

ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК



ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

Богословсько-історичний науковий журнал
Волинської православної богословської академії
Української Православної Церкви Київського Патріархату

№3



ΕΙΚΩΝ

Луцьк · 2015

УДК 27
ББК 86.372

**Видано з благословення
митрополита Луцького і Волинського
Михайла (Зінкевича)**

Редакційна
колегія:

Головний редактор – прот. Володимир Вакін,
кандидат богословських наук, доцент, ректор Волинської
Православної Богословської Академії

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

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

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

Рекомендовано до друку

вченою радою Волинської православної богословської академії
(*протокол №2 від 15.10.2015*)

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

Статті подано в авторській редакції.

За зміст і достовірність матеріалів відповідальність несуть автори.

Видається з 2013 р.

Зміст

ВСТУПНЕ СЛОВО	11
БОГОСЛІВ'Я	13
<i>Протоієрей Євген Заплетнюк</i> Проблематика Таїнства Хрещення в працях протопресвітера Олександра Шмемана	13
<i>Протоієрей Василь Лозовицький, священик Володимир Штокало</i> Хрест Христовий та його несення в життєвому подвигу християнина (до 1000-ліття мученицької смерті князів-страстотерпців Бориса й Гліба)	25
<i>Богдан Тишкевич</i> Розкриття вчення про седмичне число Таїнств в Священному Писанні та древніх Отців і Вчителів Церкви	39
ЛІТУРГІКА	55
<i>Протоієрей Василь Клочак</i> Молитва Церкви за спочилих: богословський, історичний, літургічний огляд питання	55

ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ	67
<i>Володимир Борщевич</i>	
Волинська єпархія 1917-1919 рр.:	
церковно-демократичний та національний виміри	67
<i>Ірина Булига</i>	
Православні конфесії в системі	
державно-церковних змін на Волині	
завершального періоду Другої світової війни	79
<i>Протоієрей Сергій Горбик</i>	
Переклад та видання творів	
святителя Іоана Золотоустого	
в Київській православній митрополії (XI-XVII ст.)	87
<i>Ірина Скакальська</i>	
Освітня праця православних священиків	
на Волині у міжвоєнний період XX ст.	95
<i>Надія Стоколос</i>	
До питання специфіки	
церковно-релігійного життя в Україні	
на завершальному етапі другої світової війни	103
<i>Священик Ярослав Черенюк</i>	
Визнання Святійшого Урядуючого Синоду	
Російської Православної Церкви	
двома Східними Патріархами.	115
ВІЗАНТОЛОГІЯ	127
<i>Вікторія Головей</i>	
Богословсько-догматичне обґрунтування	
іконописного мистецтва	
у ранньовізантійській патристиці IV-V ст.	127

ЦЕРКОВНЕ ПРАВО	137
<i>Протоієрей Володимир Вакін</i>	
Українська канонічна спадщина:	
Собор 1274 року у Володимирі на Клязьмі	137
АПОЛОГЕТИКА	151
<i>Священик Андрій Хромяк</i>	
Порівняльний аналіз православного та мусульманського шлюбу	
	151
ПОСТАТІ	159
<i>Священик Роман Кобрій</i>	
Християнські основи творчості професора Дж. Р. Толкіна	
	159
<i>Ірина Преловська</i>	
Єпископ Марко Грушевський – очільник Волинської округи УАПЦ (До 150-ліття з дня народження)	
	173
<i>Протоієрей Миколай Цап</i>	
Протоієрей Олексій Моргаєвський і його служіння в Жидичині	
	189
ІКОНОГРАФІЯ	205
<i>Лариса Обухович</i>	
Ікона «Ісус Христос – Господь Вседержитель» 1894 р. зі Свято-Троїцького собору м. Луцька	
	205

ФІЛОЛОГІЯ	213
<i>Микола Жулинський</i>	
Апостольська місія Тараса Шевченка та ідеали слов'янської єдності	213
<i>Міла Хоміч</i>	
Роль духовних письменників у становленні української літератури XVI-XVII ст.	241
ЦЕРКВА ТА СУСПІЛЬСТВО	255
<i>Священик Станіслав Беспалов</i>	
Значення духовності для сучасного українського суспільства	255
<i>Анатолій Мініч</i>	
Християнство в пошуках відповіді: проблеми соціально-етичної доктрини	261
<i>Павло Павленко</i>	
«Русский мир» як ідеологія російського неоімперіалізму: українські реалії	281
<i>Оксана Романова</i>	
Християнське віровчення як основа формування патріотичної позиції кожного свідомого громадянина	287
<i>Олеся Тоцька</i>	
Симфонія церковно-державних стосунків у сфері підготовки студентської молоді до подружнього життя	293

<i>Людмила Филипович</i> Актуальність міжрелігійного діалогу в сучасній Україні	301
<i>Петро Яроцький</i> Основоположні чинники встановлення католицько-православного єкуменічного діалогу	307
НАУКОВІ ПРАЦІ ВИПУСКНИКІВ	325
<i>Протоієрей Володимир Левицький, протоієрей Миколай Цап'юк</i> Святий Іринеї Ліонський – церковний письменник, апологет християнського віровчення	325
<i>Сергій Панащук, священик Станіслав Безпалов</i> Інституалізаційні норми екзорцизму	335
<i>Василь Сирко, протоієрей Василь Лозовицький</i> Вода у Священному Переданні та богослужбовому використанні Новозавітної Церкви	341
РЕЗЮМЕ / SUMMARY	357
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	365

Вступне слово

Черговий номер богословсько-історичного наукового щорічного журналу Волинської православної богословської академії «Волинський благовісник», за вже встановленою традицією, виходить у світ напередодні Актового дня ВПБА свята «всіх святих землі Волинської».

В основу журналу лягли доповіді виголошенні нашими викладачами на круглих столах, що проводили кафедри протягом минулого навчального року, зокрема на надзвичайні теми сьогодення: кафедри Священного Писання на тему: *«Свідчення Священного Писання про військову службу та обов'язок захисту віри і Батьківщини»*; кафедри Богослів'я на тему: *«Мученицький подвиг князів-страстотерпців в контексті сучасних подій в Україні»*; кафедри Гуманітарних дисциплін на тему: *«Києво-Могилянська академія: 400 років від дня заснування»* та ін.

Тематика інших статей відображає спектр наукових пошуків та зацікавлень професорсько-викладацького складу Волинської православної богословської академії. Відбувається апробація публікацій докторських, кандидатських дисертацій, а також матеріалу для майбутніх монографій та посібників. Також наукова робота Академії представлена у працях наших випускників на здобуття освітньо-кваліфікаційного рівня магістра богослів'я.

Минулий навчальний рік був надзвичайно насичений інтенсивною співпрацею з багатьма науковими інституціями та навчальними закладами як вітчизняних, так і міжнародних. Результатом тісних контактів стали публікації провідних науковців, що безсумнівно доповнили та збагатили наше видання.

Редакційній колегії журналу щира вдячність за звершену клопітку працю, а читачю побажання корисного та цікавого ознайомлення з «Волинським благовісником».

Проблематика Таїнства Хрещення в працях протопресвітера Олександра Шмемана

Протоієрей Євген Заплетнюк

У статті робиться спроба коротко підсумувати основні погляди протопресвітера Олександра Шмемана на звершення Святого Таїнства Хрещення. Аналізуються проблеми підходу до його тлумачення та звершення в наш час. Окрема думка статті – цінність наукових праць прот. проф. Олександра Шмемана для сучасного українського богослів'я і важливість використання його творів для утвердження Помісної Церкви в Україні.

Ключові слова: прот. Олександр Шмеман, Літургіка, Таїнство Хрещення, Помісна Церква, православне богослів'я, історія Церкви.

Православне богослів'я як чітко визначений та сформований корпус знань за своєю природою переважно є ситуативним та реакційним. Не лише канони, але й словесні формули догматів з'являються в церковному вжитку пасивно, будучи своєрідною реакцією християнської спільноти на зовнішні потреби та вимоги часу¹. Так, наприклад, лише тоді, коли древня Церква лицем до лица зустрічалася з ересями та іншими богословськими заблудженнями, почали скликатися Вселенські Собори, які своїми постановами та оросами чітко окреслили межу православного вчення².

Це була об'єктивна та авторитетна відповідь Церкви на реальні потреби самої Церкви. Можна стверджувати, що в цьому сенсі Православне богослів'я є не штучним новотвором, звичайною кон-

¹ *Тафт Роберт Ф.* Візантійський обряд / Р. Ф. Тафт. [Коротка історія] / Перекл. Р. Скаун. (Серія Класики сучасного богослов'я). – Львів: Видавництво УКУ, 2011. – С. 43.

² *Иоанн, епископ Аксайский.* История Вселенских Соборов / *Епископ Иоанн*, – Общество любителей православной литературы, – Издательство им. свт. Льва, папы Римского, Киев – С. 8-9; *Ван Парейс, Михаил.* Вопросы отца твоего... / *Михаил В. П.* Исследование святоотеческой мысли. / *Пер. с Франц.* – К.: Дух і літера, 2013. – С. 128-145.

статацію певних фактів чи сумою знань про Бога, а прямим, безпосереднім свідченням життя Духу Божого в Церкві, явленням людям Істини в усій її повноті. Своїм Промислом Господь вів Церкву таким чином, що найважливіші істини Домобудівництва нашого спасіння на момент відкриття та формулювання були укладені не просто теорією чи людським міркуванням, а благодатною дією Святого Духу Божого. Доволі відстороненою від «реального» життя теологія стала лише після нашого, через гріх, відпадиння від живого, безпосереднього спілкування з Богом, при якому ні міра духовного життя подвижників давніх часів, ні їхній внутрішній стан, зовсім не ототожнюються з нашим власним внутрішнім та зовнішнім благочестям.

Богослів'я ніколи не було езотеричною чи академічною дисципліною. Пересічні християни були занурені у вир богословських дебатів: питання віри розділяли їх, і вони приєднувалися до різних сторін у церковних дискусіях. Святителю Григорію Ниському доводилося нарікати, що протягом Другого Вселенського собору (381 р.) Константинополь гугонів від нескінчених дискусій:

«Усе місто сповнене ними – тісні провулки та ринкові майдани, вулиці та перехрестя; крамарі, мінйали, торгівці харчами. Запитаєш когось, скільки потрібно сплатити оболів – почне з тобою філософствувати про Народженого та Ненародженого, захочеш дізнатися ціну на хліб, скажуть: "Отець більший, а Син підлеглий". Спитаєш, чи готова лазня, кажуть: Син створений з нічого»³.

Зрештою, це тема цілком окремої розмови, яка лише опосередковано пов'язана з темою, заявленою нами в заголовку. У зв'язку з цим, нам зараз важливо наголосити на іншому. Сучасні богословські виклики, що стоять перед Українською Церквою та українськими богословами передусім фокусуються на двох-трьох найбільш актуальних темах. Зокрема, Церковній історії, яка повинна остаточно з'ясувати роль і місце нашої спільноти в родині Помісних Православних Церков світу та Канонічному праві, яке повинно визначити законні, бездоганні умови для того, щоб інші Церкви світу визнали Автокефалію

³ Варфоломій, Патріарх. Віч-на-віч із Тайною. // Вселенський Патріарх Варфоломій. Православне християнство в сучасному світі. / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2011. – С. 74.

Української Церкви. Здається, перед цими дисциплінами всі інші грані корпусу богословських, церковних наук сьогодні впевнено відходять на другий план.

Безперечно, немає нічого дивного в тому, що нам сьогодні, напевно, як ніколи раніше, потрібне знання історії Церкви та Церковного права. І не тільки знання, але й максимальне осмислення та опрацювання об'єктивної інформації на ці теми. Разом із цим, тепер, у час утвердження Українського Православ'я, неймовірно важливо звертати увагу духовенства та віруючих Церкви й на інші грані богослів'я, зокрема ті, що складають серцевину нашого духовного життя: Катехізис, Аскетизм, Моральне богослів'я та Літургіка в усій їхній глибині та повноті. Зазвичай, ці дисципліни цікавлять лише студентів-богословів та, правду кажучи, доволі обмежене коло духовенства. Оскільки вони не так тісно пов'язані з пастирським, богослужбовим парафіяльним життям, а є наче «факультативом» – необов'язковим додатком лише для тих парафіян, яким пощастило мати віруючого та ревного пастиря. У всіх інших випадках ні священник, ні тим більше його паства, упродовж цілих десятиліть не підозрюють про те, що вони цілком щиро приймали за Православ'я ті речі, які такими в дійсності ніколи не були. Власне, так поступово, ми приходимо до згадки про неймовірну людину, видатного пастиря-місіонера, богослова та науковця, протопресвітера отця Олександра Шмемана. Здається, ще з часу, відколи побачила світ його перша друкована праця «Церква та церковний устрій», (а це сталося у Парижі ще 1949 року!)⁴ та до останнього, значного видання праць отця Олександра в 2009 році⁵, головною метою, своєрідним пастирським викликом автора було завдання – розвінчування псевдоцерковних міфів, очищення Православ'я від того шкідливого та непотрібного в практиці, що через зовсім різноманітні обставини було принесено в Церкву ззовні.

Звісно, не завжди прагнення та погляди Шмемана були тлумачені правильно. Найперше, його не розуміли ті, хто не хотів бачити у своїх вчинках переступ церковної традиції, а своє «кривослав'я» завжди видавав за найчистіше «православ'я»⁶.

⁴ Шмеман А., *протопр.* Церковь и церковное устройство. – [Електронний ресурс].

⁵ Шмеман А., *протопр.* Собрание статей 1947-1983. – М., 2011.

⁶ Дамаскин (Христенсен), *иером.* Обновленчество. Иеромонах Серафим (Роуз) и протопресвитер Александр Шмеман. – [Електронний ресурс].

Зрештою, безумовно, було й навпаки. Для багатьох чистих сердець – ченців, священників і мирян богословські погляди протопресвітера Олександра Шмемана були «ковтком свіжого повітря» серед сучасної душної атмосфери підміни повноцінного духового життя його імітацією, «оцерковленням», зведенням релігійного життя до виконання зовнішніх храмових обрядів⁷.

Забігаючи наперед, зауважу, що весь парадокс Шмемана полягав у тому, що його цілком справедлива та обґрунтована критика лунала не в бік Церкви, а в бік людей, які фарисейськи використовували Її, у бік тих зловживань, які нищать Церкву зсередини, позбавляють її місію справжнього сенсу. Ця критика була не якимось легковажним безпідставним звинуваченням, а цілком відвертим богословським переживанням реальності, далекої від відомого йому ідеалу. Отець Олександр писав про проблеми Церкви не як стороння для храму людина, а саме як людина Церкви, що виросла та сформувалась як особистість саме в лоні Святого Православ'я. Із самого дитинства – з часу виховання в побожній православній родині, під час навчання в кадетському корпусі у Версалі, чи аж до часу ректорства у Свято-Володимирівській духовній семінарії в Крествуді, (Нью-Йорк, США) отець Олександр завжди являв зразок православного благочестя, невтомного поборника чистоти Православ'я.

Саме тому досвід цього богослова надзвичайно важливий для всякого православного пастиря, а особливо українського. Кажу так тому, що нам ще, очевидно, довгий час належатиме захищати власне Православ'я від критиків та опонентів. Найголовніший аргумент, який ми повинні протиставити їм – бездоганна, апостольська свято-отецька віра. Зрештою, акцент на вивченні богослів'я варто робити не лише через власні скрутні канонічні обставини, але й через цілком інший, позитивний духовний досвід, без якого немислиме, неможливе спасіння душі християнина. Отже, сьогодні повернення до богословської творчості блаженної пам'яті протопресвітера Олександра – це надзвичайно логічний та правильний крок усякої православної спільноти – як парафії, так єпархії чи навіть усієї Помісної Церкви.

Зазвичай, із іменем отця Олександра пов'язують т. зв. Літургічне відродження, певний рух у Православній Церкві, що відстоює потребу

⁷ *Петр (Мещеринов), игум.* Протопресвітер Олександр Шмеман и монашество. – [Електронний ресурс].

переглянути в позитивному сенсі питання богослужбової мови, літургійної творчості взагалі, упорядкування богослужбового Уставу тощо. У тому числі мається на увазі перегляд ставлення до Таїнств, зокрема, Святого Причастя, з формального до більш усвідомленого та «живого»⁸.

Але, говорити про його вплив на розвиток, а точніше переосмислення ставлення лише до Євхаристії було б неправильним. У своїх працях Шмеман систематично та послідовно розкриває історико-богослужбовий зміст інших Таїнств, оновлюючи давно забуті на практиці принципи Еклезіології. Треба також зауважити, що саме з іменем отця Олександра пов'язано постання т. зв. Американської Православної Церкви, і чимало своїх наукових розвідок священник присвятив саме богословському осмисленню проблем Православної Автокефалії. Людина неймовірної ерудиції, внутрішньої культури та особливо тонкого чуття, отець Олександр Шмеман ще на багато десятиліть залишиться «актуальним» богословом. Його праці залишатимуться не просто сухими кабінетними писаннями, а цілком практичними підручниками з богослів'я. Саме через те, що вони написані не тільки розумом, але й серцем, книги протопресвітера «живі», та інтерес до них не тільки не зникає, але й навпаки з кожним роком все більше зростає по всьому православному та й не лише православному світі.

1974 року побачило світ перше англomовне видання книги «Водою та Духом» протоієрея Олександра Шмемана⁹. Це суттєво доповнена та перероблена праця «Таїнство Хрещення», яка побачила світ 1951 року в Парижі¹⁰.

Унікальність цієї роботи полягає в неймовірному симбіозі простоти викладу та водночас богословської глибини книги. Її автор намагався привернути увагу православних віруючих до змісту чино-послідування таїнства Хрещення, даючи паралельно історичний аналіз його формування. Ця неймовірно важлива та актуальна праця не тільки дає відповіді на ключові питання щодо особливостей звер-

⁸ Див. Ван Парейс Михаїл. Вопросы отца твоего... Пер. с Франц. – К., 2013. – С. 196-205.

⁹ Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism. – Crestwood (N. Y.): St. Vladimir Seminary Press, 1974 (London: SPCK, 1976. 169 p.) (Водою и Духом: О таинстве крещения – М.: Гнозис; Паломник, 1993. – 224 с.; 2-е издание – М.: Свято-Тихоновский богословский институт, 2000. – 199 с.; 3-е издание – М.: Паломникъ, 2001. – 223 с.). (Французский перевод – D'Eau et d'Esprit. – Paris: Desclée de Brouwer, 1988. 212 p.).

¹⁰ Перша публікація: Таинство Крещение. – Париж, 1951. // Цит. за виданням Шмеман А., *протопр.* Собрание статей 1947-1983. – М., 2011. – 896 с.

шення Таїнства, але робить щось набагато більше – повертає святе Таїнство Хрещення на належне йому по праву місце в православній Еклезіології та Сотеріології. Саме через духовну складову таїнства ми зможемо збагнути зміст та важливість усіх його чинопослідувань.

Оскільки рамки нашої роботи обмежені чіткими академічними вимогами, нам залишається лише звернути увагу на найбільш принципові речі, на яких наголошував отець Олександр у підходах до розуміння Таїнства Хрещення не лише як багатолітній професор Літургійного богосл'я, декан чи ректор духовної школи, але як православний священнослужитель і пастир, який присвятив усе своє життя, без залишку, проповіді Євангельського Благовістя та нового, повноцінного життя людини з Богом.

Говорячи про значення Таїнства Святого Хрещення отець Олександр передусім нагадує та наголошує, що в часи «золотого віку» Хрещення було частиною свята Пасхи, а наші богослужіння й досі носять на собі цей безперечний відбиток¹¹.

Сама Пасха як літургійне свято та Великий піст як приготування до нього виникли саме внаслідок підготовки вірних до таїнства вступу до Церкви – Святого Хрещення (*Див. Рим. 6: 9*)¹².

А, відповідно, саме Хрещення є здійсненням, явленням Пасхи у всій її повноті, а Хрещення за своєю природою є підкреслено Пасхальним таїнством, тобто за своїм змістом являє собою його Церкві та в певному сенсі тотожне з ним¹³.

Повернення до такого знання є нагальною потребою Церкви в наш час, оскільки поверхове ставлення до цього питання за багато років призвело до відсутності Хрещення в житті Церкви, справжньої «трагедії Церкви», як називав це сам отець Олександр¹⁴.

Таїнства Хрещення немає в сучасному парафіяльному літургійному житті. Люди зустрічаються з ним лише випадково, оскільки з плином часу воно стало приватною сімейною подією, яка немає жодного

¹¹ *Tertullianus. De baptismo.* Тертуліан. О крещенні – 19. День крещення – [Електр. ресурс].

¹² Тут і всюди в тексті цитати наводяться за виданням: *Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту.* – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.; *Жуст Милан, свящ.* Крещение как основание всех христианских праздников. – К.: Дух і літера, 2011. – С. 68-74.

¹³ Зверніть увагу, що на Великодньому богослужінні замість «Трисвятого» співаються досі «Єлице» – «Всі ті, що в Христа Хрестилися, у Христа зодягнулися».

¹⁴ *Шмеман А., протопр.* Водой и духом. – М., 2004. – С. 11.

значення для церковної громади загалом. Безперечно, існує чимало людей, які ніколи так і не бачили, як звершується Таїнство Хрещення, та не знають, що воно насправді означає для християнина. Це, звичайно, абсурд. Святим Хрещенням людське ество стає співтілесником Боголюдського тіла Церкви та стає християнином (*Євр. 3: 6*)¹⁵.

Хрещення більше немає в особистому благочесті православних християн. Оскільки це Таїнство зникло із загального парафіяльного літургійного життя, його тепер немає і в особистому житті людей. Раніше Великодні богослужіння були певним нагадуванням, оновленням хрещенських обітниць перед Богом і Церквою. Приклад новоохрещених християн, які роблять перші кроки в храмі, був безумовним стимулом для подальшої роботи і над собою іншим членам церковної общини. А ще, кожен християнин знав, що через Таїнство Хрещення здійснюється і його причетність до Таїнства Воскресіння Господнього. Сьогодні віруючі про це знають лише поверхнево: їм відомий лише формальний, юридичний підхід до Таїнства¹⁶. При такому тлумаченні ні саме Хрещення Господнє, ні Різдво Христове, ні П'ятдесятниця та інші свята жодним чином не пов'язані з особистим духовним життям християнина.

Як наслідок усього згаданого, Хрещення перестало формувати наш християнський світогляд, усі наші погляди, стремління та думки. Хрещення більше не було «*обицячкою Богові доброї совісти*» (*1 Петр. 3: 21*). Це був лише формальний юридичний обряд у доконаному стані. Все, що вимагалось від християнина, згідно з традицією Західної Церкви, було вже виконано під час правильно звершеного чинопослідування та правильно промовленої «формули» таїнства. Раніше, приймаючи Хрещення, віруючий усвідомлював відповідальність перед Богом та Церквою за свій вчинок, бо ним вступав у принципово новий тип стосунків із Богом, світом і самим собою. Хрещення було відправною точкою для християнина. Тепер центр богослужіння та християнського світогляду перетворився в одну з приватних потреб, яку можна звершувати або вдома, або в одному з бічних приділів храму¹⁷.

Протопресвітер Олександр Шмеман завжди був переконаний, що існуючий стан у Православ'ї – наслідок метаморфози православного

¹⁵ *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви.. – М., 2007. – С. 238.

¹⁶ *Светлаков А., свящ.* О Таинстве Крещения и Миропомазания. – М., 2004. – С. 7.

¹⁷ *Шмеман А., протопр.* Водой и духом. – М., 2004. – С. 14.

богослужіння, що настала під впливом Заходу після закінчення святоотецького періоду. Католицька схоластика змінила акцент зв'язку Хрещення з символікою води, смерті та воскресіння, миропомазання від єпископів, зате тепер наголошує на проблемах першородного гріха та об'єктивних умовах, необхідних для спасіння. Подібний «католицький» погляд сьогодні є чи не «офіційним» поглядом у православних духовних школах. Католицький юридизм розповідає все про дієвість Таїнств, але нічого не каже про те, що саме надає дієвості Таїнству Хрещення і чому мають значення не лише «формули», але й багато інших «дрібниць»: біле облачення священника, освячене патріархом св. Миром, освячена спеціальним чином вода, запалені свічки тощо¹⁸.

Таким чином, Православна Церква переживає особливо складний період свого буття. У зв'язку з літургічним занепадом, викликаним занепадом у богослів'ї, настав занепад християнського благочестя взагалі. Отже, ключовим прагненням богослів'я отця Олександра Шмемана є явити єдність богослужіння, віровчення і життя Церкви та відродити їх разом та поокремо.

