогою відсторонити від управління церквою митрополита Діонісія *«як особи, яка співпрацювала з німцями»*, уряд прийме це рішення й створить тимчасовий орган управління ППЦ. Останній направить делегацію до МП для обговорення питань подальшої життєдіяльності ППЦ. 3. Уникати арешту і суду над митрополитам Діонісієм, що могло викликати негативний резонанс у церковних колах. *«... було би правильним представнику польського уряду викликати Діонісія і запропонувати йому усамітнитись у монастирі»³⁹.*

У відповідності з цим планом, польський уряд в особі В. Вольського запропонував митрополиту Діонісію скласти з себе повноваження. Категоричну незгоду митрополита залишити керівництво церквою у МЗС пояснили впливом англійців, з якими ієрарх підтриму-

³⁸ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 164.

³⁹ Там само. – Л. 170-171.

вав зв'язки⁴⁰. Наприкінці лютого 1948 р., після проведених обшуку і допиту, на митрополита був накладений домашній арешт, який ніяким чином не вплинув на його рішення⁴¹.

Напередодні проведення Наради глав Православних Церков з нагоди святкування 500-ліття автокефалії РПЦ

Оскільки на 27 червня – 11 липня 1948 р. у Москві планували проведення наради глав Православних Церков і участь польської православної делегації була важливою для підтримки позиції Московського патріархату, невизначеність з ППЦ стала предметом занепокоєння Ради у справах РПЦ. Для врегулювання ситуації у відомстві Г. Карпова запропонували компромісний варіант: залишити митрополита Діонісія главою Церкви (за згодою польського уряду) за умови, що патріарх Алексій отримає від нього листа, у якому очільник ППЦ пояснить історію отримання автокефалії від Константинопольського патріарха вимушеними обставинами й звернеться до Московського патріарха з проханням зняти заборону на Церкву і визнати її автокефалію. Окремо в документі зазначено, що позитивне вирішення цього питання «зобов'язує митрополита Діонісія... до підтримки лінії Московського патріарха на московській нараді глав автокефальних церков світу»⁴².

Проте у Польщі пішли іншим шляхом. Слідчими органами було зібрано достатньо матеріалу про

«співробітництво Діонісія з німецькими окупантами, про його намагання створити єдину православну церкву на окупованій території з центром у Києві, про призначення ним без узгодження з польським урядом у Варшаві священників в армію Андерса і т.п.»⁴³.

За результатами слідства, польський уряд на підставі декрету «Про ставлення держави до Польської автокефальної православної церкви» (1938 р.) рішенням від 6 квітня 1948 р. відсторонив митрополита Діонісія від керівництва ППЦ, як такого, що своїми діями порушив

⁴⁰ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 421. – Л. 5.

⁴¹ Там само. – Л. 4.

⁴² Там само. – Л. 4-4 об.

⁴³ Там само. – Л. 5.

присягу президенту. Одночасно було призначено Тимчасову раду з управління Православною церквою у складі 7 осіб, серед яких був єпископ Тимофій. Беручи до уваги рекомендації Г. Карпова, у польському уряді не планували проведення суду над митрополитом. Місцем його ізоляції був обраний монастир в Яблочині.

Проведені польським урядом заходи створили необхідні умови для вирішення міжцерковного конфлікту. У Москві поспішали. На Всеправославній нараді ППЦ необхідно було представити як рівноправного учасника й союзника Московського патріархату. Політична складова наради, спрямована на засудження міжнародної діяльності Святого Престолу, а також претензії МП на вселенскість мали негативний резонанс як в церковних колах, так і світової спільноти загалом. У міжнародній пресі з'явилися публікації про тісний зв'язок РПЦ з радянською державою, а східні патріархи відмовились від особистої присутності на московській нараді липня 1948 р.⁴⁴.

Рада у справах РПЦ форсувала події, пов'язані зі статусністю ППЦ. У середині квітня Г. Карпов звернувся в МЗС СРСР з проханням «забезпечити якнайшвидше» через посольство у Варшаві звернення Тимчасової ради ППЦ до Московського патріархату про прийом польської церковної делегації. Зустріч матиме наслідком, звертав увагу Г. Карпов, «визнання автокефалії, що необхідно зробити обов'язково до наради, оскільки цим буде забезпечено присутність на нараді самостійної національної церкви, у чому ми зацікавлені (маючи на увазі голосування)»⁴⁵.

Таким чином, питання канонічного статусу ППЦ Радою у справах РПЦ було вирішено. Залишалось провести формальні домовленості між ієрархами двох церков. Відомство Г. Карпова прагнуло до абсолютної контрольованості ситуації з ППЦ. 8 травня 1948 р. на його вимогу МЗС СРСР надіслало інформацію про склад польської церковної делегації з короткою характеристикою на кожного її члена⁴⁶.

19 червня 1948 р. польська православна делегація, очолювана єпископом Тимофієм, прибула до Москви й 21 червня була прийнята патрі-

⁴⁴ Бистрицька Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією і СРСР (1878-1964 рр.). – С. 354-355.

⁴⁵ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 421. – Л. 8.

⁴⁶ ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 621. – Л. 16-19.

архом Алексієм⁴⁷. Текст звернення вказував, що до «Матері Російської Церкви» звернулася Польська автономна церква, яка визнала неканонічність Томосу Константинопольського патріархату від 13 листопада 1924 р. (№ 4588) й просила РПЦ про надання їй автокефального статусу⁴⁸. А наступного дня, 22 червня, відбулося засідання Синоду РПЦ, на якому було прийнято постанову про самостійність ППЦ:

«1. Беручи до уваги відмову Польської церкви від її неканонічної автокефалії, Святійший Патріарх і Священний Синод нині ж відновлюють з нею канонічне молитовне спілкування й надають їй право на повне самостійне управління. 2. Після затвердження Собором єпископів Православної Російської Церкви автокефалії Польської Церкви, Польська Церква обирає Главу своєї Церкви. До цього часу Польська Церква отримує устрій, згідно з канонами для автокефалії»⁴⁹.

З метою зміцнення кадрового складу ППЦ 25 червня члена делегації протоієрея Михаїла (Кедрова) було зведено в сан єпископа Вроцлавського⁵⁰.

У цьому діалозі двох церков особа митрополита Діонісія, який наполягав на канонічності Константинопольського Томосу 1924 р., була зайвою. ППЦ офіційно відмежувалася від митрополита й повідомила членів Синоду РПЦ про припинення з ним та його послідовниками молитовного і літургійного спілкування, згадування його імені як Предстоятеля. Таким чином, 25-літній конфлікт між РПЦ і ППЦ формально був вичерпаний навіть без участі Константинопольського патріарха. Московський патріархат встановив свій вплив над ППЦ.

На нараді глав Православних Церков 8-11 липня 1948 р. у Москві серед восьми інших була представлена автокефальна ППЦ. Польська делегація проголосувала за всі постанови, запропоновані Московським патріархатом, і підтримала програму боротьби з Ватиканом та протиостояння екуменічному руху.

⁴⁷ Журнал Московской патриархии. – 1948. – № 7 (июль). – С. 16.

⁴⁸ Ведерников. А. Внутреннее дело Польской Православной Церкви // Журнал Московской патриархии. – 1950. – № 8 (август). – С. 43.

⁴⁹ Акт о воссоединении Польской Православной Церкви с Русской Православной Церковью и о даровании ей автокефалии // Журнал Московской патриархии. – 1950. – № 8 (август). – С. 44.

⁵⁰ Журнал Московской патриархии. – 1948. – № 7 (июль). – С. 17.

Таким чином, проблема канонічного статусу ППЦ у повоєнний час мала яскраво виражений політичний характер. У скасуванні дії Константинопольського Томосу 1924 р. були зацікавлені усі сторони, які брали у цьому участь: Рада у справах РПЦ, Московський патріархат і уряд Польщі. Функції мозкового центру і координатора процесу унормування канонічних зв'язків між РПЦ і ППЦ виконувала Рада у справах РПЦ. Одне з головних завдань Ради полягало у використанні міжнародних зв'язків МП для забезпечення ретрансляції радянської системи цінностей у країни «народної демократії», зокрема й Польщу, церковними каналами. З цієї метою формувався комплекс заходів для створення лояльної Московському патріархату Польської Православної Церкви. Відомством Г. Карпова, яке працювало у взаємодії з МЗС СРСР, враховувалися соціально-політичні й церковно-релігійні обставини життя Польщі, відповідно первинний план об'єднання РПЦ і ППЦ зазнав змін. ППЦ зберегла автокефальний статус, проте за умови анулювання Константинопольського Томосу. Відтак був встановлений контроль МП над ППЦ. Лояльність ППЦ гарантували кадрові зміни, зокрема відсторонення від управління митрополита Діонісія і призначення проросійських симпатиків. З церковно-канонічної точки зору отримання автокефалії від «Церкви-Матері», якою вважала себе РПЦ, сприяло зміцненню авторитету МП. Томос 1924 р., який визнавав неканонічність акту підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату у 1686 р., втратив чинність.

Польський уряд, у якому більшість належала прокомуністичним партіям, запроваджував соціалістичну модель управління, що викликало гострий спротив партій, Костелу, населення загалом. На цьому тлі унормування діяльності ППЦ, яка об'єднувала національні меншини, було одним з важливих політичних завдань. Польська влада прагнула до створення підконтрольної церковної інституції. У цьому питанні прослідковується наступність політики «демократичної Польщі» щодо Православної Церкви з попередніми урядами.

Список джерел і літератури:

1. Акт о воссоединении Польской Православной Церкви с Русской Православной Церковью и о даровании ей автокефалии // Журнал Московской патриархии. – 1950. – № 8 (август).
2. Бистрицька Е. Православна Церква в Україні у період німецько-фашистської окупації // Наукові записки ТДПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Історія. – Тернопіль, 2000. – Вип. 10. – С. 133 – 139.
3. Бистрицька Е., Н. Діброва. Становлення церковної організації Автокефальної і Автономної церков в умовах німецько-фашистської окупації // Наукові записки ТДПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Історія. – Тернопіль, 2001. – Вип. 12. – С. 107.
4. Бистрицька Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією і СРСР (1878 – 1964 рр.): Монографія / Е. Бистрицька. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – 416 с.
5. Ведерников А. Внутреннее дело Польской Православной Церкви / А. Ведерников // Журнал Московской патриархии. – 1950. – № 8 (август). – С. 40 – 48.
6. Государственный архив Российской Федерации (далі – ГА РФ). – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 46 – 51.
7. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 57 – 58.
8. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 88 – 90.
9. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 131 – 142.
10. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 157.
11. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 158 – 160.
12. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 161 – 164.
13. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 170 – 171.
14. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 149. – Л. 95 – 118.
15. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 149. – Л. 136 – 152.
16. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 149. – Л. 236 – 238.
17. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 129. – Л. 260 – 262;
18. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 129. – Л. 286.
19. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 421. – Л. 4 – 4 об.
20. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 421. – Л. 5 – 7.
21. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 421. – Л. 8 – 8 об.
22. ГА РФ. – Ф. 6991. – Оп. 1. – Д. 621. – Л. 16 – 19.
23. Журнал Московской патриархии. – 1948. – № 7 (июль).
24. Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. – Буэнос Айрес: Наша Страна, 1959. – 231 с.

Місіонерська діяльність апостола Павла у світлі археології

Михайло Кучинко

Після розп'яття Ісуса Христа в Єрусалимі християнство пустило корені за межами Палестини. Грецька мова, якою володіло багато християн Палестини, робила їх проповіді зрозумілою для більшості жителів Римської імперії, що сприяло залученню до нової віри представників різних народів. У цьому плані велику роль зіграла місіонерська діяльність апостола Павла, яку він здійснював упродовж дванадцяти років – з 48 до 62 року по Р. Х.¹ Діяльність розпочав в Антіохії Сирійській над р. Оронт, яка вважалася третім за кількістю християн містом після Риму і Александрії Єгипетської.

У часи Павла місто належало до найвизначніших центрів грецької культури та еллінських релігійних культів. У ньому функціонували школи, бібліотека, театр, амфітеатр, стадіон і терми-лазні. Через місто пролягала широка, мощена плитами вулиця, прикрашена обабіч мармуровими колонами. Вночі місто освітлювалось смолоскипами.

Археологічні документи свідчать, що величезною популярністю користувались в Антіохії свята на честь бога Адоніса та богині Астарти. І ось у цій галасливій людській масі жила і громада євреїв, всередині якої існувало коло прихильників Ісуса. Християни в Антіохії складалася переважно з «елліністів», ліберальніших від ортодоксальних іудеїв. Вважають, що і термін «християнство» виник в Антіохії Сирійській².

З Антіохії Павло направився в Галатію, за 486 км на північний захід. Він прямував через острів Кіпр і з його західної частини подався в північну і центральну територію Малої Азії. У Галатії, зокрема в містах Антіохії Пісідійській, Іконії, Лістрі та Деревії апостол заснував або зміцнив уже існуючі християнські громади (*Діян. 13, 14*).

¹ Снугірев Р. Библиейская археология. – М., 2007. – С. 519

² Райт Д. Э. Библиейская археология. – СПб., 2003. – С. 136-137.

Археологічними розкопками в Антіохії Пісідійській виявлено рештки будівель, які існували і в часи Павла: площі Августа і Тиберія з тріумфальною аркою між ними, язичницький храм, а також християнська церква³. Внаслідок проповідей апостола багато язичників увірували в Христа. Те саме було і в Іконії, яка знаходилась за 160 км на схід від Антіохії Пісідійської. А ось у Лістрі, розташованій за 30 км на південь від Іконії, Павла побили камінням і викинули за місто (Діян. 16, 1).

У ході другої місіонерської подорожі апостол Павло перейшов з Малої Азії в Європу і досяг міста Філіппи. Слід зауважити, що багато відомостей про місто того часу стало доступним завдяки археологічним розкопкам французьких археологів у 1914 і 1938 рр. Центральна міська вулиця була частиною брукованої «Ігнатієвої дороги», прокладеної римлянами, яка тягнулася через Македонію до Адріатики. Ця дорога, очевидно, функціонувала тривалий час, свідченням чого є глибока колія, вибита в бруці колесами численних возів. В західній околиці міста археологи розкопали рештки брами у вигляді арки, під якою проходила дорога, що неподалік міста перетинала невелику річку. Ця місцевість, точно відповідає опису в Священному Писанні: «Дня ж суботнього вийшли ми з міста над річку, де, за звичаєм, було місце молитви, і, посідавши, розмовляли з жінками, що походились» (Діян. 16, 13). У центрі міста археологами був відкритий майдан, з північного боку майдану знаходився подіум, куди вели з двох боків сходи. Сам подіум був місцем, де засідали судді⁴.

На відстані 70 км від Філіпп, на цій же римській дорозі, знаходилось місто Фессалоніки (сучасні Салоніки), закладене в 315 р. до Р. Х. і назване на честь сестри Александра Македонського Фессалоніки, де апостол Павло заснував християнську церковну общину. Через суцільну забудову міста великі розкопки тут не проводились. Як і в Філіппах, через місто проходить римська дорога. В одному місці вона перекрита аркою пізньоримського часу. З західної сторони міста знаходилась так звана Вардейська брама, яка проіснувала до 1876 року. На брамі був напис на плиті, яка нині зберігається в Британському музеї, дезгадуються міські чиновники – «політархи»⁵. Найправдоподібніше, мова йде про «міських начальників», згаданих у «Діяннях святих

³ Райт Д. Э. Библиейская археология. – СПб., 2003. – С. 139.

⁴ Там само. – С. 143.

⁵ Снугрев Р. Библиейская археология. – М., 2007. – С. 405-406.

апостолів», до яких привели християн учасники безпорядків, викликаних проповіддю Павла.

Упродовж короткого періоду Павло перебував у Афінах, де на ринковій площі проповідував перед язичниками, а в синагозі – перед іудеями. Цікавим був його виступ в ареопазі, місці зборів афінського суду. Піднімаючись на пагорб Ореса, де знаходився ареопаг, Павло помітив жертвник, на якому було написано: «Невідомому Богові». Звертаючись до афінян, апостол взяв на озброєння саме цей напис: «Ось Того, Кого навмання ви шануєте, Того я проповідую вам. Бог, що створив світ і все, що в ньому, бувши Господом неба й землі, проживає не в храмах, рукою збудованих» (Діян. 17, 23-24).

З Афін апостол Павло направився в Корінф, де пробув півтора року, навчаючи людей слова Божого. Завдяки вигідному географічному розташуванню на перехресті між центральною Грецією і Пелопоннесом місто було значним центром торгівлі. У часи місіонерської діяльності Павла воно переживало піднесення, про що свідчать археологічні розкопки. У центрі міста досліджена площа-агора, навколо якої знаходились цивільні й сакральні споруди. Археологами відкрито руїни великої будівлі з колонами, де, судячи із знахідок, розглядалися судові справи. Поруч знаходився храм бога Аполлона. Вздовж головної вулиці виявлені рештки майстерень, торгових закладів тощо. Цікаво, що на місці однієї з будівель був знайдений кам'яний блок з написом: «Луцій м'ясник». Напис, найімовірніше, свідчить про заняття власника будівлі. На одному з каменів, якими була вимощена дорога, виявлений напис, який повідомляє, що вулицю облаштував Ераст, який був еділом, тобто відповідальним за громадський порядок у місті⁶.

Місіонерська діяльність апостола викликала невдоволення ортодоксальних іудеїв, які звинуватили його в тому, що він навчає людей шанувати Бога не за Законом. Вони схопили його і повели на суд до римського проконсула Ахайї Галліона (Діян. 18, 12-13). Однак він резонно розсудив, що вирішення релігійних суперечок між євреями не входило до його обов'язків і відпустив Павла. До речі, археологи підтвердили історичність особи цього римського чиновника. У 1908 р. на місці розкопок був знайдений фрагмент кам'яної плити, з вирізьбленим на ній написом, у якому називається ім'я Галліона, як прокон-

⁶ Райт Д. Э. Библиейская археология. – СПб., 2003. – С. 146.

сула Ахайї в 51-53 рр. по Р. Х.⁷, що допомогло визначити і час перебування в Коринфі самого апостола Павла.

Три роки апостол Павло провів у місті Ефес, у Малій Азії. В Ефесі в той час мешкало понад 225 тисяч осіб. Завдяки тому, що місто знаходилось при головній імператорській дорозі з Риму на Схід, це був осередок середземноморської торгівлі. В Ефесі Павло проповідував у синагозі, славлячи ім'я Христа, а незабаром місто стало центром християнського світу.

Археологічні розкопки засвідчили факт існування в місті багатьох цивільних і культових будівель, які функціонували і в часи місіонерської діяльності апостола Павла. Рештки ефеських старожитностей були виявлені австрійськими археологами в кінці ХІХ ст. Ними ретельно досліджено центральний міський майдан-форум, оточений будівлями, а також головну вулицю, яка тягнулася від майдану до порту. Вона мала довжину 300, а ширину близько 10 метрів і була обрамлена колонами за якими розташовувались крамниці і шинки. Розкопано також руїни одного з «семи чудес світу» – храму богині Артеміди, завдовжки 115 і завширшки 55 метрів. Знайдено фрагменти понад ста мармурових колон, які колись підтримували дах. Виявлено також і статую Артеміди, а також монети з її зображенням. Археологи відкрили і руїни амфітеатру діаметром 140 метрів, який вміщав 25 тисяч осіб. У процесі досліджень знайдено велику кількість кераміки у вигляді горщиків, амфор, чаш, а також металеві предмети – зброя та побутові речі, які датуються кінцем І ст. до Р. Х. і першими століттями по Р. Х.⁸.

Насамкінець великий інтерес, з точки зору археологічних даних, які підтверджують місіонерську діяльність апостола Павла в час його подорожі, є відкриття в печері неподалік руїн Ефеса в 1995 р. австрійським археологом Р. Пілінгером настінного розпису з зображенням ап. Павла. На стінах археологами виявлено близько трьохсот написів, залишених його шанувальниками⁹.

Минуло понад дванадцять років відтоді, коли Павло, тоді ще іудей-фанатик, вирушив з Єрусалиму в Дамаск як агент синедріону. І ось він повернувся в Єрусалим. Коли Павло прийшов до брата Господнього

⁷ Бойд. Р. Т. Курганы гробницы, сокровища. Иллюстрированное введение в библейскую археологию. – Ческ. Тешин: 1993. – С. 253..

⁸ Там само – С. 275.

⁹ Райт Д. Э. Библийская археология. – СПб., 2003. – С. 139.

ап. Якова, його прийняли привітно, але деякі іудеї накинулись на нього з докорами, що він усіх євреїв, які живуть між язичниками, навчає відступництву від Мойсея, говорячи, щоб вони не обрізали дітей своїх і не дотримувались давніх звичаїв (Діян. 21, 17-31.). Тоді апостол звернувся до народу з промовою, розповівши про себе все, однак обурений натовп вимагав розправи над ним. Щоб уникнути самосуду, римський тисяцький відправив апостола в Кесарію, де тоді намісником був Антоній Фелікс (52-60 рр. по Р. Х.). Вислухавши звинувачення синадріону та виправдовування Павла, намісник залишив його до остаточного з'ясування справи в фортеці, де той провів два роки (Діян. 24, 27). Це могло бути орієнтовано між 58 і 60 роками по Р. Х.

Археологи, які проводили розкопки в Кесарії, виявили місце ув'язнення Павла. Римська тюрма входила до складу великого адміністративного комплексу, розташованого між іпподромом і амфітеатром. Комплекс займав понад чотири тисячі квадратних метрів і включав також палац прокуратора і терми (лазні). Навколо центральної частини міста, у якій знаходились всі основні громадські будівлі, стояв напівкруглий захисний мур. Серед громадських споруд були храм на честь цезаря з його величезною скульптурою, амфітеатр і ринок. Руїни театру, амфітеатру і стадіону збереглися й досі. Це ті споруди, які існували в Кесарії в часи апостола Павла. Під час розкопок театру знайдено фрагмент плити з написом, у якому згадується ім'я Понтія Пилата¹⁰. Знайдено речі військового обладунку римських воїнів, уламки зброї, побутові римські та єврейські предмети, фрагменти глиняного посуду тощо.

Коли в 60 рр. по Р. Х. намісником римського імператора в Іудеї став Порцій Фест, Павло на правах громадянина Риму звернувся до нього з проханням, щоб його справу розглянув цезар. Однак спочатку суть справи розглядали римський намісник і цар Іудеї Ірод Агріппа II. Цей цар був призначений римським імператором Клавдієм (41-54 рр. по Р. Х.). Ірод Агріппа II був сином Ірода Агріппи I, який в 44 р. вбив Якова, першого з Дванадцяти апостолів, онуком Ірода Антипи, котрий обезглавив Іоана Хрестителя і правнуком Ірода Великого, який повбивав дітей у Віфлеємі. Ні цар, ні намісник не знайшли в його діях зло-

¹⁰ Ельницький Л. Кесарийская надпись Понтя Пилата и ее историческое значение // Весник Древней Истории. – 1965. – №3. – С. 142-146.; Снигирев Р. Библиейская археология. – М., 2007. – С. 396.

чину і ладні були відпустити його, але ап. Павло, який від народження в Кілікії, що з 32 р. до Р. Х. стала римською провінцією, вважався римським громадянином, сам вимагав суду цезаря. Отож, його звільнили і відправили до Риму. Імператором, перед яким мав постати Павло, був Нерон (54-68 рр. по Р. Х.), який, звинувативши християн у підпалі Риму, наказав десятки розп'яти на хрестах, кинути живими звірям у цирку, спалювати живцем.

Павло добрався з Кесарії до Риму морським шляхом, зупиняючись в Мірах Лікійських, Лассі на Криті, на острові Мальта, у Сіракузах у Сицилії. Прибувши до Італії, він зупинився на березі Неапольської затоки в містечку ПUTEОЛИ, де застав християнську громаду. Це місто знаходилось неподалік від знаменитих Помпей, які в 79 р. по Р. Х. були поховані внаслідок виверження вулкану Везувій. Розкопки дозволили археологам виявити міські квартали і з'ясувати, якою була матеріальна культура їх мешканців у I ст., тобто в часи діяльності апостола Павла. Дослідники вважають, що в цьому типовому античному місті найбільш цікавими були рядові будинки і майстерні, а також торгові точки. За характером знахідок археологи ідентифікували майстерні коваля, ювеліра, кушніра, скульптора, пекаря та побутові приміщення. На стінах збереглися зображення гладіаторів, реклами товарів, статуї поважних громадян, зокрема помпеянського пекаря Теренція Прокула з дружиною тощо. Словом, розкопками виявлено повну картину життя античного міста¹¹.

З ПUTEОЛИ АППІЄВИМ шляхом Павло пішки добрався до Риму.

«І цілих два роки Павло пробув у найнятім домі своїм, і приймав усіх, хто приходив до нього, і проповідував він Боже Царство та з відвагою повною беззаборонно навчав про Господа Ісуса Христа!» (Діян. 28: 13; 30-31).

Рим, безумовно, був одним з найцікавіших з точки зору археології міст, у яких жив і проповідував апостол Павло. Щоправда, ранніх християнських церков у Римі поки що не виявлено, а найдавнішими археологічними пам'ятками християн є цвинтарі. У I ст. римляни спалювали тіла померлих, а попіл збирали в урни, які поміщали в мавзолеях. На відміну від римлян, євреї і християни ховали покійників у підземеллях.

¹¹ Косідовський З. Коли Сонце було богом. – К, 1963. – С. 224-252.

Археологами виявлено в околицях Риму декілька єврейських катакомб, що засвідчено настінними зображеннями мінори, тобто семисвічника. Виявлено також понад тридцять катакомб-галерей з християнськими могилами, видовбаними в стінах підземелля, нерідко одна над одною. Після покладення в нішу тіла, отвори замурували цеглою або закривали кам'яними плитами¹².

Одначе катакомби були не лише цвинтарями, а й місцем, для таємних зібрань християн у часи їх переслідувань владою. Це підтверджують і археологічні знахідки. Одним з найвідоміших християнських символів є зображення риби. Знак «риби» сприймався посвяченими як «анограма» – Ісус Христос, Син Божий, Спаситель¹³. Іншим характерним образом давньохристиянського мистецтва є символ Доброго Пастиря, що зображає Ісуса Христа юнаком з ягнятком на плечах¹⁴.

Життя апостола закінчилось трагічно: йому відрубали голову в Римі в період правління імператора Нерона десь між 61-64 роками по Р. Х. Його поховали за колишнім міським муром на давньоримському цвинтарі. Лише в IV ст. по Р. Х. над могилою Павла імператором Костянтином була положена плита з написом, що тут покоїться тіло апостола. Під час розкопок в римському храмі Святого Апостола Павла поза стінами археологами виявлений гіпотетичний саркофаг апостола Павла. Саркофаг знаходився у вівтарній апсиді на рівні первісної підлоги храму, побудованої ще в IV ст. по Р. Х.¹⁵.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видавництво Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. – 1407 с.
2. *Бойд Р. Т.* Курганы гробницы, сокровища. Иллюстрированное введение в библейскую археологию. – Ческ. Тешин: Свет на Востоке, 1993. – 303 с.

¹² *Кучинко М.* Біблійно-церковна археологія. – Луцьк, 2014. – С. 246.

¹³ *Бойд Р. Т.* Курганы гробницы, сокровища. Иллюстрированное введение в библейскую археологию. – Ческ. Тешин: 1993. – С. 285.

¹⁴ *Райт Д. Э.* Библейская археология. – СПб., 2003. – С. 149.

¹⁵ *Снигирев Р.* Библейская археология. – М., 2007. – С. 408, 428.

3. *Ельницкий Л.* Кесарийская надпись Понтия Пилата и ее историческое значение // *Вестник Древней Истории.* – 1965. – №3. – С. 142-146.
4. *Косідовський З.* Коли Сонце було богом. – К.: Вид. Дитячої літератури УРСР. – 1963. – 344 с.
5. *Кучинко М.* Біблійно-церковна археологія. – Луцьк: Надстир'я-Ключі. – 2014. – 268 с.
6. *Райт Д. Э.* Библейская археология – СПб.: Библиополис. – 2003. – 171 с.
7. *Снигирев Р.* Библейская археология. – М., Издательство Московской Свято-Троицкой лавры. – 2007. – 571 с.

Історико-культурний феномен української духовної музики та її виховний вплив на становлення особистості

Вікторія Чайка

У сучасних психолого-педагогічних та філософських дослідженнях вчені визначають духовну сферу життєдіяльності людини як провідний напрям її виховання та розвитку. Тому не випадково одним із складних і багатограних завдань, висвітлених у Державній національній програмі «Освіта» (Україна ХХІ століття), є створення умов для формування духовно багаті особистості громадянина нової епохи.

На нашу думку, духовна особистість – це людина, яка має багатий внутрішній світ, живе «ідеальними» інтересами та активно вступає в пізнавальні, моральні, естетичні стосунки, що проявляються в її духовній діяльності. Особистість, яка керується, насамперед, такими цінностями, як істина, доброта, краса, справедливість, простота. Це дає їй можливість реалізувати себе, відчувати цілком і повністю людиною¹.

Одним із вирішальних засобів виховання духовності людини є музичне мистецтво. Саме музичне мистецтво, діючи на глибинні психологічні механізми людських емоцій, активно впливає на особистість, збагачує її духовний та моральний потенціал.