Із релігійного погляду, немає нічого більш шкідливого, ніж приймати ілюзії та жити в цілком штучному минулому, шукаючи в «освячених древністях» красивих церковних обрядах притулку від прозаїчного та болючого теперішнього життя. Отець Олександр визнає, що знання того, яким було життя Церкви в попередні віки, повинне викликати в нас певні думки та настрої. Він не закликає повернутися до минулого, цілком відновивши минулу практику, оскільки буквального відновлення не буває¹⁹. Проте, не менш шкідливо, за переконанням Шмемана, було б відкидати минуле, мотивуючи свій вчинок лише тим, що це щось старе, а отже – застаріле. Якщо ми не віримо в те, що Христос ввіки Той Самий (Євр. 13: 8), то не віримо в Саму Церкву. Якщо ж віримо, тоді потрібно робити, аналізуючи минуле та сучасне, шукати вічного, головного, того, що буде здатне преобразити наше життя, наповнити його справжнім сенсом. Безперечно, погляди отця Олександра – це не суперечки старого з новим. За думкою самого богослова, у своїх дослідженнях від демонструє лише те, що проблема прихована саме в прогресуючому відході християн від своєї власної

¹⁸ Алмазов А. История чиноположения Крещения и Миропомазания. – Казань, 1881. – С. 322-349.

¹⁹ Шмеман А., *протопр.* Водой и духом. – М., 2004. – С. 181.

традиції, від зміни їхнього ставлення до світу, а ця зміна, у свою чергу, впливає з їхньої віри та реалізовується в богослужінні.

Відомий богослов та вчений-енциклопедист отець Павло Флоренський якось написав:

«Розповідають, що за кордоном плавати тепер навчаються на спеціальних пристроях, лежачи на підлозі. Точно так само можна стати католиком чи протестантом, лише читаючи книги у себе в кабінеті, жодним чином не торкаючись самого життя. Але для того, щоб стати православним, потрібно цілковито зануритися в стихію Православ'я, пожити православно, і немає для цього іншого шляху».

Лише тільки засвоюючи живий досвід Православ'я можна його збагнути²⁰.

32 роки тому перестало битися полум'яне та віруюче серце протопресвітера Олександра Шмемана. Уже відійшло у вічність кілька поколінь студентів отця Олександра. Замовкли його уста, але й досі по всьому світу лунають записи його проповідей та друкуються нові тиражі його книг. Завдяки неоціненному доробку, який отримала від нього в спадок Православна Церква, з кожним роком увага до цього священика все більше зростає. Як колись його самого, молодого студента-богослова, запалили полум'яні лекції улюблених професорів отця-архімандрита Кипріяна (Керна) та Антона Володимировича Карташова, так через багато років лекції самого отця Олександра стали тим вогнем, який зумів запалити, дати насагу до служіння Церкві іншим студентам. Відомо, що більшість студентів Шмемана стали не кабінетними богословами, а православними священнослужителями. Професор зумів передати свою глибоку любов до Церкви, її історії та богослужіння багатьом сотням, а може й тисячам служителів Вівтаря.

Ми розглянули лише кілька найбільш принципових зауважень стосовно здійснення святого Таїнства Хрещення, на яких часто зупинявся отець Олександр у своїх лекціях та кілька разів поспіль повторював у найбільш знакових своїх друкованих працях²¹. Звичайно, цим не обмежуються ті речі, на які ми повинні звертати свою увагу. І, очевидно, підсумком нашої невеликої замітки повинні стати дві важливі зауваги.

²⁰ Фельми К. Х, проф. Введение в современное православное богословие. – М., 1999. – С. 9.

²¹ Шмеман А., протопр. За життя світу: Таїнства і православ'я. – Львів, 2012. – С. 99.

Для подальшого утвердження святого Православ'я пастирям та мирянам слід якомога більше заглиблюватися у святоотецьку спадщину, у джерела історії Церкви та літургії. Важливо не лише вивчити порядок богослужінь і Таїнств Церкви, але й збагнути за яких обставин з'явилися ті чи інші обряди, якою була їх першопочаткова символіка та мета появи. Без цього ми можемо втратити основу Таїнства так само, як це сталося з таїнством Хрещення.

Для кращого вивчення та засвоєння величезної богословської спадщини Православ'я, безумовно, варто звернутися до невивченого ще до кінця богословського доробку професора, протопресвітера Олександра Шмемана. Крім того, що український православний читач майже незнайомий із працями цього автора (досі було перекладено та видано лише три його книги), вони досі не засвоєні нашою спільнотою. Це величезна біда Церкви та недопрацювання душпастирів. Разом із іншими цілком об'єктивними проблемами сучасного Типікону, існуючий стан можна охарактеризувати як доволі критичний²².

Тож будемо робити все можливе, щоб наша Єдина Помісна Православна Церква в Україні прославилася не лише великою кількістю храмів, богословських навчальних закладів, синодальних установ, парафій та священно-церковнослужителів, але ще й явила світу добре стояння в бездоганній святоотецькій вірі. Працюймо всіма силами для того, щоб освічене покоління нашого кліру було здатне вести ввірену паству не «*по стихіях цього світу*» (Кол. 2: 8-12), а за самим Пастиреначальним Христом, Який Своїм життям не вказує на якусь абстрактну Істину, а Сам являє Всесвіту Істину в усій її повноті (Ін. 14: 6).

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Алмазов А. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. – Казань: Типография Императорского Университета, 1881. – 779 с.

²² Клочак В., прот. Типікон: проблема Уставу та узгодження його із сучасною богослужбовою практикою. // Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної Богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Луцьк, 2013. – №1. – С. 80.

3. Ван Парейс Михаїл. Вопросы отца твоего... / пер. с франц. – К.: Дух і літера, 2013. – 592 с.
4. Варфоломій Патріарх. Віч-на-віч із Тайною. // Вселенський Патріарх Варфоломій. Православне християнство в сучасному світі. / пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2011. – 360 с.
5. Дамаскин (Христенсен), иером. Обновленчество. Иеромонах Серафим (Роуз) и протопресвитер Александр Шмеман. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.blagogon.ru/digest/280/>
6. Жуст Милан, священник. Крещение как основание всех христианских праздников. // Праздник: благодарение, освобождение, единение / сост. К. Б. Сигов. – К.: Дух і літера, 2011. – 504 с.
7. Иоанн, епископ Аксайский. История Вселенских Соборов. – К.: Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2004. – 550 с.
8. Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Пневматология. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. – 544 с.
9. Ключак В. Типікон: проблема Уставу та узгодження його із сучасною богослужбовою практикою. // Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної Богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Луцьк, 2013. – №1. – 285 с.
10. Петр (Мещеринов), игумен. Протопресвитер Александр Шмеман и монашество. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravmir.ru/protopresviter-aleksandr-shmem>
11. Перша публікація: Таїнство Крещення. – Париж: Издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата, 1951. // **Цит. за виданням Шмеман А., протоіерей.** Собрание статей 1947-1983. // 2-е издание. – М.: Изд. «Русский путь», 2011. – 896 с.
12. Светлаков А., свящ. О Таїнстве Крещення и Миропомазания. – М.: Изд. «Лествица», 2004. – 35 с.
13. Тафт Роберт Ф. Візантійський обряд / пер. Р. Скакун. (Серія Класики сучасного богослов'я). – Львів: Видавництво УКУ, 2011. – 136 с.
14. Фельми К. Х, проф. Введение в современное православное богословие. – М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999. – 303 с.
15. Шмеман А., протопр. Водой и духом. – М.: Издательство православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2004. – 450 с.
16. Шмеман А., протопр. За життя світу: Таїнства і православ'я. – Львів: Видавництво УКУ, 2012. – 211 с.
17. Шмеман А., протопр. Собрание статей 1947-1983. – 2-е изд. – М.: «Русский путь», 2011. – 896 с.
18. Шмеман А., протопр. Церковь и церковное устройство. / Fr. Alexander Schmemmann. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/3311/>
19. Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism. – Crestwood (N. Y.): St. Vladimir Seminary Press, 1974 (London: SPCK, 1976. 169 p.) (Водой и Духом:

- О таинстве крещения. – М.: Гнозис; Паломник, 1993. – 224 с.; 2-е издание – М.: Свято-Тихоновский богословский институт, 2000. – 199 с.; 3-е издание – М.: Паломникъ, 2001. – 223 с.). (Французский перевод. – D'Eau et d'Esprit. – Paris: Desclee de Brouwer, 1988. 212 p.).
20. *Tertullianus. De baptismo.* Тертуллиан. О крещении – 19 День крещения – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.tertullian.org/russian/de_baptismo_rus.htm

Хрест Христовий та його несення в життєвому подвигу християнина (до 1000-ліття мученицької смерті князів-страстотерпців Бориса й Гліба)

прот. Василь Лозовицький, ієрей Володимир Штокало

У статті, присвяченій 1000-літтю мученицької смерті князів-страстотерпців Бориса й Гліба, підняте питання співвідношення Хреста Христового, Його викупної жертви з обов'язком несення свого життєвого хреста кожним Його послідовником на прикладі перших канонізованих святих мучеників Древньої Русі.

Ключові слова: Хрест, хрестоносіння, хресне знамення, страстотерпництво, святі Борис і Гліб.

Хто хоче йти за Мною, нехай зречеться себе, і візьме хрест свій, і за Мною йде. (Мк. 8, 34). ... ми – діти Божі. А якщо діти, то і спадкоємці, спадкоємці Божі, співспадкоємці ж Христу, коли тільки з Ним страждаємо, щоб з Ним і прославитися. Бо гадаю, що нинішні тимчасові страждання нічого не варті порівняно з тією славою, яка відкриється в нас. (Рим. 8, 16-18).

Життя християн представляється як неупинна боротьба за вічне спасіння, боротьба за вічну радість і блаженство, боротьба проти зла і гріха.

«Крадькома і непевно слабкі та немічні, йдемо ми мінливими, скорботними, втраченими на цій землі шляхами і стежками. Блукаємо ми, подорожні, по дивній землі... Ми – по ній, а вона – по чорному, бездонному, опівнічному небу... Лише вдалині, углибині цього бездонного неба, світиться і сяє видимий для наших-духовних очей, внутрішнього сердечного зору біля підніжжя Небесного Єрусалима Хрест Чесний, Животворчий, спасительний для світу. Блищить і виливає свою силу недосяжну, непереможну і Божественну, виливає на весь світ»¹.

¹ Иларион (Алфеев), игумен. Вы – свет мира. Беседа о христианской жизни. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. – С. 78.

Уся історія людства позначена хресним знаменням. А в службі, присвяченій Хрестовоздвиженню, розкривається зміст його значення і ролі. Святковими піснеспівами Церква-Мати нагадує вірним кілька моментів зі старозавітної історії, у яких відобразилися прообрази Живоносного Древа. Хрест – глава нашого спасіння, джерело незчисленних благ.

«Месіанська ідея являється в зародку в перших же главах книги Буття; вона розвивається на відстані віків у книгах історичних і пророчих, завжди підносячись і освічуючись до тих пір, аж доки не отримує в Євангеліях і Посланнях повного розкриття і свого остаточного завершення в Апокаліпсисі. Вона являється на самому початку світу і зупиняється в середовищі вічності, на небі. Ось історія цілого людства, нерозривно пов'язана з історією свого Викупителя. Єдиною думкою, яка встановлює єдність Біблії, служить таїнство Викуплення. Ісус Христос очікуваний – ось весь Старий Завіт; Ісус Христос, Який прийшов – ось весь Новий Завіт. Новий Завіт прихований у Старому; Старий пояснений у Новому»².

Перш за все Церква вирізняє таку історичну аналогію: колись райське дерево завдало смерті людству в особі Адама, який переступив заповідь Божу; благословенне Древо Хресте повернуло людству життя. Прообразами Хреста у Старому Завіті також були ітакі події з патріархом Яковом: коли той благословляв своїх дітей і онуків, дітей Йосифа він благословив, поклавши хрестоподібно руки їм на голову: старшого Манасію і молодшого Єфрема. Так, руки Йосифа прообразували знак хреста. Пророк Мойсей неодноразово долучався до прообразування Хреста. Як видно з біблійного тексту, Мойсей двократно дією свого жезла зобразив знак Хреста при переході Ізраїля через Червоне море. Вертикальна лінія хреста була зображена першим ударом жезла, що розділив море, а горизонтальна лінія – помачом жезла для з'єднання морських вод. У Меррі за посередництвом дерева Мойсей перетворив непридатну для пиття воду в солодку. Знову символ Хреста ми бачимо, коли Мойсей зі скелі виводить воду за словом Божим, ударивши жезлом по каменю. Мідний змії на хресті

² Шмеман А., протопр. За жизнь мира. – М., 2003. – С. 81-82.

спасав євреїв від смертоносних укусів отруйних змій, так само як і Животворчий Хрест подає зцілення вірним від смертельної рани гріха. Пророк Іона теж прообразував Хреста, коли в череві великої риби в молитві підносив до Бога руки, зображаючи Хрест.

Але всі ці символи і прообрази древності, як і багато інших, були лише слабкими й неясними вказівками для старозавітного Ізраїля. Це не змогло допомогти йому в непевних спробах боротьби із гріхом і злом. Все це було непереконливим для синів Закону й Писань. Їм усім потрібно було знамення і чудо, хоча іншого знамення, як знамення Іони, їм показано не могло бути (Мф. 12, 39). І ось дається воно... Настає час, коли небесні єднаються із земним, коли Божественне низилося до людського, щоби підняти людське до Божественного.

«Настають страшні дні, коли Хрест піднімається над землею, і торкається небес... Сам втілений Господь спасає нас від смерті і гріха, чого не в силах зробити був ніхто: ні заступник, ні ангел... Смиряється Бог, приймає образ раба, безчеститься Чесний, принижується Високий, Безгрішний і абсолютно вільний від зла вселяється у грішний світ, ним не заражаючись, і звільняє нас від гріха... Потрібне було чуттєве, болюче, відчутне несення Хреста... Потрібні були Голгофські страждання перед усіма людьми... щоб пояснити Хрест усього Його життя. Потрібне було страждання тіла, щоб зрозуміти рани серця Його, проколєння ребра і пролиття Чесної Крові з ран від цвяхів, щоб зрозуміти істинне значення крапель кривавого поту у борінні в Гефсиманії»³,

– писав ігумен Іларіон (Алфєєв). Так, отже, Хрест є лише кульмінацією всього життєвого подвигу, увінчанням усього пройденого шляху. І він освітає цей шлях, шлях не лише від римського судища до Голгофи, але ще від Віфлеємської печери, через усе дитинство, Йорданське Хрещення, пустельні спокуси, через поля й ниви Галілеї, синагоги і храми, будинки принижених і гордовитих, фарисеїв і митарів, рибацькі човни і хвилі Генісаретського озера, через весь довгий страдницький шлях...

³ Іларіон (Алфєєв), игум. Вы – свет мира. Беседа о христианской жизни. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. – С. 82.

Хрест отримує тепер особливе значення у боротьбі християнина з невидимими ворогами його спасіння, як головна зброя духовної боротьби, як запорука життя вічного і як особистий подвиг хрестоносіння.

«Ідемо й несемо всі хрести до того Хреста, який сяє високо вдалечині, біля стін невидимого Єрусалима Небесного. Там здійснюється поклоніння йому, там лики Ангелів і Архангелів безперестанно поклоняються йому, славословляють його. Ми очікуємо того дня, коли явиться на небі Хрест – знамення Сина Людського і поведе праведників після Страшного Суду в райські чертоги. Очікуємо цей день і в очікуванні несемо свої хрести... Непереможна й недосяжна, божественна Сило Чесного і Животворчого Хреста, не залиши нас грішних!»⁴

– молитовно промовляємо з автором цих слів теперішнім митрополитом Іларіоном (Алфеевим). Хрест – це дивний символ і знамення, яким освітлюється все життя кожного християнина зокрема і всієї повноти Церкви Христової. У ньому відображені всі моменти нашої релігійної свідомості. Чесному Хресту відведене видне місце в церковній творчості: богослужінні, архітектурі, ікономалярстві, піснеспівах та ін. Через усе це поступово проходить уся історія роду людського, розгортається весь хід подій від райського дерева до Древа Хресного, від вигнання із раю Едему до переможного й радісного входження до нього, від гріхопадіння до викуплення, а відтак від сучасного життя до майбутньої слави і повноти благодаті Царства Небесного.

Таким чином, Хрест відкриває тайну смерті й воскресіння Христа Спасителя, яка переживається Церквою як шлях і засіб, завдяки якому кожен вірний може стати причасником Божественної благодаті, до безсмертя і нетління. Слід визначити, що нехай за допомогою і умовних понять нашого розуму, що ми розуміємо, говорячи про «шлях» і «засіб». Смерть Христа, яка пов'язується із самим Хрестом, була добровільною. Він Сам «віддав Себе» на смерть (Єф. 5, 25); вона не була для Нього неминучим наслідком тварної природи, що існує за рахунок своїх власних сил і можливостей, а тому поступово втра-

⁴ *Иларион (Алфеев), игумен. Вы – свет мира. Беседа о христианской жизни. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. – С. 80.*

чає сили й енергію буття. Христос віддає Себе смерті, одночасно відмовляючись, від будь-якого прагнення до самостійного чи окремого існування за образом творіння. Для нього життя і буття нерозривно пов'язані з Отцем і можливі лише при умові безумовного віддання Себе волі Отця («в руки Твої віддаю дух Мій...» (Лк. 23, 46)).

Ми, люди, які підлягають смерті, тому що після гріхопадіння наша іпостась існує за рахунок тварних енергій людської природи. Вона ж не спроможна забезпечити безперервність автономного буття, і тому наше життя з часом вичерпується і, накінець, згасає. Однак Іпостась Христа джерелом свого буття має не людське тварне єство, а нетварну Божественну природу, яка існує за вільним благоволінням Отця і вільним відповідним рухом синівської любові. Саме народження тілесної індивідуальності Христа не є результатом автономного прагнення до увіковічення тварної природи: народився «... не від крові, не від похоті плотської, не від хотіння чоловічого, а від Бога...» (Ін. 1, 13). Отже, лише «надприродне» (з точки зору творіння) народження могло гарантувати плоті Христовій свободу від тління й смерті.

Хрест Христовий став могутнім символом Церкви, видимим знаком християнської віри не тільки як нагадування про Страсті Господні, ціною яких було викуплене людство. Християни осіняють себе хресним знаменням, висловлюючи таким чином добровільну відмову від індивідуальної самодостатності і жертвовної віддачі свого життя в руки Отця і Бога.

Феофан Затворнику Словіна Воздвиження Чесного і Животворчого Хреста Господнього так роздумує щодо несення Хреста кожним християнином:

«... Є ще безліч інших хрестів: є хрест умертвіння розумування, хрест розп'яття свавілля, хрест відкидання всяких утіх, або, у сукупності все, хрест суворого самовідданого життя; і ще, вище за все – хрест Боговідданості, коли завмирає в людини всяке знання про влаштування своєї долі тимчасової і вічної від передачі себе у волю Божу. Ось скільки хрестів! ... І ще не все ... Та й навіщо їх обчислювати всі детально...»⁵.

⁵ Феофан (Говоров) Затворник, свт. Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. – М.: «Отчий дом», 2010. – С. 356.

Поряд з цим таємничим, містичним значенням для християнина, Хрест отримав для нього й суто моральне значення. Він став натхненням і підтримкою для нього в тяготах особистого хрестоносіння.

«Подивіться, – ніби говорить Христос, – на те, що звершив Мій Хрест; зробіть і ви такого роду зброю, і звершіть те, що хочете. Нехай послідовник Христовий буде так готовий до того, щоб перетерпіти заколення і бути розп'ятим на Хресті, говорить Господь, як готовий той, хто несе хрест на своїх плечах; нехай вважає себе близьким до смерті. Перед такою людиною всі приходять у подив, тому що ми не так боїмося озброєних незчисленими людськими знаряддями і міцною мужністю, як людину, яка обдарована такою силою»⁶.

Бувши Христовим, Його славою і висотою, Хрест цей являється одночасно близьким до нас, як наш особистий Хрест. Христос поніс на плечах Своїх той самий Хрест, на якому був розп'ятий за тих, кому цей Хрест готувався, як покарання за беззаконня та боговідступництво. Тому Христос поніс Хрест, який належав нам. З такого розуміння і випливає, як через Хрест на людей виливається велике багатство різних благ.

«Цей добрий кормчий, наповнивши багатством наше життя і примиривши його, ще доправив нас у майбутнє вічне життя (св. Єфрем Сирін). Хрестом визволились ми від ворожнечі і Хрестом утвердились у дружбі з Богом. Хрест об'єднав людей з ликом ангелів, зробив їх природу вільною від усякого тлінного діла і надав їм можливість провадити нетлінне життя (Василій Селевкійський). Він зробив чистою землю, возвів наше єство на царський престол... Цей Хрест навернув на істинний шлях вселенну, вигнав блуд, повернув істину, землю зробив небом (свт. Іоан Золотоустий). Він поклав кінець беззаконним ділам світу, присік його безбожні вчення, і світ не догоджає вже більше диявольським законам і не зв'язується узами смерті; (Хрест) утвердив заповідь доброчестя і викоринив сладострастя; освятив правило стримання і скинув панування похоті. Насправді,

⁶ Катанский А. Догматическое учение о семи Церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. – СПб., 1877. – С. 234.

яке добро отримане нами, крім Хреста? Яке з благ дароване нам не через Хрест? Через Хрест ми навчилися благочестя і пізнали силу Божественної природи; через Хрест ми зрозуміли правду Божу і досягаємо добродійства доброчесності; через Хрест ми пізнали один одного; через Хрест ми пізнали силу любові і не відмовляємось померти один за одного; завдяки Хресту ми зневажили всі багатства світу і оцінили їх ні на що, очікуючи майбутніх благ і невидиме приймаючи, як видиме. Хрест проповідується – і істина по всій вселенній поширюється, і царство небесне підтверджується (свт. Іоан Золотоустий. Слово на Воздвиження)⁷, – переповідає багатство святоотцівської думки щодо Хреста Господнього професор Попов.

Священне Писання і особистий повсякденний досвід говорить про те, що всі люди грішні і всі страждають у більшій чи меншій мірі. Але одні люди, подібно до розбійника, розіп'ятого по ліву сторону від Христа, ремствують, чим більше страждають, тим більше озлоблюються, і скорботи не приносять їм користі. Інші ж, подібно до розсудливого розбійника, усвідомлюють, що вони заслуговують покарання і смиренно просять у Бога прощення та допомоги. При такому настрої їх життєві скорботи ставляться їм у страждання заради Господа, і їх особистий хрест перетворюється на Хрест Христовий. Це служить для їх духовного оновлення і спасіння.

Тож не випадково в близьких до досконалості християн страждання можуть носити характер співучасті в стражданнях Христових. Це положення ґрунтується на словах ап. Павла: *«Нині я радію в стражданнях моїх за вас і поповнюю нестачу в плоті моїй скорбот Христових за Тіло Його, яке є Церква»* (Кол. 1, 24).

І ті з християн, які беруть участь у таких почесних стражданнях, наче продовжують і завершують велику справу Христа – спокутування гріхів, учинених членами Церкви Христової.

І в сьогоднішній буремний для України час, коли свої життя жертовно віддають кращі сини народу, поряд зі згадуванням і урочистими відзначеннями 1000-ліття упокоєння святого рівноапостольного великого князя Володимира, варто торкнутися увагою страстотерпницького подвигу його синів-мучеників святих Бориса й Гліба.

⁷ Попов Е., прот. Нравственное богословие. – СПб., 1901. – С. 233.

Борис і Гліб були мучениками за Христа, але полягли жертвою політичного злочину, у княжій усобиці, як багато хто і до, і після них. Одночасно з ними від руки Святополка загинув і третій брат Святослав, про канонізацію якого й мови не було. Святополк, який почав убивати братів у прагненні встановити на Русі єдинодержав'я, лише наслідував свого батька Володимира-язичника, як про це згадує сам святий Борис. Показовим є те, що Грецька Церква знає надзвичайно мало святих мирян. Майже всі святі грецького календаря відносяться до числа мучеників за віру, преподобних (аскетів-подвижників) і святих (єпископів). Миряни в чині «праведних» зустрічаються вкрай рідко. Потрібно пам'ятати про це, щоб зрозуміти всю винятковість, усю парадоксальність канонізації князів, убитих в міжусобиці, і притому першої канонізації в новій Церкві вчора ще язичницького народу.

У чому ж давньоруська Церква і весь народ бачили святість князів, сам сенс їхнього християнського подвигу?

Мучеництво святих князів позбавлене всякої подоби героїзму. Не тверде очікування смерті, не виклик силам зла, який так часто явно відчувається в стражданнях древніх мучеників⁸... Їх подвиг мучеництва ґрунтується на Христовій заповіді про любов. Вони не побажали силою наполягти на своєму земному княжому праві, віддавши перевагу замість земного царювання «цесарству незрушиму».

Ця центральна ідея Борисоглібського культу поряд з прокляттям братовбивці Святополка як «другого Каїна» слугувала могутнім стабілізуючим фактором політичної системи Древньої Русі. Шанування братів-мучеників як миротворців виражалося також у тому, що біля їх гробниці князі клялися в дотриманні договорів⁹.

Показовим є те, що Руська Церква, яка особливо полюбила страстотерпців, нічим не виділила із загального ряду своїх святих мучеників, які в Грецькій Церкві (як і в Римській) завжди займають перше місце і в літургійному, і в народному шануванні. Більшість давньоруських мучеників за віру або місцево шанують, або забуті народом. Чи багато православних людей знають варягів Федора та Івана, печерського інок Євстратія, Кукшу – просвітителя в'ятичів, Авраамія – мученика болгарського, литовських мучеників Антонія, Іоана та Євстафія або казанських Іоана, Стефана і Петра? Ніхто з них ніколи не міг зрівня-

⁸ Федотов Г. Святые Древней Руси. – [Електронний ресурс].

⁹ Борис и Глеб. // Православная энциклопедия. – Т. 6. – С. 44-60. – [Електронний ресурс].

тися в церковному прославленні з Борисом і Глібом – страстотерпцями. Це означає, що Церква не робила відмінностей між смертю за віру в Христа і смертю в послідуванні Христу, з особливим шануванням ставлячись до другого подвигу.

«Цей парадокс, звичайно, є вираженням основного парадоксу християнства. Хрест – символ усіх страстотерпців, зі знаряддя ганебної смерті стає знаменням перемоги, непереможним апотропеєм¹⁰ проти ворогів»¹¹, – пише дослідник давньоруської святості Г. Федотов.

У чому ж полягає сутність *«подвигу непротивлення – національногорелігійного подвигу як справжнього релігійного відкриття новохрещеного руського народу»¹²*. Злоба дня не дає відповіді на це питання... Очевидно, справа в тому, що жертва святих князів увійшла у *«великий час»* як тихий голос совісті, звернений не просто до світу, а до серця кожної людини, як нагадування про її богообраність, вище від якої нічого бути не може. *«Через життя святих страстотерпців, як через Євангеліє, образ лагідного і страждаючого Спасителя увійшов у серце давньоруського народу навіки як найзаповітніша його святиня...»¹³*.

Великим є значення дивного подвигу святих князів Бориса й Гліба, що з'явилися першим цвітом давньоруського Православ'я. Їх коротке життя та мужня смерть показують, як швидко і рясно піднялося на нашому ґрунті насіння віри, запроваджене їхнім батьком Хрестителем Русі, святим рівноапостольним великим князем Володимиром. Подвиг Бориса й Гліба знаменує появу на Русі нового чину святих з числа християнських мучеників, названих страстотерпцями за страждання в ім'я Ісуса Христа, через підступи одновірців¹⁴.

¹⁰ *Апотропей* (др.-грец. «що відвертає біду») – магичний предмет, якому в давнину приписували властивості оберігати людей, тварин, оселівідзких сил. Апотропеї часто представляли собою зображення страхітливих божеств і звірів: Горгони, карлика Біса, лева, грифона та інші.

¹¹ Федотов Г. Святыя Древней Руси. – [Електронний ресурс].

¹² Там само.

¹³ Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI-XVII веков. – М., 1995. // *Цитата по: Денисенко Дмитрій, прот., Кузык Б. Борис и Глеб. Жизнь, подвиги, чудеса первых русских святых: Духовное чтение для познания истории Святой Руси.* – Д., 2005. – С. 10.

¹⁴ Денисенко Дмитрій, прот., Кузык Б. Борис и Глеб. Жизнь, подвиги, чудеса первых русских святых: Духовное чтение для познания истории Святой Руси. – Д., 2005. – С. 10-11.

Аналізуючи життя Бориса і Гліба, ми бачимо, що всі їхні дії втілювали якийсь новий принцип поведінки, близький, за православними поняттями, до досконалості. Очевидно, що в мирському житті Борис і Гліб належали до людей, чиїм головним заняттям і призначенням було владарювання над народами. Але цілком очевидно й інше: погляду братів відкрилося щось куди набагато цінніше, ніж влада земна. По суті справи, те, що сталося з Борисом і Глібом – не трагедія влади, але

«трагедія носіїв моральної свідомості в аморальну життя перед явищем зла: не людина чіпляється і тримається за владу, а влада – залюдину, бо вона не може уявити собі, що можна бути вільним щодо до неї. У цьому сенсі історія Бориса і Гліба зберігає свою актуальність і в наш час: її уроки вирости в ціні»¹⁵.

Отже, свобода стосовно влади – ось головна відмінна риса Бориса і Гліба як державних мужів. Це свобода виняткова, свобода в ім'я блага вищого, морального й духовного. Князі втіляли особливо близький слов'яно-українській душі ідеал правителя, який повинен володіти величезним духовним багатством, що дозволяє бачити «глибше» і «вище» від влади як такої, а значить, слідувати у своєму служінні згідно з певними абсолютними законами, встановленими Творцем¹⁶.

Чи актуальна ця історія і в наші дні? Звичайно, що так, особливо сьогодні, як ніколи. Сучасний світогляд близький до язичницького. Боротьба за владу та наживу, прагнення до матеріального накопичення, популярність чаклунів і відьом, презирство до «лузерів», «лохів». І так потрібні зараз моральні приклади нестяжательства, милосердя, доброти¹⁷.

Деякі роки тому, влітку 2009 року, на виставці Іллі Глазунова відбувся примітний діалог. На багатонаселеній картині «Вічна Росія» високий гість – на той час прем'єр-міністр Російської Федерації В. В. Путін – звернув увагу на святих Бориса і Гліба. «Борис і Гліб – святі, це зрозуміло. Але вони все віддали без боротьби. Це не може бути

¹⁵ Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI-XVII веков. – М., 1995. // *Цитата по: Денисенко Дмитрій, прот., Кузык Б.* Борис и Глеб. Жизнь, подвиги, чудеса первых русских святых: Духовное чтение для познания истории Святой Руси. – Д., 2005. – С. 13-14.

¹⁶ Денисенко Дмитрій, прот., Кузык Б. Борис и Глеб. Жизнь, подвиги, чудеса первых русских святых: Духовное чтение для познания истории Святой Руси. – Д., 2005. – С. 14.

¹⁷ Сергеева М. Почему были канонизированы Борис и Глеб? – [Электронный ресурс].

прикладом для нас. Лягли і чекали, поки їх уб'ють». Ілля Сергійович Глазунов погодився з державним мужем: «Мені це чуже».

Здається, співрозмовники не лицемірили, не лукавили: Глазунов усе життя оспівував героїку ратного подвигу; Путін – як спортсмен, офіцер КДБ і політичний діяч – виховав у собі дух переможця, чемпіонський характер. А святість Бориса і Гліба проявилася саме в тому, що вони «все віддали без боротьби». Правда, не зовсім «все», а все мирське, матеріальне.

«Це ж безглузда смиренність! Вони потурали злу, фактично допомогли Святополку утвердитися на престолі. Якщо Святополк діяв за намовою лукавого – у чому ж подвиг святих?»,

– такі вигуки і запитання звучать у будь-якій аудиторії, коли мова заходить про Бориса й Гліба.

Важко поєднати наші уявлення про героїзм, про перемогу з образами князів, які могли б чинити опір злочинцю, могли б кинути в бій дружину, але обрали частку жертви та вічне життя.

Смирення... Як важко гордовитій сучасній людині приміряти цю якість на себе. Від інших ми щодня вимагаємо смирення, це нам дається легко. Борис і Гліб спаслися, не переступивши Христових заповідей смирення.

Ще їх батько князь Володимир, «пізнавши істинного Бога», відмовлявся від звичних привичок, які в минулі роки приносили йому перемоги і славу. Багатьом добре відомий цей епізод літопису:

«Живяше же Володимир в страхе Божием. И умножишиа зело разбоеве и реша епископи Володимеру: се умножишиа разбойницы, почто не казниши их? Он же рече им: боюсь греха. Они же реша ему: ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милование. Достоит тиказнити разбойники, но со испытном. Володимер же отверг виры, начаказнити разбойников»¹⁸.

У цьому притчевому сюжеті князь двічі проявив здатність до смирення. Спершу він скасував смертну кару, показавши, що гріха він боїться більше, ніж ослаблення власної влади... А потім не став наполягати на своєму максималізмі, підкорився умовлянням єпископів! У колишні роки могутній князь своїх рішень не відміняв.

¹⁸ Замостьянов А. Борис и Глеб: «Легли и ждали, пока убьют»? – [Електронний ресурс].

У древній Русі вмiли найскладнiшi, далекi вiд язичництва євангельськi заповiдi сприймати як щось просте i зрозумiле. Адже i Борис, i Глiб здiйснили свiй подвиг, коли пiсля Хрещення Русi не минуло й тридцяти рокiв. Термiн незначний! Князi-страстотерпцi були з першого поколiння руських людей, яких хрестив князь Володимир¹⁹.

I в теперiшнiй час, дивлячись на приклад мученикiв-страстотерпцiв, усi явища життя, усе доступне нашому iндивiдуальному чуттєвому сприйняттю i так само iндивiдуальному теоретичному пiзнанню, усе, чим ми володiємо (як нам здається!) через наші власнi властивостi, – усе це повинне бути розп'яте i поховане, вiддане смертi як твердиня нашої єгоїстичної самовпевненостi, щоб стати жертовнiстю i самовiддачею в любовi.

Ось чому християни хрестяться не тiльки пiд час молитви, а й перед кожною справою, осiняючи себе хресним знаменням. Кожна обставина, кожне явище щоденностi повинне бути позначене знаком оживляючої смертi, знаком покiрностi Отцiвськiй волi, тобто волi самого життя. Насправдi, Хрест – це не просто сентиментальне або морально-повчальне нагадування про подiї минулого, а символ i знак прийняття образу буття Христового, який є Життя. Тому Хрест як прояв життя – того життя, на якому будується Церква i уповання вiрних, – не випадково ставиться на могилах померлих, запевняючи таким чином входження їх до Царства живих.

Християнам сучасностi слiд вчитися християнськoї мудростi, учитися довiряти Промислу Божому й дякувати Йому за все, що вгодно Йому послати в нашому життi – не тiльки за радостi, але й скорботи, не тiльки за солодке, а й гiрке. Бо, роблячи так, ми покажемо себе наслiдувачами святих, якi перемогли свiт з його гiркотою i сумом, перемогли його вiрою i славослiв'ям Богovi. Якщо ж ми будемо наслiдувачами святих, якщо навчимося їхнiй вiрi, то й нас Господь прилучить до їхнього сонму, удостоїть їхньої нагороди i приведе в їхнє Царство – Царство вiчного життя i славослiв'я Богovi.

¹⁹ Замостьянов А. Борис и Глеб: «Легли и ждали, пока убьют»? – [Електронний ресурс].

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Борис и Глеб. // Православная энциклопедия. – Т. 6. – С. 44-60. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/153171.html>
3. Денисенко Димитрий, протоіерей; Кузык Б. Борис и Глеб. Жизнь, подвиги, чудеса первых русских святых: Духовное чтение для познания истории Святой Руси. – Д.: АРТ-ПРЕСС, 2005. – 244 с.
4. Замостьянов А. Борис и Глеб: «Легли и ждали, покаубьют»? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravmir.ru/boris-i-gleb-legli-i-zhdali/>
5. Иларион (Алфеев), игум. Вы – свет мира. Беседа о христианской жизни. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. – 312 с.
6. Катанский А. Догматическое учение о семи Церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно, – СПб., 1877, – 423 с.
7. Попов Е., прот. Нравственное богословие. Для мирян.: В 2-х ч. – СПб., 1901. – 1087 с.
8. Сергеева М. Почему были канонизированы Борис и Глеб? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravmir.ru/pochemu-byli-kanonizirovany-boris-i-gleb-2/>
9. Федотов Г. Святые Древней Руси. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/svyatye_i_podvizhniki/fedotov_svyatrus_1g_05_all.shtml
10. Феофан (Говоров) Затворник, свт. Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. – М.: «Отчий дом», 2010. – 424 с.
11. Шмеман Александр, протопресв. За жизнь мира. – М., 2003. – 112 с.

Розкриття вчення про седмичне число Таїнств в Священному Писанні та древніх Отців і Вчителів Церкви

Богдан Тишкевич

У статті розкривається православне розуміння Святих Таїнств, зокрема їх седмичне число, два аспекти – божественний і людський, зовнішня форма та внутрішній зміст. Ключові слова: Священне Писання, Передання, святі отці, таїнства.

У Священному Писанні вчення про Таїнства, як і про все догматичне вчення, хоч і без сумніву є, проте без ґрунтового наукового розкриття і без точного формулювання. Проте протестанти, коли говорять про догмати, зауважують, що «на письменників Біблії не можна дивитись як на вчених богословів», а тому не можна вимагати від них ґрунтового розкриття їхніх думок та систематичного викладення цих думок і вираження їх у коротких і точних формулах. Треба дивитися на них, як на людей, що служили вірі, а не науці, що писали у зв'язку з релігійними потребами часу, людей, що мали на меті допомагати справі спасіння, а не будувати наукову систему.

Признаючи ці положення щодо багатьох догматів, протестанти забувають їх, коли справа торкається священства та Таїнств. Вони вимагають від Священного Писання ґрунтового викладення і точного формулювання вчення про кожне з Таїнств окремо і всіх їх разом, і не находячи в ньому нічого подібного, говорять, що там згадується тільки про два Таїнства. Православна богословська наука відрізняє із всього, що знаходиться у Св. Писанні, зміст вчення від його форми, догматичну думку від зовнішньої оболонки і не вимагає для інших Таїнств більш докладного викладення і більш точного пояснення¹.

¹ Мартин Лютер. О свободехристинства. 1520 // Источники по истории Реформации. – М., 1906. – Вып. 1. – С. 57.

Згідно з православним вченням Церкви, непогрішність її заключається в єдино дарованій істинній Церкві, що має обов'язок і перевагу зберігати всеціло і незмінно Одкровенне вчення. Це утверджується на тому, що вона має Ісуса Христа Головою Церкви і Святого Духа – «керівником». При такому істинному розумінні непогрішимості Церкви, робиться очевидною частина вчення і про те, що Церква промовляє через своїх пастирів. Єпископство, установлене Богом для управління Церквою, коли говорить від імені Церкви, стверджує її вірування. Якби Церква не була непогрішима, то Вона не була б під керівництвом Святого Духа. І якби її пастирі не могли говорити від її імені, то вона не могла б себе проявляти.

Таким чином, якщо подивитись на вчення Священного Писання про Таїнства із зовнішньої сторони, то виходить, що кожна із семи священнодій, що сьогодні називаються Таїнствами і надають особливі благодатні дари, не є розкриті ґрунтовно. Також у Священному Писанні немає прямої відповіді на те, як саме відноситься благодать, що дарується в Таїнстві, до видимих елементів: води, хліба і вина. Проте деякі вислови Св. Писання дають безсумнівне право допускати тісний взаємозв'язок між благодаттю, або внутрішньою стороною Таїнства, і зовнішньою, а саме місця, що відносяться до Таїнств: хрещення, миропомазання, евхаристії, покаяння, священства².

Проте стосовно деяких Таїнств немає і таких вказівок, а саме відносно шлюбу і соборування. Тут Св. Писання, ясно говорячи про велике значення шлюбу і про благодатні плоди при соборуванні, не вказує на відношення між благодаттю і зовнішньою стороною Таїнства. Ми не зустрічаємо також ґрунтовних і прямо сформульованих відповідей на питання, чи залежить дійсність Таїнства від віри і благочестя його виконавця, чи не залежить. А дієвість потрібно при цьому розрізняти (дія на людину в осудження чи в спасіння). Короткі без ґрунтового розкриття відповіді дає Св. Писання на деякі з цих питань, що стосуються двох Таїнств: хрещення і евхаристії. Розповідаючи про кожне з Таїнств окремо, Св. Писання не з'єднує існуючі особливості, спільні для всіх Таїнств, в одне окреме поняття Таїнства. Проте це поняття знаходиться у Св. Писанні, але воно ще не отримує тут вира-

² Дис. 27. Ботвинский Е. О седмиричном числе Святых Таинств в Православной Церкви. – Б.м. Б. г. – С. 36.

ження в слові, в одному визначеному терміні. Таке слово не зустрічається у Священному Писанні, хоч знаходиться в його духовному змісті багатьох місць. Так само, хоч і зустрічається у Св. Писанні дуже часто, але не відноситься до Таїнств, як загальне поняття, для позначення саме цих семи найважливіших священнодій на відміну від інших, що не мають такої важливості. Наприклад, у словах Ісуса Христа слово має досить широкий зміст особливо в поєднанні³.

Певний вираз мав в устах Христа Спасителя досить широке значення. Наприклад, словосполучення «Царство небесне, царство Боже» в устах Господа Ісуса Христа означало деколи все вчення Спасителя і все взагалі домобудівництво спасіння людини, яке він мав звершити, деколи справу викуплення і утвердження самої справи викуплення, деколи спільноту віруючих у Нього, у майбутню Його Церкву. А в Євангеліях Марка (Мк. 4, 11) і Луки (Лк. 8, 10) (порівн. Мф. 13, 11) під цим мається на увазі таємниче вчення, що сповіщалося ґрунтовно і в прямому формулюванні тільки деяким людям.

Апостоли використовували цей вислів для позначення або всього вчення віри Христової, або окремих пунктів віри, а також узначенні символу, образу. Так, у першому значенні ап. Павло говорить про дияконів, що вони повинні зберігати таїнство віри в чистій совісті, просить християн молитись за нього, щоб йому дане було слово – устамивідкрито з сміливістю сповіщати таємницю благовістя, щоб Бог відкрив йому двері для слова сповіщати таємницю Христову. Про себе він говорить, що він служитель Церкви, і має таке призначення, щоб виконувати Слово Боже, сховану таємницю, що нині відкривається святим Його, яким благословив Господь показати, яке багатство слави в таємниці цій для язичників, яка є Христос у вас. Віруючі з'єднані в любові для всякого багатства досконалого розуміння, для пізнання таємниці Бога і Отця і Христа, де сховані всі скарби премудрості і розуміння. Яким би не було великим значення таємниць віри, але воно нічого не означає без любові. Апостол називає великою таємницею благочестя всі найважливіші справи Христові, починаючи з втілення і закінчуючи вознесінням. Бог, зі слів апостола, відкрив таємницю своєї волі про спасіння через Христа. Апостолу Бог через одкровення сповістив ту таєм-

³ Дис. 630. *Стыранкевич К. О Таинстве Миропомазания. (Историко-археологический очерк).* – К., 1875. – С. 37.

ницю (про що і раніше писав він – апостол і з чого його читачі могли зрозуміти, як він розуміє цю таємницю), що і язичники ввійдуть у тіло Христове. Йому, меншому з апостолів, даровано було відкрити всім, у чому полягає причастя і таємниці, сховані від віків у Бозі. Апостол не хоче залишити віруючих у незнанні тієї таємниці, що іудеї через якийсь час навернуться до Христа. Сповідчає він також і ту таємницю, що при кінці світу не всі ми помremo, але всі перемінимся⁴.

Виходячи з цього, навряд чи можна зрозуміти, при назві апостолом себе самого й інших апостолів будівничими таємниць Божих, вказівку саме на «зовнішні засоби благодатного освячення» або на Таїнства в стислому значенні. Під будівництвом таємниць Божих апостол, імовірно, розумів те ж, що і під сповіщенням таємниці благовістя, під сповіщенням таємниці Христової і під виконанням слова Божого, під таємницею, схованою від віків і родів. Правда, під будівництвом міг він розуміти не тільки просте сповіщення вчення Христового, але й дію благовістя апостольського на душі віруючих, а, значить, уявляв себе і інших апостолів засобами дії благодаті попереджуючої, а, значить, і благодаті спасаючої за вірою в Христа, і благодаті, помагаючої людині дієво, після Хрещення засвоювати спасіння Христове, рости, удосконалюватись духовно. Таким чином, під будівництвом таємниць міг він розуміти весь процес засвоєння людині і людиною спасіння Христового, за вірою в Христа. Але, і в такому випадку, поняттю «Таїнство» він, імовірно, давав інший, більш широкий об'єм, а не використовував цей вираз для позначення саме священнодій, що сповіщають благодать у чуттєвих знаках, чи Таїнств у вузькому сенсі⁵.

Крім того, в Апокаліпсисі зустрічаються вирази, що використовуються в символічному значенні: «Коли затрубить сьомий ангел, звершиться таємниця Бога, як він благовістив рабам своїм пророкам». У розумінні образу чи символу, вжито слово і у відношенні до шлюбу, оскільки апостол додав: «Я говорю щодо Христа і Церкви». В усій Його промові відбувається співставлення шлюбу чоловіка і жінки з шлюбом Христа і Церкви. Без сумніву, використовуючи в такому розумінні це порівняння, апостол зовсім не хотів поставити шлюб у

⁴ Дис. 86. Нежданов В. О благодатном обновлении и освящении жизни Христианской чрез Таинства. – К., 1843. – С. 38.

⁵ Дис. 27. Ботвинский Е. О седмиричном числе Святых Таинств в Православной Церкви. – Б.м. Б. г. – С. 54.

ступінь простої символічної дії, а, навпаки, хотів розкрити ту думку, що шлюб являє собою таку ж повну благодатного освячення дію, як і дія шлюбу Христа і Церкви⁶.

Отже, хоч у Св. Писанні й використовується це слово, але воно не має тут значення терміна, що виражає поняття Таїнства, як поняття, що вміщує в собі поєднання кількох догматичних думок відносно відомих семи священнодій. Взагалі Св. Писання, говорячи про кожне з семи Таїнств так, як можна говорити тільки про Таїнства, а зовсім не про обряд, формально, все ж, не об'єднує всіх Таїнств в одному загальному понятті і якому-небудь відповідному йому терміні. Якщо і можна знаходити у св. Книгах деякі сліди узагальнення, то тільки відносно трьох Таїнств: Хрещення, Миропомазання, Євхаристії.

Так, св. ап. Павло, бажаючи показати євреям дещо більш досконале, ніж початки вчення, розкриває в декількох главах те, що він називає кращим, а саме вчення про першосвященниче служіння Господа Ісуса Христа на землі і на небі і про жертву євхаристичну, хоча говорить про все це не цілком роздільно. Можливо через те, що всі вони знаходяться в найбільш тісному зв'язку між собою. Таким чином, ап. Павло всю дію входження християнина в Церкву Христову або поступове сходження до досконалості заключає в трьох священнодіях: Хрещенні, покладенні рук і при перенесенні євхаристичної жертви, якою наче скриплюється завіт кожного віруючого з Богом. У порівнянні з останньою, перші дії є початком досконалості. Євхаристична жертва одна може зробити те, що не могли зробити всі старозавітні жертви, тобто зробити людину досконалою⁷.

Отже, відносно ступеня розкриття і формулювання догматичного вчення про Таїнства у Св. Писанні ми приходимо до наступних висновків: *а)* не дивлячись на велику кількість, ясність і рішучість свідоцтв святих письменників про всі сім священнодій, як Таїнства в тісному значенні, формальна сторона цього вчення розкривається в незакінченому вигляді, порівняно з нинішнім її виглядом; *б)* усі складові частини для утворення і загального поняття Таїнства в нинішньому значенні дані в Одкровенні і значить поняття «*таїнство*», якщо роз-

⁶ Дис. 86. Нежданов В. О благодатном обновлении и освещении жизни Христианской чрез Таинства. – К., 1843. – С. 25.

⁷ Дис. 394. Энеидов В. О присутствии Тела и Крови Христовой в Евхаристии. – К., 1843. – С. 54.

глядати його зі сторони змісту є поняття Одкровення; але справа утворення формальної сторони даного в Одкровенні поняття, чи загальної форми, що повинна об'єднувати в собі окремі священнодії і вміщувати складові частини догматичного про них вчення – надається майбутнім часам; в) до того ж часу віднесено і встановлення відомого вислову, як терміну для позначення цього поняття, яке, хоч і використовується у Св. Писанні, але в інших значеннях; 2) майбутньому часу надається і справа короткої і наскільки можливої точної догматичної формули для вираження догматичного вчення про Таїнства⁸.