На сьогодні є дуже актуальним аналіз української духовної музики, так як, по-перше, дає знання про минуле й витоки культури своєї країни. По-друге, духовна музика, як синтез релігії і мистецтва, служить засобом естетичного й морального виховання, сприяє філософському осмисленню навколишнього світу. Через духовну музику людина поєднується з вічними моральними істинами і розкриває собі вищу гармонію світобудови. З культурологічних позицій духовна музика може бути однією з форм художнього пізнання світу. *«На сучасному етапі,*

¹ Лазарев М. Основи педагогічної творчості / Микола Лазарев. – Суми, 1995. – С. 156

у світлі тенденцій розвитку сучасного мистецтва, вона являє собою специфічний феномен зі своїми особливими законами розвитку та принципами становлення»².

Українська духовна музична спадщина належить до найбільших та найдавніших пластів національної культури і сягає своїми коренями сивої давнини дохристиянських часів. Традиції церковного співу мають тисячолітню історію, розвивались у різних церковних, політичних та культурних обставинах.

Історичний розвиток української духовної музики охоплює понад одинадцять століть: з часів Хрещення Русі до наших днів. Від самого початку свого існування українська духовна музика була носієм сакральних смислів і частиною церковного мистецтва, вона входила до так званого храмового синтезу мистецтв разом із оригінальною архітектурою церков, образами святих на іконах, біблійними текстами, специфічними пахощами й ритуальними прикрасами, впливаючи на віруючих під час їх спілкування з Богом. Священнослужителі завжди намагалися відмежувати музику Церкви від народної творчості, протиставити їх як мистецтво, з одного боку, піднесене, очищувальне, високодуховне, і низьке, сповнене земних пристрастей і почуттів – із іншого. Хоча, безумовно, церковне та народне мистецтво автономно розвиватися не могли, адже їх користувачами були ті самі люди.

Спираючись на дослідження багатьох музикознавців та вчених (В. Мартинов, В. Барвінський, Д. Антонович, А. Рудницький, Л. Корній), умовно можна виокремити певні історичні етапи становлення української духовної музики.

Починаючи від Хрещення Русі і становлення чернецтва до монголо-татарської навали, закладались фундаментальні основи духовної музики, відбувалася кристалізація знаменного розспіву та нотації, системи осмогласся й поспівної техніки.

Увесь літургійний канон церковного співу, гімнографічні тексти, жанри (кондаки, тропарі, канони, стихирини тощо), систематизація співів за вісьмома гласами, а також спосіб фіксації музики (безлінійна нотація невматичного типу) – усе було запозичене з Візантії. Богослужбова музика від початку свого існування вважалася одним

² Григорчук І. С. Християнська свідомість і морально творчі аспекти музичної діяльності / І. С. Григорчук // Збірник наукових праць [«Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України»] – Острого, 1988. – С. 335.

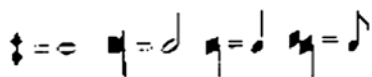
з основних засобів злиття душі християнина з божественним світом. Багатоплановість музичного оформлення служби вимагала керівництва співаками. Найважливішу посаду у візантійських, а потім і в руських церковних хорах займали «доместики».

З X століття Київ став не тільки центром православних духовних піснеспівів, а й осередком культури, освіти й навчання: Києво-Печерська Лавра, Видубицько-Михайлівський, Золотоверхий Михайлівський монастирі, звідки «київський знаменний розспів» розповсюдився на всю територію Русі завдяки українським співакам.

Церковний монодичний спів, який виник у Києві в X ст., не залишався догматично незмінним. З'явилося чимало нових співочих знаків (знамен).

З XIII по XVII ст. відбувається поступове перетворення знаменного розспіву на єдину мелодичну систему, систематизація поспівного фонду, виникнення путевого, демественного, а згодом і великого знаменного розспіву, створення суворої регламентації піснеспівів.

На другу половину XVI ст. церковний монодичний спів в Україні досяг високого художнього рівня. Він відзначався мелодичним багатством і різноманітністю. У ньому відбулися суттєві стильові зміни, що призвели до реформи нотації. Своєрідний нотний шрифт київського знамени, не схожий на західноєвропейський, мав чотири знаки для позначення тривалостей нот і розташовувався на п'ятилінійному нотному стані. Ця нотація була пристосована до релятивного методу співу вокальної музики за принципом сольмізації, який виник у Західній Європі в епоху Середньовіччя і також використовувався в українській духовній музиці.



(зразок київської нотації XVII ст.)

Отже, в Україні з кінця XVI ст., а можливо й раніше, домінуючими стають записи монодичного співу п'ятилінійною київською квадратною нотацією. Якщо на ранньому етапі розвитку християнства в Русі існував ряд книг, які фіксували церковні співи (Обихід, Октоїх, Ірмолог, Стихирар, Пісна і Цвітна Тріодь та ін.), то в період XIV-XVI ст. в Україні сформувалася одна рукописна універсальна книга, у

яку увійшли церковні співи з різних жанрових збірників, що виконував хор під час Богослужіння протягом цілого церковного року (від вересня до серпня). Вона мала назву Ірмолой.

Якісно новий, достатньою мірою бурхливий етап розвитку української духовної музики започатковується з настанням доби бароко – друга половина XVII до середини XVIII ст..

У різних країнах Європи цей стиль має різний соціально-історичний та ідеологічний ґрунт. Суспільно-історичним ґрунтом бароко в Україні була активізація соціальної та національно-визвольної боротьби, що сприяло виникненню козацько-гетьманської держави. Відбулася переорієнтація музичної культури із візантійської на західноєвропейські традиції. Особливий розквіт партесного концерту спостерігається у творчості композиторів того часу, теоретичне обґрунтування принципів партесного співу є в «Музикійській граматиці» М. Дилецького. Бароко, охопивши всі сфери духовної культури: архітектуру, літературу, образотворче і прикладне мистецтво, музику, театр – носило синтетичний характер та універсальний стиль, особливості якого закономірно і глибоко виявилися в багатьох ланках духовного життя суспільства.

Друга половина XVIII – початок XIX ст. є добою Просвітництва для України – посилення культурних контактів із народами європейських країн; хоровий концерт як домінуючий жанр; вихід духовної музики за межі богослужіння.

Найбільш яскравим явищем української духовної музики того періоду є творча спадщина Д. Бортнянського. Про церковно-хоровий стиль композитора, зокрема про його концерти, М. Компанейський зазначає: «Вони писані з такою майстерністю та чистотою голосоведіння, виразом та красою мелодій, архітектонікою форми, притому, з такою природною простотою, що до тієї висоти не досяг, мабуть, жоден вокальний композитор у світі»³. Церковні твори Д. Бортнянського стали відомими далеко за межами України. Музична спадщина композитора досить велика, тільки духовна музика охоплює понад 35 чотириголосних хорових концертів для різних складів, які називалися в його час псалмами, 10 двохорових концертів, 14 чотириголосних кон-

³ Барвінський В. Музика. Історія Української культури / Василь Барвінський [під ред. І. Крип'якевича]. – К., 2002. – С. 633.

цертів «Тебе, Бога, хвалимо», 29 окремих літургійних співів, триголосну літургію, духовні твори для жіночого хору з рефреном мішаного хору, обробки давніх церковних київських та болгарських наспівів та багато інших.

Не менш яскравою особистістю був М. Березовський. У його творах: «Вірую», причасники «Творяй ангели своя духи», «Чашу спасіння» – розкривається велика музична та духовна культура.

Його послідовник А. Ведель захоплювався старовинними розпісками Київської Лаври. Серед його духовних композицій найпопулярнішим є «На ріках Вавилонських» та «Покаянія отверзи ми двері».

У середині XIX століття в галузі української церковної музики працював композитор-священик М. Вербицький, автор Літургії для мішаного хору, хорових творів «Ангел вопієше», «Іже Херувими», «Отче наш» та інших церковних композицій.

Кінець XIX – початок XX століття позначений творчістю М. Лисенка, засновника української національної композиторської школи, яка сприяла розвитку музичного професіоналізму. Дуже суттєвим був його внесок у справу виховання мистецтвом. Варто хоча б побіжно розглянути значення всебічної діяльності видатного українського митця в контексті педагогічно-виховної проблематики.

Корифей української музики М. Лисенко усвідомлював значення морально-естетичного виховного впливу музики на становлення особистості. Про його любов до українського мистецтва та прагнення вивести його на шлях європейського професіоналізму дізнаємось з листів митця: «...кращих контрапунктистів, як наш люд співаючий, не знайти, який то в ньому сидить запас музичного чуття, здібності, творчості... Але побіч того потрібна загальнолюдська школа музики»⁴. Як композитор духовних піснеспівів, він будував музику лише на українському національному матеріалі, підійшов до церковної музики з власним поглядом. Його релігійні твори свого часу стали революційними.

Серед найкращих творів М. Лисенка чільне місце займає «Боже великий, єдиний», який написаний у кінці XIX ст. на текст відомого українського поета О. Кониського, а також хорові твори «Херувимська», «Камо поїду от Лиця Твого, Господи», молитва «Пречистая Діво Мати» та інші.

⁴ Товстуха Є. Микола Лисенко. – К., 1988. – С. 339.

Своєю натхненною працею М. Лисенко відкрив нове «вікно» у світ української духовної музики. Його релігійні твори – це приклад того, як сакральні риси українського музичного мистецтва проявилися в їх зв'язках із церковними піснеспівами.

На початку ХХ ст. українська церковна музика мала цілу плеяду таких композиторів, як О. Кошиць, М. Леонтович, прот. Кирило Стеценко та інші, серед яких учні й послідовники М. Лисенка. Вони відіграли визначну роль в еволюції області духовного мистецтва і своїми творами підсумували увесь шлях його розвитку.

М. Леонтович не лише продовжив славні традиції українських композиторів, а зокрема М. Лисенка, у використанні народнопісенних інтонацій у церковній музиці, але й зумів найглибше розвинути елементи української національної мелодії. Прийоми народно-побутового співу були використані композитором при написанні «Літургії Іоана Златоустого», яка стала вінцем його творчого спадку в жанрі церковної музики. Ним також написані Херувимські пісні, духовні колядки, канти та псалми.

З духовної спадщини Я. Степового відомі лише кілька творів: «Херувимська пісня», «Шлюб», «Отче наш», два релігійних канти.

Хоровий диригент і композитор О. Кошиць мав повну духовну освіту. Він багато працював як хоровий диригент та організатор музичної справи у молодій Україні. Саме тоді з'явився його відомий духовно-музичний цикл «Літургія св. Іоана Золотоуста» і десять українських релігійних кантів. Всі інші духовні твори були написані пізніше під час еміграції.

Таким чином, старі українські пісні були значно модифіковані саме церковним співом і кількість їх прихильників постійно зростала. Це природно для українського народу, якому властиві релігійність і співучість.

Для духовної музичної творчості останніх років ХХ та початку ХХІ ст. характерне нове бачення та прочитання релігійних текстів з використанням сучасної гармонічної та музичної мови.

Яскравою є духовна творчість Л. Дичко, автора багатьох духовних творів. Це «Урочиста Літургія» для мішаного хору, три концерти духовної музики для голосу соло та органу: «Благослови, душе моя Господа», «Тобі співаємо, тебе благословимо» і «Отче наш», Псалом 67 для жіночого хору та багато інших.

Спостерігаючи за творчістю сучасних композиторів, можна побачити, що особливо актуальним є співвідношення новизни музичної мови з духовним змістом творів. У філософсько-біблійному ракурсі вирішує Є. Станкович задум монументальної, ораторіального типу композиції «Нехай прийде царство Твоє»; зануренням у психологічні глибини ліричного світосприйняття позначений «Диптих» В. Сильвесторова; молитва «Отче наш» стає основою розгорнутої хорової композиції Г. Гаврилець; у вільній інтерпретації канону *Stabat Mater* Ю. Іщенко вирішує задуми кантати «Скорботна Мати» на слова П. Тичини. До духовної тематики у свої творчості сьогодні звертається багато українських митців.

Отже, саме сьогодні, коли громадськість гостро відчуває нагальну потребу у створенні духовних скарбів, в одухотворенні свого життя, вивчення, популяризація та відродження перлин духовної музики має величезне пізнавальне та виховне значення і є однією із суттєвих проблем зокрема розвитку сучасного музичного мистецтва в Україні. Вона є дієвим та ефективним засобом, що дає можливість сучасним поколінням доторкнутись до багатовікової історії духовної культури, відчути її витоки, виховувати почуття гордості за свою країну, народ, культуру.

Список джерел і літератури:

1. Антонович М. Дещо про українську церковну монодію та про назви «знаменний» та «київський» розспіви / Мирослав Антонович // Збірник на пошану проф. д-ра Володимира Янера. Український науковий збірник, Т.10. – Мюнхен: Вільний Університет, 1983. – С. 147-170с.
2. Барвінський В. Музика. Історія Української культури / Василь Барвінський [під ред. І. Крипякевича]. – К: Либідь, 2002. – 656 с.
3. Григорчук І. С. Християнська свідомість і морально творчі аспекти музичної діяльності / І. С. Григорчук // Збірник наукових праць [«Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України»] – Острог, 1988. – С. 335-341.
4. Лазарев М. Основи педагогічної творчості / Микола Лазарев. – Суми: Мрія ЛТД, 1995. – 212 с.
5. Товстуха Є. Микола Лисенко. – К.: Радянський письменник, 1988. – 345 с.

Архієрейський хор «Оранта»: багатовекторність мистецької діяльності

Олеся Тоцька, Валентина Маласпіна

Святкування 1000-ліття Хрещення Руси-України в 1988 р. надало потужного імпульсу процесу відродження незалежності України, піднесенню національної свідомості її громадян та поставило перед багатьма українськими патріотами питання повернення до своїх духовних витоків, зокрема термінового відновлення Української Православної Церкви. Так, у червні 1990 р. в Києві відбувся Всеукраїнський Православний Собор за участю більш як 700 делегатів з усієї України (у тому числі 7 єпископів і понад 200 священників), на якому було затверджено факт утворення Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) та обрано її патріархом Мстислава (Скрипника)¹.

Із утворенням УАПЦ починають створюватися нові парафіяльні громади, відкриваються закриті церкви. Але чи можна уявити собі православні храми без церковних хорів, без їх духовних піснеспівів? Адже, як казав старець Паїсій Святогорець,

«Правильний церковний спів – це вилив назовні внутрішнього духовного стану. Це божественні веселоці! Тобто Христос веселить серце, і людина в сердечних веселоцах говорить з Богом. Якщо півчий бере співучасть у тому, про що співає, то, у позитивному сенсі цього слова, змінюється і він сам, і ті, хто його слухає»².

Так за відродження церковного православного співу у древньому Лучеську взявся викладач педагогічного училища Олександр Головерса. У той час у Луцьку, як і по Україні загалом, набирала оберті Народний Рух, керівництво якого вирішило на мітингах збирати гроші

¹ Мстислав (Патріарх Київський) [Електронний ресурс].

² Православие – это истина. [Електронний ресурс].

для ремонту Хрестовоздвиженської церкви. О. Головерса запропонував старості цього храму організувати церковний хор і почав шукати в музичному й педагогічному училищах талановиту молодь з гарними голосами. Невдовзі йому вдалося зібрати однодумців і запросити на посаду диригента Василя Мойсіюка. О. Головерса запропонував і назву для колективу – «Оранта» (походить від лат. *ora* – «молитва»). Так називається один із найпоширеніших іконографічних образів Божої Матері з молитовно піднесеними вгору руками. І ось уже 24 роки на мистецькому небосхилі нашої неньки-України сяє яскрава зірка – архієрейський хор «Оранта». А незмінним керівником цього колективу і до сьогоднішнього дня є заслужений діяч мистецтв України Василь Васильович Мойсіюк. Для нього хор став справою життя.

Слід зазначити, що на початку свого існування колектив зіткнувся з низкою труднощів: у перебудованій під планетарій церкві була відсутня акустика; не було літургійних нот; співаки не мали виконавських навиків духовної музики. Брак нот українською мовою призводив до того, що духовні піснеспіви, виконані на перших службах, досить суттєво відрізнялись стилістично. Але незабаром знайшлися видані в 30-х рр. ноти Володимира Тележинського, які стали літургійною основою хору. Крім того, тексти й ноти почали приносити люди, надсилали діаспора з Канади й Австралії.

Зі створенням «Оранти» в українську православну церковну музику Волинського краю повернулися твори М. Березовського, Д. Бортнянського, А. Веделя тощо³. Але орантівці не тільки прикрашають своїм ангельським співом богослужіння, а й беруть участь у різноманітних концертах, фестивалях і конкурсах як в Україні, так і за її межами. Своїми піснеспівами колектив зумів розкрити перед європейським слухачем сокровенні глибини української душі, продемонструвати багатогранність української вокально-хорової культури. Учасники хору співають настільки проникливо, що допомагають присутнім у храмі забути про всі свої земні турботи, підносячи їхні серця до небес; ніжно торкаються потаємних струн людських душ, розчулюючи парафіян до сліз.

Діяльність «Оранти» настільки багатогранна, що вважаємо за необхідне зупинитися детальніше на кожному напрямі її роботи окремо.

³ Гнатюк А. Ті, що моляться / А. Гнатюк, В. Лесюк. [Електронний ресурс].

1. Богослужбова та світська виконавська діяльність.

Хор бере участь у різних богослужіннях: всенічних бдіннях і літургіях, молебнях, таїнствах хрещення і вінчання, чинах похорону та панахиди.

Першу Божественну літургію «Оранта» виконала в далекому 1990 р. на престольному святі в Хрестовоздвиженській церкві міста Луцька. У той час великого національного і патріотичного піднесення хор співав у багатьох місцях – на вулицях, у залах, на перепохованнях та інших важливих заходах, зокрема на відкритті пам'ятника полеглим козакам на полі Берестецької битви (1991 р.). На цій імпрезі були присутні патріарх Мстислав і тодішній Голова Верховної Ради України Леонід Кравчук. «Оранта» проспівала там не тільки Службу Божу, але в кінці вперше виконала Гімн України⁴. Знаменним для колективу є і його участь у 1993 р. в інтронізації патріарха Володимира (Романюка): 23 жовтня хор проспівав всенічну у Свято-Володимирському патріаршому соборі, а 24 жовтня, у день інтронізації, – літургію в соборі святої Софії – Премудрості Божої в Києві.

З 1992 р. і до сьогодні «Оранта» є архієрейським хором Свято-Троїцького кафедрального собору (м. Луцьк). Колектив співав при шістьох архієреях: єп. Миколаєм (Грохом), єп. Спиридоном (Бабським), єп. Серафимом (Верзуном), митроп. Іоаном (Бондарчуком), митроп. Яковом (Панчуком) і нині керуючим Волинською єпархією УПЦ КП митроп. Михаїлом (Зінкевичем).

У планах диригента хору – виконувати ще й авторські літургії відомих композиторів О. Архангельського, О. Кошиця, М. Леонтовича, Я. Яциневича.

Окрім церковної, орантівці виконують і світську музику: обробки українських народних пісень, твори лучан Георгія Мірецького та Віктора Тиможинського (голова Волинського осередку Національної спілки композиторів України), киян Володимира Зубицького та Володимира Рунчака (відповідальний секретар Київської міської організації Національної спілки композиторів України), донеччанина Олександра Некрасова.

⁴ Гнатюк А. Ті, що моляться / А. Гнатюк, В. Лесюк [Електронний ресурс].

2. Концертна та гастрольна діяльність.

Концертна діяльність хору «Оранта» не обмежена лише Україною. Колектив виступав у Іспанії та Італії, неодноразово у Польщі та Німеччині (на запрошення німецької спілки «Мости в Україну»). До своїх ювілейних дат хор щоразу давав сольні концерти в рідному Луцьку. Крім того, він був учасником звітних концертів Волинської області в палаці «Україна» (м. Київ). На рахунку колективу – участь у днях слов'янської культури (м. Гданськ, Польща, 1995), у XVII міжнародному фестивалі «Київ Музик Фест'2006» (Київ, 2006), XIX Фестивалі української культури (м. Сопот, Республіка Польща, 2008)⁵, фестивалі «Міжнародні зустрічі з церковною музикою» (Польща, 2013)⁶ тощо.

Концерти української духовної музики у виконанні хору завжди з успіхом проходили в німецьких містах Бад-Зальцфлен, Лемго, Детмольд, Бюрен та ін. У 2004 р. колектив брав участь у щорічному фестивалі на відзначення дня народження композитора Дж. Верді (м. Детмольд). Центральною подією фестивалю було зведене виконання перлини світового музичного мистецтва – «Реквієму» Дж. Верді під орудою головного диригента концерту, викладача Берлінської вищої музичної школи Еріха Вьохнера. «Оранта» співала разом із хорами Вищого технічного університету Польщі, Вищої музичної школи та філармонії Детмольда в супроводі Детмольдського симфонічного оркестру.

Про хор неодноразово писала українська та іноземна преса, зокрема: «*Kammerchor aus der Ukraine*», «*Kammerchor "Oranta" im Rathaus empfangen*» (*Neue Westfälische*, № 100, 30.04.2002), «*Ukrainischer Chor "Oranta" begeisterte*» (*Lippe aktuell*, 3.12.2008).

«Оранта» стала єдиним українським мистецьким колективом, який був запрошений на відкриття виставки «Україна – світові» («Скіфське золото і культура Трипілля») у національному музеї Польщі у Варшаві (квітень 2008 р.). Відкривали цю експозицію два президенти: України – Віктор Ющенко і Польщі – Лех Качинський.

⁵ Волинський хор «Оранта» вкотре представив своє мистецтво за кордоном. [Електронний ресурс].

⁶ Пролунали за Бугом [Електронний ресурс].

Нещодавно було започатковано проект співпраці із камерним оркестром «Кантабіле» Волинської обласної філармонії (керівник – народний артист України Товій Рівець). У його рамках 22 червня 2014 р. було виконано месу *G-dur* Ф. Шуберта (солісти – А. Зарицька, А. Зарицький, О. Гонтар) у костелі св. Петра і Павла (м. Луцьк). У планах хору «Оранта» – виконання твору «Stabat Mater» («Страждальна Мати») Дж. Россіні в супроводі цього ж оркестру.

3. Конкурсна діяльність.

Архієрейський хор «Оранта» є унікальним колективом, адже приносить високі нагороди майже з усіх конкурсів, у яких бере участь. Зокрема, найвагомішими перемогами хору є:

- гран-прі на конкурсі хорів Автокефальної Церкви (м. Львів, 1991 р.);
- I місце на II Міжнародному конкурсі хорових колективів ім. Лесі Українки (м. Луцьк, 1994 р.);
- лауреат обласної літературно-мистецької премії ім. Агатангела Кримського (м. Луцьк, 1994 р.);
- гран-прі на III Міжнародному конкурсі хорових колективів ім. Лесі Українки (м. Луцьк, 1996 р.);
- лауреат I Міжнародного фестивалю хорової музики «Каха Саламанка Ельсорія» (Іспанія, 1997 р.);
- I місце на XVII Міжнародному конкурсі церковної музики (м. Гайнувка, Польща, 1998 р.);
- I місце на Міжнародному конкурсі «Музика світу» (м. Фівізано, Італія, 1999 р.);
- лауреат V Мюзік-фесту «Золотоверхий Київ» (м. Київ, 2001 р.);
- II місце на IV конкурсі хорової музики ім. М. Леонтовича (м. Київ, 2002 р.);
- гран-прі на IV Міжнародному конкурсі хорових колективів ім. Лесі Українки (м. Луцьк, 2006 р.)⁷.

Зокрема, про високу виконавську майстерність «Оранти» на XVII Міжнародному конкурсі церковної музики в м. Гайнувка писала

⁷ Мойсіюк Василь. [Електронний ресурс].

фестивальна газета: «Хор "Оранта" собору Святої Трійці з Луцька (Україна) презентував чудову, вирізнену динаміку – від глибокого, насиченого піано до форте»⁸.

4. Дискографічна та видавнича діяльність.

Хор «Оранта» має у своєму доробку 3 компакт-диски.

1. Піснеспіви Божественної Літургії. Диск присвячений 250-річчю кафедрального собору Святої Трійці в Луцьку і містить 16 творів (загальний час звучання – 61:50):

- М. Березовського – «Не отвержи мене во время старости», «Радуйтеся, праведнії»;
- Д. Боршнянського – «Тебе, Бога, хвалим»;
- М. Вербицького – «Сугуба ектенія», «Хваліте Господа з небес»;
- П. Григор'єва – «Єдинородний Сину»;
- М. Леонтовича – «Велика ектенія», «Достойно є», «Святий Боже», «Нехай повні будуть уста наші», «У Царстві Твоім», «Херувимська»;
- М. Лисенка – «Боже великий, єдиний» (аранж. О. Кошиця), «Камо поїду» (ред. Р. Стельмашука);
- К. Стеценка – «Благослови, душе моя, Господа»;
- В. Фатєєва – «Милість миру».

2. Різдвяні піснеспіви. На диску записано 18 творів (загальний час звучання – 45:13):

- А. Ведель – «Різдвяні ірмоси № 1, 3»;
- обробка А. Гнатишина – «Що то за предиво»;
- обробка В. Іваника – «Спи, Ісусе»;
- обробка І. Концевича – «Ой в Єрусалимі рано задзвонили»;
- обробка М. Леонтовича – «Ой на річці, на Ордані»;
- обробка С. Людкевича – «Бог Предвічний», «Во Вифлеємі нині новина», «Небо і земля»;
- обробка невідомого автора – «Господь Бог Предвічний»;
- обробка О. Нижанківського – «Бог ся рождає», «Возвеселімося разом всі нині», «На небі зірка»;

⁸ Gazeta Festiwalowa. – 1998. – № 3. – С. 4.

- обробка прот. В. Собка – «В Вифлеємі днесь Марія»;
- обробка К. Стеценка – «Днесь поюще», «На Йорданській річці», «По всьому світу стала новина», «Роздество Христове»;
- обробка Н. Ступницького – «Ой рано, рано».

3. Архієрейський хор «Оранта». Диск містить 9 творів:

- Д. Бортнянський – хоровий концерт «Тебе, Бога, хвалим»;
- С. Извеків – «Хотех слезами омити»;
- М. Леонтович – «Херувимська»;
- О. Некрасов – фольклорна імпровізація на тему української народної пісні «Весілля Мухи»;
- Р. Твардовський – «Алилуя»;
- В. Тиможинський – «Кривий танець» (слова народні), «Купайло» (слова народні), «Святий Боже», хорові прелюдії «Ранок. Вечір» (слова народні).

Колектив планує перевидати диск із колядками.

Окрім того, до 20-річчя створення хору в 2010 р. була видана книга «Духовні піснеспіви “Оранти”» (обсягом 132 с.), яка вмістила 27 творів із нотами:

- С. Архангельський – «Нині відпускаєш»;
- Д. Бортнянський – «Воспойте людіє», «Слава на небі Богу», «Приїдіте воспоім», «Хай воскресне Бог»;
- А. Ведель – «Всесвітнюю славу», «Днесь владика тварі», Пасхальні ірмоси (пісні 1, 3-9), «Слиши, дци, і виждь», «Царю небесний»;
- М. Вербицький – «Ангел вопіяше»;
- П. Гончаров – «Хресту твоєму»;
- С. Дегтяров – «Днесь Христос на Іордан приїде», «З небесних країв», «Зійшов Бог при окликах сурмних», «Преславная днесь», «Приїдіте, взидем на гору Господню», «Сей день радості і веселія»;
- С. Извеків – «Хотех слезами омити»;
- розспів Києво-Печерської Лаври – «В молитвах Неусипающую Богородицю»⁹.

⁹ Духовні піснеспіви «Оранти» / [Упорядник В. В. Мойсіюк]. – Луцьк, 2010. – 132 с.

5. Навчальна діяльність.

У хорі «Оранта» мають можливість проходити практику студенти Волинського державного училища культури і мистецтв ім. І. Ф. Стравінського та Інституту мистецтв Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки. Колектив брав участь у захистах дипломних робіт випускниками згаданого інституту та Львівської національної музичної академії імені М. В. Лисенка.

Слід зазначити, що на даний час хор «Оранта» – це високопрофесійний колектив. Кількісний склад становить приблизно 20–25 співаків, оскільки постійно поповнюється молодими виконавцями. Диригент хору В. В. Мойсіюк при прослуховуванні нових співаків керується такими критеріями відбору:

- читка нот з листа;
- чистота інтонації;
- тембральне забарвлення голосу.

Щодо якісного складу доцільно зазначити, що в хорі співають Олег Гонтар, Андрій Зарицький, Віктор Мрочко – заслужені артисти України; А. Зарицька – володарка спеціальної медалі імені К. Пігрова «Чистота інтонації – основа хорового мистецтва»; І. Кириченко – лауреат всеукраїнських і міжнародних конкурсів. З 1998 по 2004 р. учасницею хору була Зоя Рожок (Іванюк), яка на даний час є солісткою Національної опери України ім. Т. Г. Шевченка.

У хорі співають не тільки вокалісти та хормейстери, але й інструменталісти.

Отже, як бачимо, архієрейський хор «Оранта» є різноплановим колективом. Він здійснює такі види діяльності:

- богослужбову та світську виконавську;
- концертну та гастрольну;
- конкурсну;
- дискографічну та видавничу;
- навчальну.

Окрім того, колектив має низку планів. Сподіваємось, що вони будуть успішно реалізовані і зірка «Оранти» ще довго світитиме на мистецькому небосхилі України та тішитиме слухачів своїм ангельським співом.

Список джерел і літератури:

1. Волинський хор «Оранта» вкотре представив своє мистецтво за кордоном [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zahid.net/news>
2. Гнатюк А. Ті, що моляться / А. Гнатюк, В. Лесюк [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravoslavia.volyn.ua>
3. Духовні піснеспіви «Оранти» / [Упорядник В. В. Мойсіюк]. – Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2010. – 132 с.: 20 іл.
4. Мойсіюк Василь. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uk.wikipedia.org>
5. Мстислав (Патріарх Київський) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org>
6. Православие – это истина. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://vk.com/club30504651>
7. Пролунали за Бугом [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pravoslavia.volyn.ua>
8. *Gazeta Festiwalowa*. – 1998. – № 3. – С. 4.

Богословський дискурс Преображення та його вплив на іконопис православної традиції

Вікторія Головей

Джерело дискурсу Преображення – Євангельська оповідь про священну подію на Фаворі, яка міститься в синоптичних Євангеліях і скорочено – у другому посланні апостола Петра. Згідно з традиціями Євангельської екзегетики Преображення Господнє є одним із найбільш виразних феофанічних проявів божественної природи Христа, що зумовило його важливе значення для розвитку містичних доктрин християнства. Особлива роль у таких теоріях приділялася осмисленню природи божественного світла, у якому Бог відкривається людині в містичному досвіді. Переважна частина богословських текстів, присвячених цій темі, з'явилися у I тисячолітті Христової ери. Це, передусім, твори Григорія Богослова, Григорія Ниського, Кирила Олександрійського, Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Симеона Нового Богослова¹. Символічний зміст Преображення трактується в цих творах у таких основних аспектах: по-перше, як ключ до розуміння божественної природи Христа; по-друге, в есхатологічному плані, як окреслення стану буття, що має наступити після Воскресіння; по-третє, як маніфестація тринітарності, могутньої величі Бога, який виступає в Трьох Іпостасях. Досить поширеною стала також традиція, згідно з якою сходження на гору символізує шлях містичного споглядання, що приводить до пізнання світосайної слави Бога. Не менш важливим є і те, що отці Церкви співвідносили Преображення із феноменом Воскресіння, трактуючи його як прообраз воскресіння вірних, або ж як модель есхатологічної трансформації людини.

На думку дослідника С. Хоружого,

¹ Див.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 165-167.

«класичним ходом концептуального розвитку ця подія породжує поняття антропології. Тут преображення – завершальний етап процесу обоження, кінцева доля або стан врятованої, обоженої особистості: божественне світло, з яким поєднуються обожувані, преображає їх, робить все єство людини осяяним, прославленим»².

Таким чином, ця священна подія має діалогічну широту й енергійну насиченість. Спілкування і світло за сутністю – енергійні стихії і, поєднуючи їх в собі, Преображення виступає найбільш повним вираженням енергійного зв'язку людини і Бога.

Однак таке фундаментальне розуміння символічного змісту Переображення на кінець I тисячоліття втратило свою актуальність. Інтерес богословів до цієї проблематики відновився лише в період останнього підйому візантійської культури, пов'язаного з духовним рухом ісихазму, коли прихильники Григорія Палами проголосили євангельську подію Преображення Христа на горі Фавор своєрідним ключем для розуміння православного віросповідання. Слово ісихазм походить від грецького поняття *ἡσυχία*, в значенні «спокій, тиша, безмовність», яке характеризує специфічний стан містичного споглядання, особливий шлях єднання з Богом через «очищення серця», «розумну» молитву і своєрідні прийоми психофізичного самоконтролю. Це вчення було створене єгипетськими і синайськими аскетами у IV-VII ст. Суттєвого оновлення і поширення воно зазнало в XIV ст. у Візантії в умовах релігійної реставрації, коли внаслідок полеміки між Григорієм Паламою і Варлаамом Калабрійським на ньому сфокусувалася увага всього візантійського світу. Центральним пунктом полеміки було питання про природу божественних енергій, а саме, Фаворського світла, яке, згідно з Євангеліями, випромінювало тіло преображеного Христа на горі Фавор.

Варлаам, якого О. Ф. Лосев дотепно назвав «кантіанцем XIV ст.», спираючись на античну філософську базу, обстоював тези про абсолютну неможливість пізнання Бога, тварну (чуттєво-тілесну) природу Фаворського світла, вважаючи одкровення комплексом різноманітних людських відчуттів, а ісихастську практику молитовних споглядань такого світла – спокусливою чуттєвою ілюзією. Відповіддю на ці зви-

² Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – М., 1998. – С.175.

нування були знамениті тріади Григорія Палами «На захист святих ісихастів», у яких він подає впорядкований виклад ісихастської доктрини, спростовує критичні випадки проти неї, посилаючись на авторитет отців Церкви і Священного Писання. Палама вбачав небезпеку в тому, що філософські і наукові конструкції відгороджують людську душу від живого спілкування із священним, і тоді місце для Бога залишається десь у минулому, у часах великих духовидців.

Щоб догматично підкріпити живий досвід віри, він обгрунтував вчення про вічну і нетварну природу божественних енергій, «*таких, що вічно сяють, щедро і втаємничено струменять із Божественної Сутності*», до яких наближує «розумна» молитва, і через які людина може долучитися до Бога. Євангельським свідченням і «*соприродним символом*» цих енергій Палама вважає «*нетварне світло Преображення Христового*». Долучення до нього дійсне лише тоді, коли охоплює не тільки розум, але й душу і все людське тіло.

«Але як тілесне почуття сприйматиме світ надчуттєвий у власному розумінні цього слова? Через ту всемогутню силу духу, посередництвом якого вибрані апостоли побачили його на Фаворі, коли він засяяв не тільки від плоті, що несла в собі Сина, але й від хмари, що несла в собі Отця Христового. Але ж і тіло буде тоді духовним, а не душевним, за апостом: " ... сіється тіло душевне, встає тіло духовне" (1 Кор. 15, 44); якщо ж воно буде духовне, то зрячий розум сприйматиме Боже сяйво теж духовним зором»³.

Як бачимо, суттєвий аспект теми преображення – соматичний: перспектива тілесної природи людини. Енергійний дискурс тут набуває свого логічного завершення в тісній взаємодії із дискурсом преображеного тіла. У спогляданні-поєднанні з нетварним світлом (божественними енергіями) відбувається преображення тілесної природи, яке розпочинається в актуальному сакральному досвіді і завершується, сягаючи повноти, в есхатології. У Парусії (друге пришествя Христа) все стане світлом і «*тіла святих стануть подібними прославленому Тілу Спасителя, яким Воно з'явилося апостолам у день Преображення*»⁴.

³ Григорій Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М., 1995. – С. 99.

⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие, 1991. – С. 177.

У життях святих знаходимо яскраві описи подібної світлосяйності, якої великі праведники набували ще за життя. Згідно з агіографіями, обличчя видатних подвижників випромінювали «*пресвітле сяйво*»⁵.

У Григорія Палами ми зустрічаємося з найбільш повним і виразним, мабуть, після автора «*Ареопагітик*» і Симеона Нового Богослова, обґрунтуванням естетики і містики світла. У текстах Палами все, що так чи інакше причетне до Бога та духовної сфери, описується як просякнуте божественним сянням, як світлодайне і світлоносе. Фаворське світло для нього адекватне вищій красі, він іменує його «*славою божественної природи, красою майбутнього і сучасного віку*» (Тріада II, 3, 54)⁶. У такому контексті світло є одним із образів теофанії, тобто явлення і розкриття Бога у світі, присутністю нетварного в тварному. Це слід розуміти не алегорично, а в душі притаманної православному богослів'ї антиномічної діалектики трансцендентного та іманентного, як реально явлену і побачену святими невимовну Божу славу і красу. Палама стверджує, що апостоли

«бачили на Фаворі сутнісне і вічне Благо Господнє, Славу Божу, ... пресвітле сяйво первообразної краси, через яку людина боготвориться (виокремлення моє - В. Г.) і удостоюється бесіди віч-на-віч із Богом...» (Тріада III 3, 9)⁷.

Власне, у цьому одухотворені і преображені тіла, у духовній («розумній») насолоді від споглядання божественного світла і полягає сутність естетики аскетизму. Григорій Палама був одним із найбільш яскравих виразників цієї форми естетичної свідомості в усій святоотцівській традиції, активно і послідовно відстоюючи духовно-соматичну сутність людської природи, яка в ісихії досягає своєї вищої єдності в актах преображення і обоження, тим самим долучаючись до божественної слави і краси.

Поруч із поняттям *краси* особливим статусом у Палами відзначається поняття *слави*, яке ще із старозаповітних часів утвердилося в іудейсько-християнському світі в якості своєрідного посередника між трансцендентним Богом і світом. Найчастіше це поняття у св. Григорія виступає синонімом «нетварного» світла божественної природи, яке

⁵ Византийские легенды. – Л.: Наука, 1972. – С. 154, 160.

⁶ Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М., 1995. – С. 240.

⁷ Там само. – С. 336-337.

в певних ситуаціях сприймається навіть фізичним зором (Див. Тріади: II 3, 21; 3, 27; 3, 66; III 1, 10 тощо). Ісихазм, обґрунтувавши глибинний зв'язок трансцендентного Фаворського світла з красою і славою, надав потужний імпульс одухотворенню образотворчого мистецтва, що з особливою силою проявилось в мистецтві палеологівського часу у Візантії і, невдовзі, – у слов'янському православному ареалі на кінець XIV-XV ст. Можна погодитися із В. В. Бичковим, який вважає, що творчість декількох поколінь митців від Феофана Грека до Діонісія Ферапонтівського в глибинних своїх засадах живилася естетикою світла – краси – слави⁸.

Вчення про божественні енергії органічним чином зливалось з вченням про ікони. Оскільки у доктрині ісихастів особлива увага приділялася формулюванню дискурсу Преображення і обоження, тим самим поглиблювалося догматичне обґрунтування змісту ікони як сакральної моделі духовного преображення людини, закріплювалися традиційні художньо-естетичні засади іконопису. Ікона зображувала людину в розширеній онтологічній перспективі, яка не обмежується горизонтом наявного буття. Людина повстала тут як відкрита, динамічна і пластична реальність, яка не замкнена безвихідно у своїй кінцевій, смертній природі, але прагне до перевершення цієї природи, її трансцендування.

Ще до історичного краху Візантії і завоювання турками Балкан живий імпульс ісихазму-паламізму проявився в духовному житті і мистецтві Русі-України. Впливи ісихазму поширювалися на Русь, переважно, двома шляхами: безпосередньо з Візантії, з якою підтримувалися активні зв'язки, а також через Афон і слов'янський (балканський) Південь. Проте рух ісихазму на Русі не був результатом тільки зовнішніх факторів. Це був глибинний внутрішній відгук духовного життя Русі-України на догматичну боротьбу у Візантії, можливий лише внаслідок глибинної співзвучності двох культур, у яких містичний досвід православного подвижництва відігравав провідну роль у розвитку сакрального мистецтва. Ще з XI ст. монахи Києво-Печерського монастиря Аліпій і Григорій, канонізовані як «святі іконописці», надають ікономалюванню імпульс живої і безпосередньої візії містичного одкровення.

⁸ Бичков В. В. 2000 лет христианской культуры. В 2-х т. – М.-СПб., 1999. – С. 546..

Творчому застосуванню ідей ісихазму в художньо-естетичній практиці культового мистецтва Русі XIV-XV ст. сприяли духовне піднесення і розквіт святості в монастирському середовищі. Саме у цей період образна мова ікони сягає глибин православної духовності і максимальної художньо-естетичної виразності. Як справедливо зазначив Л. Успенський,

«можна сказати, що руське церковне малярство XIV-XVст. і початку XVI ст. є своєрідним внеском у догматичну боротьбу, у якій Руська Церква безпосередньо не брала участі. Богослов'я ісихазму відобразилося і в духовному змісті мистецтва, і в його характері, і в його теоретичному усвідомленні»⁹.

Мистецтво цієї доби скеровувалося людьми, які або самі були провідниками ісихастського життя, або у той чи інший спосіб були пов'язані з ним. Серед них, звичайно, слід назвати духовних наставників – Сергія Радонежського, Епіфанія Премудрого, Йосифа Волоцького, а також уславлених іконописців – Феофана Грека, Даниїла Чорного, Андрія Рубльова, Діонісія. Під їх впливом розвивалася творчість декількох поколінь іконописців, яка відзначалася надзвичайно високим духовним і художнім рівнем.

Художньо-естетичне втілення дискурсу Преображення в цей період знаходить своє втілення у присвяченні великої кількості храмів Преображенню Господа і Святій Трійці, а також у широкому розповсюдженні цих тем в іконографії. На перший план в іконографії Преображення висуваються символи божественного трансцендентного *світла* і божественної *слави* – сакрального простору теофанії у вигляді золотих *променів*, *мандорли* (сяючої округлої або мигдалевидної форми, яка обрамляє фігуру Христа) і *зірки*, яка виступає як частина *слави*, що оточує Спасителя. До того ж у цих найважливіших символічних формах візуальної репрезентації Священного відбулися як змістовні, так і формальні зміни.

Зокрема, семантична еволюція прослідковується у символіці мандорли. Сяйво теофанічного простору, який вона символізує, традиційно означало, насамперед, світло Христа, «Сонця Правди», «Світла для світу» (подібні світлові метафори часто зустрічаються

⁹ Успенский Л.А. Богословие иконы православной Церкви. – К.: Путь, 1992. – С. 212.

в євангельських текстах), водночас символізуючи есхатологічне призначення Церкви. Під впливом ісихастського дискурсу мандорла та її промені трактувалися вже як символи трансформуючої дії божественних енергій, апофатичної єдності трансцендентного та іманентного, всезагального й одиничного, божественного і людського. Відповідно, ускладнилася і її форма. В епоху палеологівського ренесансу традиційна овальна або округла мандорла доповнилася геометризованими ромбовидними формами, які накладалися одна на одну, утворюючи подібність зірки, пронизаної променями асисти. Завдяки цьому досягався ефект символічної візуалізації сйива божественного світла й еманції божественних енергій.

Ця символічна кореляція світла і сакрального простору теофанії сягає загальнолюдських архетипічних уявлень про креативну міць Бога, пов'язаних із космологічною символікою. Подібні символічні репрезентації трансцендентного ми зустрічаємо в сакральному мистецтві Індії, Близького Сходу та античної Європи. Такі образи не були породженням холодної раціоналізації, а носили, скоріше, характер космічної візії. На нашу думку, символи божественного світла і слави не можна ототожнювати семантично, проте їх смислова близькість в якості атрибутів феофанії зумовлює їх органічний взаємозв'язок: божественна слава, або ж сакральний топос її сили, завжди являється в яскравому сйіві, тим самим досягається повнота репрезентації енергійної могутності божества. Зображення золотих променів узгоджується з візантійською традицією інтерпретації трансцендентного світла як символу феофанії, що носить особистісний характер, а також маніфестації нетварних божественних енергій. Це своєрідний художній спосіб «вираження невиражального», властивий сакральному мистецтву у відповідності до непізнаваної сутності божественного первообразу. У такому контексті символіка світла пов'язана із спробою відповіді на засадниче питання: хто є Бог і як він виявляє Себе? Зображення світла стало символом його незбагненої природи, священної сили, яка спочатку творить світ, а потім у ньому проявляється. Характерно, що у I тисячолітті ця метаморфоза розумілася в категоріях есхатологічного преображення всієї Церкви. В епоху ісихазму вона набула нового значення: характер преображення тепер мислився, передусім, як шлях онтологічної трансформації людської природи.

Українського дослідника передусім цікавить питання: чи зустрічаються художньо-символічні елементи, зумовлені впливом пізньовізантійського ісихазму, в українському іконописі? Співставлення існуючих авторитетних досліджень українського мистецтва кінця XIV й XV століть¹⁰, а головне, іконографічний аналіз ікон Преображення цього періоду, спонукає нас дати позитивну відповідь на це питання, і водночас не погодитися із твердженням Д. Степовика про те, що український іконопис не зазнав впливів паламізму-ісихазму¹¹. Зокрема, дослідник Ю. Пелешенко зазначає, що поширення в Україні ідей ісихазму в зазначений період пов'язане з діяльністю двох видатних культурних діячів – болгар за походженням та ісихастів за поглядами – Кипріяна (з 1375 р. – митрополит Київський, а з 1390 – всієї Русі) та Григорія Цамблака (з 1415 р. – митрополит Київський і Литовський), які займалися активною богословською і літературною діяльністю та сприяли розповсюдженню ісихастської літератури. Відомо, що вони привезли з собою багато болгарських та візантійських книг, рекомендованих для читання ісихастами¹². Можна зробити припущення, що разом із книгами з Болгарії, Константинополя та Афону були привезені також ікони, створені під впливом вчення ісихастської містики про божественні енергії і нетварну природу Фаворського світла. Звичайно, були й інші канали поширення цих ідей, розгляд яких вимагає спеціального дослідження.

Цей вплив прослідковується на конкретному іконографічному матеріалі. Наприклад, показовою в цьому плані є ікона Преображення із села Жогатин (Перемищина, XV ст.)¹³, композиційно подібна до мініатюри палеологівських часів із візантійського рукопису творів Іоана Кантакузина, відомої як «Блакитне Преображення» (1375 р.)¹⁴. В обох зображеннях форма мандорли має однакову структуру і подібне колористичне вирішення. Округла мандорла містить три концентричні сфери – темно-синю всередині і світло-блакитні назовні. У це коло симетрично вписані два ромбовидних чотирикутники з легко

¹⁰ Див.: Логвін Г., Міляєва Л., Свенцицька В. Український середньовічний живопис: Альбом – К., 1976. – 27 с. [112] іл; а також Откович В., Пилип'юк В. Українська ікона XIV- XVIII століть: Із збірки Національного музею у Львові. – Львів, 1999. – 95 с.

¹¹ Степовик Д. Іконологія й іконографія / Дмитро Степовик. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 211.

¹² Пелешенко Ю. Українська культура й ісихазм // Український світ. – 1992. – № 3-6. – С. 22-23.

¹³ Степовик Д. Історія української ікони X-XX століть. – К., 1996. – С. 177, іл. 38.

¹⁴ Trzcinska I. Swiatlo i oblok. – Krakow: Zaklad wydawniczy „NOMOS», 1998. – С. 178, іл. 10.

звігнутими бічними сторонами. Накладаючись один на другий, вони утворюють рівносторонню восьмикутну «зірку», верхній кут якої закривається головою Христа. Цікаво, що у порівнюваних зображеннях подібні не тільки основні, але й другорядні композиційні елементи. Зокрема, один із апостолів, падаючи, губить сандалію. Ця експресивна деталь надає композиції певної динамічності.

Якщо ж говорити конкретно про богослов'я ікони, то першим серйозним досвідом систематичного викладу православного вчення про ікону на східно-слов'янському терені була праця Йосипа Волоцького «Послання іконописцю» (кінець XVI ст.). Дослідники відзначають яскраво виражений ісихастський характер цього твору, автор якого покладає ісихастську практику «розумного діяння» як в основу вшанування ікони, так і в основу її творчості. Оскільки ікона онтологічно пов'язана з православним вченням про преображення людини нетварним божественним світлом, ставлення до неї та її творення органічно передбачають необхідність певного духовного стану, своєрідного онтологічного перетворення людини, коли *«оновленим творчим духом стяжає вона нові очі і нові вуха, і не дивиться вже просто як людина на чуттєве чуттєво, а як той, хто перевершив людину, дивиться на чуттєве духовно»*. Йосип Волоцький сучасних йому іконописців закликав наслідувати приклад Андрія Рубльова і *«ніколи в земні справи не занурюватися ..., але завжди розум і думку підносити до нетварного божественного світла»*¹⁵.

Автор Послання особливо підкреслював духовно-творче значення і призначення священних зображень. Зовнішня краса образу була для нього синонімом краси духовної, і чуттєве сприйняття цієї краси мало надихати на духовне просвітлення і «розумну молитву». Ікона розглядалася як зв'язок між актуальним життям і майбутнім воскресінням. Ушановуючи з любов'ю іконописні зображення, ми *«не тільки в цьому житті освячуємося і просвітлюємося, але й в майбутньому..., коли понад сонячну світлість осяють святі»*, яких ми тепер вшановуємо на іконах¹⁶. Розуміючи зміст образу в світлі ісихастського вчення, Йосип Волоцький обґрунтовував високі вимоги до митців. Художник повинен усвідомлювати відповідальність, яка накладається на нього

¹⁵ Йосиф Волоцький. Послание иконописцу. – М., 1994. – С. 104.

¹⁶ Там само. – С. 135.

при створенні ікони. Його витвір має відповідати висоті зображуваного первообразу, щоб іконописний образ ставав дією, живою силою, яка формує світогляд людей, їх духовно-естетичні та моральні якості. Ці положення отримали свій подальший розвиток та обґрунтування в працях російських і українських полемістів XVI-XVII ст.: Максима Грека, Зіновія Оттенського, Клірика Острозького, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Антонія Радивиловського та багатьох інших.

Як бачимо, хоча Українська Церква не брала безпосередньої участі в догматичних суперечках, а також у богословсько-філософському обґрунтуванні дискурсу Преображення, сакральне мистецтво Русь-України було своєрідним «богослов'ям у фарбах», вагомим внеском у скарбницю християнської антропології. Вчення Церкви про обоження і преображення людини імпліцитно поєднувалося з богословською естетикою (теорією краси, образу-символу тощо). Адже і практичне духовне життя, і сакральне мистецтво живилися з одного джерела – церковних догматів та екзегетичних богословських інтерпретацій Священного Писання. На думку Д. С. Ліхачова, принципи релігійного світогляду були водночас і стилістичними принципами образотворчого мистецтва. У цьому і полягала органічна єдність духовного життя.

Отже, напружена догматична робота із виявлення глибинного змісту містичного досвіду і пошуки адекватних форм його художньої репрезентації сприяли поглибленню духовно-естетичних засад церковного мистецтва. Ісихастський дискурс Преображення, у якому провідне місце займають естетика світла, божественної краси і слави, а також преображена богоподібна людська тілесність, мав суттєвий вплив на розвиток сакрального малярства пізнього Середньовіччя. З перемогою паламізму Церква поклала кінець розповсюдженню в культовому мистецтві тих елементів, які суперечили її вченню. Саме завдяки ісихазму православне ікономалювання не переступило тих меж, поза якими воно перестало б бути сутнісним вираженням віровчення. Ікона переборолала натуралізм, який тріумфально поширювався у ренесансній Європі. Зображуючи людське, вона не ізолювала його від божественного. Не пориваючи з одкровенням, це мистецтво зберегло свій сакральний характер синергії Бога і людини.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. *Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры. В 2-х т. / *Виктор Бычков*. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1: Раннее христианство. Византия. – 1999. – 575 с.
3. *Византийские легенды*. / [Пер. и сост. *С. Памфилова*]. – Л.: Наука, 1972. – 214 с.
4. *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолствующих / *Григорий Палама*; [пер. с древнегреч., послесл. и коммен. *В. Вениаминова*]. – М.: Канон, 1995. – 384 с.
5. *Йосиф Волоцкий*. Послание иконописцу / *Йосиф Волоцкий*; [пер. с древнеслав. и предисл. *А. Г. Тамберг*]. – М.: Изобразительное искусство, 1994.
6. *Лозвін Г., Міляєва Л., Свенцицька В.* Український середньовічний живопис: Альбом / *Лозвін Г., Міляєва Л., Свенцицька В.* – К.: Мистецтво, 1976. – 27 с. [112] іл.
7. *Лихачев Д. С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Эпифания Премудрого / *Лихачев Д. С.* – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – 194 с.
8. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / *Лосский В. Н.* – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
9. *Откович В., Пилип'юк В.* Українська ікона XIV- XVIII століть: Із збірки Національного музею у Львові / *Откович В., Пилип'юк В.* – Львів: Видавництво «Світло й тінь», 1999. – 95 с.
10. *Пелешенко Ю.* Українська культура й ісихазм / *Ю. Пелешенко* // Український світ. – 1992. – № 3-6. – С. 22-23.
11. *Степовик Д.* Іконологія й іконографія / *Дмитро Степовик*. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003. – 312 с.
12. *Степовик Д.* Історія української ікони X-XX століть / *Дмитро Степовик*. – К.: Либідь, 1996. – 440 с.; іл.
13. *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной Церкви / *Успенский Л. А.* – К.: Путь, 1992. – 475 с.
14. *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы / *Хоружий С. С.* – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
15. *Trzcinska I.* Swiatlo i oblok / *Izabela Trzcinska*. – Krakow: Zaklad wydawniczy «NOMOS», 1998. – 198 с.

Богослів'я символів і метафор в образотворенні Перванчівських празникових ікон

Лариса Обухович

У 1981 році до фондів Волинського краєзнавчого музею надійшло шість ікон на липових дошках з празникового ряду іконостасу церкви села Перванче (Пірванче) Горохівського району Волинської області (Акт прийому 2191 від 5-V-1981 р.). Вони були привезені музейною науковою експедицією після обстеження культових споруд під керівництвом доктора мистецтвознавства П. М. Жолтовського. Сюжети ікон такі: «Благовіщення Богородиці» (Ж – 319), «Богоявлення Господнє» (Ж – 317), «Преображення Господнє» (Ж – 320), «Воскресіння Господнє» (Ж – 321), «Вознесіння Господнє» (Ж – 322) та «П'ятдесятниця» (Ж – 318). Попереднє датування - XVIII століття. Ікони мають однакові розміри (44,5±0,5 см. – висота, 31±1,8 см. – ширина) і виконані одним іконописцем.

Аналіз синьої фарби показав, що це берлінська лазур, що уточнює датування пам'ятки – після 1730 року, яке пов'язане з часом винайдення пігменту.

За радянських часів ікони перебували у вкрай несприятливих умовах недіючої занедбаної церкви, що призвело до їх руйнування. Критичними стали деструктивні процеси фарбового шару, зв'язок якого з ґрунтом дуже послабився. Найбільше постраждали зображення ликів. Так на іконі «Вознесіння» сліди зображення бороди апостола, першого справа від Богородиці, можна побачити лише з допомогою мікроскопа¹. На іконі «Преображення» живопис майже втрачений, фігури святих вгадуються лише силуетно. Чотирьом іконам: «Богоявлення», «Воскресіння», «Вознесіння» і «Зішестя

¹ Обухович Л. До автопортрета Йова Кондзелевича – Тези та матеріали IV наукової конференції «Волинська ікона...». – Луцьк, 1997.; Обухович Лариса. До питання автопортрета Йова Кондзелевича – Бюлетень 8. Інформаційний випуск. – Львів, 2006. – С. 76.

Святого Духа» – під час реставрації надано експозиційного вигляду. Вони виставлені у залах Музею волинської ікони.

Перванчівський празниковий ряд – це складні багатофігурні композиції з самобутнім вирішенням. Вражає барвіста святковість, яку створюють напружені чисті кольори. Бачимо мистецькі твори в стилі українського бароко, якому *«судилося найповніше передати притаманний українському національному характерові потяг до святковості, поетичності, смак до яскравих барв...»*². Відчуваємо прагнення майстра передати події реалістично, наблизити до історичної картини. При цьому він застосовує світлотіньове моделювання з витонченою пластикою, просторову побудову краєвиду.

Іконописець через молитовне богоспівкування отримував можливість вибирати з художніх засобів ті, які найкраще розкривають християнський духовний світ. Адаже твори мистецтва священної тематики вимагали найбільшої досконалості. Через ідеали прекрасного прокладалися стежки до духовності. Над цим плідно працювали західноєвропейські митці. Північно-східні – більше розмірковували над духовністю та молитовністю ікон, не переймаючись питаннями краси та досконалості.

Ще в ранньохристиянському мистецтві живопис стає способом активного перетворення дійсності, бо в ньому вперше закарбовується вища реальність, яка вводиться в земний час і земний простір. Довголітні мистецькі пошуки реалізуються у візантійському іконописі, який набуває особливої знакової системи, доступної лише освіченим і посвяченим. Ікона заключала в собі безмежність, відобразивши стан особистості, впливаючи на розум та інтуїцію віруючого.

У XVIII столітті портретування, характерне для європейського світського малярства, через духовне переосмислення потрапляє в бароковий український іконопис. Яскраво виражена індивідуальність ликів апостолів на перванчівській іконі «Вознесіння» передає їхній психоемоційний стан. Ідеалізованими, такими, як створила їх традиція впродовж століть, є лише лики Ісуса Христа, Богородиці та ангелів. Для досягнення рівноваги в побудові образу іконописець використовує принцип центричності, крім того, цей принцип має глибокий богословський зміст, бо символізує Божественну ідею світу (Рис. 5). Вершина гори є умовним центром кола. Коло утворюється ликами

² Макаров А. Світло українського бароко. – Київ, 1994. – С. 211.

всіх осіб сюжету. У нижній частині композиції зображено постаті апостола Петра і Діви Марії, що стоять навколішки. Вони розміщені в основі умовного трикутника, вершина якого сягає постаті Ісуса. Ці три постаті поєднані не випадково і мають духовний підтекст, наприклад, апостол Петро є «каменем», стовпом Церкви Христової.