Існуючі на Заході Римо-Католицькі і протестантські погляди на історичні дані для догматичного вчення про сім церковних Таїнств на перший погляд різні, проте все ж мають дещо подібне.

Протестанти вважають, що вчення про сім Таїнств не дане в Одкровенні. У Св. Писанні, на думку протестантів, є вчення лише про два Таїнства: Хрещення і Євхаристію. Ці священнодії і називалися Таїнствами, хоч це слово в древній Церкві мало більш широке значення. Потім, як вони вважають, почала втрачатися чистота апостольської віри в «Таїнства», тому що з дуже раннього часу, хоча спочатку дуже мало, почалося збільшення Таїнств. Словом Таїнство почали називати й інші священнодії. Ці нові священнодії час від часу то ставили в один ряд з боговизначеними Таїнствами, то не ставили. Так продовжувалося, за словами протестантів, до тих пір, поки з часу Августина не почалося швидке збільшення Таїнств і їх появилося на початок XI ст. так багато, що стало необхідним розділити їх на класи. І саме таким чином остаточно виділилися сім священнодій з усього масиву Таїнств. Ця остання робота належить Заходу, а саме відомому схоластику Петру Ломбарду. А з Заходу це вчення про існування тільки семи Таїнств перенесене на Схід. Такою є протестантська теорія утворення вчення про сім Таїнств, в закінченому її вигляді. Але протестанти не бачать дуже важливої невідповідності у своїй теорії. Справедливо стверджуючи, що слово «Таїнство», на мові древніх Отців і навіть після них до Петра Ломбарда, мало досить широкий зміст, вони все ж свою історичну теорію послідовного збільшення Таїнств основують на тому, що до будь-якої із священнодій надається ця назва. Якщо це слово в значенні спеціального терміну є явленням

⁸ Дис. 27. Ботвинский Е. О седмиричном числе Святых Таинств в Православной Церкви. – Б.м. Б. г. – С. 59.

пізнішим, то чи можна будувати з його використанням у період давніх св. Отців які-небудь припущення? Це слово з усіх Таїнств використовується найчастіше в древності при назві Хрещення і Євхаристії, хоч, крім того, цим словом називали багато чого іншого, що зовсім не відноситься до літургічної області⁹.

Отже, якщо не сформульованість древньо-церковної термінології заставляє протестантів звертати увагу на те, як св. Отці розмірковують про Хрещення і Євхаристію, то чи не потрібно було б протестантам дотримуватися того ж методу дослідження й відносно інших Таїнств. Але цього вони не роблять, а зразу вирішують, що інші Таїнства з'явилися пізніше, коли були прийняті всіма і коли до їх назви стали використовувати слово Таїнство¹⁰.

Дещо подібну помилку роблять і римо-католики при користуванні історичними відомостями про Таїнства. Проти протестантів вони стараються виставляти відносно кожного з Таїнств такі відомості, у яких би зустрічалось слово «*тайнство*» і головним чином стараються, щоб набрати таких місць побільше за кількістю і древніших за часом. А в пояснення того факту, що в творах св. Отців не зустрічається ні формули седмичного числа Таїнств, ні навіть, як у багатьох св. Отців, назви більшості Таїнств Таїнствами, вказують нам *disciplina arcani* і через це дають зрозуміти, що давні письменники, на їх думку, не хотіли, без особливих причин, говорити перед всіма, скільки саме християнських Таїнств і які вони в християн. У пізніший час деякі з римо-католиків старалися відкинути таке пояснення. Наприклад, в одному з таких пояснень автор, вирішивши прослідкувати використання слова *sacramentum* у творах Західних св. Отців до Августина включно, приходить до того висновку, що це слово на мові св. Отців мало досить широкий і різноманітний зміст. Але і цей автор (Грене) забагато значення надає тому, що Таїнства називались цим словом. На його думку св. Отці, через назву цим словом деяких Таїнств виражали думку про присутність у цих священнодіях особливої благодаті, що освячує людину через зовнішні чуттєві знаки¹¹.

⁹ Дис. 86. Нежданов В. О благодатном обновлении и освещении жизни Христианской чрез Таинства. – К., 1843. – С. 39

¹⁰ Дебольский Г. Православная Церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. – М., 1994. – С. 58.

¹¹ Дис. 27. Ботвинский Е. О седмиричном числе Святых Таинств в Православной Церкви. – Б.м. Б. г. – С. 48.

Римо-католики змішують тимчасове з вічним, змінне з незмінним. Стараються вивести саму форму, яку через якийсь час отримало вчення про Таїнства, що вийшло на ступінь вчення, яке було дане з самого початку існування Церкви в Переданні, але до часу зберігалось в *indisciplinacani*. Протестанти так само, хоч притримуються зовсім іншого погляду на цей предмет, але подібно до католиків дивляться на пізнішу форму вчення про Таїнства не як на форму, а як на новий елемент, що приносить щось суттєве в зміст віри, ніби як новий догмат, нове вчення, якого не було раніше в Церкві і в Переданні. Отже, і ті й інші подібні між собою в тому, що не відрізняють, змішують форму і зміст Богооткровенного вчення про Таїнства.

Православне вчення про Таїнства має два аспекти – божественний і людський. Не обговорюючи природного, людського, що наче не може бути в єднанні з божественним, без порушення святості і чистоти останнього, подібно до протестантів. Строго відрізняючи форму від змісту у вченні про Таїнства, вважаючи форму і сам термін «*Таїнство*» стороною догмата зовнішньою, несуттєвою, що мала до певного часу зміни, а самі Таїнства і погляд на них Церкви, або церковне вчення богооткровенним змістом церковного Передання. У теперішній час вчення про Таїнства цілком сформоване, їх є сім, а слово «*Таїнство*» є умовним терміном, з яким з'єднується відомий зміст. Цей термін є в Православній Церкві загальним поняттям, що поєднує в собі чотири догматичні думки: *а)* що через певні священнодії віруючі отримують дари благодаті; *б)* що ці дари подаються під дією видимої сторони, чуттєвого елемента або священнодії, а не безпосередньо самим Богом, так що благодать у Таїнстві тісно з'єднана з видимою її стороною; *в)* що такі способи сповіщення благодаті віруючим установлені самим Богом і доручені для виконання їх особливим, поставленим для цього особам (церковна ієрархія), і що таких способів сходження благодатних дарів на віруючих тільки сім, не більше і не менше¹².

Всіма цими ознаками Таїнства відрізняються від обрядів, і всі ці думки виражають у нас тепер одним словом «*Таїнство*». Таким чином, слово «*таїнство*» є умовним терміном, загальною формою, загальним знаком. Але такий спосіб групування багатьох думок в одному загальному понятті, і відповідно цьому поняттю слові, могло

¹² Дебольский Г. Православная Церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. – М., 1994. – С. 69.

до певного часу і не бути, хоча і були завжди усвідомості Церкви всі ці думки й уявлення про Таїнства. Думки і уявлення могли існувати не згрупованими, як існували і всі предмети, яких вони торкалися. Думки могли мати характер конкретних уявлень про кожне з семи Таїнств, як вищу священнодію, що подає особливу благодать в чуттєвому знакові і образі, а значить важливіше за інші богослужбові дії. Також можливо, що древні св. Отці могли надати зв'язок між деякими Таїнствами, дивлячись на них не з точки зору загального між всіма священнодіями, як ми тепер бачимо, а з точки зору того зв'язку, який існує між деякими Таїнствами за часом їх служіння або в якихось інших відношеннях. Так, наприклад, Таїнства могли групуватися наступним чином:

*хрещення, миропомазання і євхаристія;
шлюб і євхаристія;
покаяння і євхаристія;
священство і покаяння;
покаяння і соборування.*

Перша, друга і третя групи – це з'єднання Таїнств за часом їх служіння, четверта – за одночасному встановленню їх самим Господом, п'ята – за характером того і іншого Таїнства (покаяння і соборування). Вся різниця між древніми Отцями і нами могла залежати лише від того, що св. Отці не ставали на нашу точку зору. Для того, щоб з'єднати всі сім священнодій під одне загальне поняття, потрібно зосередити свою увагу виключно на них одних. Порівнювати одні з другими, взяти те, що є між ними подібне і дати цьому одну назву. Подібних завдань Отці Церкви могли не задавати собі, а тому саме вони могли і не відстоювати ту точку зору, якої стали придержуватися богослови в наступні часи¹³.

У творах святих Отців порівнянно зі Священним Писанням вчення про Таїнства розкриті більш глибоко й системно, хоч також у дусі Священного Писання. Так що святоотцівські роздуми є ніби великим і обширним коментарем у коротких виразах св. письменників про цей предмет. Щоб побачити, який ступінь розкриття вчення про Таїнства у творах св. Отців і письменників Церкви, а також у чому були особливості цього розкриття, треба звернути увагу на обставини, серед яких св. Отцями і Вчителям Церкви перших віків доводилося жити і пра-

¹³ Дис. 86. Нежданов В. О благодатном обновлении и освещении жизни Христианской чрез Таинства. – К., 1843. – С. 27.

цювати. Ці обставини включали в себе постійну боротьбу з ворогами зовнішніми і внутрішніми, як то: язичники з одного боку, ересі і розколи з другого.

Християнство, як сукупність богооткровенних істин, даних Богом, і положених у Церкву Христову божественним її Засновником правил церковно-богослужбового устрою і управління, що з'явилися не шляхом звичайного історичного розвитку, а принесені на землю втіленим Сином Божим. Християнство не було плодом юдейства чи язичництва, не справою людською, а діянням Божим. Воно з'явилося для того, щоб замінити собою те неправильне релігійне життя язичницького світу, яке в часи явлення Христа Спасителя цілком виявило свою внутрішню неправдивість, втративши владу над розумом і серцями людей і довівши світ до натяжного стану сумніву і навіть відчаю. Та все ж християнство зустріло надзвичайно сильну протидію в язичницькому світі.

Не маючи більше влади над серцями людей, язичницька релігія всетаки тримала людей силою звички, що замінила в язичницькому суспільстві сердечну привязаність також почуттям національного самолюбства, що древні релігії, це як витвори славного минулого. Проте найбільшою причиною був сам порядок життя древнього світу. У ньому заключалось джерело тієї сильної ненависті, яка змінила в язичницькому правлінні і суспільстві почуття зневаги до християнства і яка виразилася в жорстоких гоніннях на християн. Причиною ненависті була тривога за саме існування громадського суспільства древнього світу через появу нової релігії, що проникла основами, протилежними древнім основам, і зрушила відповідно самі підвалини всього складу древнього життя. Саме це головним чином викликало в язичниках ненависть до християн. Християнство дійсно вносило в нього, за пророчим словом Христа Спасителя, не меч, а мир¹⁴.

Подарувавши людству нові основи релігійного світогляду, воно витіснило не тільки язичницькі погляди і поставило на їх місце нові, але й змінило весь склад життя. Розрушивши старі, створило нові форми: наука, мистецтво, держава, життя сімейне – все це змінилося під впливом нових християнських основ. Проте християнство не зразу змінило обличчя древнього світу. Довго воно жило в ньому, як живий протест, проти всього існуючого. Християнство завжди, з самого початку свого

¹⁴ Дамаскин (Папандреу), митр. Православие на пороге третьего тысячелетия. – К., 1999. – С. 256.

існування, маючи своє вчення, своє богослужіння, свої правила життя і навіть звичаї, ревно оберігало себе від впливу всього язичницького. Оберігало своє вчення від вторгнення язичницьких понять: боротьба з ересями взагалі і з гностиками в особливості. Відраза древніх християн від усього язичницького виразилася в багатьох досить конкретних фактах. Цим пояснюється, наприклад, особливо строге, навіть дещо жорстоке, ставлення древньої Церкви до християн *«які займаються роботою»* в язичницьких святах і церемоніях. Їх відлучали від Церкви, навіть тоді коли вони займалися цим з необхідності. У буденному своєму житті християни не виконувати язичницьких звичаїв. Через це в народі появилася неприязнь до них, і це робило їх людьми підозрілими в очах суспільства. Така неприязнь у стосунках між християнством і язичництвом цілком зрозуміла. Чогось іншого і не могло бути в епоху гонінь і боротьби за життя та смерть. Тому св. Отці і церковні письменники в древньому світі старалися розкривати християнське вчення про Таїнства з тої сторони, з якої воно було найбільш підходящим для древнього суспільства. Тобто зі сторони зближення існуючого в християнстві та того, що існувало в язичництві. Такі паралелі є і в Тертуліана, хоч він дивився на все язичницьке, як на справу рук диявола. На подібність християнських священнодій з язичницькими містичними діями вказували всі апологети християнства, не дивлячись на непогодження в поясненні причин цієї подібності. Мова, звичайно, йшла про подібність зовнішню, з'єднану з різницею по суті¹⁵.

Робили подібні зближення і ті, котрі подібно до Тертуліана в язичницьких містеріях бачили справу рук диявола, що копіює, і за його словами, Таїнства християн для більш зручного спокушення язичників. Так і ті, які допускали, що язичницькі містерії, разом з древньою філософією, містять у собі розсіяні частинки істини, за допомогою яких Промисел Божий керував язичницьким світом і підготовлював його до прийняття християнства. Робити такі зближення між предметами, по суті зовсім різними. Св. Отців і письменників Церкви заставляли апологетичні й катихитичні цілі. З одного боку, апологети турбувалися про захист християнства і тому повинні були навіть, якщо ненавиділи все язичницьке, подібно до Тертуліана, показувати, що хрис-

¹⁵ Робертсон (Джемс Креджи). История христианской церкви от апостольского века до наших дней / Пер. с англ. А.П. Лопухина. В 2 т. – СПб., 1890-1891. – Т. 2. – С. 1135.

тианство своїм вченням не вводить чогось нового, чого нема в інших релігіях, що якщо в язичництві існують містерії, то чому б не бути християнським Таїнствам, чому християнам не хреститися, якщо і в язичників є містерія очищення і т. д. З іншого боку, катехети, стараючись поширювати християнство серед язичницького суспільства, особливо освіченого, повинні були християнське вчення і все взагалі християнство показувати з того боку, з якого воно було найбільш зрозумілим для людей, що вирости в язичницьких поняттях. Саме з боку подібності з тим, що існує в язичництві, для того, щоб уже після цього, вказати на глибокі і суттєві відмінності¹⁶.

Отже, боротьба з язичницьким світом, що випала на долю св. Отців, апологетів християнства, вимагала в них викладати вчення про Таїнства – то противопоставляючи, то співставляючи язичницьке з християнським. Така паралельність відобразилась на загальних способах розкриття вчення про Таїнства у св. Отців та апологетів. Оскільки найбільш близька паралельність могла існувати між першими тільки трьома Таїнствами (хрещенням, миропомазанням і євхаристією) і між трьома ступенями деяких з язичницьких містерій, то св. Отці древньої Церкви завжди і ставили на перший план ці три Таїнства, займаючись найбільше розкриттям їх змісту, порівняно з іншими Таїнствами. Ймовірно, це одна з причин, чому в перші віки розкривали найбільше вчення про перші три Таїнства і чому переважно їх називали Таїнствами. Крім того, розмірковуючи про християнські Таїнства, св. Отці та апологети повинні були говорити мовою свого часу, тобто використовувати вислови, взяті з язичницької містичної мови. Робилося це не тільки для того, щоб бути зрозумілим для своїх сучасників але і за необхідності, оскільки слово – це знак, що завжди береться з існуючого в оточуючому світі. Ось чому св. Отці та апологети деколи і добровільно, змушені були брати слова, якими язичники висловлювалися про свої містерії.

Зараз вчення про Таїнства повністю сформульоване. Причому слово «*Таїнство*» стає умовним терміном, з яким з'єднується відповідний зміст. А те, що Таїнства, і саме їх число (*сім – Б. Т.*) існували в церковній практиці в найдревніший період християнської Церкви, то це не підлягає сумніву. Протестанти мають рацію в тому тільки відно-

¹⁶ Дис. 27. Ботвинский Е. О седмиричном числе Святых Таинств в Православной Церкви. – Б.м. Б. г. – С. 33.

шенні, що в древніх церковних письменників, дійсно, не зустрічається формули, що Таїнств саме сім, не зустрічаються також приклади, щоб один св. Отець чи письменник Церкви говорив одночасно про всі сім Таїнств. Проте письменник другого віку Тертуліан говорить:

«Не роздумуючи, скажу, що самі писання існують по волі Божій, так що дали привід єретикам до того, чого не могло бути без писання, як читаю: подобає і єресям бути. Але ким задумується суть того, що служить до появи єресей? Дияволом, який старається перекручувати істину, який навіть «подражає» діям божественних Таїнств (sacramentum) утайнах ідольських. І він погружає деяких, як своїх віруючих, поручається за очищення гріхів після купелі, запечатує там своїх воїнів на чолах, торжественно звершує і приношення хліба... поставляє верховного жерця, при шлюбі жінки єретичні осмілюються сперечатися, вчити, молитися за інших, робити заклинання, брати на себе зцілення, а може і хрестити»¹⁷.

Можна здогадатись, що Тертуліан говорить тут про всі сім Таїнств: про погруження або Хрещення, про очищення після купелі, тобто Покаяння, про принесення хліба, тобто, Євхаристію, про запечатання на чолах, тобто Миропомазання, про поставлення жреця, тобто Священство, про Шлюб і, накінець, про зцілення, тобто Єлеопомазання.

Вже в лютеранському вченні про Таїнства давалася думка, що благодать незалежна від Таїнств. Але прямо це висловлювалось таким чином, що виходило, ніби вона і залежна і не залежна, тому що хоч віра і пробуджується в людини її особистою участю в Таїнстві, але в той момент, коли завершується Таїнство. У реформаторстві, з його вченням про безумовне покликання, не залишилося місця для думки про залежність благодаті від зовнішніх дій Таїнства, у якому б то не було відношенні. Зрозуміло, що якщо благодать сповіщається тільки вибраним, то вона не може бути присутня в чуттєвому знакові.

«Бог, – говорить Кальвін, – діє неминуче в такому випадку, і відкинутий міг би стати в число вибраних, якби під матеріальним хлібом у Таїнстві Євхаристії він споживав Тіло Христове.

¹⁷ Дис. 86. Нежданов В. О благодатном обновлении и освещении жизни Христианской чрез Таинства. – К., 1843. – С. 48.

Значить, відкинутий у Хрещенні омивається тільки зовнішнім чином, а в Євхаристії отримує простий хліб і просте вино»¹⁸.

На думку Цвінґлі і Кальвіна, Таїнства самі по собі беззмістовні знаки, що говорять про неналежність до християнської Церкви¹⁹.

Отож, не дивлячись на акцентування св. Отцями на перших трьох названих Таїнствах, з вищенаведених причин, вони також цілком логічно та послідовно розкривають та тлумачать і інші Таїнства святої Церкви. Сам же процес формування повноцінного вчення про Таїнства відбувається поступово, подібно як і формування всіх інших вчень Церкви Христової, які хоч і коротко окресленні у Священному Писанні і за якими Церква жила з самого початку, однак розкриття їх в повній мірі з вживанням відповідної термінології відбулося дещо пізніше. Тому коли наші брати-протестанти намагаються викривити вчення про св. Таїнства, наче то посилаючись на Священне Писання та життя перших християн, то потрібно пам'ятати, що про початковий період церковної історії набагато більше нам можуть сказати саме св. Отці та апологети, що в цей час так активно відстоювали християнське вчення від усіх, як зовнішніх так і внутрішніх ворогів, і зокрема обов'язково говорили про св. Таїнства. Саме тут ми повинні черпати істину, а не в припущеннях та в людських мудрствуваннях протестантів, які вже далеко відійшли від істинного вчення не тільки про Таїнства та пастирство

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.

Інститут Рукописів НБУ ім. В. Вернадського. Дисертації КДА:

2. *Дис. 27. Ботвинский Е.* О седмиричном числе Святых Таинств в Православной Церкви. – Б.м. Б. г.
3. *Дис. 86. Нежданов В.* О благодатном обновлении и освещении жизни Христианской чрез Таинства. – К., 1843. – 33 лл.
4. *Дис. 394. Энеидов В.* О присутствии Тела и Крови Христовой в Евхаристии. – К., 1843.

¹⁸ *Огицкий Д., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. – М., 1999. – С. 67.

¹⁹ *Маграт А.* Богословская мысль Реформации. – К., 1993. – С. 435.

5. Дис. 630. *Стыранкевич К.* О Таинстве Миропомазания. (Историко-археологический очерк). – К., 1875. – 52лл.
6. *Мартин Лютер.* О свободехристианства. 1520 // Источники по истории Реформации. – М., 1906. – Вып. 1.
7. *Дамаскин (Папандреу), митр.* Православие на пороге третьего тысячелетия. – К.: Видавничий дім Альтернативи, 1999. – 288 с.
8. *Дебольский Г.* Православная Церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. – М.: «Отчий Дом», 1994.
9. *Маграт А.* Богословская мысль Реформации. – К., 1993. – 544 с.
10. *Огицкий Д., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство.–М., 1999.
11. *Робертсон (Джемс Креджи).* История христианской церкви от апостольского века до наших дней / Пер. с англ. *А.П. Лопухина.* В 2 т. – СПб.: Тузов, 1890-1891. – Т. 2. – 1290 с.

Молитва Церкви за спочилих: богословський, історичний, літургічний огляд питання

протоієрей Василь Клочак

У статті йдеться про богослужбові традиції, що стосуються поминання померлих, загробна участь людини, молитви за упокій душ віруючих християн. Також описані історичні свідчення про молитви, милостині та пости в ім'я померлих, тексти молитов і дияконських виголошень «за спочилих у Христі братів наших», які містять прохання знайомі нам із уживаних нині молитов (V ст.). Про важливість здійснення Божественної літургії за покійних, їх поминання на проскомідії, правила поведінки віруючих біля гробів спочилих, заупокійні богослужбові обряди в 3-ій, 9-ий, 40-ий день, їх значення.

Ключові слова: життя після смерті, Священне Писання, покійні віряни, молитви і служби за спочилих, милостиння за померлих.

Одним з найбільш складних богословських питань, що має значення не тільки для теорії християнського життя, але й для його практики, є питання загробної долі людини. Сьогодні чимало псевдоцерков, начебто за допомогою Священного Писання, заперечують можливість існування вічного життя після смерті. Одні з них заперечують існування душі, другі – пекла, інші уводять, окрім раю та пекла, ще якісь особливі потойбічні місця, ще інші відкидають можливість спілкування та нашого впливу на долю покійних людей у вічності. Найкращим доказом Божественного походження Православ'я є те, що його віровчення ґрунтується безпосередньо на істинах Священного Писання, і разом із Священним Переданням вони складають одне, гармонічне та неподільне ціле – живий досвід Церкви.

Отже, ідея безсмертя душі – це ідея виключно християнська. Священне Писання свідчить, що Господь не сотворив смерті. «Бог створив людину для нетління і зробив її образом вічного буття Свого; але заздрістю диявола ввійшла у світ смерть, і зазнають її ті, що належать

до наділу його» (Прем. 2, 23-24). Таким чином, з точки зору християнської антропології, смерть не є суттєвою властивістю людської природи, вона має випадковий характер, пов'язана зі зловживанням свободою. Блаженний Августин говорить, що людина не померла б, якби не згрішила. З цією думкою погоджуються практично всі Отці Церкви.

Священне Писання про тілесну смерть говорить як про перехід людини із одного стану буття в інший.

Апостол Павло про тілесну смерть сказав:

«... коли земний наш дім, ця хатина, розвалиться, ми маємо від Бога житло на небесах, дім нерукотворний, вічний» (2 Кор. 5, 1), або «маю бажання визволитися і бути з Христом, бо це незрівнянно краще; а залишатися в плоті потрібніше для вас...» (Флп. 1, 23, 24), або «... час відходу мого вже настав» (2 Тим. 4, 6).

У Священному Писанні вказується на неможливість знищення душі, наприклад: *«І не бійтеся тих, що вбивають тіло, а душі не можуть убити...» (Мф. 10, 28).*

Священне Писання говорить про те, що душа зберігає свідоме існування і після смерті до дня Другого Пришестя та загального воскресіння. За вченням Православної Церкви, душа людини відповідно до справ, які вона творила у тілі, після смерті іде або в рай, або в пекло (Лк. 16, 9-31).

Душа померлого грішника сама змінити свій характер і допомогти собі вже не може. Вона не може робити добрих справ. Вища жертва – *«покласти життя своє за друзів своїх»* – теж для неї неможлива. Але залишається надія на милість Божу й допомогу ззовні – молитви Церкви, молитви за душу померлого його рідних і близьких.