Кольоровий лад ікони звучить радісно і велично. Яскраві червоні акорди розміщені триполюсно (у вершинах умовного трикутника), урівноважуються чистим глибоким зеленим тоном гори Оливної в центрі композиції. Переливи жовтаво-золотистих відтінків поєднуються з багатством синіх. Така кольорова наповненість якнайкраще передає Божественну довершеність, адже пари кольорів: червоний – зелений, жовтий – синій – є найбільш гармонійними. У кольоровознавстві такі пари називають доповнюючими, бо розміщені ці кольори в круглому спектрі навпроти один одного. У фізиці відомо, що два пучки світла, забарвлені в доповнюючі кольори, перетинаючись, дають біле, тобто нейтральне, світло.

Автор перванчівських празників глибоко знав і розумів церковні символи та канони. Це давало йому свободу від сумнівів і оберігало від розриву між змістом і формою. Подиву гідна геометрична логіка його композицій. Такий пошук гармонії в побудові використовували в античному мистецтві та в мистецтві майстрів італійського Ренесансу. Ці знання через християнське переосмислення застосовував у своїх творах волинський іконописець Йов Кондзелевич, зокрема, в іконі із села Бобли Турійського району «Св. великомученик Христовий Георгій» (МВІ), де композиція утворює логічне коло (Рис.7)³. Принцип кола лежить і в компонованні сюжетів перванчівських празників.

У побудові образу «Богоявлення» застосовано принцип симетричного протиставлення двох сфер: небесної та земної в метафоричному їх виразі (Рис. 2). Вертикальну симетрію утворюють голубе небо – вгорі та річка Йордан – внизу. Це символізує небесну Божу благодать, якою посвячується земля через води Йордану. Простір неба ознаменовано півколом хмар, де ширяє голуб – Святий Дух.

Два береги Йордану, вписуючись в умовні півкола, утворюють горизонтальну симетрію ікони і символізують духовне й земне. На

³ Обухович Л. Йов Кондзелевич та ікона «Св. Юрій Зміборець» села Бобли на Волині - Тези та матеріали III наукової конференції «Волинська ікона...». – Луцьк, 1996. – С. 27.

лівому березі зображено двох ангелів – духовних посланців; на правому – Йоана Хрестителя, що уособлює земне життя. Поєднує вертикальну і горизонтальну симетрії постать Ісуса Христа, який одночасно є Богом і людиною. Можна побачити метафору й у зображенні дерев, які відрізняються своїми характерами, адже на іконі ніщо не випадкове. Два кедрі, розташовані над постатями ангелів, своєю стрункою формою, направленою до неба, нагадують небесних вісників. По крутому схилу гори наче спускається додолу зелене буйне дерево, що асоціюється з приходом на землю Ісуса Христа. Крона цього дерева багатозначно підтримується крилом ангела. На правому березі Йордану – дерево з розлогою зеленою короною, зображене над Предтечею, може бути його метафорою.

Зміст події Богоявлення розкриває і кольорове рішення ікони. Божественну любов і жертвну місію Спасителя символізує червоний плащ довкола його постаті, яскрава пляма якого виступає об'єднуючим логічним центром композиції. Насичений зелений колір плаща Йоана відображає людську природу Предтечі. Розбілені кольори одягу ангелів передають їх духовну сутність, розріджений колір вказує на невагомість, повітряність⁴. Білий тон в зображенні набедреної пов'язки Ісуса та покривала в руках ангела примушує дзвінкіше звучати всі присутні в композиції кольори і символізує Божественні сили, він – досконалість і повнота, колір всіх кольорів, він єдність і цільність всіх кольорів⁵. Не випадково колір голуба білий, бо він – Дух Святий – Третя Іпостась Святої Тройці.

В іконі «Воскресіння» постать воскреслого Христа також композиційно окреслюється колом, утвореним хмарами (Рис. 4). Силует червоного плаща і орифлами (прапора), що дугоподібно розвивається справа, вписуються в еліпс. Акцентом був срібний німб Ісуса, який з часом потемнів від окислення срібла. Древко хреста в руці Спасителя та піднята вгору його права рука утворюють схему латинської букви «V», що означає «*victoria*» – перемога. Горизонтальна лінія кришки гробу наче підкреслює літеру «V» і цим її утверджує. Отже, гріб, що вказує на смерть, звучить у симфонії перемоги вічного життя над смертю.

⁴ Рафаїл, архимандрит. О языке православной иконы. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 16.

⁵ Там само. – С. 42.

У нижній частині композиції розміщені шоковані видовищем воїни. Вони прикрилися щитами і безсило спостерігають чудесну подію. Розміщення рук воїнів утворюють умовну дугу в основі ікони. М'яка зігнутість фігури Ісуса з нахиленою вліво головою підкреслюється дугоподібними складками плаща, – все це передає відчуття руху вгору, куди вказує права рука Воскреслого Христа.

Подія Воскресіння Господнього є основоположною в християнській вірі. Найбільш відповідає логіці ікони «Воскресіння» кольорова гама з трьох кольорів: жовтого, синього та червоного, які є основними в кольорознавстві, бо на їх основі можна утворити всі інші кольори спектру. Тому майстер уміло поєднує жовто-вохристі тони з синіми та світло-червоними.

Ікона «П'ятдесятниця» (Рис. 6) побудована за принципом горизонтальної та вертикальної симетрії. Центральна вертикаль утворена постаттю Богородиці, архітектурним порталом з колонами та голубом – Святим Духом над нею. Розміщення апостолів по п'ять зліва і справа від Богородиці утворює фриз, який перетинає центральну вертикаль, утворюючи хрест. Доповнюється хрестоподібна схема в кутках верхньої частини зображенням вікон, а нижньої – апостолами, по одному справа і зліва. Це врівноважує композицію і надає зображеній події урочистості та величавості. Хрест, закладений в побудові сюжету, освячує апостольську місію продовження вчення Ісуса Христа, яка у п'ятдесятний день після Воскресіння Господнього набрала сили.

Підадаються чіткій геометричній та богословській логіці два інші образи: «Благовіщення» та «Преображення», які зазнали найбільших пошкоджень і втрат (Рис. 1, 3). Пересікання діагоналей композиції «Благовіщення» позначає логічний центр, де розміщена голова Марії у правому куті сегменту, утвореного перетином діагоналей. Основне дійство сюжету Благовіщення замикається в коло, символіка якого відображає Божественну волю, що зійшла на Обранницю Божу. Побудову ікони «Преображення» можна вписати у два кола, які поєднують Ісуса Христа як із земним, так і з небесним. Велике коло заключає в себе постать Ісуса та апостолів, друге – Ісуса і небожителів Мойсея та Іллу.

Досліджуючи богословські аспекти в застосуванні образотворчих засобів та прийомів можна зробити висновок, що автор перванчівських празників був непересічною, яскравою особистістю з талантом великого художника і глибоким знанням християнського богослів'я ,

його ім'я не могло загубитися на сторінках історії. Рівень його майстерності можна порівняти з творчістю геніального волинського майстра іконопису ієромонаха Білостоцького монастиря Йова Кондзелевича. Він віртуозно володів побудовою людських фігур, передачею складок одягу, пейзажу, архітектурного стафажу. Хвилююча одухотвореність його творів, м'яка пластика форм, краса ідеальних облич сприяють поетичності образного ладу і перегукуються з шедеврами майстра італійського Відродження Рафаеля⁶. Небезпідставно дослідники творчості Йова Кондзелевича називають його «Волинським Рафаелем».

Досліджуючи ікони під мікроскопом, можна оцінити справжні якості живопису, проаналізувавши втрати, уявити його первозданий вигляд. Нюанси малярства для пересічного глядача бувають втрачені назавжди, бо не все піддається відновленню. Ретельність мініатюрних промальовок на Перванчівських празникових іконах викликає неймовірний захват, а числені втрати не зменшують цінності цих унікальних пам'яток іконопису. Перванчівські празникові ікони – це шлях і засіб реального спілкування з духовним світом, бо вони є таємницею, яка пізнається в молитві і духовних спостереженнях⁷.

Список джерел і літератури:

1. Макаров А. Світло українського бароко. – Київ, 1994. – С. 211.
2. Овсійчук В. Майстри українського бароко. – К.: Наукова думка. 1991. – С. 304.
3. Обухович Л. До автопортрета Йова Кондзелевича – Тези та матеріали IV наукової конференції «Волинська ікона...». – Луцьк, 1997.
4. Обухович Л. Йов Кондзелевич та ікона «Св. Юрій Змієборець» села Бобли на Волині – Тези та матеріали III наукової конференції «Волинська ікона...». – Луцьк, 1996.
5. Обухович Л. До питання автопортрета Йова Кондзелевича – Бюлетень 8. Інформаційний випуск. – Львів, 2006.
6. Рафаїл, архим. О языке православной иконы. – СПб.: Сатис. 1997.

⁶ Овсійчук В. Майстри українського бароко. – К., 1991. – С. 304

⁷ Рафаїл, архимандрит. О языке православной иконы. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 5.



*Ікона «Богоявлення Господнє»
(Ж – 317)*

Ікони Перванчівського празничного ряду

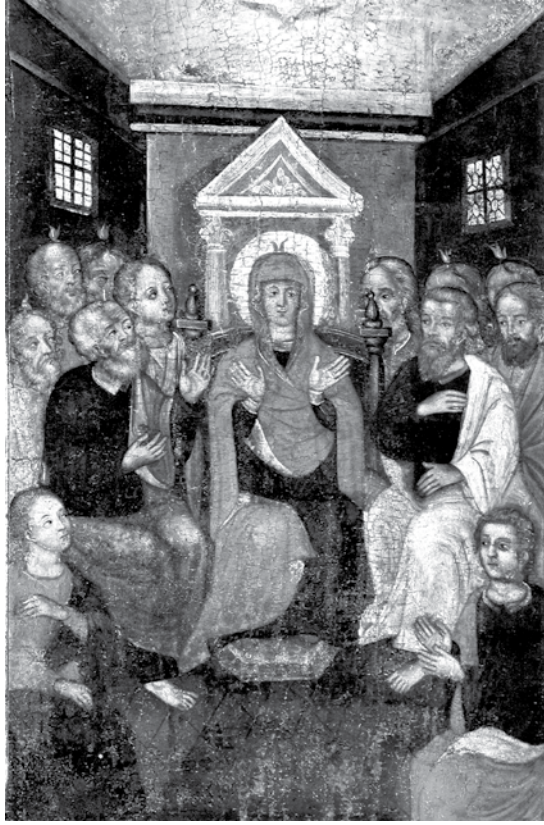
*Лариса Обухович
Богослів'я символів і метафор в образотворенні
Перванчівських празничних ікон
Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.*



*Ікона «Воскресіння Господнє»
(Ж – 321)*

Ікони Перванцівського празничного ряду

*Лариса Обухович
Богослів'я символів і метафор в образотворенні
Перванцівських празничкових ікон
Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.*



*Ікона «Вознесіння Господнє»
(Ж – 322)*

Ікони Перванчівського празничного ряду

*Лариса Обухович
Богослів'я символів і метафор в образотворенні
Перванчівських празничних ікон
Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.*



*Ікона «П'ятдесятниця»
(Ж – 318)*

Ікони Перванчівського празничного ряду

*Лариса Обухович
Богослів'я символів і метафор в образотворенні
Перванчівських празникових ікон
Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.*



Рис. 1

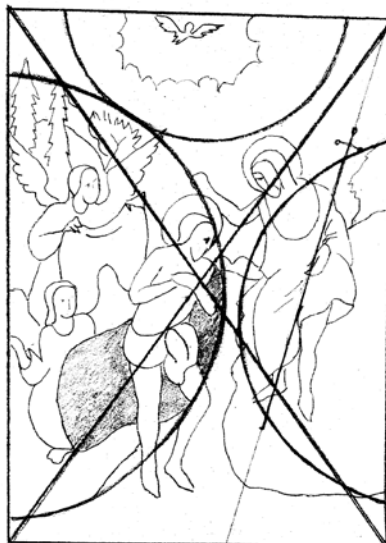


Рис. 2

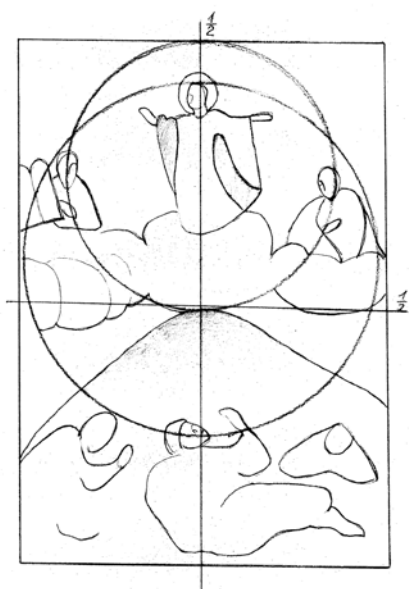


Рис. 3

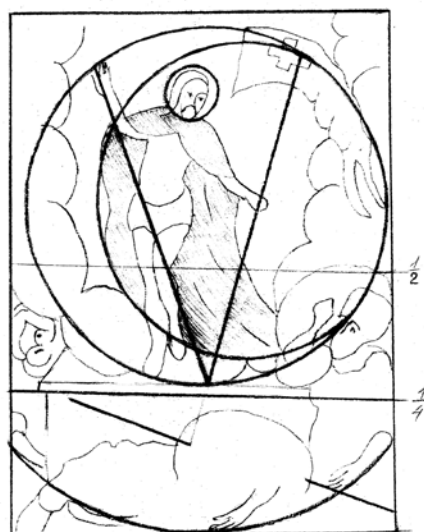


Рис. 4

Лариса Обухович
 Богослів'я символів і метафор в образотворенні Перванчівських празникових ікон

Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.

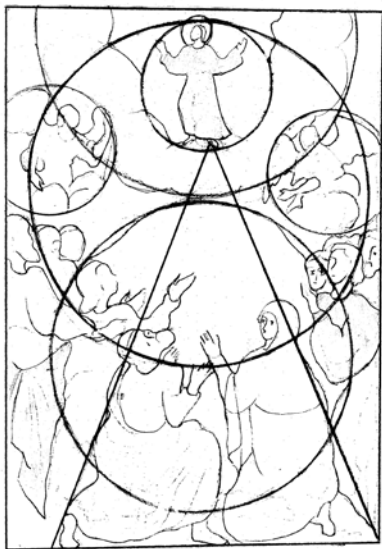


Рис. 5



Рис. 6



Рис. 7

Лариса Обухович
 Богослів'я символів і метафор в образотворенні Перванцівських празникових ікон

Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.

Рідна мова – шлях до Бога

Андрій Гнатюк

Історія української мови свідчить про її давність, первинність серед східнослов'янських, а, отже, правомірність послуговування у всіх сферах.

Тричі на рік календар нагадує і спонукає до збереження рідної мови. 9 листопада – День української мови і водночас пам'ять знаменитого св. Нестора-літописця, автора «Повісті минулих літ». Літописець Нестор – не просто хранитель нашої давньої історії, а й благочестивий чернець, чії моці виявилися нетлінними й тепер покояться у Ближніх печерах Київської лаври. Уже згодом, через тисячу років, про вшанування цієї постаті подбала й держава, прив'язавши до дня його пам'яті й день української мови.

24 травня вшануємо ще одних святих – Кирила і Мефодія – авторів слов'янської абетки, які стояли біля витоків народження, а може, вже і розвитку української книжної мови.

І ще один день рідної мови – 21 лютого.

Уже діяння цих подвижників, з якими ми пов'язуємо розвій нашої мови, спонукають до висновків, що українська сформувалася набагато раніше, аніж у XIV столітті, як стверджує заскорузла радянська теорія. За нею українська, як самостійна, походить із давньоруської, яка розпалася. За цією ж радянською теорією розпад дав самостійне життя російській та білоруській мові. Про значно глибше коріння української мови свідчить чимало факторів. Пізніше стали формуватися білоруська та російська.

Проте останнім часом усе більше мовознавців схиляються до думки, що українська сягає корінням у сиву давнину, приблизно аж до VI століття. Такої версії притримуються митрополит Іларіон (в миру – Іван Огієнко), деякі російські, чеські та польські історики. А дехто із наших учених зародження української мови пов'язували з землями, де згодом виникла Волинь. Ось цитата із книги митрополита Іларіона, на яку він посилається у праці «Історія української літературної мови».

«Деякі вчені, наприклад, російські історики Ключевський, Платонов ін., твердять, що слов'янською прабатьківщиною були Карпати. Славний російський мовознавець Олексій Шахматов, доводив, що ця прабатьківщина лежала на півночі, в басейні Західної Двіни й Німана. Чеський археолог Нідерле колись слов'ян уважає головно Полісся, ті землі, де тепер живуть білоруси: десь від Вісли на схід до Дніпра, польський учений Ян Розвадовський шукає колыску слов'ян десь на сході від Німана й Дніпра. Наш історик М. Грушевський доводить, що слов'яни по виділенні з індоєвропейської спільноти засіли територію від Карпат до валдайської височини, по горішньому й середньому Подніпров'ї та між Віслою й Німаном, здебільшого на землях північної України. Український учений Степан Смоль-Стоцький бачить слов'янську прабатьківщину на великому просторі «від Вісли далі в глибину східноєвропейської низини менше-більше до Дніпра; слов'яни сягали на північ до фінів, а на південь, здається, аж до Дністра, а може й до Прута, але ніде до Дунаю, не сягали ще до Чорного моря, а так само ніде не переступили Карпат»¹.

Праматір'ю нашої мови була індоєвропейська – одна із 20 мовних сімей світу. Вона існувала в V тисячолітті до Р. Х. А прабатьківщиною індоєвропейських народів була Європа. За 2-3 тисячі років до народження Христа вона остаточно роздробилася на 12 мовних груп, одна з яких праслов'янська. Саме в ній зародилася українська. Загалом, як свідчить видання «Українська мова. Енциклопедія» за редакцією Ігоря Муромцева, з індоєвропейської постало 150 мов. Ними розмовляє більше третини людства. Деякі вже мертві.

Від індоєвропейської мови нам дісталися слова, що були назвами частин тіла, явищ природи, рослин, тварин, найнеобхідніших дій і процесів, а саме: «мати», «син», «брат», «сестра», «жінка», «дочка», «кров», «око», «зуб», «язик», «ніс», «сонце», «дерево», «дім», «день», «небо», «сидіти», «життя», «робота», «стояти», «їсти», «олень», «свиня», «журавель» тощо. Уже тут починають проглядатися риси, які згодом стали характерними сучасній українській мові. Простежити це можна на прикладі слова «око». Його перейняла і старослов'янська мова, але множинна форма уже «очеса». Давня

¹ Огієнко І. (митрополит Іларіон). Історія української літературної мови. – К., 2004. – С. 73-74.

форма «*очі*» в українській збереглася й досі. А от у російській вона вживається лише в книжно-поетичному стилі. Слова ж «*око*» в російській збереглося у випадках, коли йдеться про минуле, або у висловах, які дійшли із давнини: «*око за око, зуб за зуб*». Академічний «Російсько-український словник» у 3 томах, який побачив світ на початку 80-х ХХ століття, подає слово «*око*» в російській мові як застаріле поетичне. Те ж саме стосується й омоніма, яке називало масу². В українців ще й досі зберігся вислів «*на око*», що означає «*приблизно*».

Сучасний «Етимологічний словник української мови в 7 томах» слово «*око*» виводить із грецької³.

Про це ж, але більш категорично пише у своєму «Етимологічно-семантичному словнику української мови» митрополит Іларіон: «Слово "*око*" в рос. мові не вживається в однинній формі»⁴.

В українській від слова «*око*» походить чимало слів: «*очище*», «*очиска*», «*очки*» і «*очка*», «*оченята*», «*очний*», «*наочний*», «*заочний*», «*очне яблуко*», «*окань*» (людина з великими очима), «*окастий*» (окоподібний), «*очник*», «*окуліст*», «*окуляри*», «*позаочі*». У російській мові самостійно вживаються лише слова «*очки*» («*бали в грі або окуляри*»), «*окуліст*». «*Очний*» – лише у фразеологізмі «*очная ставка*». Причому, як зазначає російський мовознавець Микола Шанський у книзі «У світі слів»,

«за своєю структурою вислів "очна ставка" належить до моделі "іменник+прикметник", що наітовхує на думку про його виникнення на основі вільного поєднання слів саме такого типу (пор. "красная девица" – "гарна дівчина", "голуба кров" тощо). Неважливо, що його, тобто такого поєднання, зараз немає, але раніше ж воно могло бути. Однак такий висновок був би неправильним, – продовжує Шанський, – оскільки первинного, (здавалося б, настільки необхідного) непостійного сполучення прикметника з іменником "очна ставка" не було ніколи. Вислів "очна ставка" народився одразу як фразеологізм у результаті зміни більш старої юридичної формули "ставити з очей на очі"»⁵.

² Російсько-український словник. – Т. 2. – С. 304.

³ Етимологічний словник української мови. К.: Наукова думка. – Т.4. –1981-2012. – С. 171.

⁴ Митрополит Іларіон (проф. д-р Іван Огієнко). Етимолого-семантичний словник української мови в 4 томах. – Вінніпег, 1979. – С. 365.

⁵ Шанский Н. М. В мире слов. – М.: Просвещение. – 1978. – С. 236.

Приблизно у XVIII столітті виникло слово «глаз», що спочатку означало «куля». Звідки воно взялося в російській мові, етимологи однойменної думки не мають. Але воно витіснило слово «око», йдеться в «Етимологічному словнику російської мови для школярів».⁶ Тож похідних слів від «око» чи не найбільше в українській мові і вони найближчі до його первинної форми однини і множини.

Українська мова зберегла первісну форму слова «життя». Пізніше старослов'янська мова принесла два схожих слова: «живот», що означає «життя», і «житіє», що означає «опис життя, біографія». Митрополит Іларіон у своєму «Етимолого-семантичному словнику» подає їх як архаїзми. Так само архаїзмом для української є слово «жизнь», що теж походить із старослов'янської, але є літературною нормою в російській. Як тлумачить владика,

«укр. іменник "життя" утворений з укр. дієслова "жити" (не від ст. сл. "житіє") – на зразок: "жати – жаття", "шити – шиття", "пити – пиття"... Укр. слово "життя" тепер заступає нам всі три ст. сл. його синоніми – животъ, житіє, жизнь, які згодом почали були відрізнятися одне від одного своїми семантичними нюансами»⁷.

Ці два приклади дають підстави припускати, що індоєвропейська мова була прамовою української. Іншими словами, українська почала формуватися або виокремлюватися в самостійну ще до Р. Х.

З індоєвропейської мови розвинулася праслов'янська. Ця доба теж тривала немало – близько 2000 років. І що найбільш цікаво, її носії зосереджувалися саме на великій Волині. Митрополит Іларіон знову посилається на Степана Смаля-Стоцького:

«В осередку прабатьківщини (так десь на теперішній Волині) жили племена – для ліпшого розуміння дамо їм теперішні назви – в меншій часті від заходу польські, в більшій часті від сходу, а може, трохи ще й з півдня від польських – українські (бужани, волянці, дуліби, лучани, деревляни, тиверці)... Межували на північ білоруські племена (особливо дреговичі над Прип'яттю) та

⁶ Рут М. Э. Этимологический словарь русского языка для школьников. – Екатеринбург. Москва. – 2009. – С. 51.

⁷ Митрополит Іларіон (проф. д-р Іван Огієнко). Етимолого-семантичний словник української мови в 4 томах. – Вінніпег, 1979. – Т.2. – С. 47.

за ними кривичі, за якими далі на північ ішли великоруські племена (радимичі й в'ятичі), так що з заходу всі вони стикалися з польськими племенами, на самім північному сході в сусідстві з помор'янами на захід, а з балтами й далі з фінами на північний схід сиділи словіни»⁸.

Але спокій слов'ян почали порушувати готи. Їх осідком була Прибалтика понад річкою Вісла. Вони досягли Дунаю та Чорного моря, тим самим принісши на землі сучасної України християнство. Особливо про себе вони заявили в Криму в містечку Партеніт, поблизу гори Аю-Даг, або Ведмідь-гори, де у 20-х роках VIII століття народився майбутній єпископ Готії Іоан. Активно виступав проти іконоборців. Саме на Ведмідь-горі він заснував монастир Петра й Павла. Сюди переніс єпископську кафедру Готії. За однією з версій владика помер 26 червня 790 року в Туреччині, звідки втік від переслідування хозар. Тіло його доправили в Партеніт і поховали в заснованій ним обителі. За іншою – смерть його застала поблизу Балаклави 26 червня 785 року. І похований він нібито там. Але мощі його досі не знайдені.

Готи панували тут 150-200 років. Саме вони привнесли в нашу мову слова «*nip*», «*nist*», «*xrestити*». Потім їх змінили монгольське плем'я гунів, а в VI столітті – монгольське плем'я аварів, після чого слов'яни почали поширюватися на все більших площах. А отже, почала окремо формуватися мова кожної групи. Одні пішли на Балкани, західні – за Одру, радимичі й в'ятичі – понад Оку, українські племена – тиверці, дуліби, угличі, деревляни зайняли територію від Дунаю й Чорного моря аж до Карпат, деякі племена осіли на Балканах. Така роздрібленість не могла не позначитися на мові слов'ян. Тому відтоді у кожній групі поволі починає формуватися власний говір. Як зазначає митрополит Іларіон, доба ця закінчилася у IX-X століттях⁹.

Саме на ці часи припадає діяльність перших слов'янських просвітителів Кирила й Мефодія, які, до речі, належать до сонму волинських святих. Брати походять із Греції, були високоосвіченими людьми. Добре знали південномакедонський діалект солунських слов'ян, звідки родом, грецьку, латинську, арабську та єврейську мови. Кирило працював

⁸ Митрополит Іларіон (проф. д-р Іван Огієнко). Етимолого-семантичний словник української мови в 4 томах. – Вінніпег, 1979. – Т.2. – С. 74-75.

⁹ Огієнко І. (митрополит Іларіон). Рідна мова. – К., 2010. – С. 78.

патріаршим бібліотекарем у Константинополі. З книги «Українська мова. Енциклопедія» відомо, що, ще не будучи монахом, під час перебування в Херсонесі у 860-861 роках знайшов праслов'янські книги, матеріали яких згодом прислужилися йому для вдосконалення створеної абетки¹⁰. Про знайдення книг свідчить «Житіє Костянтина», пам'ятка X віку, яку цитує в книзі «Рідна мова» митрополит Іларіон:

«**ОБРЪТЪ ЖЕ ТОУ ЕВАНГЕЛІЕ И ПСАЛТИРЬ, РУССЬКЫМЪ ПИСЬМЕНЫ ПИСАНО, И УЛОВЬКА ОБРЪТЪ, ГЛАГОЛЮЩА ТОЮ БЕСЪДОЮ, И БЕСЪДОБАКЪ С НИМЪ, И СЛЪВЪ РЪКЪНЪ ПРИИДЪ, СВОЕЙ БЕСЪДЪКЪ ПРИКЛАДАЯ РАЗАНУЪНАЯ ПИСЬМЕНА ГЛАСЬНАЯ И СЪГЛАСЬНАЯ, И, КЪ БОГОВЪ ДОЛНЪТВОУ ТВОРИА, ВЪСКОРЪТЪ НАУА УЧЕТИ И СЪКАЗАТИ. И ДЪЛНОУ СИ ЕДОВЪ ДНКАХОВЪ БОГА ХВАЛАЩЕ**»¹¹.

Цебто, Костянтин

«знайшов тут (у Херсоні) Євангелію та Псалтиря, написані руськими письменами (мовою), знайшов і чоловіка, що говорив тією ж мовою, і розмовляв з ним; а навчившись (від нього) наголосу (вимови), прикладав (рівняв) до своєї мови (для ліпшого вивчення київської вимови) різні звуки голосні та приголосні; помолвившись Богові, скоро почав читати й говорити (по-київському). І многи дивувалися йому й хвалили Бога. Що це було за руське письмо, наука остаточно ще не встановила, але певним є те, що письмо таке було, що тепер і доведено археологічними розкопками».

Отже, це дає підстави припустити, що мова наших предків уже на той час буда доволі розвинутою.

Перед самою смертю 869 року Кирило постригся в ченці. Тоді й отримав це ім'я. Досі він був Костянтином.

Світське ім'я Мефодія невідоме. Він хоч і був старшим братом, монахом став раніше. 863 року візантійський імператор Михайло III та константинопольський патріарх Фотій на прохання моравського князя Ростислава послали братів у Моравію для ведення церковної служби слов'янською мовою, щоб протистояти впливу латинської мови німецьких місіонерів. Правителі Моравії з радістю прийняли братів. Але німецькі єпископи виступили категорично проти. Урешті-

¹⁰ Українська мова. Енциклопедія. – К.: Майстер-клас, 2011. – С. 148.

¹¹ Огієнко І. (митрополит Іларіон). Рідна мова. – К., 2010. – С. 319.

решт 867 року Кирила й Мефодія викликав до себе папа римський Миколай. Але, поки дісталися Рима, папа помер. А його наступник Адріан не хотів втратити вплив на слов'ян і виправдав слов'янські богослужіння й проповіді Кирила й Мефодія. Кирило більше не повернувся в Моравію. У Римі він захворів, постригся у схиму і 14 лютого 869 року помер. З Волино-Почаївського патерика відомо, що Мефодій згодом повернувся в Моравію і продовжив справу, яку започаткували з братом. Гніву німців знову не було меж. За той час папу Адріана змінив Іван III, але й він прихильно ставився до слов'янізації Церкви. Один раз німцям частково вдалося переконати папу, щоб той заборонив слов'янські богослужіння, але після зустрічі з Мефодієм рішення своє відмінив. Мало того, Мефодій став архієпископом.