Християнська Церква вже з самого початку свого існування ввела особливі молитви за упокій душ померлих отців і братів наших. Це є логічним наслідком її віри та вчення про те, що покійні віряни живуть у Христі і після смерті, що спілкування любові між живими й мертвими не перестає існувати, проявляючись у взаємних молитвах. Живі моляться за покійних, а покійні – у тому числі і святі, що мають до Бога відважність, – про живих. Тому були встановлені особливі молитви і служби за спочилих. Отже, у Бога і Його Церкви немає розмежування між живими і спочилими (Лк. 20, 38, Рим. 14, 8), усі єдині в любові Отця. Живі чи померлі, як члени Церкви ми належимо до однієї родини і

маємо обов'язок брати тягар один одного. Тому православні християни тут, на землі, молячись один за одного, не забувають молитись і за померлих, вони ж, у свою чергу, молять Бога за живих.

«О Премилосердний Отче безначальний, що усім хочеш спасіння, Ти Сина послав до загиблих і вилив Духа Животворчого! Помилуй, прости і спаси рідних та близьких для нас померлих і всіх відвіку спочилих і заступництвом їхнім відвідай нас, щоб разом з ними ми взивали до Тебе, Спасителя Бога, пісню перемоги: алилуя»¹.

Як бачимо, Церква у своїх молитвах на богослужінні висловлює думку про те, що смерть не може розірвати уз взаємної любові, яка об'єднує членів Церкви.

Церква не просто продовжує загальнолюдські традиції і звичаї, пов'язані із похоронними обрядами, що існували в епоху пришествя Христа і в епоху зародження та Її поширення, але християнізовує їх, очищає від забобонів і упереджень, тому вони набувають нового сенсу та змісту і продовжуються Церквою. Уся історія формування богослужіння підтверджує і освячує нашу сучасну практику поминання померлих. Ми не робимо нововведень, але дотримуємося чину, що сходить до Господа Ісуса Христа, святих Апостолів і Отців Церкви.

У Старому Завіті містяться відомості про юдейські похоронні обряди, що існували до Р. Х. У Кн. Товита є вказівка: *«Роздавай хліби твої біля гробу праведних...»* (Тов. 4, 17). Вона передбачає вчинення поминальних трапез на могилах або роздачу милостині бідним, очевидно, у якості поминального обряду за померлими. У Другій Кн. Маккавеїв містяться відомості про вчинення жертв *«за гріх»*:

«Зробивши ж збір за числом мужів до двох тисяч драхм срібла, він послав у Єрусалим, щоб принести жертву за гріх, і вчинив дуже добре і благочесно, думаючи про воскресіння; бо, якби він не надіявся, що полеглі у битві воскреснуть, то зайве і марно було б молитися за мертвих» (2 Мак.12, 43-45).

Ісус, син Сираха, будучи впевненим у загробному житті й необхідності допомагати покійним так само, як і живим, вчить: *«Милість давання*

¹ Акафістник: у 3-х т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007. – Т. 3. – С. 338.

нехай буде до всякого, хто живе, але і померлого не позбавляй милости» (Сир. 7, 36). У книзі Руф Ноєминь благословляє Вооза за його піклування про живих і мертвих. «І сказала Ноєминь невістці своїй: благословенний він від Господа за те, що не позбавив милости своєї ні живих, ні мертвих!» (Руф. 2, 20).

У Старому Завіті благодійністю на користь померлих вважався навіть піст живих, про що свідчить 1-ша Книга Царств:

«І почули жителі Іависа Галаадського про те, що зробили филистимляни із Саулом, і піднялися всі люди сильні, і йшли всю ніч, і взяли тіло Саула і тіла синів його зі стіни Беф-Сана, і прийшли в Іавис, і спалили їх там; і взяли кістки їхні, і поховали під дубом в Іависі, і постили сім днів» (1 Цар. 31, 11-13).

Давид, коли почув про смерть Саула, розірвав одяг свій, плакав і постився до вечора разом із присутніми. *«Тоді схопив Давид одяг свій і роздер його, також і всі люди, які були з ним, [роздерли одяг свій,] і ридали і плакали, і постилися до вечора...» (2 Цар. 1, 11, 12).*

Процитовані вірші взяті як із неканонічних книг Старого Завіту, так і з канонічних. Для нас вони історично засвідчують, що євреї в Старому Завіті не тільки молилися за спочилих, але й творили милостині та постилися.

Свідчення Нового Завіту про молитву за покійних бачимо найперше у словах самого Господа:

«Істинно кажу вам: що ви зв'яжете на землі, те буде зв'язане на небі, і що розв'яжете на землі, те буде розв'язане на небі» (Мф. 18, 18). «І коли хто скаже слово на Сина Людського, проститься йому, якщо ж хто скаже на Духа Святого, не проститься йому ні в цьому житті, ні в майбутньому» (Мф. 12, 32)

– значить, деякі гріхи можуть прощатися і в майбутньому віці. Слід також пам'ятати, що Господь прощає гріхи одних на прохання інших. *«І ось принесли до Нього розслабленого, що лежав на постелі. І, побачивши віру їхню, Ісус сказав розслабленому: дерзай, чадо! Прощаються тобі гріхи твої!» (Мф. 9, 2).*

Християни продовжують, як і треба було очікувати, попередню традицію у двох напрямках: по-перше, молитви, а по-друге, роздача милостині за померлих як вираження любові до них і до бідних.

Поглянемо, для прикладу, як про це говорить пам'ятка «Апостольські Постанови», відома в Древній Церкві ще до IV ст. що мала поширення й повагу, у багатьох випадках слугувала керівництвом і поясненням древніх обрядів і звичаїв. 41-е правило 8-ї книги визначає слова-запрошення диякона до молитви:

«За спочилих у Христі братів наших помолимося, щоб чоловіколюбець Бог, що прийняв душу його, простив йому всякий гріх, вільний і невольний і, як милостивий і вірний, привів його в країну благочестивих, що спочивають на лоні Авраама й Ісаака, та Якова, зі всіма, що від віку благоугодили Йому і сотворили волю Його, звідки відійшли недуга і печаль, і зітхання»².

Після цього всі, вставши, слухали молитву єпископа:

«Єством безсмертний і безкінечний, від Якого все безсмертне і смертне стало, Ти, що словесну тварину – людину, громадянина світу, смертним за промислом створив і безсмертя обітував, Ти, що Єноху й Іллі випробування смерті прийняти не допустив, Боже Авраама, Боже Ісаака і Боже Якова, бо Ти – Бог не мертвих, але живих, тому що душі всіх у Тебе живуть, і духи праведних – в руці Твоїй, до яких не доторкнеться мука, бо всі освячені під руками Твоїми. Сам і нині споглянь на раба Твого цього, якого Ти вибрав і прийняв в інший уділ, і прости йому, якщо чим вільно або невольно згрішив, і ангелів милостивих постав йому, і осели його на лоні патріархів і пророків, і апостолів, і всіх, що від віку Тобі благоугодили, де немає печалі, недуги і зітхання, але місце благочестивих спокійне і земля праведних Тобі освячена, і тих, що бачать на ній славу Христа Твого, Яким Тобі слава, честь і шанування, подяка і поклоніння у Святому Дусі на віки. Амінь»³.

Тут, як бачимо, є вже сформовані тексти молитов і дияконських виголошень «за спочилих у Христі братів наших», які, в основному, містять прохання і навіть формулювання, знайомі нам із уживаних нині молитов. Наступне, 42-е правило, має відомості про те, що вже існують у вигляді апостольських установлень триденні, дев'ятиденний,

² Апостольські постанови. – К. : Вид. від. УПЦ КП, 2011. – С. 275.

³ Там само. – С. 276.

сорокаденний і річні поминання. Із приводу кожного наводиться біблійне або поверхнєве богословське обґрунтування:

«Звершуйте ж поминання спочилих у третій день у псалмах, читаннях і молитвах, ради Воскреслого у третій день, і в десятій день, на спомин тих, що тут спочили, і на сороковий – за древнім зразком, – бо так народ ізраїльський оплакував Мойсея, – і роковини, за пам'ять спочилого. І нехай роздають з маєтку його убогим для його поминання. Здійснюйте ж третини спочилих у псалмах, читаннях і молитвах...»⁴.

Крім того, на могилах померлих здійснюються «поминальні трапези», які збереглися в різних, видозмінених формах і до наших днів. Ці «поминальні трапези» також пов'язані з практикою роздачі милостині, бо на них спільно їли не тільки родичі й друзі померлого, але й священнослужителі, бідні, подорожні

«Коли ж покличуть вас на їхні пам'яті, то споживайте з благочинністю і страхом Божим, як ті, що можуть і заступатися за тих, що преставилися (померли). Будучи пресвітерами і дяконами Христовими, ви завжди повинні бути тверезі і для себе, і для інших, щоб могли ви напоумляти безчинних»⁵.

Слід зазначити, що «Апостольські Постанови» цим спільним трапезам надавали духовного сенсу, як справам молитви і заступництва живих за покійних, тому й визначали дисциплінарні правила достойної поведінки їхнім учасникам.

Потрібно пам'ятати, що жертви та принесення мертвим здійснювали і язичники. Уже з гомерівської епохи були відомі так звані «заупокійні бенкети», на яких, згідно з повір'ям, померлий бенкетував разом із усіма присутніми. Ці заупокійні трапези проводилися в певні дні після дня смерті: у третій, у дев'ятий, у тридцятий і щороку в день народження померлого. Тут очевидна спорідненість із християнським обрядом. Однак важливо, що Церква зберегла дохристиянські обряди, що не суперечать її вченню, додала їм нового християнського сенсу, видозмінивши деякі з них із богословських причин. Так, вона переставила тридцятий день на сороковий, очевидно, під впли-

⁴ Апостольські постанови. – К.: Вид. від. УПЦ КП, 2011. – С. 276.

⁵ Там само. – С. 277.

вом юдаїзму, а також пов'язавши цю подію з Вознесінням Христовим. Подібним чином відбуваються й щорічні поминання – не за днем плотського народження людини, але за днем її у Христі народження, тобто за днем закінчення життя і вступу її у справжнє життя, за днем «успіння» вірних, за «днем народження» їх у вічному житті. І тут Церква не займається безглуздими й марними війнами та боротьбою з примарами, але перетворює світ у Христі.

Таким чином, Апостольські Постанови подають не тільки відомості про життя Церкви перших століть, вони є дуже важливими документами та історичними джерелами про моральні устої, релігійні правила й літургійні традиції в третьому і четвертому століттях.

Православна Церква з найдавніших часів вірує, що не тільки молитва, милостиня, різні подвиги, наприклад, пости, які приносяться за покійних, звільняють з пекла їхні душі і допомагають їм у досягненні блаженного воскресіння, але особливо Божественна літургія.

«...безперечно, що багато хто з грішників звільняються від пекла ... милостинями людей, що знаходяться в живих, молитвами, які приносить за них Церква, і особливо під час Безкровної Жертви...»⁶.

Молитви за померлих є у всіх древніх чинопослідуваннях Літургій, які дійшли до нас.

«Помяни, Господи, Боже духів і всякої плоті, православних, яких ми помянули і яких не помянули, від праведного Авеля до сьогоднішнього дня; Сам упокой їх в країні живих, у царстві Твоєм, в оселях райських, на лоні Араама, Ісаака, Якова... де немає хвороби, печалі, зітхання...»⁷.

На особливу важливість здійснення Божественної літургії за покійних, їх поминання, а також користь для них від цього, указують святі отці. Святитель Іоан Золотоустий говорить:

«Не даремно робимо ми поминання про тих, хто відійшов перед Божественними Тайнами і, приступаючи, молимо за них Бога, який взяв гріхи світу, щоб від цього їм було радісно, не даремно

⁶ Православне сповідання, чл. 64.

⁷ Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. – М.: Дарь 2007. – (Духовная академия). С. 112, 151, 195, 362.

звершуються Тайни Христові, взиваючи про всіх, у Христі померлих і звершуючих поминання братів. Якщо б не було поминань від древності, від часів апостолів, то цього не говорили б. Наше служіння звершується з увіщання Духа Святого. Давайте не будемо лінивими, щоб допомагати померлим і приносити за них молитви, тому що Христос нас спас Своїми молитвами. Тому і згадуємо померлих»⁸.

Святий Григорій, папа Римський, розповідає про визволення одного брата в Христі від пекельних мук, завдяки принесенню за нього Безкровної Жертви протягом тридцяти днів⁹.

Святий Симеон Солунський вказує про поминання померлих під час проскомидії, бо так, через свою часточку на дискосі, покійні таємниче і невидимо стають причасниками благодаті, утішаються, радуються у Христі.

«Найбільше ж турбуємося, щоб звершувалась Безкровна Жертва, кращої від якої для померлого нема, і ніщо інше не може бути більшою причиною їхньої радості... Цю Жертву, як родичі тілесні, так і друзі, приносять щоденно протягом року... чим частіше приносять, тим більше радості та користі померлі отримують... »¹⁰.

У молитовному правилі, яке особливо священнослужителі читають, готуючись до звершення Літургії, є молитва святого Амвросія Медіоланського у якій священник молиться:

«Благаєм Тебе, Отче Святий, за душі спочилих; нехай буде для них це велике таїнство благочестя на визволення, спасіння, радість і веселість... благоприємно і милостиво прийми із рук моїх жертву цю на спасіння всіх живих і мертвих... »¹¹.

Цікаві, і майже ідентичні сучасній богослужбовій практиці пояснення свт. Симеона Солунського, що стосуються правил поведінки віруючих біля гробів спочилих і заупокійних богослужбових обря-

⁸ Иоанн Златоуст, свят. Творения: В 12-ти томах. – М., 1993. – Т.1. – С. 126.

⁹ Собеседования о жизни италийских отцов о бессмертии души. Книга 4, глава 55

¹⁰ Симеон Солунский, свят. Премудрость нашего спасения. глава 8, 333. – [Електр. ресурс].

¹¹ Иерейский молитвослов. – М.: Синодальная типография, 1889. – С. 261.

дів, про які він говорить у 8-ій главі своєї книги «Премудрість нашого спасіння»¹²:

- розділ 324 – про підготовку до смерті таїнствами Покаяння та Причастя і про постійну готовність до зустрічі з Богом;
- розділ 325 – про підготування тіла архієрея, ієрея, монаха, мирянина до поховання, читання біля покійника Євангелія і Псалтиря;
- розділ 326 – про одяг, у який має бути одягнений покійник, покривало, що ним накривають, іконку на грудях;
- розділ 327 – про перенесення тіла покійника до храму, спів ангельської пісні «Святий Боже...» та про місце покладення тіла в храмі із посилення на слова святого Діонісія;
- розділ 330 – про чин поховання померлих;
- розділ 331 – про значення цілування тіла покійника;
- розділ 332 – про спів молитви «Вічна пам'ять»;
- розділ 333 – про значення колива;
- розділ 334 – для чого звершуються третини, дев'ятини, сороковини та інші поминання.

Як бачимо, до XV століття уже сформувалася літургична традиція щодо поминання померлих, яка й сьогодні практикується віруючими.

Крім приватного поминання, яке здійснюється в третій, дев'ятий, сороковий день після смерті і щорічного поминання покійного в день смерті, Церква включила в усі свої служби прохання за упокій душ і блаженну пам'ять раніше спочилих отців і братів наших, тобто загальні моління і молитви, які можуть бути також віднесені до конкретних осіб при поминанні за іменами після загальної формули. Це відноситься до екстенії вечірні, утрени і Божественної літургії («*Помилуй нас, Боже ... Ще молимося... і за всіх раніше спочилих отців і братів наших...*»), до послідування проскомидії («*На спомин і відпущення гріхів раніше спочилих...*»)¹³, до повечір'я («*Пом'яни, Господи, раніше спочилих отців і братів наших, і упокой їх, де сяє світло лиця Твого...*»)¹⁴, до повсякденної полуношниці, друга частина якої складається із трьох

¹² Сimeон Солунський, свят. Премудрость нашего спасения

¹³ Службник: у 2-х ч. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2006. – Ч. 1. – С. 85.

¹⁴ Часослов. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2000. – С. 235.

заупокійних тропарів («Пом'яни, Господи, як благий рабів Твоїх, і все, чим згрішили в житті, прости ... », «Глибиною мудрості... », «Зо святими упокій... ») і заупокійної молитви («Пом'яни, Господи, у надії воскресіння... »)¹⁵. Таким чином, на всіх службах, які звершуються у храмі протягом доби, є поминання померлих.

Покійним і благанням за них присвячені всі суботні дні року. У ці дні співаються заупокійні тропарі на кожній пісні канону Октоїха, і, як правило, здійснюються заупокійні служби. Вибір суботи як дня поминання пояснюється, по-перше, тим, що в книзі Буття вона згадується як день, у який «спочив» Бог від усіх справ Своїх після творення світу (Бут. 2, 2), а, по-друге, тим, що саме в суботу Великої Страсної седмиці Господь наш Ісус Христос перебував у гробі.

Простеживши церковну практику, яка йде з глибин століть щодо молитви за покійних і користі, яку вони отримують від них, ми найперше висловлюємо довіру і надію на милість Божу. Також багатовікова церковна традиція є для нас гарантією того, що молитви наші відбуваються згідно з волею Божою і що вони будуть на благо душам покійних. Те, яким чином це відбувається, ми залишимо на волю безмірної любові Божої. Історичний екскурс, що стосується богослужбового поминання мертвих, робиться в даному випадку не з цікавості до історії, а обумовлений причинами більш суттєвими. Так ми обгрунтовуємо законність наших літургійних дій, пов'язаних із молитвою Церкви за покійних і розради живих. Так мислить, проповідує і живе Православна Церква.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Акафістник: у 3-х т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007. – Т. 3. – 368 с.
3. Апостольські постанови. – К.: Вид. від. УПЦ КП, 2011. – 282 с.
4. Ієрейський молитвослов. – М.: Синодальна типографія, 1889. – 472 с.
5. *Іоанн Златоуст, свят.* Творення: В 12-ти томах. – М., 1993. – Т. 1. – 464 с.

¹⁵ Часослов. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2000. – С. 34-36.

6. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. – М.: Даръ, 2007. – 1024 с. – (Духовная академия).
7. Служебник: у 2-х ч. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2006. – Ч. 1. – 272 с.
8. Часослов. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. – 392 с.
9. Симеон Солунський, свят. Премудрость нашего спасения. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://azbyka.ru/otechnik/>
10. Собеседования о жизни италийских отцов о бессмертии души. Книга 4, глава 55. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lib.pravmir.ru/library/book/2310>
11. Православне сповідання, чл. 64. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://archiv.orthodox.org.ua/old/kat_p1.html

Волинська єпархія 1917-1919 рр.: церковно-демократичний та національний виміри

Володимир Борщевич

Стаття присвячена складному й особливому періоду розвитку Волинської єпархії упродовж 1917-1919 рр. У цей час задекларовано й втілено низку змін, котрі демократизували церковне життя Волині, сприяли поверненню йому українського обличчя.

Ключові слова: Волинська єпархія, українське православ'я, демократизація, юрисдикція.

Світова війна з окупацією частини Волинської єпархії завдала тяжкого удару церковному організму: евакуйовано парафіяльні громади, церковне майно, духовні навчальні заклади, мобілізовано у військо вчителів церковно-парафіяльних шкіл, не вдалось вберегти від знищення храми, обителі, церковну утвар, літературу. Російська влада активно використала волинське духовенство в акції насадження московського православ'я в Галичині. Крім цього, в роки війни прискорилась кристалізація релігійної та національної ідентичності волинського духовенства і кліриків особливо у Володимирському повіті, де проводили просвітницьку роботу українські січові стрільці.

Одним із втілень демократичних змін у церковному середовищі став Перший Волинський єпархіальний з'їзд 14-19 квітня 1917 р. Робота з'їзду засвідчила необхідність як інституальних, так і ментальних змін у житті православної Волині. Час вимагав від духовенства корекції пріоритетів і ставлення до пастирських обов'язків.

З 1 травня 1917 р. пресовим органом Волинської єпархії став журнал «Православна Волинь»¹. Видання змінило «Волинські єпархіальні відомості», які друкувалися до 7 березня 1917 р. і впродовж п'ятдесяти років виконували роль церковного офіціозу.

¹ Церква і нарід, – 1935. – Ч. 1. – 15 березня. – С. 15.

Весною 1917 р. низка волинських кліриків, котрі з початком війни стали капеланами у військових шпиталях, повернулись у свої парафії. Серед таких: диякон Олександр Гардасевич², диякони Петро Невірковець та Олексій Дидинський³. Керівництво військових священиків Російської армії намагалось оперативно реагувати на ситуацію, але політичні реалії робили ці кроки малоефективними.

Серед інших важливих кадрових змін у Волинській єпархії – призначення на початку серпня 1917 р. настоятелем Рівненського Воскресенського собору о. Миколая Рогальського⁴. У 20-х – першій половині 30-х рр. він став духовним лідером російського церковного шовінізму у Волинсько-Крем'янецькій єпархії. Із його ім'ям були пов'язані гучні скандали в церковному житті краю.

У період Української Центральної Ради Волинська єпархія на чолі з Євлогієм (Георгієвським) розвивалась у річищі загальноукраїнського життя. Потреба демократизації єпархіального устрою рішенням Волинського єпархіального з'їзду духовенства і мирян покликала до життя новий склад Волинської духовної консисторії. 10 листопада 1917 р. Георгієвський доповідав Синоду РПЦ про обрання о. Арсенія Бордюговського, о. Дмитра Писаржевського та о. Петра Антоновича членами консисторії. Синод затвердив обрання і видав про це 17 листопада відповідний наказ. Отримавши наказ, Євлогій таким чином розподілив обов'язки між новопризначеними членами ВДК: прот. М. Бурчак-Абрамович очолив господарський стіл, о. І. Ніколаєв – розпорядчий, о. Д. Писаржевський – судовий і шлюборозвідний, прот. А. Бордюговський отримав рахунковий, а о. П. Антоновичу доручено додатковий із компетенцією у метричних і будівельних справах⁵.

Після більшовицького перевороту в Петрограді Українська Центральна Рада прискорила розбудову української державності. Ці кроки віддзеркалилися в церковному житті України. Генеральне

² Послужной список псаломщика 421 полевого подвижного госпиталя Александра Гардасевича, 1917 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 212, арк. 4-7.

³ Письмо главного священника армий Юго-Западного фронта, прот. В. Грифцова Волинской духовной консистории, № 2452, 1 мая 1917 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 212, арк. 1.

⁴ Formularz służbowy proboszcza soboru Rówieńskiego, protoiereja Nikołaja Rogalskiego, 1928 г. // ДАРО, ф. 30, оп. 3, спр. 736, арк. 224.

⁵ Резолюция архиепископа Волинского и Житомирского Евлогия (Георгиевского), № 206, 22 ноября 1917 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 550, арк. 1.

секретарство внутрішніх справ 13 грудня 1917 р. в листі до Волинської духовної консисторії повідомляло про підпорядкування собі духовних консисторій і підвладних їм установ у всіх справах, що стосувалися компетенції колишнього російського міністерства ісповідань⁶. Зв'язок консисторії з секретарством планували здійснювати через тимчасового комісара духовних справ.

Суспільні очікування вимагали змін і в самій Православній Церкві. Інструментом їх реалізації мав також стати Всеукраїнський Церковний Собор. Захоплення більшовиками влади в Росії прискорили скликання Собору, а репресії змінили на більш поступливу позицію частини православного духовенства в Україні. Вже 21 грудня 1917 р. Євлогій (Георгієвський) скерував у консисторію розпорядження про здійснення заходів з підготовки і проведення Собору. Окремо він вимагав, щоб вибори делегатів на Собор відбувалися без партійних і національних впливів⁷. Йшлося, очевидно, про українські сили.

На початку 1918 р. цивільна й церковна адміністрація на Волині перебували в стані часткової дезорганізації. Отець Віталій Сагайдаківський згадував, як він у майже у п'ятнадцятирічному віці отримав призначення на посаду дяка в село Пелче Дубенського повіту після повернення із примусового виселення. 15 січня 1918 р. Сагайдаківський став учителем пелчанської школи⁸. Дубенське повітове земство щомісячно платило молодому вчителю 87 карбованців за працю із 103 учнями. Як додаткову винагороду батьки запропонували доплачувати по карбованцю за дитину щомісяця. Півроку тривала педагогічна робота Сагайдаківського, а з осені 1918 р. на посаду вчителя знайдено кандидата з відповідними кваліфікаціями.

Загалом на початку 1918 р. українська влада, і на Волині також, поступово встановлювала контроль за діяльністю всіх навчальних закладів. Серед заходів – облік ресурсів, необхідних для організа-

⁶ Лист генерального секретарства внутрішніх справ Генерального секретаріату України Волинській духовній консисторії, № 5072, 13 грудня 1917 р. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 543, арк. 2.