Тим часом проповідь Мефодія ширилася все далі. Розросталася й Моравська держава. На той час вона об'єднувала кілька слов'янських племен і простягнулася аж до річок Буг та Стир. Хоча історик Г. Крушинський, на якого посилається патерик, уточнює, що Західний Буг не може бути остаточною межею Моравії, бо бужани – одні з корінних поселенців Волині, ширилися аж до річки Вепр, що підтверджується схожістю забужан з волинянами, а саме місто Волин існувало по західний бік Бугу¹². Тож тогочасна і сучасна Волинь входили до Моравської архієпископії Мефодія. До речі, чеський історик Нідерле, про якого згадує митрополит Іларіон у праці «Історія української літературної мови» з посиланням на Степана Смаль-Стоцького, стверджує, що анти, тобто «волиняки перші утворили свою державу»¹³. Правда, багато хто з цим незгідний.

Але що цікаво. Перш ніж їхати в Моравію, Кирило розробив першу слов'янську азбуку-глаголицю, і з Мефодієм переклали із грецької на слов'янську, тобто південномакедонський солунський діалект, Євангеліє, Апостол, Літургію, фрагменти Псалтиря і Требника. Цей діалект став основою старослов'янської мови.

У глаголиці було 40 букв. Але вже там з'являються букви, які позначають питоми українські звуки [дз] та [ї]. Звук [є] позначала буква, яка вже тоді була досить подібною у накресленні до сучасної української «є». Як система знаків письма, глаголиця ідеально відповідала

¹² Патерик Вольно-Почаевській / Протоієрея А. Ф. Хойнацького. – Житомир, 1997. – С. 26-27.

¹³ Огієнко І. (митрополит Іларіон). Історія української літературної мови. – К., 2004. – С. 82.

слов'янській фонологічній системі. Сама ж назва «глаголиця» походить від слова «глаголити», тобто «говорити». На Русь ця система поширилася з Болгарії та, ймовірно, з Македонії. Найдавніша глаголична пам'ятка Київської Русі – Київські глаголичні листки – датується кінцем IX або початком X століття. Згодом глаголицю витіснила кирилиця. Давніша мала 24 букви та 12 спеціальних знаків на позначення характерних звуків слов'янської фонетичної системи. У тому числі й [дз], який позначався як «s». Із найдавніших джерел, які створені кирилицею і відкриті у Київській Русі, до нас дійшли Савине Євангеліє кінця X – початку XI століття, і Супрасльський збірник XI століття, найдавніша точно датована кирилична книга – давньоруське Остромирове Євангеліє 1056-1057 років. Збереглися золоті та срібні монети князя Володимира з кириличними текстами, карбовані приблизно наприкінці X століття.

До спільнослов'янських слів належать «плем'я», «чоловік», «чоло», «шия», «рот», «тіло», «мило», «весло», «дар», «душа», «дума», «кінь», «пес», «віл», «ведмідь», «пишоно», «вікно», «холодний», «гіркий», «кислий», «сад», «межа», «берег», «сторона», «борода», «там», «тут» та інші. Правда, звучать вони по-різному. Слово «вікно» походить від індоєвропейського «*oikъno*», яке у свою чергу походить від слова «око». Але враховуючи, що не всім українцям було притаманне вживання слів, які починалися на голосний, люди додавали спереду приголосний. Особливо це характерно для Волині. Навіть сьогодні по селах, де колись жило плем'я волинян, кажуть «гурок», замість «огірок», «Ганя», а не «Аня», «гануча», або «гонуча» замість «онуча», «гукно», але тільки не «окно», «гоко», а не «око». У деяких словах [о] змінилося на [і], а попереду традиційно постав приголосний. І вийшло не «отчим», а «вітчим», не «Отчизна», а «Вітчизна», не «одчай», а «відчай». А в «очної ставки» з'явився синонім «віч-на-віч». Навіть сучасне, але менш вживане слово «одразу» отримало пару – «відразу». Отже, не «окно», а в українській стало «вікно». Як зазначає митрополит Іларіон у I томі свого словника, вікно – «ніби «око хати»»¹⁴.

Не менш цікава історія походження слова «ведмідь». Воно постало зі старослов'янського «*МѢДВѢДЬ*», а утворилося через зміну приголо-

¹⁴ Митрополит Іларіон (проф. д-р Іван Огієнко). Етимолого-семантичний словник української мови в 4 томах. – Вінніпег, 1979. – С. 230.

сних у складах, ніби як «ведений медвідь», зазначає у словнику митрополит Іларіон. «Медвідь» означає «той, то відає медом». Так склалося тому, пише митрополит Іларіон, бо слов'янські мови в глибоку давнину не знали точної назви цього звіра – це забороняли певні закони – які вважали ведмедя шкідливою силою. Тому не вимовляли голосно, називаючи, «той, що мед їсть»¹⁵. Форма залишилася в більшості слов'янських мов, але не в українській.

З цього можна зробити висновок, як річка шукає собі шлях до моря, до простору, так і мова шукає собі шлях до носія, до народу, в якому вона має шліфуватися. В «Історії української літературної мови» владика говорить про українську як таку, що від спільнослов'янської «відірвалася вже з виразними своїми рисами»¹⁶. Остаточно українська мова сформувалася в середині IX століття, стверджує митрополит, коли з племен почав складатися український народ.

Територія розселення українських племен була надто широкою. Початковий літопис, який наводить архієрей, згадує про:

- 1) полян, що жили над Дніпром, у теперішній Київщині;
- 2) деревлян, які жили в лісах уздовж річок Горинь, Прип'ять і Дніпро;
- 3) сіверян, сіверів – жили по Десні й лівих притоках середнього Дніпра;
- 4) уличів – Між Дністром та Бугом;
- 5) тиверців – на південний захід від уличів, над Дністром аж до моря;
- 6) дулібів, волинян – над верхнім Західним Бугом;
- 7) хорватів і лучан – у Галичині. 981 року князь Володимир приєднав їх до своєї держави¹⁷.

Проте об'єднуватися в державу нашим племенам не давали часті набіги монгольської орди. А коли на півдні та сході, у степах між Каспійським та Азовським морями постала Хозарська держава, то вона стала заслоном для наших предків аж до X століття.

Паралельно з українською почали поставати й російська та білоруська мови, але кожна у своїй місцевості. Їхні племена жили уздовж

¹⁵ Там само. – С. 203.

¹⁶ Огієнко І. (митрополит Іларіон). Історія української літературної мови. – К., 2004. – С. 80.

¹⁷ Там само. – С. 83.

верхньої Двіни, середнього Дніпра й на Поліссі. Вони рано опинилися в українському державному об'єднанні, ними правила українська княжа династія.

Російські племена посіли північні землі на Сході, а там вже розжилися степовики, фінські племена монгольської раси. Але вони були дуже слабкі й швидко піддалися зросійщенню. Ця мішанина позначилася на росіянах. Навіть їхні історики пишуть, що, як народ, постали аж у XII-XIII століттях. За словами професора С. Платонова,

«змішання російських поселенців з фінськими туземцями не минуло безслідно для росіян. Вони перейняли деякі фізичні й духовні риси того племені, з якими ріднилися на нових місцях. Змінилися їх суто слов'янський тип і характер, утворилося ніби нове слов'янське плем'я. Це плем'я, до якого увійшли слов'яни різних областей і племен і деяка домішка фінів, називається великоросійським племенем»¹⁸.

Російські племена були відгороджені від українських густими величезними лісами, тому обидві ці мови розвивалися незалежно одна від одної, розвивалася кожна своєю дорогою, без якоїсь спільної доби, для якої нема місця в нашій історії. А отже, спільної руської мови, чи давньоруської, не було.

Але Київська Русь об'єднувала всі ці племена. І династія Рюриковичів поширилася на північ. Тож московські князі з цієї династії правили аж до 1613 року. Від нас туди й потрапила назва держави – Русь. Сталося це 1125 року після смерті Володимира Мономаха. Мови ж, як і племена, розвивалися самостійно.

До речі, назва Русь – це назва тих земель, де згодом постала Україна. Від цієї назви, стверджують учені, виникло багато слів. У багатьох джерелах про апостола Андрія наші землі названі Скіфією. Насправді, ж він там не бував. У «Повісті минулих літ» чітко сказано:

«Прибувши в Корсунь, побачив недалеко звідсіль Дніпровський лиман. Бажаючи потрапити в Рим, він дістався до Дніпровського лимана, звідкіля поїхав угору Дніпром і несподівано опинився на березі біля стін дніпровських гір».

¹⁸ Цит. за.: Шанский Н. М., Иванов В. В., Шанская Т. В. Краткий этимологический словарь русского языка. – М. – 1961. – С. 86.

Та й самі наші предки в історичній повісті Романа Володимира «Андрій Первозваний», на яку неодноразово опирається Юрій Канигін, говорять:

«...кімерійці, народ Герросу, як писав про моїх пращурів Геродот, чи на зміну скіти, сармати, роксолани та ще й чимало інших назв нам начіпають чужинці, а ми не так себе од віку й роду називаємо – от, миряни з-над Дніпра, та й тільки».

Тут він побачив «соборну Русь» – русколанів, дулібів, антів, сарматів, полян – усіх тих, хто населяв наші землі. А на чолі їх стояв князь Рос. Від нього й походить назва нашої предковичної держави – Русь – розповідали святому старійшини. У своїй повісті Роман Володимир вустами діда Небіда пояснює Андрієві:

«Старі греки колись обзивали наш народ "герросами" або просто "росами". Тут і багацько рік подібного наймення, як от Рось, Роставиця, Роська – виходить, ота прикметна нашій землі назва десь уже зарання віків у нас закоренилась. Хто його зна? Кажуть, що від Роса, нашого предка, кімерійського князя могло піти. Я особисто думаю, що оте "рось", чи "рос", чи "роз", залежно, що за тим складом стоїть, означає щось велике, широке, що має схильність чи прикмету поширюватись; так, як і кажемо "розвинути", "розцвісти", "розширитись" чи "розмай" з початкового "маю"».

Наша літературна мова почала стрімко розвиватися саме після 988 року, коли князь Володимир охрестив Русь. Нею послуговувалися й на півночі, проте народні мови йшли окремо. Митрополит Іларіон наводить приклад, коли старослов'янське слово «**вѣра**» на півдні вже в IX-X столітті вимовлялося як [в'іра]¹⁹. До заснування Москви ще 159 років.

Мовознавець Арнольд Грищенко посилається на думку Юрія Шевельова й виділяє три періоди у становленні української мови. Перший – VII-XI століття – протоукраїнська мова. Другий – XI, час появи перших писемних пам'яток – кінець XIV століття. Третій – кінець XIV-початок XIX століття. І четвертий – XIX століття-до сьогодні –

¹⁹ Огієнко І. (митрополит Іларіон). Наша літературна мова. – К., 2011. – С. 89.

нова українська мова. На цьому автор наголошує і у вступі до книжки «Сучасна українська літературна мова»²⁰.

Особливо спотворюватися історія почала після 1654 року, коли українці підпали під владу росіян. І щоб утримати верх над українцями, російські вчені повторюють або по-новому формулюють ті версії, які стверджують несамотійний розвиток української мови, і що була праруська мова, яка дала життя українській, російській та білоруській.

Тож, як бачимо, українська мова розвивалася разом із Церквою. Це як дві ріки, які текли наче паралельно, але раз-по-раз перетиналися, не змішуючись, проте збагачуючи одна одну. Коли українська вже чітко вирізнялася з-поміж інших слов'янських, починає формуватися її письмовий варіант. Творцями, як ми вже говорили, були Кирило й Мефодій, які спілкувалися теж слов'янською. Хоча вона вже дещо відрізнялася від тієї, яку формували наші предки. Звичайно, на основі своєї вони склали абетку і нею ж почали перекладати Священне Писання та богослужбові книги. Попри великий спротив пізніше та мова стала називатися церковно-, або старослов'янською. Вона була літературною, наші предки її розуміли. Але вона залишилася в книгах. Жива народна мова розвивалася й надалі. Оскільки церковнослов'янська була близькою і зрозумілою південним слов'янам, то і вимова була відповідно до народної, тобто така, яка перейшла в українську. Бо московської тоді ще не було. Навіть у XVIII столітті московські письменники сильно скаржилися, що українці через Церкву та школу заносять до їхньої мови чужу їм вимову. Митрополит Іларіон у своїй ще одній праці «Наша літературна мова» опирається на статтю А. Сумарокова «О правописаніи»: «Малоросіяниці вмєсто «Тебе Господи» й вмєсто «Господи помилуй» поють иногда «Господы помылуй». «І як це не дивно, а таки по московських церквах пішла наша українська вимова – наш наголос, наше [z], навіть наше [i] замість [ѣ]»²¹. До речі, і норми сучасної російської мови вимагають вимовляти слова «Бог», «Господи», «ага» не через проривний задньоязиковий [r], як в усіх інших російських словах, а через гортанний шумний щілинний [r], як в українській мові. Тож коли старослов'янська прийшла у церкви, народна мова уже мала слова, які дійшли і дотепер: «морок», «город», «олень», «печь», з часом, зви-

²⁰ Грищенко А. П., Мацько Л. І., Плющ М. Я., Тоцька Н. І., Уздиган І. М. Сучасна українська літературна мова. – К.: Вища школа, 1997. – С. 7.

²¹ Огієнко І. (митрополит Іларіон). Наша літературна мова. – К., 2011. – С. 83.

чайно, зазнавши змін. Чергування [г], [к], [х] на [ж], [ч], [ш] і [з], [ц], [с] – теж надбання української, запозичене від старослов'янської: «в руці», «на нозі», «в душі». Зберігся й кличний відмінок.

Урешті-решт народ відмовляється від незрозумілої мови і починає в XVI-XVII століттях переклад Священного Писання та інших книг українською. Але Москва чинить шалений спротив. 1721 року, як зазначає довідник «Українська мова. Енциклопедія»,

«цар Петро I затвердив указ Синоду про те, що в Києві і Чернігові книжки мають друкуватися тільки такою мовою, яка нічим не відрізняється від московської. Наступні синодальні укази все більше обмежували діяльність Києво-Печерської друкарні»²².

Тобто це була заборона друку староукраїнською літературною, на зміну якій поступово прийшла слов'яноноруська мова. Але в той же час це нові основи для зародження нової української літературної мови. Потім Переяславська угода, якою Україну поневолила Москва, далі 1686, коли Українська Церква насильно приєднана до Москви. А 1690 року на Московському соборі осудили українські книжки. Собор наклав на них, як пише митрополит Іларіон, «проклятво и анафему». І ті книжки, які патріарх читав людям у церкві, попалили на площі. Наука Апостолів рідною нам мовою змовкла.

Але тодішні переписувачі, перекладачі, церковні діячі, яким своє, українське, було дорогим, не здавалися. Боротьба проти українського, розпочата в XVII ст., не закінчилася і досі. Валуєвський циркуляр і Емський укази відповідно від 30 липня 1863 р. й 30 травня 1876 р., але Бог дарує Україні видатних постатей – І. Котляревського і Т. Шевченка. Поема Котляревського «Енеїда» – перший друкований твір, написаний живою народною мовою. Тарас Шевченко став основоположником нової української літератури і української літературної мови.

Спробу відродити українську Церкву в другій половині 1917 року здійснила Всеукраїнська Православна Церковна Рада, до якої увійшли архієпископ Олексій (Дородніцин), протоієреї Василь Липківський та Олександр Маричів. Кількома місяцями раніше владика видав молитовник українською мовою. Служили спочатку старослов'янською, а з 1919 року запровадили в Богослужіннях сучасну українську.

²² Українська мова. Енциклопедія. – К.: Майстер-клас, 2011. – С. 346.

5 травня 1920 р. ВПЦР проголосила про своє відновлення як незалежної помісної церкви. Щоправда, висвячення на єпископів у них було неканонічним.

У грудні 1930 р. митрополит Іван Павловський написав листа до архієпископа Івана Теодоровича у США, в якому підтвердив факт самоліквідації Української Автокефальної Православної Церкви. До 1937 року розстріляли всіх діячів та вірних УАПЦ. Напередодні Другої світової війни були ліквідовані майже всі прояви УАПЦ в підрадянській Україні.

1942 року єпископи Польської Православної Церкви на чолі з архієпископом Полікарпом (Сікорським) відновлюють УАПЦ уже канонічно визнаними ієрархами. За богослужбову мову теж було взято українську. Але після війни діяльність Церкви заборонили комуністи. Єпископат і частина духовенства виїхали за кордон, де УАПЦ продовжувала діяти.

А про безпосереднє відродження і захист української мови заговорили 1989 року організатори абсолютно нової течії – Народного Руху України. 1990 року Верховна Рада прийняла Закон про мови, який проголошує українську державною.

1992 року митрополит Філарет (Денисенко) у підтримці двох архієреїв проголошують створення Української Православної Церкви Київського Патріархату. Цьому сприяє митрополит Луцький і Волинський Яків. Завдяки їм відроджена Українська Церква мала можливість канонічного висвячення на дияконів та священників. Церква одразу проголосила підтримку української мови. Її запровадили в Богослужіннях, українською почали перекладати духовні книжки, продовжуючи справу давніх угодників Божих. Бо, як зазначав митрополит Іларіон у книзі «Рідна мова»:

«Кожна віра найміцніше зв'язана з рідною мовою народу, бо рідна мова – то основний родючий ґрунт кожної віри. Рідна мова – шлях до Бога... За мовне винародовлення народу Церква несе найбільшу відповідальність»²³.

Українська мова – то мова, благословенна Богом. Якщо опиратися на свідчення Священного Писання, то можемо вважати, що історія нашого слова розпочинається значно раніше, аніж у VI столітті.

²³ Огієнко І. (митрополит Іларіон). Рідна мова. – К., 2010. – С. 55-56.

«І раптом зчинився шум з неба, ніби від сильного вітру, і наповнив увесь дім, де вони перебували. І з'явилися їм розділені язики, мов вогненні, і спочили по одному на кожному з них. І сповнилися всі Духа Святого, і почали говорити іншими мовами, як Дух давав їм провіщати» (Діян. 2, 2-4).

І апостоли розійшлися усім світом. Тож Зішестя Святого Духа на апостолів можна вважати днем благословення української мови.

На наші землі вирушив ап. Андрій Первозваний. Його шлях проліг через багато земель. У Константинополі учень Христовий, як уже зазначалося, призначив єпископа – Стахія – одного з 70 учнів Христових. Це відбулося через два роки після заснування Церкви у Києві, тобто 67-го року після Різдва Христового. На Русь апостол Андрій прибув приблизно за 2-5 років до смерті. Відійшов до Господа він 70-го року. Ці цифри підтверджує Роман Володимир:

«У вас тут, може, й незнана наука Ісуса Христа, – тихо додав Андрій, – та вона поширюється в цілому світі з часу Христового воскресіння з мертвих, уже більше, ніж тридцять п'ять років тому за панування римського кесаря Тиверія».

Згідно з фактами, які навів у своїй книзі Юрій Канигін «Віхи священної історії», у Києві святий Андрій заснував Церкву 65-го року, а у Візантії – 67-го. Усі ці факти свідчать, що Українська Помісна Церква майже на тисячоліття старша, ніж прийнято вважати. А це ще один доказ, що православ'я слов'янських земель бере початок у сучасній Україні. Багатьох людей він навернув до Христової віри. Чи зміг би він зробити це чужою мовою? Звичайно, ні.

Про давність українських, або київських, земель свідчить ще один діалог повісті Романа Володимира «Андрій Первозваний», коли люди вказували Андрієві дорогу на села:

«Глибочиця, Лебедь, Киянка, які б іще, Клов, Хрещатик... Так, отче Андрію, всюди тут споконвіку наш рід сліди позалишав. Відомо, що й за троянської війни тут пращурі наші розжились, своїм хліборобством пильно займаючись».

Тож, як казав апостол Павло, «в церкві краще сказати п'ять слів зрозумілих, корисних і для інших, аніж силу слів чужою мовою». (1 Кор., 14, 19).

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. *Голь Н. М.* Занимательный этимологический словарь для школьников. – М.–С.-П.: Сова. – 2007. – 544 с.
3. *Грищенко А. П., Мацько Л. І., Плющ М. Я., Тоцька Н. І., Уздиган І. М.* Сучасна українська літературна мова. – К.: Вища школа. – 1997. – 496 с.
4. *Етимологічний словник української мови*. К.: Наукова думка. – 1981-2012.
5. *Мацько Л. І., Мацько О. М., Сидоренко О. М.* Українська мова. Сучасний довідник. – Харків, 2012. – 656 с.
6. *Митрополит Іларіон (проф. д-р Іван Огієнко)*. Етимолого-семантичний словник української мови в 4 томах. – Вінніпег, 1979.
7. *Огієнко І. (митрополит Іларіон)*. Історія української літературної мови. – К., 2004. – 436 с.
8. *Огієнко І. (митрополит Іларіон)*. Наша літературна мова. – К., 2011. – 356 с.
9. *Огієнко І. (митрополит Іларіон)*. Рідна мова. – К., 2010. – 436 с.
10. *Патерикъ Вольно-Почаевскій / Протоіерея А. Ф. Хойнацкого*. – Житомир, 1997. – 496 с.
11. *Українська мова. Енциклопедія. / За ред. І. В. Муромцева*. – К.: Майстер-клас. – 2011. – 400 с.
12. *Шанский Н. М.* В мире слов. – М.: Просвещение. – 1978. – 320 с.
13. *Шанский Н. М., Иванов В. В., Шанская Т. В.* Краткий этимологический словарь русского языка. – М. – 1961. – 404 с.
14. *Рут М. Э.* Этимологический словарь русского языка для школьников. – Екатеринбург. Москва. – 2009. – 286 с.

Виправдання вірою

архімандрит Сергій Яровий, священник Василь Лозовицький

Ділами Закону не виправдається перед Ним ніяка плоть; бо Законом пізнається гріх. Тепер же, незалежно від Закону, з'явилася правда Божя¹, про яку свідчать Закон і Пророки, правда Божя² через віру в Ісуса Христа у всіх і на всіх, хто вірує, бо нема різниці, тому що всі згрішили і позбавлені слави Божої, виправдовуються даром, благодаттю Його, через відкуплення у Христі Ісусі, Якого Бог призначив як жертву очищення Його Кров'ю через віру; для свідчення правди³ Своєї в прощенні гріхів, вчинених раніше (Рим.3:20-25)⁴.

Дієслово «виправдовувати» зустрічається в Новому Завіті тридцять дев'ять разів, з них двадцять дев'ять разів його вживає апостол Павло у своїх Посланнях або у своїх висловлюваннях, зафіксованих у книзі Діянь. Іменник «виправдання» зустрічається лише двічі; його вживає апостол Павло (Рим. 4:25; 5:18)⁵.

«Виправдання» – один із ключових термінів апостола Павла. Цей термін походить від слова «δικαιοσύνη», що означає «праведність» («справедливість»), «законність», «правосуддя». «Δικαιοσύνη» означає повну відповідність закону, відсутність порушення закону.

«Праведний (справедливий)» – «δικαίος» – це той, хто бездоганно виконує закон та ні в чому його не переступає⁶. У старогрецькій мові, зокрема в мові часів Септуагінти та Нового Завіту, «δικαιοσύνη» та похідні від нього слова, як також і «виправдання», застосовувалися виключно як судові юридичні терміни⁷.

¹ В оригіналі δικαιοσύνη – праведність. «Правда Божя» саме тут означає «праведність Божу». Див.: Толковая Библия или комментарий на все Книги Ветхого и Нового Завета под редакцией А. П. Лопухина: в 11 томах. – СПб., 1904-1913. – Т. 10. – С. 407, 426.

² Те саме.

³ Те саме.

⁴ Тут і далі Священне Писання цитується за перекладом патріарха Філарета (Денисенка).

⁵ Пакер Джеймс. «Слова Бога». Розділ 11.

⁶ «Узгодженість із правом та законом – суттєва риса терміну δικαίος». Мышцын В. Н. Учение св. ап. Павла о законе дел и законе веры. – Сергиев Посад, 1894. – С. 112.

⁷ Вейсман А. Греческо-русский словарь. – СПб., 1899. – С. 329-330; Древнегреческо-русский словарь / Сост. Дворецкий. И. Х. Под ред. Соболевского. С. И. Т.1. – М., 1958. – С. 405-406; Моррис Леон. Теология Нового Завета. – СПб., 1995. – С. 81..

Термін «виправдання» має два значення. Перше, головне, найбільш уживане: «проголошувати (визнавати) праведним (справедливим)» у сенсі «виносити виправдальний вирок» на суді. Суд засвідчував фактичну праведність (справедливість) підсудного, визнавав, що він не є порушником закону, тому й проголошував (визнавав) його праведним (справедливим) – таким, що ні в чому не переступив закон.

Друге значення терміну «виправдання», вторинне, похідне від першого, менш вживане: «відновлювати чи відновити праведність (справедливість)», «вчинити (зробити) праведним (справедливим)» у сенсі «виконувати чи виконати вирок суду над переступником закону» та у такий спосіб знову поставити його у межі правового поля. Факт виконання вироку не лише відновлював праведність (справедливість) – відновлював порушені переступником норми закону, але й самого переступника знову повертав у межі правового поля, так що він вже більше не був переступником закону – «робив його праведним (справедливим)»⁸.

Без жодного сумніву Божим наміром є відновлення реальної праведності віруючих, щоб вони стали реально праведними – були у всьому відповідними Божому Закону. Христос прийшов спасти людей не лише від відплати за гріх, але й від гріха як такого (Мф. 1:21). Тому постає питання – на підставі чого Бог проголошує виправдальний вирок: на підставі праведності нашого Господа й Спасителя Ісуса Христа, «Який став для нас премудрістю від Бога, праведністю і освяченням та відкупленням» (1 Кор. 1:30), причому ще до того, коли віруючий став реально та фактично праведним, чи на підставі того рівня реальної фактичної праведності, якого досяг віруючий власними чеснотами?

Подивімося, про яке виправдання говорить апостол Павло:

«Нагорода тому, хто робить, дається не з ласки, а за обов'язком. А тому, хто не робить, але вірує в Того, Хто виправдовує нечесливого, віра його зараховується в праведність. Так само і Давид називає блаженним чоловіка, якому Бог зараховує праведність незалежно від діл: "Блаженні ті, чий беззаконня прощені і чий гріхи відпущені. Блаженна людина, якій Господь не зарахує гріха"» (Рим. 4:4-8).

⁸ Хемниц Мартин. Ключевые вопросы богословия: в 2 томах. Фонд «Лютеранское наследие», 1999. – Т. 2. – С. 409-436.

Зарахована праведність незалежно від наших діл – це Христова праведність чи наша фактична праведність? Апостол Павло говорить: «Отже, виправдавшись вірою, ми маємо мир з Богом через Господа нашого Ісуса Христа» (Рим. 5:1). «Тож, тим більше нині, будучи виправдані Його Кров'ю, спасемося Ним від гніву» (Рим. 5:9). Очевидно, що апостол Павло стверджує, що ми виправдані – проголошені Богом праведними, визнані Ним праведними «Кров'ю Його» – на підставі праведності Христової⁹.

Про нашу власну праведність Священне Писання говорить так: «Добра, якого хочу, не роблю, а зло, якого не хочу, роблю» (Рим. 7:19). «Якщо кажемо, що не маємо гріха, – обманюємо самих себе, і правди немає в нас» (1 Ін. 1:8). Наша власна праведність, точніше так звана наша праведність, смердить «як забруднений одяг» (Іс. 64:6)¹⁰.

Священне Писання стверджує:

«Тому як через злочин одного – всім людям осудження, так виправданням одного – всім людям виправдання життя» (Рим 5:18).
«Хто буде звинувачувати обраних Божих? Бог виправдовує їх.
Хто осуджує? Христос Ісус помер, але й воскрес: Він і праворуч Бога, Він і піклується¹¹ за нас» (Рим. 8:33-34).

У цих віршах з Послання апостола Павла до Римлян наголошується на тому, що ми одержуємо виправдання лише заради праведності нашого Господа. Виправдання, пов'язане не з нашою праведністю, а з праведністю Христовою. Терміну «виправдання» протиставляються такі судові терміни, як «звинувачення» та «засудження». Виправданий – значить незвинувачений і незасуджений. Отже, «виправдовувати» – значить «вносити виправдальний вирок». Священне Писання говорить, за яких умов можливе одержання виправдання і за яких умов – неможливе: «Ви, що виправдовуєтеся Законом, залишилися без Христа, відпали від благодаті» (Гал. 5:4).

Тут, як і скрізь, апостол Павло прямо протиставляє виправдання вірою та виправдання ділами Закону – власними чеснотами. Покладати свою надію, хоча б частково, на діла Закону – значить тим самим зрі-

⁹ Кузнецова В. Н. Коментарій на письмо церквам Галатии. – М., 2003 – С. 86-92.

¹⁰ Оригінал подає: «як забруднений місячним [зінки] одяг». Підкріпись. Духовний хліб на кождий день. Електронний ресурс.

¹¹ Інший варіант перекладу з оригіналу *εντυχησει* – заступається.

катися Христа, відкидати Його викупну Жертву. Це звучить жорстко, але саме це вчення апостол Павло наполегливо проводить у всіх своїх Посланнях (Рим. 3:20-28; 10:3-4; 11:6; Гал. 2:16; 3:10; 5:4; Єф. 2:8-9; Флп. 3:9; 2 Тим. 1:9; Тит. 3:5). «А всі ті, що утверджуються на ділах Закону, перебувають під прокляттям. Бо написано: "Проклятий усякий, хто не виконує постійно всього, що написано в книзі Закону"» (Гал. 3:10)¹².