⁷ Распоряжение архиепископа Вольнского и Житомирского Евлогия (Георгиевского) Вольнской духовной консистории, № 1340, 21 декабря 1917 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 541, арк. 3.

⁸ Сагайдаківський Віталій, *св. Правди не втопити. Спогади з 50-тиріччя пастирства: 1927-1977*. – Торонто, 1977. – С. 26.

ції українських курсів⁹, розмежування компетенції між генеральним секретарством освіти та національними секретарствами щодо керівництва школами¹⁰, призначення викладачів.

Новий склад Волинської духовної консисторії, затверджений у листопаді 1917 р., не відразу розпочав свою роботу. Отець Арсен Бордюговський повідомляв консисторію, що не може виконувати обов'язки члена консисторії з призначеного часу через хворобу, необхідність виплати утримання священникам Володимирської міської округи за другу половину 1917 р. та завершення справ по благодійності¹¹. Наприкінці 1917 р. о. Бордюговський перебував в евакуації в м. Ізяслав Волинської губернії. Щодо двох інших обраних членів консисторії, о. П. Антоновича та о. Д. Пісаржевського, то єпархіальна училищна рада рішенням від 10 січня 1918 р. постановила погодитись із цим, оскільки виконання обов'язків наглядачів шкіл евакуйованих повітів не перешкоджатиме їх роботі в консисторії¹².

Єпархіальний архієрей також намагався контролювати службове переміщення волинського духовенства. У відповідь на прохання парафіян евакуйованого Володимирського Успенського собору призначити настоятелем обраного ними священника 200 піхотного Кронштадського полку о. Мойсея Грищука Євлогій (Георгієвський) відмовив, оскільки на це місце вже отримав наказ о. Арсен Бордюговський¹³.

Урядовці консисторії намагалися організувати роботу єпархіальних установ у довоєнному ритмі. Про це свідчить публікація постанови єпархіального опікунства від 19 січня 1918 р. про виплату допомоги бідним духовним особам¹⁴. Сума варіювалась у межах від 4 до 23 рублів за перше та друге півріччя 1917 р. Планували продовжити

⁹ Лист Рівненського повітового комісара директору Рівненської жіночої гімназії, № 852, 22 січня 1918 р. // ДАРО, ф. 568, оп. 1, спр. 30, арк. 4.

¹⁰ Лист генерального секретарства освіти Генерального Секретаріату України директорам середніх шкіл, інспекторам вищих початкових та інших шкіл України, № 379, 10 січня 1918 р. // ДАРО, ф. 568, оп. 1, спр. 30, арк. 12.

¹¹ Рапорт о. Арсенія Бордюговського Волинської духовної консисторії, № 195, 30 грудня 1917 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 550, арк. 3.

¹² Письмо Волинского епархиального училищного комитета Волинской духовной консистории, № 154, 8 февраля 1918 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 550, арк. 4.

¹³ Резолюция архиепископа Волинского и Житомирского Евлогия (Георгиевского), 24 февраля/ 9 марта 1918 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 550, арк. 5.

¹⁴ От епархиального попечительства // Православная Вольнь. Еженедельный орган объединенного духовенства и мирян Волинской епархии. – 1918. – № 3. – 14 апреля. – С. 8.

роботу Житомирське та Крем'янецьке жіночі єпархіальні духовні училища. У Житомирі мали намір провести репетиції та перевідні іспити впродовж другої половини травня, а з Крем'янця повідомляли духовенству, що приймуть учениць у перший, третій та четвертий класи з 13 травня. Плата за два місяці пансіону складала 200 рублів або еквівалент продуктами¹⁵.

Військовий союз Української Центральної Ради із Німеччиною давав надії на стабілізацію життя і Україні, і цю зміну в ситуації відчувало волинське духовенство. Пошук шляхів організаційного устрою Української Православної Церкви упродовж 1918 р. знайшов обговорення в кожній єпархії. Вимоги автокефалії лунали щораз активніше, і ряди її прихильників зростали. Тому питання зміни організаційного статусу українського православ'я стало одним із головних під час роботи Волинського єпархіального з'їзду духовенства і мирян у Житомирі 2-9/13-22 травня 1918 р. Доповідь щодо автокефалії підготувала спеціально створена при з'їзді Соборна комісія. Заслухавши доповідь, делегати з'їзду постановили:

«Автономія Української, тобто південно-малоросійської, церкви має для себе беззаперечні як історичні, так і етнографічні підстави, а разом з тим настійливо підказується нам зараз політичним і соціально-державним моментом, який переживаємо, тоді як для автокефалії цієї Церкви немає ні канонічних, ні історичних достатніх даних»¹⁶.

Отже, прихильники збереження Української Церкви в структурі Московської патріархії становили більшість серед делегатів. Однак ця більшість усвідомлювала іншість українського православ'я і вважала прийнятною зміну статусу. Тому з'їзд вважав:

«1) Канонічна єдність нашої Української церкви з єдиною для всієї Русі Православною, очолюваною зараз Святійшим Патріархом Тихоном, церквою повинна залишатись непорушною; 2) церковна автокефалія для України неприйнятна; 3) цер-

¹⁵ От Кременецкого женского духовного училища // Православная Вольнь. – 1918. – № 3. – 14 апреля. – С. 8.

¹⁶ Журнал № 3 Вольнского епархиального съезда духовенства и мирян 2-9/15-22 мая 1918 г. // ЦДАЛ, ф. 760, оп. 1, спр. 15, арк. 1.

ковна автономія нашої Української церкви в її живому органічному союзі з Всеросійською православною церквою, а через неї і з єдиною Вселенською, бажана і повинна бути втілена в життя в самому широкому здійсненні»¹⁷.

Третім питанням порядку денного стала дерусифікація Церкви. Після виступів і обговорення прийнято рішення, яким схвалено «українізацію» як збереження наявної в церковному житті України специфіки, пов'язаної із етнографічними особливостями краю, його населенням, історією, побутом, духовним обличчям у тій мірі, яка не суперечить чистоті православної віри і обряду, не порушує догматики, єдності із Всеросійською та Вселенською Православною Церквою¹⁸.

Окремими рядками в постановах закріпили накази з'їзду Українського Церковного Собору. Делегати висловились за відновлення в слов'янській богослужбовій мові вимови, яка існувала в Україні з першопочатків. Підтримали делегати і використання української у проповідях як «найбільш зрозумілої і близької мови молящимся»¹⁹. Натомість реакційною стала позиція щодо використання україномовних священно-богослужбових книг. Їх запровадження назвали не бажаним, оскільки українська мова перебуває в стадії творення і для перекладу нею богослужбових чинів ще не дозріла. Більше того, запровадження перекладених українською літургійних книг, на думку делегатів з'їзду, роз'єднає Українську Церкву із Всеросійською та усіма Православними Церквами. Щодо ставлення до Української Держави, то воно має бути вирішене Собором у погодженні із формулою, прийнятою на Всеросійському Церковному Соборі, наскільки таке рішення виявиться прийнятним владою. Не дивно, що усі постанови Волинського єпархіального з'їзду духовенства і мирян негайно затвердив архієпископ Євлогій (Георгієвський)²⁰. Постанови відображали його погляди на стан речей у житті Української Церкви.

7 червня 1918 р. Синод доручив Євлогію (Георгієвському) опіку над Холмською єпархією. Це рішення перетворило Житомир і всю

¹⁷ Журнал № 3 Волинського єпархіального с'їзда духовенства и мирян 2-9/15-22 мая 1918 г. // ЦДАЛ, ф. 760, оп. 1, спр. 15, арк. 1.

¹⁸ Там само. – арк. 5.

¹⁹ Там само. – арк. 5.

²⁰ Там само. – арк. 6.

Волинську єпархію на територію тимчасового перебування для виселеного холмського духовенства і мирян у процесі повернення на Батьківщину. Одночасно тривало налагодження церковного життя на території окупованих Володимирського і Ковельського повітів. Постановою Всеукраїнського Православного Собору від 28 червня унормовано повернення виселеного з цих повітів духовенства і мирян.

Важливим рішенням, яке вплинуло на подальший інституційний розвиток Української Церкви, стала ухвала Всеукраїнського Собору, якою затверджено Статут вищого церковного управління в Україні²¹. Прийняття такого документа надавало Українській Православній Церкві автономний статус у складі Московської патріархії. Цей крок відкрив нові перспективи еволюції статусу українського православ'я і згодом став тією юридичною основою, що дозволила архієпископу Олексію (Громадському) із прибічниками проголосити створення в 1941 р. Автономної церкви.

Стрімка зміна реалій життя спонукала єпископат і духовенство реагувати на нову ситуацію. Тому в серпні 1918 р. проведено іще один єпархіальний з'їзд, як відповідь на нові виклики.

У період Української Держави ознаки стабілізації ситуації були помітні в Українській Церкві і на парафіяльному, і на монастирському рівнях. Найбільш чітко це простежувалося на прикладі Почаївської Лаври. Після реквізицій та елементарних пограбувань Лавра втратила найцінніше майно. «Крах гетьманства, – згадував архімандрит Дамаскин (Малюта), – крах німецьких держав, війська яких охороняли порядок за гетьмана, очистили дорогу хаосу і жаху»²². Після падіння режиму Скоропадського в Києві владу на місцях взяли в руки учасники антигетьманського повстання. У Крем'янецькому повіті в гміні Борки таким лідером став Никанор Шевчук, який організував відділ з 30 селян з с. Новий Став²³. Шевчук у статусі коменданта представляв владу Директорії в цій частині Крем'яничини. У Крем'янці наприкінці 1918 р. перебував отаман Золотаренко. Відсутність стабільної

²¹ Савчук С., Мулик-Луцик Ю. Історія Української греко-православної церкви в Канаді. – Вінніпег: «Екклесія», 1984. – Т. 1.: Київська церковна традиція українців Канади. – С. 146.

²² Дамаскин (Малюта), архімандрит. Почаево-Успенская лавра // Воскресное чтение. – 1930. – № 46. – 16 ноября. – С. 717.

²³ Sprawozdanie przodownika wywiadowczego z Ekspozytury urzędu śledczego w Dubno Józefa Nowickiego, 30 września 1924 r. // ДАРО, ф. 33, оп. 2, спр. 2638, арк. 24.

влади призвела до кризових ситуацій у житті Волині. Зафіксовано випадки арештів православних священників.

Наприкінці 1918 р. активізовано заходи з надання Українській Церкві самоуправління. 12 листопада на зимовій сесії Всеукраїнського собору міністр віроісповідань О. Лотоцький від імені уряду заявив про бажання влади бачити Церкву в Україні самостійною. Антигетьманське повстання й припинення роботи Собору позбавило можливості надати цьому рішення церковно-юридичної сили. Ситуацію максимально використала консервативна більшість Собору. Законом від 1 січня 1919 р. Директорія УНР проголосила Українську Церкву автокефальною. Закон саботував православний єпископат, більшість якого становили етнічні росіяни. Тому він мав символічно-декларативне значення, але як прецедент міг відіграти в майбутньому відповідну стимулюючу роль.

В опозиції до новацій Директорії був і керуючий Волинською єпархією, єпископ Володимир-Волинський Фаддей (Успенський). Резолюцією від 22 січня 1919 р. він резюмував:

«Закон про автокефалію не може бути проголошений без ... церковної влади, тобто крім Всеукраїнського церковного собору (законно скликанного митрополитом області) і без благословення Святійшого Патріарха Всеросійського, з яким дотепер у канонічному спілкуванні була Українська церква і визначила бути на Київському соборі і надалі, не визнаючи автокефалії. З огляду на це не вважаю законним оголошувати декрет про автокефалію, вироблений поза вищою церковною владою, від якої не було жодних розпоряджень. Необхідно дотримуватись постанов Київського собору, встановленого ним ладу церковного управління, звертаючись у найбільш важливих справах до контори Собору єпископів у Києві, головою якого Собор єпископів призначив єпископа Діонісія Крем'янецького»²⁴.

Отже, керівництво Волинської єпархії зайняло солідарну з усім православним єпископатом в Україні позицію щодо автокефалії.

Арешт і видворення Директорією Антонія (Храповицького) та Євлогія (Георгієвського) поряд із негативним розголосом на міжна-

²⁴ Резолюція управляючого Волинської єпархией, єпископа Владимир-Волинского Фаддея (Успенского), 9/22 января 1919 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 49, спр. 28, арк. 9.

родній арені вплинули і на повсякденні стосунки духовенства з органами влади. Священик Павло Пінкевич 25 лютого 1919 р. запитував у керуючого Волинською єпархією Фаддея (Успенського), як реагувати на розпорядження повітового комісара щодо заборони згадувати в церквах єпископів Антонія і Євлогія²⁵. До рапорту о. Пінкевич доклав оголошення Старокостянтинівського повітового комісара Вовка із заборонаю духовенству молитись за ворогів Української Народної Республіки архієреїв Антонія і Євлогія²⁶.

Дилему непоминання вирішено іще 20 січня 1919 р. коли Діонісій (Валединський) як голова контори Собору єпископів повідомляв Фаддею про рішення ігнорувати вимогу міністра культів. Міністр запропонував конторі видати духовенству Києва і Київської єпархії розпорядження про припинення поминання патріарха Тихона, єпископів Антонія і Євлогія. Натомість контора єпископів відмовилась не поминати названих єпископів, але погодилась молитись «*За Директорію Української Народної Республіки і членів її: Володимира, Симона, Афанасія, Андрія, Уряд їх і Христолюбиве військо*»²⁷.

Наступні події воєнно-політичного характеру започаткували новий етап розвитку Волинської єпархії вже в умовах польської влади.

Отже, період 1917 – початку 1919 рр. став визначальним для Волинської єпархії, намітивши напрямки розвитку, які знайшли втілення упродовж наступних десятиліть.

Список джерел і літератури:

1. *Дамаскин (Малюта), архимандрит*. Почаево-Успенская лавра // Воскресное чтение. – 1930. – № 46. – 16 ноября. – С. 716-718.
2. Журнал № 3 Вольнского епархиального съезда духовенства и мирян 2-9/15-22 мая 1918 г. // Центральний державний історичний архів України у Львові (далі – ЦДАІАЛ), ф. 760, оп. 1, спр. 15, арк. 1-6.

²⁵ Рапорт священника Павла Пинкевича управляющему Вольнской епархией, епископу Владимир-Вольскому Фаддею (Успенскому), 12/25 февраля 1919 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 49, спр. 29, арк. 2.

²⁶ Оголошення Старокостянтинівського повітового комісара Вовка, 30 січня 1919 р. // ДАЖО, ф. 1, оп. 49, спр. 29, арк. 4.

²⁷ Указ контори Собору єпископів України керуючому Волинською єпархією, епископу Володимир-Волянському Фаддею (Успенському), 7/20 січня 1919 р. // ДАЖО, ф. 1, оп. 49, спр. 29, арк. 10.

3. Лист генерального секретарства внутрішніх справ Генерального секретаріату України Волинській духовній консисторії, № 5072, 13 груд. 1917 р. // Державний архів Житомирської області (далі – ДАЖО), ф. 1, оп. 47, спр. 543, арк. 2.
4. Лист генерального секретарства освіти Генерального Секретаріату України директорам середніх шкіл, інспекторам вищих початкових та інших шкіл України, № 379, 10 січня 1918 р. // Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО), ф. 568, оп. 1, спр. 30, арк. 12.
5. Лист Рівненського повітового комісара директору Рівненської жіночої гімназії, № 852, 22 січня 1918 р. // ДАРО, ф. 568, оп. 1, спр. 30, арк. 4.
6. Оголошення Старокостянтинівського повітового комісара Вовка, 30 січня 1919 р. // ДАЖО, ф. 1, оп. 49, спр. 29, арк. 4.
7. От епархиального попечительства // Православная Волянь. Еженедельный орган объединенного духовенства и мирян Волинской епархии. – 1918. – № 3. – 14 апреля. – С. 8.
8. От Кременецкого женского духовного училища // Православная Волянь. – 1918. – № 3. – 14 апреля. – С. 8.
9. Письмо Волинского епархиального училищного комитета Волинской духовной консистории, № 154, 8 февраля 1918 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 550, арк. 4.
10. Письмо главного священника армий Юго-Западного фронта, прот. В. Грифцова Волинской духовной консистории, № 2452, 1 мая 1917 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 212, арк. 1.
11. Послужной список псаломщика 421 полевого подвижного госпиталя Александра Гардасевича, 1917 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 212, арк. 4-7.
12. Рапорт о Арсения Бордюговского Волинской духовной консистории, № 195, 30 декабря 1917 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 550, арк. 3.
13. Рапорт священника Павла Пинкевича управляющему Волинской епархией, епископу Владимир-Волинскому Фаддею (Успенскому), 12/25 февраля 1919 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 49, спр. 29, арк. 2.
14. Распоряжение архиепископа Волинского и Житомирского Евлогия (Георгиевского) Волинской духовной консистории, № 1340, 21 декабря 1917 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 541, арк. 3.
15. Резолюция архиепископа Волинского и Житомирского Евлогия (Георгиевского), № 206, 22 ноября 1917 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 550, арк. 1.
16. Резолюция архиепископа Волинского и Житомирского Евлогия (Георгиевского), 24 февраля/9 марта 1918 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 47, спр. 550, арк. 5.
17. Резолюция управляющего Волинской епархией, епископа Владимир-Волинского Фаддея (Успенского), 9/22 января 1919 г. // ДАЖО, ф. 1, оп. 49, спр. 28, арк. 9.
18. Савчук С., Мулик-Луцик Ю. Історія Української греко-православної церкви в Канаді. – Вінніпег: «Екклесія», 1984. – Т. 1.: Київська церковна традиція українців Канади. – 616 с.
19. Сагайдаківський Віталій, св. Правди не втопити. Спогади з 50-тиріччя пастирства: 1927-1977. – Торонто, 1977. – 362 с.

20. Указ контори Собору єпископів України керуючому Волинською єпархією, єпископу Володимир-Волинському Фаддею (Успенському), 7/20 січня 1919 р. // ДАЖО, ф. 1, оп. 49, спр. 29, арк. 10.
21. Церква і нарід. – 1935. – Ч. 1. – 15 березня. – С. 15.
22. Formularz służbowy proboszcza soboru Rówieńskiego, protoiereja Nikołaja Rogalskiego, 1928 r. // ДАРО, ф. 30, оп. 3, спр. 736, арк. 224.
23. Sprawozdanie przodownika wywiadowczego z Ekspozytury urzędu sledczego w Dubno Józefa Nowickiego, 30 wrzesnia 1924 r. // ДАРО, ф. 33, оп. 2, спр. 2638, арк. 24.

Православні конфесії в системі державно-церковних змін на Волині завершального періоду Другої світової війни

Ірина Булига

У статті досліджується активне інструментальне використання релігійного фактора радянським тоталітарним режимом, обмеження канонічної діяльності та надання маргінального статусу в суспільстві Православній Церкві.

Ключові слова: Православна Церква, державно-церковні відносини, Друга світова війна, Українська Автокефальна Православна Церква.

Початок ХХІ ст. вкотре виявляє тенденції впливу релігійно-церковного фактора на політичне життя багатьох країн світу, посеред яких і Україна. Цей вплив характеризується напруженістю, дуже складною динамікою, посиленням втручання політичних структур у релігійні справи. Значний інтерес у цьому аспекті саме з огляду на різку зміну політичного курсу партійно-державного керівництва у ставленні до Православної Церкви становить період Другої світової війни. Виходячи із констатації зазначеного факту, завданням нашого дослідження є аналіз функціонування православних конфесій у процесі лібералізації церковного життя України в цілому та Волині, зокрема, завершального періоду Другої світової війни.

З огляду на об'єктивні причини, а насамперед складність самої проблематики, чимало важливих її аспектів ще не знайшли достатньої уваги дослідників, хоча окремі аспекти проблеми було висвітлено в працях В. Гриневича, О. Лисенка, О. Сагана, М. Шкаровського та інших.

Використання німецькою владою потенціалу релігійних інституцій змусило радянське керівництво переглянути своє ставлення до конфесій. Отже, релігійне життя на окупованій німцями території СРСР відразу стало сферою ідеологічної боротьби між нацистською

Німеччиною і радянською державою. Складнощі воєнного буття безпосередньо вплинули на державно-церковні відносини. Особливо гостро цей процес почав проявлятися з 1943 р., коли Московський патріархат був важливим інструментом реалізації наступальної стратегії СРСР. Й. Сталін і його найближче оточення прийшли до кінцевого рішення про необхідність приступити до нормалізації державно-церковних відносин. Саме з такої позиції проходили перші повоєнні роки у релігійному житті. Тому функціонування православних конфесій відбувалося в нових соціальних умовах, у процесі формування нової моделі державно-церковних відносин.

Такий перелом, на думку авторів «Православ'я в Україні», спричинили передусім об'єктивні умови існування релігії в суспільстві – народ найшвидше можна було згуртувати навколо близьких йому ідеалів і символів, що мали багатовікову історію в його духовній традиції. Окрім вищезначеного, зауважимо, що таке «потепління» у відносинах з Церквою викликане бажанням здобути схвальний «імідж» у союзників. Хоча, на нашу думку, головна причина зміни сталінської політики щодо Церкви корінилася в еволюції радянського суспільства та офіційної ідеології. Позаяк на окупованих фашистами територіях, у тому числі й Волині, всі, хто хотів відновити чи прийняти воцарення, уже переважно зробили це, і зігнорувати цей факт радянська влада не могла. Крім того, з Московською патріархією були пов'язані й глобальні плани утвердження її першості у православному світі, перетворення її у свого роду «Московський Ватикан».

Московські політики поставили перед Православною Церквою надзавдання – очолити світовий релігійний рух. Його вперше оприлюднив «всесоюзний староста» М. Калінін, який під час нагородження патріарха Алексія I (Симанського) орденом Трудового Червоного Прапора (що в умовах декларованого відділення Церкви від держави є нонсенсом). Зі всією очевидністю почав проявлятися курс влади на зміцнення Православної Церкви як складової частини державно-бюрократичної системи й одного з варіантів соціального заспокоєння.

Не можна також забувати й те, що в стратегічних планах Й. Сталіна Православна Церква мала стати вагомим чинником духовної експан-

¹ Історія релігії в Україні: у 10 т. / [редкол.: А. Колодний (голова) та ін. ; ред. П. Яроцький]. – К.: Укр. Центр духов. культури, 1996–1999. – Т. 3: Православ'я в Україні / [ред. : А. Колодний, В. Климов]. – 1999. – С. 432.

сії на тих європейських територіях, які планувалося утримати в зоні радянського впливу, а також і в позасоціалістичному світі. Керівництво Союзу зрозуміло, що формування наддержави, оточеної країнами-сателітами, потребувало не лише світської, але й сакральної санкції.

Й. Сталін дав дозвіл на скликання архієрейського Собору, обрання патріарха, відновлення Синоду, звільнення деяких архієреїв із в'язниць і заслання, надання низки субсидій. З боку митрополитів Й. Сталін отримав одностайну згоду (хоча альтернативи у них не було) на утворення урядом контролюючого органу справами Московської патріархії Ради у справах РПЦ (РС РПЦ), яку очолив генерал-майор Г. Карпов. В Україні уповноваженими РС РПЦ був письменник П. Ходченко. Відтак Кремль створив структуру, яка взяла Православну Церкву під жорстокий контроль, а вся законодавча база, що з'являлася в наступні роки, перетворила її на підзвітну, залежну на кожному кроці від примх влади інституцію. Хоча попри цілком визначені функції Ради, вона ніколи сповна не користувалася делегованими їй офіційними правами у своїй сфері.

Коли митрополит Сергій був обраний Собором Єпископів і возведений у сан Патріарха, Московська патріархія отримала нову назву – «Руська православна церква» замість традиційного «Російська», підкресливши її шовіністичний характер і визначивши її роль у боротьбі з так званим націоналізмом.

Радянське командування й Московська патріархія переходять до узгоджених пропагандистських акцій на зайнятій німцями території, щоб заважати поширенню німецького впливу на православне духовенство і мирян. Про емпіричні результати та наочне втілення на Волині такої політики свідчать тогочасні документи:

«Священик ... Жолондевський Іван Іванович... проповідь у церкві завжди закінчував сводкою Радінформбюро, призивав народ на боротьбу з німецькими окупантами»².

Після смерті патріарха Сергія (1944 р.) було скликано Собор єпископів для вирішення питань, пов'язаних з обранням його наступника. Після закінчення роботи Собору перед духовенством виступив Г. Карпов, який за дипломатичним риштуванням твердо дав зрозуміти

² Центральний державний архів громадських об'єднань України (ЦДАГОУ). – Ф. 1. – Оп. 23. – Од. зб. 554. – Арк. 5.