У контексті під терміном «Закон» чи «діла Закону» Священне Писання розуміє не якісь обрядові, санітарні чи цивільні приписи П'ятикнижжя, а виключно Закон Божий як Божий моральний кодекс, який відображає моральну сутність Самого Бога та Його святість. Цей Закон Божий був даний людству як Декалог. Вимога Закону Божого – це Божа вимога святості до Своїх творінь: «Будьте святі – Я бо святий» (1 Петр. 1:16).

Доцільно більш детально розглянути, чому в наведеному контексті під терміном «Закон» чи «діла Закону» не можна розуміти обрядові, санітарні чи цивільні приписи П'ятикнижжя. Апостол Павло говорить:

«Бо коли язичники, що не мають Закону, з природи законне чинять, вони, не маючи Закону, самі собі Закон: вони показують, що справа Закону написана у них в серцях, про що свідчить їхня совість і думки їхні, які то звинувачують, то виправдовують одна одну» (Рим. 2:14-15).

Очевидно, що Божий моральний кодекс, а не обрядові, санітарні чи цивільні приписи П'ятикнижжя написані у серцях язичників.

«Але ми знаємо, що Закон, коли щось говорить, говорить до тих, хто під Законом, тому всякі уста замикаються і весь світ стає винним перед Богом, тому що ділами Закону не виправдається перед Ним ніяка плоть; бо Законом пізнається гріх» (Рим. 3:19-20).

«Весь світ стає винним перед Богом» саме гріхами проти моральності, які перелічені в Посланні апостола Павла до Римлян у 3:10-18.

«А всі ті, що утверджуються на ділах Закону, перебувають під прокляттям. Бо написано: "Проклятий усякий, хто не виконує постійно

¹² Переклад митрополита Іларіона (Огієнка) подає: «А всі ті, хто на діла Закону покладається, вони під прокляттям. Бо написано: Проклятий усякий, хто не триває в усьому, що написано в книзі Закону, щоб чинити оте!»

всього, що написано в книзі Закону"» (Гал. 3:10). Апостол Павло переконаний, що язичник, який провадить більш моральний спосіб життя, може виявитися перед Законом праведнішим за юдея, будучи взагалі необрізаним, тобто не виконуючи одну з головних обрядових вимог (Рим. 2:26).

Невже Христос викупив нас від прокляття обрядових, санітарних та цивільних приписів П'ятикнижжя? «Мойсей пише про праведність від Закону: «Людина, виконавши його, буде жити ним» (Рим 10:5). Чи обіцяв Бог хоча б колись життя за дотримання обрядових, санітарних або цивільних приписів? Ні, навпаки, Творець завжди рішуче засуджував людей, які думали придбати Його прихильність ритуальними діями, при цьому переступаючи моральний Закон:

«Для чого Мені безліч жертв ваших? – говорить Господь. Я пересичений вспаленнями баранів і жиром відгодованої худоби, і крові тельців і агнів і козлів не хочу. Коли ви приходите стати перед лице Моє, хто вимагає від вас, щоб ви топтали двори Мої? Не носіть більше дарів марних: куріння¹³ огидне для Мене; новомісяч і субот, святкових зібрань не можу терпіти: беззаконня – і святкування! Новомісяччя ваші і свята ваші ненавидить душа Моя: вони тягар для Мене; Мені тяжко нести їх. І коли ви простягаєте руки ваші, Я закриваю від вас очі Мої; і коли ви примножуєте моління ваші, Я не чую: ваші руки повні крові. Обмийтеся, очистіться; віддаліть злі діяння ваші від очей Моїх; перестаньте чинити зло» (Іс. 1:11-16).

Отже, термін «Закон» у посланнях апостола Павла – виключно Божий моральний кодекс, ті Божі норми, які визначають, якими ми повинні бути та як ми повинні чинити, – норми, які Він проголошує як через біблійне одкровення, так і в кожному людському сумлінні. Термін «діла Закону» – означає людські зусилля, спрямовані на те, щоб відповідати цим нормам Закону. Апостол Павло аж ніяк не дозволяє нам нехтувати моральним Законом, але він дуже рішуче, навіть погрожуючи прокляттям, забороняє покладати надію на виправдання перед Богом нашими власними чеснотами. Бо написано: «Проклятий усякий, хто не виконує постійно всього, що написано в книзі Закону» (Гал. 3:10).

¹³ Тут: кадіння, кадильна жертва.

Додержуватися закону частково – значить знущатися над законом та законодавцем.

«Хто дотримується всього Закону і згрішить у чому-небудь одному, той стає винуватим у всьому. Бо Той же, Хто сказав: "Не перелюбствуй", сказав і: "Не убий"; тому, якщо ти не перелюбствуєш, але уб'єш, то ти також злочинець перед Законом» (Як. 2:10-11).

Коли я згрішив проти Закону Божого хоч у чомусь, то я вже позбавлений його благословення та успадковую його прокляття. Священне Писання категорично стверджує, що ніхто, крім однієї Людини – Ісуса Христа не може виправдатися перед судом Божим:

«І не входи у суд з рабом Твоїм, бо не виправдається перед Тобою ніхто з живих» (Пс. 142:2)¹⁴.

«Ділами Закону не виправдається перед Ним ніяка плоть; бо Законом пізнається гріх» (Рим. 3:20).

Ці слова Священного Писання повністю знищують аргумент пелагіан¹⁵, що Господь не давав би Закон, який людина не могла б виконати й тим самим здобути вічне життя. Проповідь про те, що людина повинна виправдовуватися перед Богом додержанням Закону, навіть коли їй у цьому допомагає благодать – це воістину зла звістка, що означає повну впевненість у засудженні людини, бо коли ми з усією відповідальністю ставимося до Закону, то усвідомлюємо, що ніхто, *«ніяка плоть»* не може додержувати його в належний спосіб. Чи можу я бути переконаним, що на час смерті я досягну такого рівня реальної й фактичної власної праведності, що перед очима Всесвятого Бога в мені не знайдеться жодного беззаконня? Господь говорить, що за одне образливе слово (Мф. 5:22) або за один нечистий погляд (Мф. 5:27-28) мене буде позбавлено Царства й укинута до пекла. Коли навіть апостоли визнавали, що *«всі ми багато грішимо»* (Як. 3:2) та *«якщо кажемо, що не маємо гріха, – обманюємо самих себе, і правди немає в нас»* (1 Ін. 1:8),

¹⁴ Переклад митрополита Іларіона (Огієнка) подає: *«І на суд не вступай із рабом Своїм, бо жоден живий перед обличчям Твоїм справедливим не буде!»*.

¹⁵ Пелагіани – послідовники еретика Пелагія (лат. *Pelagius*; бл. 354 – після 431), який відкидав доктрину первородного гріха та навчав про можливість спасіння людини без Божої благодаті, за допомогою власних зусиль. У переносному значенні пелагіани – ті, хто тою чи іншою мірою поділяє погляди Пелагія.

а Господь навчав нас щоденно просити в Нього відпущення гріхів (Лк. 11:4), то який вирок на себе я накличу, коли стану стверджувати, що буду судженим Богом за тим рівнем моральної досконалості, якого я досягну на час моєї смерті? Очевидно – вічне засудження.

Карфагенський Собор про це говорить:

«Визначено щодо висловлювання святого апостола Іоана: "Якщо кажемо, що не маємо гріха, – обманюємо самих себе, і правди немає в нас" (1 Ін. 1:8). Хто за можливе вважає розуміти це так, як сказано: "заради впокорення належить говорити, що не маємо гріха, а не заради того, що насправді так і є": той нехай буде анафема. Бо апостол продовжує і додає таке: "Коли сповідаємо¹⁶ гріхи наші, то Він, будучи вірним і праведним, простить нам гріхи наші і очистить нас від усякої неправди" (1 Ін. 1:9). Тут дуже виразно показано, що це говорить не лише заради упокорення, але насправді. Бо апостол міг би сказати: "Коли ж кажемо, що не маєм гріха, то себе підносимо, і немає в нас упокорення!", але коли говорить: "Обманюємо самих себе, і правди немає в нас", тоді виразно показує, що той, хто каже про себе, що не має гріха, неправдомовець та обманює»¹⁷.

«Визначено й оце: коли хто говорить, що святі в молитві Господній "прости нам провини наші" не за себе промовляють, тому що їм уже не потрібне це прохання, але за інших грішників зі свого народу, і як не промовляє кожен зі святих особисто: "Прости мені провини мої, але прости нам провини наші», так, коли це прохання праведника розуміється більше за інших, ніж за нього самого: такий нехай буде анафема"»...¹⁸.

Необхідно наголосити на тому, що йдеться не про те, що додержанням Закону можна нехтувати – ні! Мова про те, що людина, яка шукає захисту у власних чеснотах, у власному послуху, у власному покаянні – приречена, бо *«проклятий усякий, хто не виконує постійно всього, що написано в книзі Закону»* (Гал. 3:10). Коли людина не виконує весь Закон постійно, то вона проклята. Гірше того: *«Ви, що виправдовуєтесь Законом, залишилися без Христа, відпали від благодаті»* (Гал. 5:4).

¹⁶ Інший варіант перекладу з оригіналу *ομολογούμεν* – зізнаємося, визнаємо.

¹⁷ Правила Карфагенського собора. – Канон 128.

¹⁸ Там само. – Канон 129.

Адже коли я стверджую, що я, навіть у принципі, можу виправдатися власним послухом, то я тим самим заявляю, що не потребую виправдання Кров'ю Христовою.

Слово Боже змушує нас повністю відмовитися від будь-якої надії виправдатися перед Богом власними чеснотами. *«Бо Законом пізнається гріх»*: Закон лише ставить діагноз, а не виліковує; Закон лише пояснює, чому ми засуджені, а не позбавляє від осуду. Закон *«закриває уста»* безглуздої людської самовпевненості, яка вважає за можливе з'явитися перед обличчя Всесвятого Бога в забрудненому одязі своєї власної праведності (Іс. 64:6). Виправданню через віру є лише одна альтернатива – прокляття.

Коли я намагаюся виправдатися особистими чеснотами, то *«перебуваю під прокляттям»*; коли я без жодних умов віддаюся на милість Божу, явлену в Христі Ісусі, то вже є виправданим Богом:

«Тому що всі згрішили і позбавлені слави Божої, виправдовуються даром, благодаттю Його, через відкуплення у Христі Ісусі» (Рим. 3:23-24). *«Бо ми визнаємо, що людина виправдовується вірою, незалежно від діл Закону»* (Рим. 3:28). *«Однак, дізнавшись, що людина виправдовується не ділами Закону, а тільки вірою в Ісуса Христа, і ми увірували в Христа Ісуса, щоб виправдатися вірою в Христа Ісуса, а не ділами Закону; бо ділами Закону не виправдається ніяка плоть»* (Гал. 2:16)¹⁹.

Святитель Іоан Золотоустий, коментуючи Послання до Римлян 3:28, говорить: *«Тут Апостол доводить могутність Божу, бо Він не лише спас, але й виправдав, і привів у похвалу, не маючи для того потреби у наших чеснотах, але вимагаючи однієї лише віри»*²⁰.

Коли Бог виправдовує людину? Святитель Іоан Золотоустий відповідає: *«Кожен, хто увірував, той разом з тим і виправдався»*²¹. Святий Климент Римський підтверджує, що виправдання вірою – споконвічне вчення Апостольської Церкви:

¹⁹ Переклад митрополита Іларіона (Огієнка) подає: *«А коли ми дізнались, що людина не може бути виправдана ділами Закону, але тільки вірою в Христа Ісуса, то ми ввірували в Христа Ісуса, щоб нам виправдатися вірою в Христа, а не ділами Закону. Бо жодна людина ділами Закону не буде виправдана!»*

²⁰ Полное собрание сочинений Иоанна Златоуста: в 12 томах. – СПб., 1903. – Т. 9. – С. 555.

²¹ Полное собрание сочинений Иоанна Златоуста: в 12 томах. – СПб., 1903. – Т. 9. – С. 557.

«І всі (старозавітні святі) прославилися й звеличилися не самими собою, і не чеснотами своїми, і не правотою дій, вчинених ними, але волею Божою. Так і ми, будучи покликані з волі Його в Христі Ісусі, виправдовуємося не самі собою, і не своєю мудрістю, або розумом, або чеснотами, або ділами, які ми звершуємо у святості серця, але за допомогою віри, якою Вседержитель Бог від віку всіх виправдовував. Йому нехай буде слава на віки вічні. Амінь»²².

Оскільки уділ кожної людини у вічності визначається на суді Божому, (Мф. 25:31-46), для кожного істинно віруючого виправдання означає те, що остаточний вирок йому вже винесено. Не треба чекати Дня Суду, щоб дізнатися про свою майбутність:

«Хто вірує в Нього, не буде осуджений, а хто не вірує, вже осуджений, бо не увірував в Ім'я Єдинородного Сина Божого» (Ін. 3:18)²³. «Істинно, істинно кажу вам: хто слово Моє слухає і вірить у Того, Хто послав Мене, той має вічне життя і на суд не приходять, а перейшов від смерті до життя» (Ін. 5:24)²⁴. «Отже, виправдавшись вірою, ми маємо мир із Богом через Господа нашого Ісуса Христа» (Рим. 5:1).

Над християнами Бог уже проголосив Свій вердикт, який ніхто не в змозі його скасувати: *«Хто буде звинувачувати обраних Божих? Бог виправдовує їх. Хто осуджує? Христос Ісус помер, але й воскрес: Він і праворуч Бога, Він і піклується за нас» (Рим. 8:33-34).* Отже, в контексті Священного Писання «виправдати» – це значить звільнити від гріха та кари за нього, простити гріх, проголосити вільним від гріха (відпустити гріх).

Важливо особливо підкреслити, що віра, про яку говорить Апостол, є не людським досягненням, але даром Божим.

«Коли хто скаже, що як приріст, так і початок віри, й сам рух душі до віри, через який ми віруємо в Того, Хто виправдовує нечесного, й до відродження за допомогою святого хрещення відбувається не за даром благодаті, тобто з натхнення Святого

²² Писания мужей апостольских (Творения Святых Отцов и Учителей Церкви) // Послания святого Климента Римского. – М., 2008, (1 Кор., розділ 32).

²³ Толковая Библия или комментарий на все Книги Ветхого и Нового Завета под редакцией А.П. Лопухина: в 11 томах. – СПб: «Странник», 1904-1913. – Т. 8. – С. 342. Електронний ресурс.

²⁴ Там само. – С. 363.

Духа, що спрямовує нашу волю від невіри до віри, від нечестя до побожності, але за природою в нас присутній, той викривається як противник апостольських догматів, бо говорить блаженний Павло: "Впевнений у тому, що той, хто почав у вас добре діло, вершитиме його аж до дня Ісуса Христа" (Флп. 1:6); й це місце: "Тому що вам дано ради Христа не тільки вірувати в Нього, але й страждати за Нього" (Флп. 1:29), "Бо благодаттю ви спасені через віру, і це не від вас, це – Божий дар" (Еф. 2:8)»²⁵.

Віра – це не моя рука, якою я тримаю Бога; віра – це Його рука, яка тримає мене: *«Він простяг руку з висоти і взяв мене, і з глибокої води визволив мене» (Пс. 17:17).*

Нерозуміння виправдання вірою викликане хибним уявленням про віру як про якусь чесноту, або як про якесь людське досягнення, за які належить нагорода у вигляді вічного спасіння. Коли порушувати питання в такий спосіб, то відповіддю буде те, що людина не виправдується ні своєю вірою, ні своїми чеснотами, ні взагалі будь-якими власними досягненнями. Віра – це лише інструмент, за допомогою якого людина приймає обітницю Божу в Ісусі Христі. Бо віра виправдує і спасає не тому, що вона є чеснотою, гідною в собі самій, але лише через те, що вона здобуває обіцяну милість Божу. Віруючий знаходить виправдання не у власній особі та діяннях, але в особі та діяннях Ісуса Христа: *«Який став для нас премудрістю від Бога, праведністю і освяченням та відкупленням, щоб було як написано: "Хто хвалиться, нехай хвалиться Господом"» (1 Кор. 1:30-31).*

Доцільно також акцентувати увагу на тих запереченнях, які, зазвичай, висувалися пелагіанами та які наводяться їх сучасними послідовниками. Свої заперечення вони найчастіше намагаються ґрунтувати на цьому уривку зі Священного Писання:

«Яка користь, браття мої, коли хто говорить, що він має віру, а діл не має? Чи може ця віра спасти його? Якщо брат або сестра нагі і не мають денного прожитку, а хто-небудь з вас скаже їм: "Йдіть із миром, грійтесь і їжте" – але не дасть їм потрібного для тіла, яка користь? Так само й віра – коли не має діл, сама по собі мертва. Але скаже хто-небудь: "Ти маєш віру, а я маю

²⁵ Канони Второго Оранжевого собора. – Канон 5.

діла; покажи мені віру твою без діл твоїх, а я покажу тобі віру мою в ділах моїх". Ти віруєш, що Бог єдиний: добре робиш; та й біси вірують і тремтять. Але чи хочеш ти знати, легковажна людина, що віра без діл мертва? Хіба не ділами виправдався Авраам, отець наш, поклавши на жертвник сина свого Ісаака? Чи бачиш, що віра сприяла ділам його, і ділами віра досяглавершеності? І справдилося слово Писання: "Вірував Авраам Богові, і це було поставлено йому в праведність, і його назвали другом Божим". Чи бачите, що людина виправдовується ділами, а не тільки вірою? Так само і блудниця Раава хіба не ділами виправдалася, прийнявши підглядачів і вивівши їх іншою дорогою? Бо як тіло без духу мертво, так і віра без діл мертва» (Як. 2:14-26).

Пелагіани посилаються на цей уривок, щоб довести, що людина спасається особистими зусиллями, а критики Біблії глузливо запитують, чи може бути Божим Словом книга, що містить такі взаємовиключні твердження, як Послання апостола Якова 2:24 та Послання апостола Павла до Римлян 3:28. Тим часом не існує жодної суперечності, коли правильно з контексту встановити, у якому значенні апостоли вживають термін «віра». Чи збігається значення віри, яку проповідує апостол Павло, з вірою тієї «легковажної людини», яку викриває апостол Яків? Очевидно – ні. Віра в розумінні апостола Павла – це впевненість у Божих обітницях; віра «легковажної людини» – це згода з деякими знаннями про Бога²⁶. Блаженний Августин чудово пояснює різницю між вірою бісів та вірою християн:

«"Та й біси вірують і тремтять", говорить апостол Яків, проте ж вони не мають надії та не люблять. Точніше, вони лякаються, коли вірять у наближення того, що ми любимо і на що покладаємося»²⁷.

²⁶ Толковая Библия или комментарий на все Книги Ветхого и Нового Завета под редакцией А. П. Лопухина: в 11 томах. – СПб: «Странник», 1904-1913. – Т. 10. – С. 233-237; Моррис Леон. Теология Нового Завета. – СПб., 1995. – С. 362-363.

²⁷ Блаженный Августин. Энхиридион, розділ 8.

Апостол Павло вживає термін «виправдання» – як проголошення праведним, а апостол Яків – «як демонстрацію праведності, як доказ реальності виправдання» вже віруючої людини²⁸.

Бог обіцяє тим, що покладаються на Нього:

«Ось Завіт, який заповідаю їм після тих днів, говорить Господь: вкладаю закони Мої в серця їхні, і в думках їхніх напишу їх, і гріхів їхніх та беззаконь їхніх не згадаю більше» (Євр. 10:16-17, Єр. 31:33)²⁹.

Такий Божий дар, як виправдання, подається лише разом з Його іншим даром – щирим прагненням до праведного життя. Коли це прагнення ніяк не проявляється в поведінці людини, яка вважає себе віруючою, то ми, разом із апостолом Яковом, повинні визнати таку віру мертвою та такою, що не може спасти. Справжня віра, яка є не якимось людським переконанням чи думкою, але даром Божим, завжди призводить до вчинення діл, відповідних вірі; однак людина виправдується не цими ділами, але виключно вірою. Бо воїни здійснюють подвиги не для того, щоб бути зачисленими до війська, а саме тому, що вони вже є частиною цього війська. Піддані служать Царю не для того, щоб належати до його Царства, а саме тому, що вони вже є частиною цього Царства (Кол. 1:13). Саме тому, що ми виправдані праведністю Христовою, ми «зі страхом і тремтінням» виконуємо своє спасіння. Бо то Бог створює в нас і хотіння, і діяння за доброю волею Своєю (Фил. 2:12-13).

Добрим підсумком викладеного будуть слова святителя Іоана Золотоустого: «Отож, не сумнівайся: ти виправданий не ділами, але вірою. Тому не уникай же праведності Божої, бо вона являє собою подвійне добро: і легко набувається, і запропонована всім»³⁰.

Коли метою нашого життя є прославлення Господа, то святитель Іоан Золотоустий звертається саме до нас: «Хто хвалиться чеснотами, може виставляти на показ власні вчинки; а хто вважає за честь,

²⁸ Гудинг Дэвид, Леннокс Джон. Ключевые понятия Библии. Myrtlefield Trust Newtownards, UK, 1997. – С. 130.

²⁹ Переклад митрополита Іларіона (Огієнка) подає: «Оце Заповіт, що його по цих днях встановляю Я з ними, говорить Господь, Закони Свої Я дам в їхні серця, і в їхніх думках напишу їх. А їхніх гріхів та несправедливостей їхніх Я більш не згадаю!»

³⁰ Полное собрание сочинений Иоанна Златоуста: в 12 томах. – СПб., 1903. – Т. 9. – С. 553.

що вірує в Бога, той має набагато кращий привід до похвали, бо звеличує не себе, але Господа»³¹.

Список джерел і літератури:

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / переклад митрополита Іларіона (Огієнка). – К.: Українське біблійне товариство, 2004. – 1375 с..
3. Η Καινή Διαθήκη. Αποστολική διακονία της εκκλησίας της Ελλάδος. – Αθηναι, 1992. – 504 с..
4. Блаженный Августин. Энхиридион. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.reformed.org.ua/2/139/Augustine>.
5. Вейсман А. Греческо-русский словарь. – СПб.: Издание автора, 1899.
6. Гудинг Дэвид, Леннокс Джон. Ключевые понятия Библии. Myrtlefield Trust Newtownards, UK, 1997. – 159 с..
7. Древнегреческо-русский словарь / Сост. Дворецкий. И. Х. Под ред. Соболевского С. И. – Т.1. – М., 1958.
8. Каноны Второго Оранжевого собора (на русском и английском языках). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://krotov.info/acts/06/1/529orange.htm>;
9. Кузнецова В. Н. Комментарий на письмо церквам Галатии. – М., 2003.
10. Моррис Леон. Теология Нового Завета. – СПб.: «Библия для всех», 1995.
11. Мышцын В. Н. Учение св. ап. Павла о законе дел и законе веры. – Сергиев Посад, 1894.
12. Пакер Джеймс. «Слова Бога». Розділ 11. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.reformed.org.ua/2/314/12/Packer>.
13. Писания мужей апостольских (Творения Святых Отцов и Учителей Церкви) // Послания святого Климента Римского. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008, (1 Кор., розділ 32).
14. Полное собрание сочинений Иоанна Златоуста: в 12 томах. – СПб.: Издание Санкт Петербургской Духовной академии, 1903.– Т. 9. – 1008 с.
15. Подкрепись. Духонный хлеб на каждый день. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://allbible.info/bible/sinodal/isa/64/#!prettyPhoto\[iframes\]/5/](http://allbible.info/bible/sinodal/isa/64/#!prettyPhoto[iframes]/5/).
16. Подстрочный перевод Ветхого и Нового Заветов из греческого на русский язык (перевод Алексея Винокурова). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.bible.in.ua/underl/>.

³¹ Полное собрание сочинений Иоанна Златоуста: в 12 томах. – СПб., 1903.– Т. 9. – С. 567.

17. Правила Карфагенского собора (419 г.). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://krotov.info/acts/canons/0419karf.html>.
18. Толковая Библия или комментарий на все Книги Ветхого и Нового Завета под редакцией А. П. Лопухина: в 11 томах.– СПб: «Странник», 1904-1913. – Т. 8. – 505 с.
19. Толковая Библия или комментарий на все Книги Ветхого и Нового Завета под редакцией А.П. Лопухина: в 11 томах.– СПб: «Странник», 1904-1913. – Т. 10. – 519 с.
20. Хемниц Мартин. Ключевые вопросы богословия: в 2 томах. Фонд «Лютеранское наследие», 1999. – Т. 2 – 1064 с.

Початок чернецтва на Святій Горі Афон

диякон Олександр Громик, священник Станіслав Беспалов

Монашество, являє собою раннє явище організованої християнської Церкви. Ослаблення морального ідеалу в Церкві у пізньо-римський і ранньовізантійський періоди, падіння рівня духовного життя в міських християнських общинах, проблеми в церковному житті внаслідок появи єресей і розколів і навіть наявність певних видів самітництва в інших релігіях, а, найголовніше, прагнення до Божественного ідеалу святості та самопожертви в здобутті Євангельських чеснот, викликали розвиток подвижницького ідеалу християн, як засобу духовного вдосконалення.

Загальну історію розвитку монашества ми всі знаємо досить добре. Та, на щастя, історично-богословська наука не стоїть на місці, вона заповнює історичні лакуни, заглиблюється в окремі історичні проміжки і висвітлює нові аспекти та робить нові відкриття. Все це дає змогу не тільки краще бачити окремо визначені історичні періоди, але і краще розуміти історичну картину всеціло в сукупності цих періодів. Саме тут і виринають з історичного мороку недосліджені чи малодосліджені місця, явища, а то й цілі періоди, серед них великою мірою можемо назвати Афон, а саме Афон чернечий. При всій теперішній знаменитості Святої Гори, на диво, сама історія Афону досліджена мало, щоб не сказати майже не досліджена. А, безперечно, що Афон – це саме те місце, яке варто дослідити.

Ми вважаємо не просто недоречно але і злочинно говорити неправду про таке священне місце, яким є Афон, навіть якщо така неправда і гарно виглядає. Афон буде ще гарніший тільки у світлі історичної і богословської правди. Тому ми з усіх наших скромних сил спробуємо історично об'єктивно наводити факти і робити аналіз подій, які стосуються Святої Гори Афону¹. Серед багатьох передань які

¹ *Див.: Василій (Кривошеїн), єпископ. Афон в духовній життєвій Православній Церкві // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. – Париж, 1952. – № 12. – С. 5-23; Матеріали міжнародної науково-богословської конференції «Росія – Афон: тисячелітє духовного єдності». Москва, 1-4 жовтня 2006 року. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – 475 с.*

стосуються Афону, деякі історично достовірні, якісь більш ймовірні, якісь менш, а деякі не мають майже ніякого історичного підґрунтя.

Серед них історики не наважуються назвати достовірним пере-
дання про тілесні відвідини Афону Пресвятою Богородицею² (такі
передання виникають не раніше XVI ст.) і суперечать древній традиції,
згідно з якою Матір Божа не залишала Єрусалим до Свого Успіння³; але
визнають історично правдивим відвідини Афону ап. Павлом⁴. Маємо

² Зокрема, ні святі отці Церкви, ні древні її історики, Євсей, Сократ, Созомен, Євагрій, ні візантійські хроністи, ні св. Андрій Критський, який зібрав передання про Богоматір, ні життєписьменник святих Симеон Метафраст не говорили, що Афон є уділом Богородиці і що Богородиця хрестила жителів цієї гори. У всенічному каноні преподобному Петру Афонському, написаному творцем канонів преподобним Йосифом, нема ні слова про це, не згадано навіть і про явлення Богоматері святому Петру. Нема нічого подібного ні в Слові Константинопольського патріарха Філофея, яке він написав на захист Афону проти насмішок візантійського історика Григори на тамтешніх ісихастів, ні в церковній службі всім святим Афонським, яку склав вчений і побожний Никодим Святогорець (+1809 р.). Всі храми в Афонських монастирях розписані, але ні в одному з них не зображено пришествя Богоматері на Афон. У багаточисельних грамотах, які були даровані Святогорським обителям царями і патріархами грецькими, сербськими, болгарськими, російськими і господарями Молдавії і Валахії, є похвали Афону як винограднику, що наповнений райськими квітами, але ні в одній з них не сказано, що там була Богоматір (*Порфирий (Успенский), єпископ*. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 213; *також дивись*: Православная энциклопедия. Т. IV. – М.: Церковно-научный Центр «Православная энциклопедия», 2001-2002. / Афон; *Хосроев А.П.* Из истории раннего христианства. – М.: Наука, 1997. – С. 68-157).

³ Свідчення Антіохійського єп. Евода, якого рукоположив ап. Петро (фактично майже сучасне для Богородиці). Свідчення Якова Єврея, хрещеного в Африці у дні царя Іраклія (перша пол. VII ст.). Свідчення єрусалимлянина св. Андрія Критського (VIII ст.) в слові на успіння Богородиці. У житті Богоматері, яке написав Єпифаній, монах і пресвітер Єрусалимський (955 р.). Свідчення Візантійського історика Кедріна. Свідчення Збірника 1182 року, що знаходиться в Святогробській бібліотеці (слово в слово приведенне сказання Якова). У рукописному Сінаксарі грецькому 1249 р. сказано, що св. ап. Іоанн біля Хреста Христового взяв Богоматір у свій дім і служив їй до успіння Богородиці, після успіння відправився в Ефес. Також звернемо увагу на слово св. Григорія Палами (XIV ст.), який говорить наступне: Богоматір явилась першому насельнику Святої Гори Петру Афонському і передбачила, що ця Гора з цієї пори буде постійною оселею монахів і пообіцяла Своє заступництво цій горі (але не сказано про попереднє перебування Богородиці на Афоні) (*Порфирий (Успенский), єпископ*. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 214-216, 921, 1062; *також дивись*: Православная энциклопедия. Т. IV. – М.: Церковно-научный Центр «Православная энциклопедия», 2001-2002. / Афон). І древніша редакція Життя прп. Петра – Миколая Сінаїта не містить такого сказання, але сповіщає про явлення Богородиці прп. Петру.

⁴ У книзі Діань апостольських (гл. 17) згадано, що ап. Павло з македонського міста Філіппі пройшов в Фессалоніку через Амфіполь і Аполонію. Місто Амфіполь у той час знаходилось поблизу гирла річки Стримона, яка впадає в Егейське море неподалік від Афонського перешийка. Щодо Аполонії, то на шляху від Амфіполя до Фессалонік у дні

також і міфологічні передання щодо початків чернецтва на Афоні. Зокрема, за розповідями деяких святогорців, Костянтин Великий зробив дві справи на Афоні: 1) віддав цю гору монахам, переселивши її жителів в Пелопонес, і 2) побудував одну церкву і два монастирі⁵. Але ці розповіді фактично бездоказові, і повністю повірити їм ми не можемо з наступних причин.

По-перше, ні один давній візантійський історик не згадав про заселення Афона монахами в дні Костянтина Великого⁶. По-друге, у багаточисельних грамотах царських і патріарших, які були пожертвовані святогорським монастирям, нема ні слова про поселення монахів на Афоні в час Костянтина Великого. А в переліку осіб, що підписували діяння Вселенських Соборів, не значиться ні один прот, ні один апокрисарій афонський, тоді як значаться представники інших монастирів. По-третє, коли царював Костянтин Великий, тоді монашество тільки-но починалось у Єгипті, Палестині і Сирії, а в Римі і на всьому Заході, у Константинополі, Фракії, Македонії (де розміщений і Афон),

Павла стояла Аполлонія, та сама, яку Пліній ставив на Афонському перешийку. Іншого міста з такою ж назвою тоді не було на цьому шляху. Тож ап. Павло дійсно заходив в Аполлонію Афонську на шляху в Солунь (*Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 219-220*). За свідченням св. Луки, ап. Павло тільки проходив через це місто, тобто мимохідь проповідував там Слово Боже і був у небезпеці. Ап. Павло в Афоно-Македонській Аполлонії перетерпів одне з тих притиснень, про які він згадав у другому Посланні до Коринфян (2 Кор. 7, 5). Сп. Порфирий проводить певну паралель між 25 стихом 11 глави 2 послання до Коринфян і переданням міста Ерісси, стверджуючи, що саме там апостол ніч і день пробув в глибині (2 Кор. 11, 25). Причому не в морській, як це було додано перекладачами Н.З. на рос. мову (наприклад у перекладі Куліша цього слова немає), і не в тюремному підземеллі, яке знаходилось десь під берегом моря, як це пишуть деякі тлумачники, а в глибокій ущелині, або печері, у яку помістили його для захисту від небезпеки (мова про печеру біля м. Еріссо). Таке пояснення слів ап. Павла ніч і день в глибині провів, яке подав єп. Порфирий, погоджується з Афонським переданням, яке має сильний відтінок місцевості.

⁵ Наприклад лікар Іоан Комнін у своєму короткому описі Афона 1701 р. (!) писав наступне: «Протатський храм ... побудований Великим Костянтином, а потім всередині спалений відступником Юліаном». «Монастир Ватопедський ... створений Великим Костянтином, через декілька років зруйнований відступником Юліаном... Монастир Кастамоніт названий так тому, що він є обителлю Константа, тобто святого і великого Костянтина; або він був першим ктитором цього монастиря» (*Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 225-226*).

⁶ *Василь (Кривошеин), епископ. Афон в духовной жизни Православной Церкви // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. – Париж, 1952. – № 12. – С. 5-23; Григорович-Барский В. Г. Странствования по святым местам Востока (с 1723 по 1747 г.) / Союз писателей России; Подгот. текста к переизданию В. В. Павленко; Отв. ред. Г. С. Баранкова. – М.: Ихтиос, 2005. – С. 259-267.*

і в інших областях Костянтинової імперії, не було ні одного монастиря. Яким же монахам могла бути віддана тоді Афонська гора? Тим більше, що Костянтин, як ми знаємо від Євсевія, Сократа, Созомена, побудував велику кількість церков для християн, але не заснував ні одного монастиря⁷. По-четверте, на цій горі в дні святого імператора і після нього, навіть у п'ятому і шостому столітті, існували міста: Афос, Стратонікія, Діон, Одофіксос, Аканфос, Аполлонія та інші⁸.

Взагалі потрібно визнати, що свідчення багатьох афонських передань не знаходять підтвердження в древніх письмових джерелах. У них зустрічаються, як це і властиво усній традиції, неточності і анахронізми⁹. Втім, щодо цих передань, можемо сказати словами єп. Порфирія, відомого безпристрасного критика і переконаного супротивника будь-якого «благочестивого обману»: «Не відкидаю всіх цих передань тому, що вони, без легендарних прикрас, можуть бути підтвержені відкриттями християнських пам'ятників часів Костянтина Великого, Феодосія, Аркадія і Пульхерії»¹⁰. Адже дійсно бачимо, що ще й досі більша частина території Афону археологічно мало досліджена.

Таким чином можемо сказати, що на Афоні нема видимих свідчень існування там християнства в перші три століття після Різдва Христового; натомість існують свідчення існування там язичництва. Але ні такі свідчення, ні відсутність християнських пам'яток ще не дають нам підстав стверджувати, що раніше чи пізніше 321 року не було християн на Афоні¹¹.

Початок християнства на Афоні (IV століття). Про події на цій горі на початку четвертого століття християнського нема ніяких свідчень ні в сучасних, ні в пізніших письменників. Хоча єп. Порфирій на основі історичних свідчень робить висновки, що в першій половині IV ст. жителі Афона ще поклонялись ідолам¹². Цей факт підтвер-

⁷ Порфирій (Успенський), єпископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 228.

⁸ Вони перераховані у відомому творі Стефана Візантійського «Про міста», яке в скороченому варіанті піднесено було Юстиніану I, який воцарився в 527 р. (Порфирій (Успенський), єпископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 230-231).

⁹ Православная энциклопедия. Т. IV. – М.: Церковно-научный Центр «Православная энциклопедия», 2001-2002.

¹⁰ Порфирій (Успенський), єпископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 230-231.

¹¹ Там само. – С. 197-198.

¹² Історик того часу Ісихій вказує що на Афоні поставлена статуя Зевса, який і називається Афонським (Порфирій (Успенський), єпископ. История Афона. Т. 1. – М., 2007. – С. 74).

джує і напис на похоронному пам'ятнику діонського громадянина Германа¹³. На цій гробниці нема ні хреста, ні взагалі ніякого християнського знаку. З огляду на невеликі розміри гробниці, вона не могла б вмістити тіла двох людей, хіба лише у вигляді праху після спалення, що, в свою чергу, свідчить, що Герман був язичником, а не християнином (яким заборонено спалювати тіла після смерті). Також відомо, що ще і в IV столітті християнському на Афоні існували всі міста, які були там раніше. Про одне з них, саме про Аканфос, згадав письменник того століття Кесарійський єпископ Євсевій (+340) у своїй хроніці¹⁴. Отже, про виселення звідти всіх мирян, як стверджує про це одне з афонських передань, не може бути мови.

Але, крім ідолопоклонників, на Афоні того часу були християни. Існування їх тут доводиться історичною аналогією, мінейним записом і місцевими переданнями.

У ті часи в усіх найближчих до цієї гори областях знаходились церкви, які мали своїх мучеників, єпископів, священників і дияконів¹⁵. І якщо у всіх найближчих околицях Афона знаходились християни в часи Діоклетіана, Максиміана, Костянтина Великого і Феодосія, то по історичній аналогії ім'я Христове прославлялось і на Афонській горі.

У «Діяннях святих мужів» і в Місяцеслові царя Василя Порфірородного сказано, що «в македонському місті Аполонії в IV ст. постраждали від трибуна Тріпонтія св. мученики: Ісавр диякон, Інокентій, Фелікс, Єрмій, Перегрін і з ними два градоначальника Руф і Руфін». А оскільки в Македонії, за свідченням Стефана Візантійського, який перерахував всі Аполонії в грецькому царстві, існувало тільки

¹³ «Герман Іракла Діонісії Діонісіївні сожительниці своїй і собі заживо (зробив цю гробницю). Коли ж хтось інший дерзне відкрити чи покласти чужого, той дасть пеню митниці в 2000 фоллів і місту в 2000. Року 351, місяця Панімува». Зараз ця гробниця знаходиться в келарні Ватопедського монастиря і наповнена дерев'яним маслом (*Порфирий (Успенский), єпископ. История Афона. Т. 1. – М., 2007. – С. 74; Кондаков Н.П. Памятники христианского искусства на Афоне. – СПб., 1902. – С. 69-134*).

¹⁴ *Порфирий (Успенский), єпископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 264.*

¹⁵ У м. Солуні вже були мученики: Агафонід, Феодул, Анисія, Димитрій, Луп, Нестор, Олександр які постраждали при Діоклетіані і Максиміані; святительствували Олександр, який був присутній на Нікейському і Єрусалимському соборах (325, 335 рр.), Іоан, Аетій, Єремій, Асхолій (який хрестив великого Феодосія імператора). На о. Лімносі у християн був єпископ Стратегій, який підписав діяння Першого Вс. Собору в Нікеї. В м. Амфіполі (з якого ап. Павло ходив в сусідній Афон) при Діоклетіані постраждав ієрей Мокій, а в 347 р. єпископствував Нарцис (*Порфирий (Успенский), єпископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 264-265*).

одне місто Аполонія, а за вказівкою Плінія воно знаходилося на Афонському перешийку, то, значить, згадані мученики постраждали за Христа в цій Аполонії¹⁶. Отже, в часи Костянтина Великого і соправителя його Максиміана на Афоні разом з язичниками жили і християни.

Афонське передання згадує першого Афонського єпископа Климента, який прибув з Єрусалиму і хрестив тутешніх лаконів і побудував церкви в Клеонах на місці теперішньої Філофейської обителі і в Карей. Єп. Порфирій датує ці події 327/8 рр¹⁷. Правда, передання приписує побудову церкви в Карей імператору Костянтину¹⁸, але вірогідніше (зважаючи на скромні розміри самої церкви і відсутність прямих вказівок на це та взагалі будь-яких слідів цього¹⁹), що жителі Карей привернуті до Христа згаданим єп. Климентом побудували церкву на честь Успіння Пресвятої Богородиці своїми силами для себе.

Також у 329 р. (за Ватопедським Проскінітарієм) була побудована церква в Ватопедіоні місцевими християнами за повелінням-дозволом Костянтина Великого. Тоді ж солунські християни поблизу Ватопеда побудували Мартиріон на честь св. великомученика Димитрія Солунського²⁰. Підкреслимо також архітектурну схожість Ватопедської церкви з Карейською²¹. А загалом за часів імператора Костянтина на Афоні знаходимо п'ять християнських церков: Сколоську, Клеонську, Карейську, Ватопедську і Дмитрівську поблизу Ватопеда. Причому назвати ці церкви чернечими не дозволяє ні історія, ні археологічні факти.

Отже, можемо констатувати, що за часів рівноапостольного Костянтина на Афоні була велика кількість християн, хоча жили там і язичники. А афонські передання про початок християнства за Костянтина Великого мають під собою історичну правду; але підкреслимо, що мова йде про будову та існування не монастирів, а церков для мирян²².

¹⁶ Афонский Патерик: В 2 ч. Ч. 1. – М.: Русский на Афоне Свято-Пантелеимонов монастырь; Афонское подворье, 2002. – С. 265.

¹⁷ Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 267-269.

¹⁸ Те ж повторювали і передатчики цього передання: Ріко, Комнін, Барський (Гора Афон – гора святая. – М.: Изд-во «Лето», 2002. – С. 123).

¹⁹ Наприклад, у Ватопеді вціліла церква часів царя Феодосія 383 р. і поблизу Есфігмена висяється руїни храму побудованого царицею Пульхерією 445 р.

²⁰ Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. – СПб., 1902. – С. 57-60.

²¹ Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 271.

²² Гора Афон – гора святая. – М.: Изд-во «Лето», 2002. – С. 120.

У 337 р. не стало в живих рівноапостольного Костянтина, але християнство, що засяло на Афоні в дні його, глибоко, хоча і не широко, пустило своє коріння так, що викоринити його не змогли і гоніння Юліана Боговідступника (361-363 рр. царювання). Коли цей імператор почав гоніння християн, тоді відбулись сумні події, були вщент зруйновані побудовані церкви, а самі християни на чолі зі своїм еп. Макарієм були змушені ховатись у неприступних місцях Афону. Так говорить нам місцеве передання, записане в «Історичному слові» Кастамонітського монастиря²³.

Вартий уваги ще один аспект початку монашества на Афоні, а саме – існування клірикальних общин, які формувались навколо архієрейської кафедри і в яких, за звичаєм того часу, жили нежонаті клірики (тобто ієреї, диякони, читці), користуючись загальним столом, займаючись читанням книг і рукоділлям та проводячи певний час у домашній молитві (як це було в обителях Євсевія Верчельського та Августина Іппонського). Так, у вже згаданому «Історичному слові» Кастамоніта вказується на еп. Макарія, який після гонінь Юліана Відступника за допомогою афонських христоролюбців з фундаменту відновив церкву св. Стефана архідиякона біля м. Сколоса, і, влаштувавши обитель, оселився в ній, де і подвизався богоугодно декілька років і спочив у мирі вже за царювання Аркадія, сина Феодосія Великого. У самому сказанні зовсім не згадується ні про ігумена, ні про монахів, однак згадується про обитель. Очевидно, це обитель не монашеська, не пустинна, а клірикальна²⁴. Подібна клірикальна обитель була побудована в місті Діоні в 383 р. з нагоди врятування племінника царя Феодосія Великого від потоплення поблизу цього міста²⁵. Причому в примітці укладача рукописного літопису Ватопедського монастиря зазначається, що в той час «у Ватопедіоні жили миряни»²⁶. Тож бачимо, що в IV столітті як Ватопед, так і Кастамоніт були не монастирі в повному і суворому розумінні цього слова, а були обителями клірикальними.

Фактично про падіння язичництва на Афоні і про повне православ'я тамтешніх християн можемо говорити лише за часів імператора Феодосія (379-395 рр.), який звелів зруйнувати всі ідолоські капища

²³ Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. – СПб., 1902. – С. 150-168.

²⁴ Гора Афон – гора святая. – М.: Изд-во «Лето», 2002. – С. 145.

²⁵ Більше про це дивись: Гора Афон – гора святая. – М.: Изд-во «Лето», 2002.

²⁶ Порфирій (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 275.

по всій імперії. Це повеління було виконано очевидно і на Афоні, тоді з вершини гори і була скинута статуя Зевса²⁷.

Початки монашества на Афоні (V – VIII століття). У V ст., за свідченням тодішнього письменника Стефана Візантійського, на Афоні і в близьких околицях його ще стояли міста²⁸. Загалом же в цьому столітті Афон нічим не прославився, тому й історичні хронічки нічого про той час не говорять особливого. Безперечно, не треба дивуватись тому, що на Афоні біля міст, сіл і фортець у V ст. поставали монастирі, адже тоді їх вже було багато на Сході і Заході. Таким чином, за свідченням істориків, протягом цього століття християнство не тільки утвердилось на Афоні, але в тамтешніх поселеннях Кареї, Хілантірі і Херові, виникли церкви на честь Богоматері Млекопитательниці і Хілантіриси та Спаса Радуючого²⁹.

Також і в VI столітті Афон зі своїми малими містами і обителями, клірикальними і монашеськими, нічим особливим не відзначився, не мав ні одної лаври, ні одного скита, ні одного Богом прославленого подвижника, ніякої іншої знаменитості, і тому не залишив і пам'яті в Четях-Мінеях та в історії взагалі³⁰. Але важливі події відбувались навколо Афону і вони спочатку опосередковано, а потім і прямо вплинули на самий Афон.

У VI ст., під час царювання Юстиніана I і його найближчих приємників, з 530 р. по 599-ий, північні народи, а особливо гунни³¹ і слов'яни³², майже безперервно вторгались у Візантійську імперію і

²⁷ Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 276.

²⁸ Наприклад Афос (поблизу теперішньої Лаври), Аполонія (тепер Іериссо), Діон (тепер це Ватопед), Олофікос (поблизу Есфігмена), та інші (загалом 13) (Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 266-267).

²⁹ Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 278-279.

³⁰ Касторский А. П. Состояние православного восточного монашества со времени завоевания Константинополя турками (1453). – Казань, 1919. – С. 40-54.

³¹ Гуннам вже давно була відома дорога у Фракію. З 422 р. вони часто грабували цю область. У 447 р. грізний їх вождь Атилла пронісся до славнозвісних Фермопіл у Греції. В 499 р. до них приєднались їх родичі болгари і спустошували фракійські міста і села (Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 281).

³² У 530 р. слов'яни вперше вступили в бій з греками (очоловав яких найкращий полководець Юстиніана – Мунд), і були розбиті греками. Але це не зупинило їх вторгнення у Фракію (Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 282). В 550 р. слов'яни спробували взяти Солунь але були зупинені Візантійським воєначальником Германом. В 576 р. ними була спустошена Елада. В 586 р. за царювання Тиверія, вони числом 100 000 вторглись у Фракію, а в 597 р., за царювання Маврикія двічі нападали на Солунь, але без успіху (Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М., 2007. – С. 285).

спустошували її області, вбиваючи тамтешніх жителів нещадно. Вони обходили Афон, але громили близькі до нього місцевості, залишаючись там на проживання і таким чином змінювали стан жителів цієї гори. Так, похід гуннів в Елладу через Фессалію в 558/9 році вплинув на Афон. Тоді жителі фессалійського містечка Фтері (тепер Чаязи), що стояло неподалік від русла фессалійської річки Пінія, настрашені грабуванням гуннів відплили на близький до них Афон, де й оселились на місці зруйнованого в 458 р. м. Клеоне і назвали його Фтері³³.

Отже, протягом VI ст. нехлібородний Афон хоча і не постраждав від нашествия гуннів і слов'ян і навіть прихистив у себе фтерійців, а можливо, й інших греків, але не міг не відчувати великих незручностей, коли близькі до нього хлібородні місцевості, як-то: Кассандрійській півострів, Фессалія, Солунська обл., Фракія – були багаторазово спустошені. У той час афонітам не було з ким вести торгівлю (продавати те, що виростили і виробили), а хліб, який не ріс на їх кам'янистому ґрунті, вони могли отримувати хіба лише з малоазійського м. Смирни. Такий стан справ став вирішальним у підготовці Афону до оселення там монахів.

Про запус­тіння Афону перед поселенням на ньому монахів. Замітки еп. Ісидора про Афон являються останніми книжковими спогадами далекої давнини про цю гору. Пізніші письменники сьомого, восьмого і наступних століть не сказали про нього ні слова, навіть Візантійські історики, починаючи з Феофана, згадували про Афон дуже зрідка, мимохідь, а про стан тамтешніх монастирів на сказали абсолютно нічого. Але натомість у святогірських архівах знаходиться велика кількість матеріалів для історії Афону, за допомогою яких можна написати її достовірно, починаючи з кінця VII ст. до наших днів.

Фактично запус­тіння мирського Афону з його приходськими церк­вами і клірикальними обителями відбулось не через гуннів чи слов'ян, які не заходили туди, а від магометан, і відбулось це в малий проміжок часу між 670-676 рр³⁴. Адже, не маючи змоги нізвідки брати продо-

³³ На місці цього поселення виник Філофейський монастир, який в хроніках називався за іменем поселення Фтерійським, а за іменем свого засновника інока Філофея – Філофеевим. (Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 283-284).

³⁴ З 670 р. по 676 р. аравітяни перекрили будь-яке морське сполучення Афона з Константинополем, Малою Азією і приморською Фракією; а в часи іконоборства з 726 р. по 780 р. на Афоні були вже лише одні монахи. Отже запус­тіння відбулось в цей період, а опосередковані свідчення приводять нас саме до вказаного часового проміжку між 670-676 рр. (Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М., 2007. – С. 287).

вольство (навіть хліб), під час цієї семилітньої війни з арабами, місце населення було виселене в Пелопонес царем Костянтином, але не Великим, а Погонатом. Так всі мирські поселення на Афоні опустіли і вже ніколи не відновлювались. Що стосується самих міст, то вони без жителів частково зруйнувались самі собою, частково були розорені сарацинами, частково були розібрані осілими там монахами після 676 р. на побудову келій, церков, башт, огорож³⁵.

З 676 р. за часів царювання імп. Костянтина Погоната (+685) у грецькому царстві запанував мир³⁶. Та після великих спустошень і переселень було необхідно навести лад в імперії загалом і на певних її частинах зокрема, тому Шостий Вс. Собор, скликаний саме за часів царювання Костянтина Погоната в 680 р., узаконив певні правила, за якими монахи і клірики повинні були мати стаціонарні осідки³⁷. До цих монастирів з великою ймовірністю були зараховані й афонські обителі, оскільки незадовго до Шостого Вс. Собору обезлюднілий Афон (саме десь після 676 р.) був відданий монахам царем Костянтином Погонатом, і туди йшли пустельники, монастирські монахи і набожні миряни, що відреклись від світу, і там будували собі малі обителі з матеріалів зруйнованих міст і селищ³⁸. Перші монахи влаштували центр свого управління під назвою Кафедри старців на Афонському перешийку і ввірили це управління так званому проту, тобто першому і його раді³⁹.

Перші монастирі на Афоні і події на Афоні з часу заселення цієї гори монахами до другого спустошення її арабами (680-830 рр.). Перші монастирі там виникли біля церков, запустілих міст та на їх околицях. Кафедра старців стояла в центрі перших афонських обителей, Комниця і Платі, св. Андрія і Мініци, Каліца і Вороскоп, Хілантір і Есфігмен, Ватопед, Афо і Клімент (увійшов у склад Іверської лаври

³⁵ Гора Афон – гора святая. – М.: Изд-во «Лето», 2002. – С. 104.

³⁶ *Василій (Кривошеин), єпископ.* Афон духовної життя Православної Церкви // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. – Париж, 1952. – № 12. – С. 5-23.

³⁷ Правило 18 і правило 42, в яких передбачалось навіть примусова направляти безхатніх кліриків і монахів в монастирі чи пустелі на постійне місце проживання.

³⁸ *Порфирий (Успенский), єпископ.* История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 330-331.

³⁹ Потрібно наголосити, що Кафедра існувала тільки до другого спустошення Афону (830 р.), адже після другого заселення гори монахами, з 870 р. центр управління їх знаходився вже в Карей (*Порфирий (Успенский), єпископ.* История Афона. Т. 1. – М., 2007. – С. 333).

з 980 р.), Фтері (Філофей) і Палеомонастіріон (поблизу нинішньої Лаври св. Афанасія)⁴⁰, Дафна (Дохіар) і Кастамоніт⁴¹.

Першопочатково монастирі на Афоні були дуже маленькі, як це підтверджують їх руїни. Приблизно вони виглядали так: одноповерховий будинок з трьома-чотирма кімнатками, з келійною церковцею чоловік на шість і зі складом у маленькій башті, без огорожі, без двору, без дзвіниці. За яким уставом вони жили, яким був спосіб керівництва Кафедри старців над іншими монастирями – нам невідомо⁴².

У 685 р. помер Флавій Костянтин Погонат, тоді ж на престол був возведений його син Юстиніан II Ринотміт. Саме під час його царювання відбулось чергове слов'яно-валахське переселення, яке вже прямо стосувалось афонських монахів. За свідченням літописців (Феофана, Лева Граматика, Никифора Константинопольського), слов'яно-влахи фракійські і македонські частково силою були примушені підкоритись Юстиніану II, частково добровільно визнали його владу над собою. Імператор влаштував слов'янські поселення на берегах близької до Афону річки Стримона, а управління цими племенами було доручене стратигу, воєводі Стримонському⁴³. А вже з 726 р. по 780 р. у дні іконоборних царів Льва Ісавра, сина його Костянтина Копроніма і внука Лева, влахи (ріхіни і сагудати) безперешкодно прийшли разом зі своїми сім'ями на Афонську гору. Ці племена були навернуті в християнство афонітами і підкорились царям Константинопольським, але продовжили жити на півострові, тим більше, що отримали від іконоборчої влади, супротивної афонітам, право жити на Афоні і пасти там свої отари. Таким чином, Афон знову у восьмому столітті став мирським⁴⁴.

Друге спустошення Афона арабами і початок нового пустельножителства там (830-866 рр.). У 802 р. цариця Ірина, яка відновила іконошанування, була заслана на о. Лесбос, а на престіл зійшов патрицій Никифор Генік. При Никифорі і наступниках його Ставракії, Михаїлові Рангаві, Левові Вірменинові і Михаїлові Травлі, з 802 р. по 830 р., про те, що відбувалось на Афоні, свідчень нема. У 830 р. в дру-

⁴⁰ Порфирій (Успенский), єпископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 335.

⁴¹ Там само. – С. 336, 338.

⁴² Ніяких письмових свідчень до нас не дійшло, можливо через спустошаві другий (830 р.) і третій погроми арабів гори Афон.

⁴³ Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Т. 3. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – С. 173-174.

⁴⁴ Гора Афон – гора святая. – М.: Изд-во «Лето», 2002. – С. 184.

гий рік царювання Феофіла, повністю був знищений грецький флот у битві з флотом арабським біля о. Фаса (знаходиться біля Афона у зоні видимості). З того часу арабський флот міг вільно грабувати всі грецькі острови, що він, власне, і робив, серед інших піддався спустошенню і Афон. Насельники його, як монашествуючі, так і мирські (влахи і жителі м. Аполонія), всі пішли звідти, хто куди, і це запустіння тривало декілька років⁴⁵.

Таким чином з 830 по 862 р. на Афоні не було монастирів заселених, а якщо перебували там аскети, то вони жили нарізно у печерах, в убогих хатинках, які можна скласти з каміння за день або два-три дні⁴⁶. Протягом 847-857 рр. існувало лише одне безмовне, одиночне пустинножителство біля височин Афону, тоді як з 676 р. по 830 р., як ми вже бачили, переважало життя монастирське, кіновіальне на протилежному кінці Афону, де стояла і керівна Кафедра старців під захистом укріпленого м. Аполонії⁴⁷.

Отже, друге запустіння Афону тривало біля 17 років, з 830 р. по 847 р.. Потім з 847 р. по 866 почали жити там аскети: Петро⁴⁸, Йосиф, Євфимій, Іоан Колов, Симеон, Онуфрій та інші, будували хатинки і церквочки для богослужінь, решта Афону пустувала.

⁴⁵ Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 345.

⁴⁶ З життя св. Євфимія бачимо, що в 860 р. на Афоні вже була певна кількість аскетів, а 862 р. араби спалили Вагопедську церкву, де збирались на служби монахи. (Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 346, 349).

⁴⁷ Гора Афон – гора святая. – М.: Изд-во «Лето», 2002. – С. 195

⁴⁸ Петро Афонський був перший безмовник-ісихаст на Святій Горі, який оселився тут в 681 р. Батьківщина його – Константинопіль. За своїм званням він був схолярій, тобто військовий сановник, служивший в такій школі, воїни якої фактично були імператорською гвардією і своїм місцем перебування мали імператорський палац. В 667 р. агаряни взяли його в полон в Сирії і відправили у фортецю Самара (біля р. Єфрат). Там він перебував років дев'ять (667-676 рр.). В 676 році Костянтин Погонат заключив мир з халіфом, після якого відбувся обмін полоненими, в числі яких був Петро. Після цього він відправився в Рим, де і прийняв монашеский постриг від папи Агафона. Біля чотирьох років він провів в Римі після чого прибув на Афон, який був відданий монахам у володіння і який тоді числився в єпархії Солунського архієпископа Іоана, вікарія апостольського престолоа в Римі. Петро прибув на Афон в 681 р. і оселився в печері поблизу вершини Афона, де і прожив п'ятдесят три роки. Блаженна кончина його настала в 734 р. Його нетлінні мощі були перенесені святогорцями в обитель Климента, але там же сховані «під спуд» – скоріше за все вже за царювання Костянтина Копроніма (741-775), іконоборця і нищителя святих мощей (Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М., 2007. – С. 340-344). Вже за часів Василя Македонянина в 880 р. мощі були перенесені в Карейський храм (Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М., 2007. – С. 357).

Третє спустошення Афона арабами і третє, вже постійне, монашеське заселення Афону (866-971). У 866 р. з гори пішли і всі аскети, боячись арабів, і вона опустіла в третій раз, а почала заселятись втретє і остаточно після 870 р.⁴⁹.

Перший заселювач Афона монашого був Флавій Костянтин Погонат⁵⁰, другий – Михаїл III, а третій – Василій Македонянин.