тезу: лише за повної лояльності духовенства щодо режиму з'являться певні можливості для розвитку релігійного життя³. Цілком логічним є і те, що в самій Церкві встановилися порядки, дуже близькі до суспільних, тобто тоталітарні: ніяке рукопокладення в сан, кадрові переміщення не могли бути здійснені без узгодження з державними органами. Значить, духовенство класифікувалося за рівнем його «лояльності щодо соціалістичного суспільства», готовністю проповідувати радянський патріотизм.

Одночасно з утворенням нових структур, що виконували посередницькі функції між органами влади, з одного боку, та віруючими і духовенством, з іншого, здійснювалася розробка республіканського законодавства про культу. Однією з перших стала постанова Раднаркому СРСР «Про порядок відкриття церков» (1943 р.), що регулювала процедуру відкриття храмів. Спробу юридично оформити зносини з Церквою уособлював проект під назвою «Про становище церкви в СРСР» (1944 р.).

Процес повторної інкорпорації волинського краю до складу сталінської держави здійснювався шляхом боротьби з українським рухом опору, репресій проти мирного населення. На цей раз релігійна політика радянської влади базувалася на ситуативному толеруванні та використанні РПЦ. Її основним завданням було проведення державної політики русифікації і викорінення національних особливостей не тільки в сакральній сфері, а й у всьому суспільно-культурному комплексі існування народу (офіційно це називалося вихованням нової «радянської» людини). Проте така політика не могла бути Церквою абсолютизована, оскільки об'єктивні умови існування Православної Церкви змушували її врахувати місцеву специфіку і конкуренцію з боку інших конфесій. Церковно-адміністративні перебудови спрямовувалися на використання православно-церковної організації як різновиду державного апарату, далекого від релігійного. Складовими частинами цього процесу були: формування структури Рад, ліквідація при цьому будь-яких історичних, національних, територіальних особливостей релігійно-церковної практики православних конфе-

³ Лисенко О. Є., Гриневич В. А. Політика гітлерівського й сталінського режимів щодо українських національних церков / О. Є. Лисенко, В. А. Гриневич // Україна і Росія в історичній ретроспективі. Радянський проект для України. – К.: Ін-т історії НАН України, 2004. – № 2. – С. 299.

сій. Причинно-наслідковим втіленням такої парадигми є проповідь одного волинського священика. Зокрема, він закликав віруючих, щоб вони вплинули на синів, братів і чоловіків, які знаходяться в повстанських загонах, залишити зброю і повернутися додому, іти на захист своєї православної землі, зачитавши звернення уряду УРСР. Після нього виступив настоятель цього храму, протоієрей Мрачковський, який заявив: «Православній людині негоже вести боротьбу із братнім нам російським народом, який приніс нам свободу і незалежність»⁴.

У цей час триває складний процес ліквідації в Україні структур відродженої під час війни УАПЦ. До максимуму збюрократизована й ускладнена процедура «легітимізації» релігійних інституцій стала знаряддям від сепарування «неблагонадійних», «коллаборантів», «націоналістів» – усіх, хто так чи інакше порушив вірність сталінському режиму в період окупації. Головним об'єктом такої уваги стали прихильники УАПЦ: священики, приходський актив, архієреї. Всі єпископи виїхали за кордон або зреклися сану під страхом репресій з боку радянської влади. Різке скорочення кількості автокефальних приходів і духовенства пояснювалося їх переходом під юрисдикцію Московської патріархії без права вибору. Оскільки ще Собор 1943 р. засудив УАПЦ як розкольницьку організацію, вона мала бути ліквідована, а священики – залишатися на службі лише після перерукопокладання і переходу під юрисдикцію РПЦ⁵.

Зі «звільненням» волинських територій постало питання про культові споруди, відкриті там у роки окупації, тому закономірно, що ця територія підпадала під дію законодавства про культу, яке вже перед витісненням німців вступило у фазу розвитку. Вивчивши ситуацію, каральні органи розгорнули широкомасштабні репресивні заходи, у першу чергу проти духовенства Автокефальної Церкви на Волині. На підставі статистичного (неформалізованого) методу дослідження констатуємо, що станом на 1 січня 1945 р. у Волинській області православні церкви автокефальної орієнтації відсутні⁶, у Рівненській області

⁴ Сергійчук В. Український здви́г: Волинь. 1939-1955 / В. Сергійчук. – К.: Укр. Видавнича Спілка, 2005. – С. 417-418.

⁵ Лисенко О. Є., Гриневич В. А. Політика гітлерівського й сталінського режимів щодо українських національних церков / О. Є. Лисенко, В. А. Гриневич // Україна і Росія в історичній ретроспективі. Радянський проект для України. – К.: Ін-т історії НАН України, 2004. – № 2. – С. 301.

⁶ Державний архів Волинської області (ДАВО). – Ф. Р – 393. – Оп. 1. – Од. зб. 1. – Арк. 2.

станом на жовтень 1944 р. прослідковується аналогічна ситуація⁷. Отже, держава штучно звузила культову та позакультову сфери функціонування християнських конфесій, а нерелігійну діяльність віруючих, що мала релігійну мотивацію, розгортала в чужих для Церкви сферах життя суспільства. Це призвело до штучного розриву між двома рівнями релігійної свідомості: теоретичною та практичною. Таке однобоке функціонування конфесій породило нездатність Церкви до соціалізації особистості. Це призвело до структурних змін у соціальному складі віруючих, коли релігійність утримувалася завдяки релігійній традиції в сімейно-побутовій сфері, переважно серед людей старших вікових категорій.

Масовий розмах набуло вербування ієрархів та причету Церкви з боку комітету держбезпеки. Крім того, режим не завжди покладався на ієрархію маріонеткової РПЦ, тому застосовував на Волині раніше випробувані засоби тиску на духовенство, зокрема економічні. Так, були конфісковані земельні угіддя в монахів Дубенського монастиря⁸. Уповноважений особисто клопотався перед завідувачем обласного фінвідділу про обкладення податками понад норму незареєстрованих священиків. Розрахунок був простий – позбавити засобів існування непокірних, а також створити юридичну підставу для покарання.

На підставі компаративного підходу констатуємо, що економічні важелі впливу на духовенство були застосовані відразу після звільнення волинських територій від німців. Податок з будівель, земельна рента і страхові платежі стягувалися лише з тих церков, які в списках уповноважених Ради значились як діючі. З метою юридичного унормування церковного майна союзний уряд видав постанову «Про порядок обліку та використання націоналізованого, безнаглядного і безгосподарського майна» (1943 р.), згідно з якою майно передавалося фінансовим органам для реалізації через торговельну мережу⁹. Проте релігійні громади не завжди мали фінансову змогу його придбати. І тому відповідно до Інструкції Наркомату фінансів СРСР «По застосуванню положення про порядок обліку, використання націоналізованого, конфіскованого, безнаглядного і безгосподарського майна»: «Предмети релігійного культу (ікони, хрести, лампади і т.д.)

⁷ Державний архів Рівненської області (ДАРО). – Ф. Р 204. – Оп. 11. – Од. зб. 1. – Арк. 42.

⁸ ДАРО. – Ф. Р – 204. – Оп. 11 – Од. зб. 2. – Арк. 11.

⁹ ДАВО. – Ф. Р. – 605. – Оп. 2. – Од. зб. 1. – Арк. 64.

передаються за описом безкоштовно найближчій громаді (приходу) відповідного культу для використання в церкві чи молитовному будинку»¹⁰. Загалом, релігійні общини не мали юридичних прав і тому не могли володіти власністю. Побудовані ними культові споруди були націоналізовані і тому рішенням владних органів могли бути передані різним державним і суспільним організаціям під їх потреби.

Не було в післявоєнний час і спеціальних законодавчих актів щодо пенсійного забезпечення духовенства. Воно здійснювалося на загальних підставах, про що практично не знали на місцях. Навіть обласним і республіканським уповноваженим доводилося звертатись за консультаціями в Москву з цього приводу. На такі запити приходили відповіді, що церковнослужителі не позбавлені виборчих прав, тому за ними зберігається право на пенсію, призначену за трудову діяльність, що передувала виконанню обов'язків священнослужителів¹¹.

Ієрархія РПЦ намагалася дистанціюватись від репресій, показати свою непричетність. Фактично ступінь радянської радянської священників набрав загрозливих форм, коли лояльність до режиму ставилася вище від християнських моральних норм, не говорячи вже про архіпастирські. Загалом у 1944-1951 рр. було ув'язнено, вивезено та розстріляно, за попередніми підрахунками, 133 священно- та церковнослужителів¹². Часто-густо доля багатьох для рідних і близьких залишалася невідомою.

Отже, зміни у сфері радянської державної політики щодо церковних інституцій мали суто тактичний характер і не означали відмови атеїстичного режиму від усталених ідеологічних засад у ставленні до релігії та Церкви. За таких обставин радянський режим через маніпулювання Церквою та віруючими обмежив діяльність Православної Церкви, яка потрапила під жорсткий контроль Ради у справах Руської Православної Церкви. Адже, відносна релігійна свобода під час німецької окупації Волині утвердила за Церквою роль реально існуючого фактору, з яким радянський тоталітаризм не рахуватись не міг.

¹⁰ ДАРО. – Ф. Р – 204. – Оп. 11. – Од. зб. 9. – Арк. 34.

¹¹ Там само. – Арк.48.

¹² Реабілітовані історією. Рівненська область // Реабілітовані історією: наук.-док. сер. кн.: у 27 т. / редкол.: П. Т. Тронько (голова) та ін. – Кн. 1 / [обл. редкол.: В. М. Королюк, Ю. М. Торкунов та ін.]. – Рівне : ВАТ «Рівненська друкарня», 2006. – С. 450.

Список джерел і літератури:

1. Центральний державний архів громадських об'єднань України (ЦДАГОУ). – Ф. – 1. – Оп. 23. – Од. зб. 554. – Арк. 1-85.
2. Державний архів Волинської області (ДАВО). – Ф. Р – 393. – Оп. 1. – Од. зб. 1. – Арк. 1-18.
3. ДАВО. – Ф. Р – 605. – Оп. 2. – Од. зб. 1. – Арк. 1-130.
4. Державний архів Рівненської області (ДАРО). – Ф. Р – 204. – Оп. 11. – Од. зб. 1. – Арк. 1-175
5. ДАРО. – Ф. Р – 204. – Оп. 11 – Од. зб. 2. – Арк. 1-68.
6. ДАРО. – Ф. Р – 204. – Оп. 11. – Од. зб. 4. – Арк. 1-50.
7. ДАРО. – Ф. Р – 204. – Оп. 11. – Од. зб. 9. – Арк. 1-40.
8. Історія релігії в Україні: у 10 т. / [редкол. : А. Колодний (голова) та ін.; ред. П. Яроцький]. – К.: Укр. Центр духов. культури, 1996–1999. Т. 3: Православ'я в Україні / [ред.: А. Колодний, В. Кимов]. – 1999. – 560 с.
9. Лисенко О. Є., Гриневич В. А. Політика гітлерівського й сталінського режимів щодо українських національних церков / О. Є. Лисенко, В. А. Гриневич // Україна і Росія в історичній ретроспективі. Радянський проект для України. – К.: Ін-т історії НАН України, 2004. – № 2. – С. 165–178 ; С. 282-307.
10. Реабілітовані історією. Рівненська область // Реабілітовані історією: наук.-док. сер. кн.: у 27 т. / редкол.: П. Т. Тронько (голова) та ін. – Кн. 1 / [обл. редкол.: В. М. Королюк , Ю. М. Торкунов та ін.]. – Рівне : ВАТ «Рівненська друкарня», 2006. – 578 с.
11. Сергійчук В. Український здвиг: Волинь. 1939-1955 / В. Сергійчук. – К.: Укр. Видавнича Спілка, 2005. – 840 с.

Переклад та видання творів святителя Іоана Золотоустого в Київській православній митрополії (XI-XVII ст.)

протоієрей Сергій Горбик

Стаття присвячена історії перекладів та видання творів святителя Іоана Золотоустого в Київській православній митрополії XI-XVII століть.

Ключові слова: святитель Іоан Золотоуст, Київська митрополія, Україна, Велике Князівство Литовське, друкарні, переклади.

Питання перекладів творів Святих Отців Церкви на теренах Київської православної митрополії є надзвичайно важливим та цікавим, бо саме через подібні зразки старовинної писемності можна дослідити формування релігійної термінології білоруської та української мов, а також певний напрямок богословської думки наших предків. Нажаль, хоча існує досить багато описів рукописів та стародруків Київського православ'я XI-XVII ст., саме історична бібліографія стосовно окремих Святих Отців відсутня. У цій статті ми спробуємо викласти коротку бібліографічну історію видань творів святителя Іоана Золотоустого, що побачили світ у XI-XVII ст.

Період XI-XVII ст. вибраний нами тому, що він характеризується самостійним розвитком Київської митрополії, коли всі основні центри писемності, а пізніше й друкарні, знаходилися на території етнічної Білорусії та України (Київська Русь, Велике князівство Литовське, Річ Посполита), і не зазнавали утиску та впливу Московської держави.

Також мусимо відзначити, що за браком інформаційної бази ми розглянули тільки невелику кількість рукописної спадщини Київської митрополії. На наш погляд, основна проблема полягає у важкості

визначення дійсного місця створення того чи іншого рукопису, бо кількісна база таких рукописів, головним чином, у збірках музеїв та архівів Російської Федерації та Польщі досить велика і дає можливість спільних проектів істориків та філологів.

Говорячи про друковані видання кінця XVI – початку XVII ст., ми опускаємо повний опис цих видань через його наявність у багатьох бібліографічних та історичних працях кінця XIX – XX ст., фіксуючи тільки основні моменти.

При всьому багатстві корпусу перекладів святоотцівської спадщини в Київській православній традиції творчість святителя Іоана Золотоустого займає особливе місце. Адже кількість перекладів та видань його творів є чи не найбільша. Так, уже в перших пам'ятках релігійної літератури Київської Русі XI ст. ми зустрічаємо виписки творів святителя Іоана Золотоустого. В «Ізборнику Святослава» 1073 р. вміщений уривок з «поучення» Іоана Золотоустого «О злих женах». При цьому, звертаючи увагу на явно український ізвод церковнослов'янської мови збірника, можна вважати, що це був власне переклад з оригіналу, а не копіювання рукописів болгарського або сербського походження¹.

До часу писемності Київської Русі, за нашим міркуванням, відносяться переклад збірки двадцять слів святителя Іоана Золотоустого, що вміщені в Супральському рукопису XI ст. Також з найдавніших перекладів власне Київської православної традиції сімнадцять слів свт. Іоана Золотоустого ми знаходимо в збірці «Четеї-Мінеї» XII ст. (за травень місяць) і сім слів у збірці Троїцько-Сергієвої Лаври XII ст.

Загалом, коли ґрунтуватися на праці російського академіка Є. Голубинського, можемо казати про 203 слова святителя Іоана Золотоустого, що існували в писемній традиції Київської Русі XI-XIII ст. у перекладі з грецької на древній київський ізвод церковнослов'янської мови. Це число можна було б дещо збільшити, додавши ті слова Златоуста, що знаходяться в більш-менш пізніх збірках Київського Православ'я, які мовними особливостями вказують на стародавність перекладу².

¹ Запаско Я. П. Пам'ятки книжкового мистецтва: Українська рукописна книга. – Львів, 1995. – С. 131-139.

² Голубинский Е. История Русской Церкви. – Т. 1. Период первый. – М., 1901. – С. 898-899.

Від другої половини XIII ст. центр православної писемності Київської митрополії переноситься на білоруські землі. Буйні скрипторії діяли в Новоградку та Вільні, а також в інших монастирях. Хоча рукописів XIII-XV ст. знаходилося небагато, але, досліджуючи рукописну спадщину XVI-XVII ст., у багатьох випадках науковці вважають її протографом більш древні рукописи³. При цьому, як відзначають дослідники, творіння святого Іоана Золотоустого стоять на першому місці серед перекладів Святих Отців (коли враховувати окремі слова та повчання в збірниках)⁴.

У період до кінця XVI – початку XVII ст. одним з найбільш популярних збірників творів святого Іоана Золотоустого був «Златоструй». Це некалендарний читальний збірник постійного змісту, що містить слова та повчання, які переважно надписані ім'ям святого Іоана Златоуста. При цьому власне перу Святого належить тільки частина текстів, а частина, переважно південнослов'янського походження, йому тільки приписується. На сьогодні відомо біля 40 рукописів, що були створені до XVII ст.

Хоча протографом усіх відомих рукописів «Златоструя» називають болгарський «збірник царя Симеона», на наших землях він неодноразово перероблявся переписувачами. Редакція південнослов'янських списків, за нашими міркуваннями, головним чином стосувалася мови текстів, яка наближалася до білоруського та українського ізводів церковнослов'янської мови.

Загалом, розглядаючи корпус рукописів, що зміщували твори святого Іоана Золотоустого та розповсюджувалися на білоруських та українських землях з другої половини XIII ст. і до останньої чверті XVI ст, можна вилучити три групи:

1. Копії рукописів XI – першої половини XIII ст. До цієї групи, на нашу думку, можна долучити й ті рукописи, які зазнали певних змін, але протографом яких були саме древні рукописи скрипторіїв Київської митрополії.
2. Корпус рукописів південнослов'янського (найперше – болгарського) походження.

³ Рукописное наследие Древней Руси. – М., 1992. – С. 69-70.

⁴ Там само. – С. 81.

3. Власні нові переклади деяких творів Святителя, що робилися в релігійних центрах Київської митрополії. Стосовно цієї групи, нам здається, ще доведеться проводити окрему розвідку, бо цей пласт текстів мало вивчений саме білоруськими та українськими науковцями. Хоча, коли ми звернемося до каталожного опису російських дослідників другої половини XIX – початку XX ст., то в деяких побачимо визначення мови рукопису як «західноруська» (білоруська) або «південноруська» (українська).

На сьогодні найбільш відомі переклади творів святителя Іоана Золотоустого виконані при магнатських дворах князя Андрія Курбського в Милянєвичах і князя К. Острозького в Острозі.

Так, князь Андрій Курбський особисто переклав з латинської мови ряд творів святителя Іоана Золотоустого, які до цього не були відомі в слов'янському перекладі, або переклад яких був, на погляд князя, незадовільний. В остаточному вигляді праця князя Андрія Курбського отримала назву «Нові Маргарит», що включала 67 творів святителя Іоана Золотоустого, забезпечених повним переліком⁵. І хоча цей збірник, на думку багатьох дослідників, не отримав широкого розповсюдження, але використовувався для редакції та поповнення інших видань, зокрема Острозького й, можливо, Віленського⁶.

Цікавим є і збірник XV ст. з бібліотеки Почаївської Лаври, що носить назву «Книга буття, небес і землі, виклад у святих отця нашого Іоана Золотоустого, архієпископа Константинопольського...». Цей збірник перекладів, складений невідомим автором на підставі бесід святителя Іоана Золотоустого на книгу Буття. Рукопис написаний українським ізводом церковнослов'янської мови та складається з 257 листів⁷.

Поява нових рукописних збірників, що містили твори святителя Іоана Золотоустого, відбувалося практично до кінця XVIII ст. Не дивлячись на виникнення друкованих видань, подібні збірники створюю-

⁵ Сергеев А. Г. О вновь найденном Вольинском списке «Нового Маргарита» А. М. Курбского. / Материалы и сообщения по фондам Отдела Рукописей библиотеки РАН. – СПб, 2005. – С. 151-152.

⁶ Беляева Н. П. Материалы куказателю переводных трудов А. М. Курбского // Древнерусская литература: Источниковедение. – Л., 1984. – С. 121-124.

⁷ Описание Рукописей Почаевской лаври, хранящихся в библиотеке музея при Киевской духовной академии. – К., 1881. – С. 2.

валися для власних потреб деяких монастирів Київської православної митрополії, а також на замовлення приватних осіб⁸.

Першою друкованою книжкою на території Київської православної митрополії, у якій був розміщений один із творів святого Іоана Золотоустого, був «Збірник повчань», що побачив світ у Вільні⁹. У ньому було поміщено «Слово про терпіння та благо хваління»¹⁰. Як вважають деякі дослідники, протографом вміщеного тексту був переклад, що вийшов з «гуртка Андрія Курбського або Костянтина Острозького»¹¹.

У 1596 році коштом князя Острозького виходить збірка слів святого Іоана Золотоустого «Маргарит»¹². Для цього видання, як і для попереднього, у числі інших було використано тексти, перекладені та відредаговані гуртком князя Андрія Курбського¹³.

Там же, в Острозі, у 1607 році, видається збірник «Лікарство на оспалий умисл чоловічий», у якому розміщені дві праці святого Іоана Золотоустого: «Слово о покаянні к Феодору Мніху» та «Слово еже всуе мятется всяк человек живий».

Наступні кілька книг з працями святого Іоана Золотоустого побачили світ у друкарні Львівського православного братства, це:

1. «Іоанн Златоуст. О воспитанії чад», Львів, 1609¹⁴.
2. «О священстві св. Іоана Златоустого», 1614, – це, фактично, збірка різних текстів під назвою «О священстві св. Іоана Золотоустого». На думку більшості дослідників, назва продиктована тим, що з загального змісту видання (60+448 с.) праці святого займають найбільший об'єм: шість слів Іоанна Златоуста (1–210 с.); його ж еклоги «о приличных священству» (211–404 с.)¹⁵.

Що стосується авторства «львівського» перекладу творів святого, то тут історики та мовознавці не прийшли до єдиної думки.

⁸ Рукописное наследие Древней Руси. – М., 1992. – С. 84.

⁹ Сборник поучений. – Вильно: Тип. Мамоничив, 1585.

¹⁰ Там само. – С. 49 нн а. – 63 нн. б.

¹¹ Книга Беларусі. Зводны каталог. – Мн., 1986. – №16.

¹² Маргарит. – Острог, 1595.

¹³ Быков Н. П. Князья Острожские и Вольны. – СПб., 1915. – С. 29-30.

¹⁴ Свенцицкий И. С. Каталог книг церковнославянской печати. – Жовква, 1908. – С. 568.

¹⁵ Родосский Алексей. Описание старопечатных и церковно-славянских книг, хранящихся в библиотеке С.-Петербургской духовной академии. Выпуск 1. – СПб., 1891. – С. 69-70.

Частина вважає головним автором перекладу відомого освітянина, філософа та перекладача Кипріяна (Острозького), а інші – Дем'яна Наливайка, що вважається автором передмови та перекладачем текстів збірника «Лікарство на оспалий умисл чоловічий». Обидва варіанти ґрунтуються на гіпотезі, що вже готові рукописи потрапили до друкарні Львівського братства з архіву єпископа Гедеона Балабана.

Разом з тим, на нашу думку, цілком можливо й авторство Іова Борецького, який від 1604 року був ректором братської школи та викладав там грецьку мову.

Ініціативу Львівського православного братства з видання творів святителя Іоана Золотоустого підтримало Віленське православне братство. Тут архімандрит Леонтій (Карпович) переклав та підготував до друку працю святителя «На Отче наш виклад», що була надрукована в 1620 р. Особливістю цього видання є передмова перекладача, архімандрита Леонтія, яка написана старобілоруською мовою. Також і текст святителя Іоана Золотоустого створений на межі білоруського ізводу церковнослов'янської мови та тогочасної старобілоруської¹⁶.

Та сама праця святителя Іоана Золотоустого, імовірно в тому ж перекладі, була перевидана 26 вересня 1636 р. в Кутейні. Особливістю цього видання є те, що до праці святителя додано ще кілька текстів інших авторів: цитата із слова св. Георгія Богослова «*Не хоче тя сама слушност мети...*», «*Наука Василя, цисаря грецького до сина його Льва про віру...*», тлумачення та виклад Нікейського і Константинопольського символу віри¹⁷.

Останніми двома виданнями творів святителя Іоана Золотоустого в XVII ст. є Київські видання 1623 та 1624 років. Ці видання займають особливе місце як за якістю перекладів, так і за об'ємом.

Так, книга «Іоан Золотоуст. Бесіди на 14 посланій апостола Павла. Київ, 1623»¹⁸ вражає своїм об'ємом (1642 ст.), якістю перекладу та друку. Видання має кілька передмов: Києво-Печерського архімандрита Єлисея Плетенецького та його наступника – Захарії Копистенського. Цікавим є й те, що при підготовці видання використовувався переклад того ж ченця Кіпріана з Острозького гуртка, який був виправ-

¹⁶ Книга Беларусі. Зводны каталог. – Мн., 1986. – № 90.