Раніше за всіх оселився там Іоан Колов і побудував монастир (869) на тій частині Афонського перешийка, яка спрадавна належала Кафедрі старців. Потрохи з 870 р. безмовники і спільножитники почали збиратись на просторах Афону. Спочатку їх було мало, і тому вони не обрали собі прота і житейські свої справи доручали Іоану Колову на своїх зібраннях у древній Кафедрі старців, що сусідила з його монастирем⁵¹. Крім обителі Іоана, на Афоні не було монастирів, а жили самі пустельники за уставом безмовників, і жили в убогих помешканнях, а займались богоспогляданням. Але їх турбували і тривожили воєначальники, царські люди і жителі довколишніх селищ, пастухи зі стадами (влахи) і воловики з волами (слов'яни). Бажаючи врятуватись від таких турбот, вони випросили у царя Василія охоронну грамоту, у якій було заборонено всім мирянам навіть входити у внутрішні місцини Афона, щоб не порушувати безмовність тамтешніх відлюдників. Отже, вся гора Афонська належала монахам як древнє їх володіння⁵².

На початку царювання (886 р.) приємника Василія Македонянина, його сина, Лева Мудрого (+911) на Афоні засновується Ерісовська єпископія, це місто відродилось на місці зруйнованої Аполонії, а сама кафедра підпорядковувалась Солунському митрополиту, з церковним підпорядкуванням всього Афону єпископу Ерісовському (відзначимо що ця кафедра існує і досі)⁵³. Взагалі за час царювання Лева Мудрого вся гора як і раніше, з древньою Кафедрою старців, належала аске-

⁴⁹ Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 353.

⁵⁰ Підкреслимо, що в афонських найдавніших писаннях Афон називається просто горою, Святою ж називати її повелів Костянтин Мономах (царював з 1042-1054 р.) а мирських жителів виселив спершу Костянтин Погонат, після нього Мономах, а потім цар Олексій Комнін біля 1114 року (Порфирий (Успенский), еп. История Афона. Т. 1. – М., 2007. – С. 229).

⁵¹ Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 354.

⁵² Василій (Кривошеин), епископ. Афон в духовной жизни Православной Церкви // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. – Париж, 1952. – № 12. – С. 6.

⁵³ Порфирий (Успенский), епископ. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 358.

там⁵⁴. Афонські аскети жили, як і при Василієві Македонянинові, у різних хатинках і в будиночках з келійними церковцями, в яких відбувались богослужіння. Новостворена обитель Колова мала свої ниви, виноградники і сади в околицях Еріссо, а в Афонських безмовників нічого такого не було, адже вони годувались своїм рукоділлям⁵⁵.

Отже, після аналізу історичних, археологічних свідчень та афонських передань можемо зробити висновок. Початок самого християнства на Афоні припадає на часи правління імп. Костянтина Великого, після якого воно глибоко ввійшло в життя мирських афонітів. У кінці IV ст. на Афоні з'являються характерні для тодішньої епохи клірикальні общини і обителі. З плином часу на Афоні з'являються монахи і малі монастирки (як фактично і повсюди). Але все змінилось після нашестя гунів, слов'ян на області, що оточують Афон, а остаточно Афон був залишений мирськими жителями після війни Візантії з арабами (670). Наказом Костянтина Погоната жителі Афону були переселені на Пелопонес, і вже після того часу можемо говорити про заселення Афону суто монахами. Причому період заселення монахів на Афоні залежав від трьох періодів спустошення Афону: у перший раз запустів з 670 р. по 676 р., вдруге – з 830 р. по 847 р., втретє – з 866 р. по 870 р.

Таким чином, як ми бачимо, Афон тричі пустів і тричі заселявся монахами, а проміжки між запустіннями і заселеннями були нетривкі. Саме на цей період і припадає початок монашества на Святій Горі Афон.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. *Афонский Патерик*: В 2 ч. – М.: Русский на Афоне Свято-Пантелеимонов монастырь; Афонское подворье, 2002. – 558 с.
3. *Василий (Кривошеин), епископ*. Афон в духовной жизни Православной Церкви // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*. – Париж, 1952. – № 12. – С. 5-23.

⁵⁴ *Порфирий (Успенский), епископ*. История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – С. 361.

⁵⁵ *Василий (Кривошеин), епископ*. Афон в духовной жизни Православной Церкви // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*. – Париж, 1952. – № 12. – С. 10.

4. Гора Афон – гора святая. – М.: Изд-во «Лето», 2002. – 223 с.
5. *Касторский А. П.* Состояние православного восточного монашества со времени завоевания Константинополя турками (1453). – Казань, 1919. – 504 с.
6. *Кондаков Н. П.* Памятники христианского искусства на Афоне. – СПб., 1902. – 320 с.
7. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Т. 3. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – 703 с.
8. Материалы международной научнобогословской конференции «Россия – Афон: тысячелетие духовного единства». Москва, 1-4 октября 2006 года. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – 475 с.
9. *Порфирий (Успенский), епископ.* История Афона. Т. 1. – М.: ДАРЪ, 2007. – 1087 с.
10. Православная энциклопедия. Т. IV. – М.: Церковно-научный Центр «Православная энциклопедия», 2001-2002. – 752 с.
11. *Хосроев А. П.* Из истории раннего христианства. – М.: Наука, 1997. – 311 с.

Митрополит Анатолій (Дублянський) – засновник та редактор журналу «Рідна Церква»

Владислав Фульмес, протоієрей Миколай Цап

У радянські тоталітарні часи духовність і християнські чесноти підмінювали більшовицькою ідеологією, яка заперечувала існування Бога, через що й потерпіла фіаско. У наш час, коли б, здавалося, релігія відкрита для людства, чомусь процвітає завуальована бездуховність. Тобто при всій відкритості люди, ходячи до храмів, менше духовно вдосконалюються.

Митрополит Анатолій (Дублянський) (в миру – Анатолій Захарович Дублянський) – відомий ієрарх Церкви Христової з цікавою долею, уродженець Волині, який залишив помітний слід в історії культури краю та становленні УАПЦ в Німеччині та Західній Європі. Після еміграції на Захід розпочинається тернистий шлях життя та діяльності Анатолія Захаровича. Будучи сповненим релігійною свідомістю, що виросла з його любові до Церкви – любові, прищепленої йому ще в дитячі роки глибоко релігійними батьками – він став активним учасником православно-церковного життя, що організувалось після закінчення війни у всіх громадах-таборах українців-емігрантів у Німеччині¹, у житті Української Автокефальної Православної Церкви.

Оскільки значення друкованого слова, а зокрема преси, завжди відіграло величезну роль у житті людей, то не могла й Церква в еміграції обійтися без своїх органів преси. У післявоєнний час в деяких осередках, де перебували єпископи УАПЦ, були засновані друковані органи преси Церковних Управлінь такі, як «Церковний Вісник» (Мюнхен), «Христова Громада» (Майнц-Кастель) та інші. У 1948 році вперше вийшло друком два числа журналу «Богословський Вісник» книжкового формату. Перше число друкувалося в Авгсбурзі,

¹ Цап М., прот. Справжні скарби // Волинські єпархіальні відомості. – 2012. – №12 (97). – С.3.

мало 96 сторінок і редагував його Неофіт Кибалюк. Друге число друкувалося в Новому Ульмі, мало 178 сторінок і редагував його після смерті Неофіта Кибалюка архієпископ Никанор (Абрамович). «Богословський Вісник» був друкованим органом Української Автокефальної Православної Церкви і мав виходити як місячник, але внаслідок грошової реформи в Німеччині, еміграції більшості православних українців з Німеччини та через брак матеріальних засобів на видання, цей журнал припинив своє існування².

З 1948 року до 1952 року в Німеччині не виходив жодний український православний церковний друкований орган. Це був час найбільшого переселення українських людей з Німеччини за океан та інші країни Європи. Вже у 1952 році це припинилось і з'ясувалось, що в Німеччині залишилася чимала кількість освічених українців, духовну опіку над якими перейняв архієпископ Никанор, який, як виявилось пізніше, через стан здоров'я не зміг емігрувати до Австралії.

УАПЦ в еміграції не могла обійтися без друкованого органу, яким би могла засвідчувати не лише безсмертність українського народу, а й вічну живучість нашого народу та здібність його з покоління в покоління передавати непохитну віру у Всевишнього, правду, щоб з тією вірою боротись за його краще майбутнє, а зокрема за його святу УАПЦ.

Тому після хіротонії, яку звершив архієпископ Никанор (Абрамович) 8 грудня 1951 року, з перших днів свого священства, незважаючи на важкі умови, о. Анатолій Дублянський розпочав заходи щодо заснування друкованого органу УАПЦ³. З благословення та підтримки митрополита Никанора (Абрамовича) у кінці вересня 1952 року вийшло перше число українського православного церковно-релігійного журналу «Рідна Церква». Стараннями отця часопис виходив спочатку як двомісячник, а в 1958-1988 роках як кварталник. Офіційним видавцем було Вище Церковне Управління Української Автокефальної Православної Церкви. Редакція журналу була розташована у місті Новий Ульм на вулиці Фінінгерстр 10 (*Bundesrepublik Deutschland*).

Спочатку митрополит Никанор (Абрамович) не поділяв ідеї видання журналу «Рідна Церква». Однак, отримавши чергове 5 число журналу, він змінив «гнів на милість». Секретар Церковного

² Дублянський А., прот. Двадцятиліття «Рідної Церкви» // Рідна Церква. – 1972. – Ч.92. – С.3.

³ Шляхи до мого життя. – ВКМ. – Інв.№ДМ-33727.

Управління в Німеччині протоієрей Федір Луговенко писав до отця Анатолія: «Його Високопреосвященство Владика Никанор сьогодні написав до мене: «Вчора вечером одержав чергове ч. «Р.Ц.». Гарне дитько вийшло... Трохи богословське, трохи наукове, трохи інформативне. Злоби й жовчі нема. Все в порядку...» [Додаток 1]. Пізніше в розбудову цього журналу митрополит Никанор вклав багато зусиль: до кінця своїх днів він був радником редактора, морально й матеріально підтримував журнал⁴.

Про історію заснування журналу знаходимо розповідь отця Анатолія:

«Думка про необхідність видання українського православного церковного органу існувала в мене ще перед висвятою. Цією думкою я ділюся зі своїми знайомими й приятелями і, будучи переконаним, що такий орган мусить виходити, я розпочав збір коштів на його видання ще в 1951 році. Імена перших жертводавців були видрукувані у першому номері журналу. Різні назви приходили на думку: «Український Православний Вісник», «Христова Громада» і інші»⁵.

«Назва журналу, під якою він почав виходити, постала так: 4 червня 1951 року я з двома своїми знайомими відвідав у Карлсруе Високопреосвященнішого архієпископа Никанора. Це була моя перша особиста зустріч з Владикою, якого я знав дотепер тільки з оповідань мого батька, з преси й якийсь час перед тим з листування з ним. В щирій розмові, яка відбулась у скромній кімнатці Владики, що знаходилася в домі при Беєртгаймераллеє, порушив я необхідність існування нашого церковного органу. Владика запитав: "А як же мав би називатися цей орган?". Я називав йому кілька назв, що однією з них можна було б її назвати. Пригадую собі як на це сказав Владика: "А чому не "Рідна Церква"?". На це я відповів, що так в половину двадцятих років називався церковний журнал, що його видавав А. Річинський на Волині. Це бажання владики Никанора я взяв під увагу, коли вже конкретно стала справа видання журналу»⁶.

⁴ Бурко Д., прот. Десять років «Рідної Церкви» // Рідна Церква. – 1962. – Ч. 51. – С.3.

⁵ Дублянський А., прот. Двадцятиліття «Рідної Церкви» // Рідна Церква. – 1972. – Ч. 92. – С.3.

⁶ Там само. – С.3

У другій половині 1951 року і в 1952 році в справі видання журналу отець Анатолій вів кореспонденцію з професором Б. Лисянським і професором П. Зайцевим. Вони також мали намір видавати в Німеччині церковний журнал. Душпастир вважав, що два журнали не повинно виходити, бо це була б непотрібна конкуренція при невеликій кількості читачів і слабкій матеріальній базі та й авторів, які могли б дати матеріали до журналу церковного жанру, було небагато. До того обоє вони думали видавати товстий журнал, з чим отець Анатолій не згоджувався, бо на видання товстого журналу треба було багато грошей, яких не було. Такий товстий журнал не мав би також багато передплатників, бо коштував би дорожче. Отець Анатолій був прихильником видання популярного церковного журналу, придбати який могли б усі бажаючі. Тому й ціна його повинна була б бути доступна всім. Товстий журнал, на його думку, не міг би втриматись, а невеликого розміру мав би більше шансів на існування. Не було згоди й в назві журналу: професор П. Зайцев хотів дати назву своєму журналу «Дзвони Святої Софії», а до назви, запропонованої отцем Анатолієм, ставився критично. Однак їхні задуми видати товстий журнал не здійснились через брак матеріальних засобів, і вони обидва в той час, коли журнал отця Анатолія почав виходити, підтримали його морально.

Важливим моментом на шляху до видання журналу був з'їзд єпархіального духовенства у Баварії, що відбувся 1 травня 1952 року в Мюнхені в церкві Святої Покрови при Дахаурштрассе⁷. Присутнє на ньому духовенство й миряни підтримали ініціативу отця Анатолія щодо журналу і «склали свої пожертви на його видання»⁸.

Редактор журналу «Рідна Церква» отець Анатолій Дублянський організував авторів, заохочував дописувачів. Сам відредаговував, переписував матеріали до журналу, писав статті та ще й повинен був забезпечувати появу журналу відповідною друкарнею.

Видання журналу розпочиналось з невеликої суми грошей. Цієї суми ледве вистачило для оплати першого номеру журналу. Однак з вірою в Боже благословення і Божу допомогу колектив журналу йшов вперед. Більша частина людей приймала журнал з радістю й в міру своїх сил допомагала як морально, так і матеріально. Це було вели-

⁷ Дублянський А., прот. Наш ювілей // Рідна Церква. – 1962. – Ч.51. – С.2.

⁸ Дублянський А., прот. Двадцятиліття «Рідної Церкви» // Рідна Церква. – 1972. – Ч.92. – С.3.

кою підтримкою для редакторського колективу й дозволяло видавати журнал без перерви. З'явились і передплатники цього журналу. Розуміючи те, що ціна журналу невелика, а кошти для його видання потрібні значні, ці передплатники неодноразово робили пожертви на фонд «Рідної Церкви».

Журнал «Рідна Церква» почав виходити у світ із першої передової під заголовком «Господи, благослови й допоможи!». І дійсно, під вправною рукою редактора протопресвітера Анатолія Дублянського журнал «Рідна Церква» виходив протягом 36 років. Редактор уміло надавав журналу церковно-релігійного характеру, він усвідомлював його важливість у слові правди про Українську Православну Церкву, усвідомлював необхідність збереження Христової Церкви українського народу⁹.

На сторінках «Рідної Церкви» чітко проповідувалося Слово Боже, друкувалися статті про минулі й сучасні на той час події Православної Церкви, віддзеркалювалося життя УАПЦ в інформаційних дописах. Також важливим було те, що редактор уникав на сторінках журналу зайвої полеміки¹⁰, не допускав проявів людських слабкостей, егоїзму або ще якихось інших інстинктів. Миролюбно наставлений редактор постійно дбав, щоб через надруковані статті в журналі не спричинити неспокій в УАПЦ.

З роками ціна на друк та на інші видатки зростала і ставила видавництво перед важкими завданнями. Але свідомість необхідності існування «Рідної Церкви», свідомість, що вона репрезентує Церкву, говорить про її діяльність, про її життя, змушували редакцію видавати цей журнал далі.

У першому номері журналу знаходимо:

«Великі завдання, які лежать на УАПЦ на еміграції, в міру можливостей допомагатиме сповнювати "Рідна церква", яка служитиме скріпленню церковно-релігійної свідомості серед наших вірних, інформуватиме їх про життя нашої Церкви та буде лучником між нашою ієрархією, духовенством і вірними... "Рідна Церква" кликатиме до вірності своїй Церкві, до зміцнення віри Христової і християнського духу, до взаємної християнської

⁹ Глинін А. Чіткість проповідування // Українські вісті. – 1992. – 27 грудня, №50 (3028). – С.5.

¹⁰ На службу Богові і Церкві // Рідна Церква. – 1974. – Ч. 99-100. – С.2-3.

любові, до милосердя і добрих діл та повсякчасно нагадуватиме всім нам про наш рідний Сион – наш Київ, про нашу поневолену ворогом Україну й вселятиме надію, що через хрест терпінь надійде великий день Воскресіння нашої багатостраждальної Батьківщини»¹¹.

З редактором «Рідної Церкви» отцем Анатолієм тісно співпрацювали такі автори, як: відомий історик-професор Наталія Полонська-Василенко – авторка «Історичних підвалин УАПЦ»; обдарований літературним талантом протопресвітер Демид Бурко – автор книги «УАПЦ – вічне джерело життя»; визначний український православний богослов професор Іван Власовський – автор «Нарису історії Української Православної Церкви»; Розалія Панченко з її незабутнім циклом спогадів «Київ і кияни»; професор Юрій Перхорович, професор Зіновій Соколюк, професор Юрій Бойко-Блохин та інші. Співпрацювали з редактором й священнослужителі: протопресвітер Паладій Дубицький, протоієрей Федір Луговенко, протоієрей Анфір Остапчук, протоієрей Борис Хайневський, протоієрей Іван Стус та інші¹².

Друкувалися в «Рідній Церкві» статті професора Олександра Лотоцького з його наукової праці «Автокефалія»; з «Києво-Печерського Патерика» про преподобного Феодосія ігумена Печерського з приводу 900-ліття з дня його упокоєння. Часто на сторінках журналу подавалися проповіді першого митрополита Відродженої УАПЦ Василя Липківського. Цінним даром для читачів була надрукована похвала святому князю Володимирі зі слова митрополита Київського Іларіона, виголошеного в Десятинній Церкві в Києві близько 1050 року в присутності князя Ярослава Мудрого і в пам'ять Володимира Великого. Цю похвалу було подано в ювілей 1000-ліття хрещення Русі-України в святій православній вірі.

Редактор отець Анатолій залишив чимало й своїх статей на сторінках журналу. Стаття про художника Іова Кондзелевича показує зацікавлення отця Анатолія пензлем та палітрою. Стаття «П'ятдесятиліття перших Служб Божих українською мовою» промовляє вже самим заголовком, тобто, що українці в 1919 році ввели в Богослужіння укра-

¹¹ До 100-го числа журналу «Рідна Церква» // Рідна Церква. – 1974. – Ч.99-100. – С.2.

¹² Глинін А. Чіткість проповідування // Українські вісті. – 1992. – 27 грудня, №50 (3028). – С.5.

їнську мову. Стежачи за історією української ієрархії, отець Анатолій пише статтю про митрополита Арсенія Мацієвича з приводу 200-ліття його мученицької смерті. До 900-ліття з дня упокоєння преподобного Анатолія Печерського була написана стаття про цього основоположника Києво-Печерської Лаври. У 300-ліття чудесного врятування Почаївського монастиря від турецького пограбування отець Анатолій пише статтю про Почаївську святиню. У Сутківцях на Поділлі виповнилось 500 років існування церкви-твердині, і цій події редактор теж присвятив свою статтю.

Усі статті отця Анатолія Дублянського наскрізь церковно-релігійного й історичного характеру¹³. Прикладом може бути стаття про святого Отця і Учителя Церкви святого Василя Великого, присвячена 1600-літтю з дня упокоєння, або стаття про Острозьку Академію, яка *«відіграла колосальну роль в житті нашого народу та нашої Церкви, бо згуртувала краці наукові сили, що повели вперед рідну Церкву, літературу й рідну культуру»*¹⁴.

Відзначив окремою статтею отець Анатолій композитора отця Кирила Стеценка, релігійно-церковні композиції якого виконуються в українських православних церквах, беруть їх у свій репертуар і церковні хори. Цікаво описано у 1986 році історію підкорення Української Православної Церкви (Київської митрополії) Московській Патріархії, як похід російської церковної й політичної влади на Українську Православну Церкву, як на Церкву національну, з метою позбавити український народ його національної Церкви, виключно з політичних міркувань.

Крім того, отець Анатолій описував собори єпископів, єпархіальні собори, релігійні з'їзди мирян УАПЦ на чужині та інше.

В основному більша частина журналу «Рідна Церква» розходила у Німеччині, однак надходила також до Франції, Бельгії, США, Канади, Англії, Австрії, Австралії, Швейцарії, Голландії, Фінляндії, Швеції, Норвегії, Італії, Туреччини й Південної Америки. Одержували її не тільки українці, але й ряд іноземців, які цікавились долею УАПЦ.

Зважаючи на погіршення здоров'я, смерть працівників та дружини, у 1988 році церковно-релігійний журнал «Рідна Церква» сповіщає своїх читачів про припинення свого існування:

¹³ До редакції «Рідна Церква» // Рідна Церква. – 1974. – Ч.99-100. – С.2.

¹⁴ Глинин А. Чіткість проповідування // Українські вісті. – 1992. – 27 грудня, №50 (3028). – С.5.

«Вже сповнилося 36 років, як виходить наш журнал "Рідна Церква". Від часу заснування його в вересні 1952 року зайшло багато змін. Упокоїлося багато його співпрацівників, читачів, передплатників і щедрих жертводавців. Наклад його поважно зменшився, а кошти видання журналу значно збільшилися. Проте завдяки щедрим жертводавцям на пресовий фонд журналу, ми могли видавати його без перерви.

На жаль, на перехіді до дальшого видання його стало те, що я, досягнувши високого віку, через обтяження різними моїми обов'язками не в стані далі провадити сам один редакційну працю. У зв'язку з цим, як основоположник і редактор цього журналу, на превеликий жаль, змушений повідомити, що з цим числом видання "Рідної церкви" припиняється»¹⁵.

Тривала в часі й результативна діяльність редакції «Рідної Церкви» в діаспорі забезпечила цьому часопису в західному світі репутацію одного з авторитетних та впливових періодичних друкованих органів зарубіжного українства.

Список джерел і літератури:

1. Бурко Д., прот. Десять років «Рідної Церкви» // Рідна Церква. – 1962. – Ч. 51. – С. 3.
2. Глинін А. Чіткість проповідування // Українські вісті. – 1992. – 27 грудня, №50 (3028). – С. 5.
3. До 100-го числа журналу «Рідна Церква» // Рідна Церква. – 1974. – Ч. 99-100. – С. 2.
4. До наших шановних читачів і передплатників // Рідна Церква. – 1988. – Ч. 156. – С. 4.
5. До редакції «Рідна Церква» // Рідна Церква. – 1974. – Ч. 99-100. – С. 2.
6. Дублянський А., прот. Двадцятиліття «Рідної Церкви» // Рідна Церква. – 1972. – Ч. 92. – С. 3.
7. Дублянський А., прот. Наш ювілей // Рідна Церква. – 1962. – Ч. 51. – С. 2.
8. На службу Богові і Церкві // Рідна Церква. – 1974. – Ч. 99-100. – С. 2-3.
9. Цап М., прот. Справжні скарби // Волинські єпархіальні відомості. – 2012. – №12 (97). – С. 3.
10. Шляхи до мого життя. – ВКМ. – Інв.№ДМ-33727.

¹⁵ До наших шановних читачів і передплатників // Рідна Церква. – 1988. – Ч. 156. – С. 4.

†
Die Ukrainische Autokephale
Orthodoxe Kirche
Kirchenverwaltung
in München

№ 244

Мюнхен, 22.5.53.

До Всечесного о. Анатолія Дублянського,
Настоятеля Укр. Прав. Церкви

в Ландсгуті.

Його Високопреосвященство Владика Ніканор сьогодні написав до мене: "Вчора вечером одержав чергове ч. "Р.Ц.". Гарне дитя вийшло... Трохи богословське, трохи наукове, трохи інформативне. Злоби й жовчі нема./ Це, мабуть, на мою адресу.../ Все в порядку. Уявляю, як о. Анатолій тішиться! "

Повідомляючи Вас про це, тишуся і я, що Владика аж на 5-му ч. перемінив "гнів на милість". Досі він не дуже одобрив і саму думку про видання "Р.Ц.". Отже все в порядку, *спасибі!*

Крім цієї приемної вістки почуваю себе щасливим повідомити Вас, що Вас Владика нагородив набадреником. Він просив мене Вас про те повідомити, бо він зараз, як Ви знаєте, відпочиває і з Швейцарії ніякими діловими листами нас не обтяжує. Крім Вас є нагороджений набадреником о. Грій Сікорський і о. Іван Кульчицький. В сан протоєрів возведені о. Горгіція і о. М. Гільтайчук. Про це треба буде подати в наступному ч. "Р.Ц."

З правдивою повагою і любов'ю

Секретар Церковного Управління УАПЦ в Німеччині
Протоєрей *Ф. Луговенка*

Додаток 1.

Лист А. Дублянському про журнал «Рідна Церква» від секретаря
Церковного Управління в Німеччині прот. Ф. Луговенка.
ВКМ. – Інв. №КДФ-17104.

Владислав Фільмес
Митрополит Анатолій (Дублянський) –
засновник та редактор журналу «Рідна Церква»

Волинський Благовісник №2 (2014) Додатки.

Відомості про авторів

Беспалов Станіслав, ієрей,
кандидат богословських наук.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Бистрицька Елла Володимирівна,
доктор історичних наук, професор
кафедри стародавньої та середньовічної
історії Тернопільського національного
педагогічного університету
ім. Володимира Гнатюка.

Вакін Володимир, протоієрей,
кандидат богословських наук.
Ректор Волинської православної
богословської академії.

Варварук Тарас, протоієрей,
кандидат богословських наук.
Викладач Національного університету
"Острозька академія". Викладач РДС.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Вінцукевич Петро Миколайович,
кандидат богословських наук.
Ректор Волинської духовної семінарії
УПЦ КП (1994-1996).

Гнатюк Андрій Анатолійович,
керівник прес-служби Волинської
єпархії УПЦ КП, журналіст.

Головей Вікторія Юрївна,
доктор філософських наук, професор.
Завідувач кафедри релігієзнавства
Східноєвропейського національного
університету ім. Лесі Українки.

Громик Олександр, диякон,
магістр богослів'я.
Випускник Волинської православної
богословської академії.

Клочак Василь, протоієрей,
магістр богослів'я.
Завідувач кафедри Практичних дисци-
плін Волинської православної
богословської академії.

Костянтин (Марченко), ігумен,
магістр богослів'я.
Проректор з виховної роботи
Волинської православної
богословської академії.
Намісник Свято-Миколаївського
Жидичинського монастиря.

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 Василь, ієрей,
кандидат богословських наук.
Проректор з навчальної роботи,
завідувач кафедри Богослів'я
Волинської православної
богословської академії.

Маласіна Валентина Андріївна,
завідувач Регентським факультетом
Волинської православної
богословської академії.

Никодим (Мартинов), ієромонах,
бакалавр богослів'я. Аспірант СНУ
ім. Лесі Українки. Насельник
Свято-Миколаївського
Жидичинського монастиря.

Обухович Лариса Ярославівна,
художник-реставратор
Волинського краєзнавчого музею.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Сергій (Яровий), архимандрит,
магістр богослів'я. Випускник
Волинської православної
богословської академії.
Аспірант КПБА. Клірик Сумської
єпархії УПЦ КП.

Скиба Ігор, протоієрей,
магістр богослів'я.
Секретар вченої ради Волинської
православної богословської академії.

Стеблина Петро, ієрей,
старший інспектор ВПБА.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Стецько В'ячеслав Анатолійович,
доктор теології.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Тоцька Олеся Леонтіївна,
кандидат економічних наук,
доцент кафедри менеджменту
Інституту економіки та менеджменту
Східноєвропейського національного
університету ім. Лесі Українки.

Фульмес Владислав Степанович,
бакалавр богослів'я. Студент V курсу
Волинської православної
богословської академії.

Хомин Любомир, протоієрей,
кандидат богословських наук.
Секретар вченої ради ЛПБА.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Хром'як Андрій, ієрей,
кандидат богословських наук.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Цап Миколай, протоієрей,
магістр богослів'я. Канцлер
Волинської єпархії УПЦ КП.
Завідувач кафедри Церковної історії
Волинської православної
богословської академії.

Чайка Вікторія Анатоліївна,
викладач Луцького педагогічного
коледжу. Викладач Волинської
православної богословської академії.

Черенюк Святослав, протодиякон,
магістр богослів'я.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Черенюк Ярослав, ієрей,
кандидат богословських наук,
Проректор з науково-дослідницької
роботи Волинської православної
богословської академії.

Черняк Миколай, ієрей,
магістр богослів'я. Аспірант КПБА.
Викладач Волинської православної
богословської академії.

Ямчук Павло Миколайович,
доктор філософських наук,
професор кафедри філософії та
соціально-економічних дисциплін
Одеського державного університету
внутрішніх справ.

ВПБА

Волинська православна богословська академія
Української Православної Церкви Київського Патріархату

Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред.кол.: протоієрей Володимир Вакын (голов. ред.) [та ін.]. – Луцьк: Видавництво Волинської православної богословської академії ЕІКΩN, 2014. – №2. – 368 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 70X100 1/16
Гарнітура Арно. Друк офсетний.
Ум.друк.арк. 16,9.
Тираж 500 прим.

Волинський Благовісник №2 (2014)