¹⁷ Там само. – – № 123.

¹⁸ Іоан Златоуст. Бесіди на 14 посланій апостола Павла. – К., 1623.

лений та відредагований о. Єлисеєм Плетенецьким та о. Захарієм Копистенським, а також Памвою Бериндою¹⁹.

Практично аналогічною за якістю перекладу передмов та друку є й книга «Іоана Золотоустого. Бесіди на діяння святих апостолів. Київ, 1624» (534 ст.). Вона також подає передмови Києво-Печерських архимандритів Єлисея Плетенецького й Захарії Копистенського. З передмови бачимо, що переклад Гавриїла Дорофєйовича виправлене Йосифом Святогорцем і Памвою Бериндою²⁰.

Як ми вже відзначали вище, з'явлення друкарень не спинило створення рукописної книги. Так, у кінці XVII ст., ченцями Почаївської Лаври було здійснено кілька перекладів творів святого Іоана Золотоустого на український ізвод церковнослов'янської мови.

Ієромонах Самуїл у 1694 році здійснив переклад бесід святого Іоана Золотоустого на Євангелія від Матфея. Цей рукопис складається з двох списків. У першому вміщено «першу половину бесід з 1 по 45». Завдяки підпису, ми можемо визначити й точну дату закінчення роботи перекладача – 23 вересня.

Друга половина рукопису того ж автора, фактично збірник перекладів різних Отців Церкви, містить «другу половину бесід (святого Іоана Золотоустого) з 36 по 90»²¹.

Також насельник Почаївської Лаври ієромонах Флавіан Касянович переклав працю «Бесіди Іоана Золотоустого на Євангелія від Іоана Богослова». Рукопис датується XVII ст. і складається з 449 листів та написаний українським ізводом церковнослов'янської мови²².

Таким чином, можемо зробити наступний висновок: з часу Хрещення Русі-України і до захоплення Київської православної митрополії Московським патріархатом у кінці XVII ст. наші попередники приділяли велику увагу творам святого Іоана Золотоустого. Було здійснено багато власних перекладів його творів, що широко розповсюджувалися в рукописному, а пізніш в друкованому варіанті. Ця перекладна спадщина дуже цікава і ще чекає свого дослідника.

¹⁹ Описание старопечатных и церковно-славянских книг, хранящихся в библиотеке С-Петербургской духовной академии. Выпуск первый 1491-1700. – СПб, 1891. – С. 113-114.

²⁰ *Іоан Златоуст*. Бесіди на діяння святих апостолів. Київ, 1624.

²¹ Описание Рукописей Почаевской лавры, хранящихся в библиотеке музея при Киевской духовной академии. – К., 1881. – С. 1.

²² *Там само*. – С. 2

Список джерел і літератури:

1. *Беляева Н. П.* Материалы к указателю переводных трудов А. М. Курбского // Древнерусская литература: Источниковедение. – Л., 1984.
2. *Быков Н. П.* Князья Острожские и Волынь. – СПб., 1915.
3. *Голубинский Е.* История Русской Церкви. – Т. 1. Период первый. – М., 1901.
4. *Запаско Я. П.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Українська рукописна книга. – Львів, 1995.
5. *Іоан Златоуст, свт.* Бесіди на 14 посланій апостола Павла. – К., 1623.
6. *Іоан Златоуст, свт.* Бесіди на діяння святих апостолів. – К., 1624.
7. *Кніга Беларусі.* Зводны каталог. – Мн., 1986.
8. *Лікарство на оспалий умисл чоловічий.* – Острог, 1607.
9. *Маргарит.* – Острог, 1595.
10. Описание Рукописей Почаевской лаври, хранящихся в библиотеке музея при Киевской духовной академии. – К., 1881.
11. Описание старопечатных и церковно-славянских книг, хранящихся в библиотеке С.-Петербургской духовной академии. Вып. первый 1491-1700. – СПб., 1891.
12. *Родоский Алексей.* Описание старопечатных и церковно-славянских книг, хранящихся в библиотеке С.-Петербургской духовной академии. Вып. первый. – СПб., 1891.
13. *Рукописное наследие Древней Руси.* – М., 1992.
14. *Сборник поучений.* – Вильно: Тип. Мамоничив, 1585.
15. *Свенцицкий И. С.* Каталог книг церковнославянской печати. – Жовква, 1908.
16. *Сергеев А. Г.* О вновь найденном Волынском списке «Нового Маргарита» А. М. Курбского. / Материалы и сообщения по фондам Отдела Рукописей библиотеки РАН. – СПб., 2005.

Освітня праця православних священиків на Волині у міжвоєнний період ХХ ст.

Ірина Скакальська

У статті досліджується питання педагогічної діяльності православного духовенства. Показано вплив духовної еліти на суспільне, релігійне та культурно-просвітницьке життя Західної Волині. Розкрито політику польської влади щодо національних меншин у сфері релігії та освіти. Проаналізовано громадську діяльність, творчий шлях та педагогічні досягнення наставників і вихованців Кременецької духовної семінарії.

Ключові слова: православ'я, освіта, виховання, священик, семінарія, релігія, Волинь.

Православна Церква на Західній Волині стала виразником духовних і матеріальних інтересів українців. В умовах відсутності української державності релігійні діячі перебрали на себе ряд суспільних функцій, що не стосувалися діяльності суто релігійної організації. У цьому контексті актуальності набуває повернення історичних відомостей про роль Української Православної Церкви та її представників у розвитку освіти і культури на Волині у період між двома світовими війнами ХХ ст.

Метою статті є науковий аналіз внеску церковних діячів Волині в національно-освітнє життя Волині. Відповідно, можемо запозичити їхній досвід у боротьбі з сучасними негативними явищами суспільства та у становленні високих моральних ідеалів серед молоді, її толерантності, поваги, гуманістичних переконань.

У статті автор сконцентрувала свою увагу на вирішення таких дослідницьких завдань, які полягають у необхідності розкрити культурно-просвітницьку працю духовної еліти і з'ясувати її роль у збереженні моральних цінностей у суспільстві.

Окреслена нами проблема не знайшла повного висвітлення в історичній науці. Серед досліджень є праці Г. Степаненко¹, В. Борщевича²,

¹ Степаненко Г. В. Освітня діяльність православного духовенства в Україні (XIX- поч. ХХ ст.): Авт. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / Ін-т іст. України НАНУ. – К., 2002. – 25 с.

² Борщевич В. Українська православна церква на Волині у 20 – 40-х рр. ХХ ст. Автореф. дис. кан. і. н.: 07.00.01 / В. Т. Борщевич; Ін-т укр-ва ім. І. Крип'якевича НАНУ. – Л., 2000. – 19 с.

В. Рожка³, Г. Чернихівського⁴ та ін. Висвітлюють дану проблематику наукові доробки вчених діаспори, зокрема, дослідження протоієрея Митрофана Явдося⁵ та ін.

Важливою групою історичних джерел для дослідження теми є періодичні видання, у тому числі журнали «На варті», «Воскресное чтение», «За соборність», «Церква і нарід».

Православне духовенство міжвоєнного періоду ХХ ст. у Західній Волині було численною соціальною верствою, яка займала провідне місце в національному русі та виступала за збереження православних традицій волинян. Відомий український історик Д. Дорошенко зазначав, що православне духовенство утворило в Україні з кінця ХVІІІ ст. окремий стан, який близько стояв до народу і був тісно зв'язаний з його долею⁶. Священики підтримували народну освіту, культуру, забезпечували зв'язок між громадськими організаціями, чинили опір окатоличенню населення.

У досліджуваній період на території Кременецького повіту, який входив до складу Волинського воєводства Другої Речі Посполитої, діяли дві основні Церкви – Автокефальна Православна Церква в Польщі і Римо-Католицька, до речі, саме остання мала повну підтримку влади. Із входженням Західної Волині до складу Польщі представники православного духовенства розпочинають процес дерусифікації Церкви, згодом національно-церковний рух захопив і освіту. Відрадно, що це вплинуло насамперед на вибір мови навчання в школах. Так, у 1922 та 1924 роках за поданням владики Діонісія Священний Синод Православної Церкви в Польщі налагоджує вживання української мови в Церкві та школах. Зокрема, у Кременці українська мова запроваджена в школі псаломщиків, духовній семінарії, яку відкрили його стараннями, та в духовній дівочій школі. Першим у 1921 р. почав викладати в духовній семінарії у Кременці Священне Писання українською мовою протоієрей О. Громадський (майбутній

³ Рожко В. Духовні православні освітні заклади Волині Х-ХХ ст.: Історико-краєзнавчий нарис / В. Рожко – Луцьк: Медіа, 2002. – 280 с.

⁴ Чернихівський Г.І. Портрети пером: статті, публікації, спогади, рецензії / Г.І. Чернихівський – Кременець – Тернопіль, 2008. – Книга 3. – 307 с.

⁵ Прот. Митрофан Явдось. Українська Автокефальна Церква 1921-1936 рр. – Мюнхен, 1956.

⁶ Дорошенко Д. Православна церква в минулому і сучасному житті українського народу / Д. Дорошенко. – Берлін, 1940. – С. 42.

владика Олексій)⁷. Діонісій запросив викладачів з українців для праці в Кременецькій духовній семінарії. Відзначимо, що з його наказу видавались богослужбові тексти українською мовою, українські церковні газети, він хіротонізував українських єпископів Олексія, Полікарпа, Іларіона, Палладія, дав благословення на відновлення Української Автокефальної Православної Церкви в Польщі⁸.

Одним із осередків виховання пастирів була Кременецька духовна семінарія. Слід зауважити, що формування українського світогляду в кандидатів до священства відбувалося не без участі викладачів-патріотів, які працювали в цьому навчальному закладі. Серед них найвідоміші – це професори М. Кобрин, В. Біднов, Л. Данилевич, Ф. Кульчинський та інші⁹. Їх невтомна праця, пов'язана з навчанням і вихованням майбутніх пастирів, не обмежувалась уроками, вони проводили чимало позаурочної роботи, пов'язаної з українізацією семінарії: перекладали і видавали українські підручники з богословських предметів, організовували просвітницькі заходи в семінарії, прощі до козацьких могил у Берестечко, поглиблювали знання учнів під час занять у гуртках. Зауважимо, що український дух не завжди був притаманний семінарії.

Серед представників духовної еліти виокремлювався відомий церковний та освітнянський діяч-професор Кременецької духовної семінарії М. Кобрин. Ще в юнацькі роки він глибоко усвідомив, що Бог – *«це велике слово, найбільше з усіх слів, що існують у мові людській!.. Віра в існування Бога властива людям. Люди завжди й всюди на всіх ступенях свого розвитку вірили в Бога, почитали його»*. Саме так писав М. Кобрин у праці *«Існування Бога в світі»*, виданій у Кременці 1936 р.¹⁰

Професор М. Кобрин викладацьку працю в Кременецькій духовній семінарії поєднував із перекладацькою, адже у зв'язку з проголошенням автокефалії треба було мати богослужбні книжки українською

⁷ Медведєв С. Митрополит Діонісій / С. Медведєв, В. Савчук // Краєзнавчі нариси з історії Кременеччини. – Випуск І. – Кременець, 2009. – С. 53.

⁸ Діонісій Валединський // Панчук І. Тернопільщина в іменах. Довідник / Ігор Панчук – Тернопіль, 2006. – С. 58.

⁹ Рожко В. Духовні православні освітні заклади Волині Х-ХХ ст. : Історико-краєзнавчий нарис / В. Рожко – Луцьк: Медіа, 2002. – С. 146.

¹⁰ В. Л. Із минулої історії українізації православної Церкви на Волині // Літопис Волині. – Вінніпег, Канада, 1990. – Вип. 16. – С. 76.

мовою, налагодити їх видання. Це мало прискорити українізацію Православної Церкви. Для цього передсоборне зібрання Православної Автокефальної Церкви в Польщі розробило «Положення про нові переклади церковно-богослужбних книг та їх видання». На зібранні професор М. Кобрин виступив з доповіддю «Про мову Богослужіння». У ній автор, на основі глибокого вивчення історії Православної Церкви, аргументовано стверджує, що запровадження живої мови народу в богослужінні – основа пасторської діяльності, яка не порушує традицій Православної Церкви. Таку ж позицію на зібранні зайняв відомий уже тоді вчений-богослов професор І. Огієнко¹¹.

Знаним викладачем був професор В. Біднов, відомий як український історик Церкви, вчений, редактор «Православної Волині», що видавалася в Кременці в 20-х рр. ХХ ст. Основною ідеєю цього журналу було підвести світогляд духовенства під нові національно-культурні тенденції в Церкві¹². За активну громадсько-політичну діяльність польська влада вислала в 1922 р. В. Біднова за межі повіту¹³. Серед його документів знайдено часопис гуртка учнів четвертого класу Кременецької української гімназії, який вони йому подарували¹⁴. Це свідчить, що професор співпрацював з гімназистами. Перебуваючи у Варшаві, В. Біднов співробітничав з Товариством ім. Петра Могили, зокрема, у 1932 р. на запрошення товариства він приїжджає до Луцька, Рівного та Кременця для проголошення «прилюдних лекцій для громадськості» з релігійної тематики¹⁵.

Филимон Кульчинський, який лише в еміграції був висвячений на ієрея, свою педагогічну працю розпочав у Києві, з 1927 до 1939 р. трудився професором духовної семінарії у Кременці. Він у Кременецькій духовній семінарії викладав українську мову та літературу й історію Церкви. Він був справжнім наставником молоді. Організовував академії на вшанування Тараса Шевченка, Івана Франка, проводив екскур-

¹¹ Чернихівський Г. Портрети пером / Г. Чернихівський. – Кременець, 2001. – С. 84.

¹² Медведєв С. Митрополит Діонісій / С. Медведєв, В. Савчук // Краєзнавчі нариси з історії Кременеччини. – Випуск 1. – Кременець, 2009. – С. 52.

¹³ Чернихівський Г. Портрети пером / Г. Чернихівський. – Кременець, 2001. – С. 87.

¹⁴ Центральний державний архів вищих органів влади і управління України, Ф.Р-4465, оп.1, спр. 400, 6 арк.

¹⁵ Сакович Є. Ю. Спомини про професора В. О. Біднова / Є. Ю. Сакович // Церква і нарід. – Ч. 7-8. – 1936. – С. 280.

сії по краю для семінаристів¹⁶. Саме такі педагоги і наставники могли виховати високоморального та патріотично налаштованого священника. У Духовній семінарії значна увага приділялася навчально-виховній роботі, кваліфікованості викладацького складу, місійній, громадській, науково-видавничій діяльності тощо.

У березні 1932 р. Міністерство ісповідань і освіти польського уряду оголосило про реформу системи шкільної освіти в державі. Зміни вплинули на роботу Кременецької духовної семінарії. На її місці планували створити трирічний богословський ліцей, до якого кандидати у священники вступали б після закінчення чотирирічних загальноосвітніх гімназій¹⁷. У 1938/39 шкільному році відкрився Православний богословський ліцей у Варшаві. Викладання в ліцеї здійснювалося на польській мові і лише передбачалось дві години на тиждень для рідного слова. До ліцею після іспитів поступило лише 12 учнів¹⁸. З середини 1930-х років Кременецька духовна семінарія здійснювала лише випуски студентів, поповнення не набирали. Стан поступової ліквідації семінарії тривав до приходу радянської влади в 1939 р.

Серед випускників Кременецької духовної семінарії був о. Юрій Шумовський – вчений, археолог, православний священник родом з Волині. Його ім'я не є загальновідомим в сучасній Україні. Він народився в 1908 р. в селі Мирогоща Дубенського повіту в родині священника. Навчався в Дубенській гімназії та Кременецькій духовній семінарії¹⁹. Про Кременецьку духовну семінарію о. Юрій Шумовський згадує так:

«... перший рік, коли я вступив до семінарії, то в ній панував російський дух, але коли ректором став відомий діяч, українець о. Табинський, то вона цілком українізувалась. В цьому значно допомагали такі наші професори як Ф. Кульчинський, М. Кобрин та інші, а також сам секретар Консисторії І. Власовський. Семінаристи майже всі були свідомими українцями... Пам'ятаю,

¹⁶ Пісоцький А. Інтелігенція Волині: погляд крізь призму часу / А. Пісоцький, Н. Войтюк – Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2009. – С. 40.

¹⁷ Милуш В. З історії Волинської духовної семінарії / В. Милуш // Волинська духовна семінарія (до 20-річчя відродження) / Збірник матеріалів науково-практичної конференції з нагоди ювілею 20-річчя відродження Волинської Духовної семінарії. – Луцьк, 2010. – С. 118.

¹⁸ Православний Богословський ліцей у Варшаві // Церква і нарід. – Ч. 19. – 1938. – С. 780.

¹⁹ Держархів Тернопільської обл., Ф. 232, оп.1, спр. 274. Особиста справа Ю. Шумовського.

у нас тоді вже існувала таємна пластунська організація. І коли приїхав до нас на зустріч А. Річинський, то ми мали перегляд "Пласту" на так званому "Гнилому озері" в лісах м. Кременця, оскільки, польський уряд подібні націоналістичні організації не дозволяв... »²⁰.

Ю. Шумовський у 1934 р. закінчив Варшавський Університет, згодом стає делегатом від Волині Варшавського археологічного музею. У 1938 р. закінчив археологічний факультет Варшавського університету. Є копія документа «Розпорядження канцелярії св. Синоду св. Автокефальної православної церкви у Польщі» про призначення Ю. Шумовського вчителем Закону Божого в семикласну державну чоловічу гімназію в м. Дубно. Також отця Юрія було призначено другим священиком у соборі міста та військовим, тюремним і шпитальним капеланом²¹. Своєю діяльністю він виходив за межі пастирської праці, репрезентуючи українську науку та освіту. Так склалось, що він згодом змушений був емігрувати.

Підкреслимо, що важливу роль у вихованні молоді відігравали священики. Вони були засновниками дитячих церковних братств. Наприклад, дитяче церковне братство діяло в с. Жуківці Кременецького повіту, його організував о. Микола Зелінський. У статуті організації відзначалось, що 1) до братства можуть бути прийняті діти православного віросповідання шкільного віку; 2) кожен член братства повинен поводитись належно й чемно, а особливо в церкві і т.д.²². При братствах діяли бібліотеки. Така організація під керівництвом настоятеля сприяла формуванню християнської моралі та національної свідомості в молоді.

Питанню навчання Закону Божого в школах приділялася належна увага. Зокрема, Волинська духовна консисторія подає до відома та для керівництва настоятелям парафій інформацію про те, що постановою Синоду Св. Автокефальної Православної Церкви в Польщі з 1928 р.

²⁰ Шумовський Ю. Зруйноване гніздо, чи Історія однієї священицької родини на Волині / Юрій Шумовський. – Том 2. – США, Саванна, 1994. – С. 3.

²¹ Там само. – С. 43.

²² Барцевський Є. Сучасний православний пастир, як вихователь дітей і молоді позашколою / Є. Барцевський // Церква і нарід. – Ч. 18. – 1936. – С. 547.

встановлено кваліфікації для законовчителів шкіл²³ для того, щоб законовчителство викладалось на належному рівні. Під час засідання Волинського єпархіального місійного комітету було вирішено запровадити посаду візитатора законодавчання по школах єпархії²⁴. У 1936 р. цей же комітет приймає рішення про те, щоб здійснити аналіз викладання Закону Божого в 1934/35 навчальному році в школах єпархії²⁵.

Таким чином, у найскладніші історичні періоди, коли поневолювачі нищили українські землі, коли війни, конфлікти, репресії забирали мільйони життів, коли злиденне економічне становище доводило народ до відчаю, то лише релігійні почуття українців, в основі яких є їх православна віра, були тим порятунком, що допомагав вижити. Аналогічна ситуація склалася і на Західній Волині у міжвоєнний період ХХ ст. Зокрема, православні клірики стають виразником духовних та етичних почуттів волинян, впливаючи на формування у молоді патріотичних і християнських рис. Саме духовенство було зацікавлене у створенні шкіл для народу та докладало багато зусиль для організації їх роботи. Негативним явищем в історії Волині стали безпрецедентні ревіндикаційні акції на Волині, Холмщині та Підляшші, особливо у 1937-1939 роках вони були логічним продовженням урядової політики асиміляції та окатоличення і мали відбиток на розвитку духовної освіти.

Список джерел і літератури:

1. *Борщевич В.* Українська православна церква на Волині у 20-40-х рр. ХХ ст. Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / В. Т. Борщевич. – Л., 2000. – 19 с.
2. В. Л. Из минулої історії українізації православної Церкви на Волині // Літопис Волині. – Вінніпег, Канада, 1990. – Вип. 16. – С. 76.
3. Держархів Тернопільської обл., Ф. 148, оп.5, спр. 25, арк. 1.
4. Держархів Тернопільської обл., Ф. 258, оп.3, спр. 545, арк. 9.
5. *Діонісій Валєдинський* // Панчук І. Тернопільщина в іменах. Довідник / *Ігор Панчук* – Тернопіль, 2006. – С. 58.
6. *Дорошенко Д.* Православна церква в минулому і сучасному житті українського народу / Д. Дорошенко. – Берлін, 1940. – 248 с.

²³ Держархів Тернопільської обл., Ф. 258, оп.3, спр. 545, арк.9.

²⁴ Засідання Волинського Єпархіального Місійного комітету // Церква і нарід. – Ч. 4. – 1938. – С. 163.

²⁵ Держархів Тернопільської обл., Ф.148, оп.53, спр. 25, арк.1.

7. Засідання Волинського Єпархіального Місійного комітету // Церква і нарід. – Ч. 4. – 1938. – С. 163.
8. *Медведев С.* Митрополит Діонісій / *С. Медведев, В. Савчук* // Краєзнавчі нариси з історії Кременеччини. – Випуск 1. – Кременець, 2009. – С. 55-67.
9. *Милусь В.* З історії Волинської духовної семінарії / *В. Милусь* // Волинська духовна семінарія (до 20- річчя відродження) / Збірник матеріалів науково-практичної конференції з нагоди ювілею 20-річчя відродження Волинської Духовної семінарії. – Луцьк, 2010. – С. 113-128.
10. *Пісоцький А.* Інтелігенція Волині: погляд крізь призму часу / *А. Пісоцький, Н. Войтюк* – Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2009. – 176 с.
11. Православний Богословський ліцей у Варшаві // Церква і нарід. – Ч. 19. – 1938. – С. 780.
12. *Протоієрей Митрофан Явдось* Українська Автокефальна Церква 1921-1936 рр. – Мюнхен, 1956.
13. *Рожко В.* Духовні православні освітні заклади Волині Х-XX ст.: Історико-краєзнавчий нарис / *В. Рожко* – Луцьк: Медіа, 2002. – 280 с.
14. *Сакович Є. Ю.* Спомини про професора В. О. Біднова / *Є. Ю. Сакович* // Церква і нарід. – Ч. 7-8. – 1936. – С. 280.
15. *Степаненко Г. В.* Освітня діяльність православного духовенства в Україні (XIX – початок XX ст.): Автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / Ін-т історії України НАН України. – К., 2002. – 25 с.
16. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України, Ф. Р-4465, оп.1, спр. 400, 6 арк.
17. *Чернихівський Г. І.* Портрети пером: статті, публікації, спогади, рецензії / *Г. І. Чернихівський* – Кременець – Тернопіль, 2008. – Книга 3. – 307 с.
18. *Шумовський Ю.* Зруйноване гніздо, чи Історія однієї священницької родини на Волині / *Юрій Шумовський*. – Том 2. – США, Саванна, 1994.

До питання специфіки церковно-релігійного життя в Україні на завершальному етапі Другої світової війни

Надія Стоколос

У статті з'ясовується специфіка церковно-релігійного життя в Україні на завершальному етапі Другої світової війни.

Ключові слова: Друга світова війна, Україна, німецька окупація, Українська Автокефальна Православна Церква, Автономна Православна Церква.

Відзначення 2015 р. 70-річчя закінчення Другої світової війни актуалізує поглиблене вивчення низки питань історії України, зокрема тих, які стосуються царини її релігійного життя. І хоча вітчизняними дослідниками в останні роки була здійснена значна робота, спрямована на висвітлення багатьох його «білих плям», але й нині залишається немало тогочасних сторінок історії релігії і Церкви в Україні, які потребують поглибленого студювання. Однією з них є та, яка стосується обставин та наслідків залучення ієрархії православних конфесій до співпраці з німецьким окупаційним режимом, що мала немало виявів на завершальному етапі війни.

В 1943 р. значно посилюється тиск німецької адміністрації на ієрархію обох Православних Церков, спрямований на використання їхнього авторитету для зміцнення власних позицій. Окупанти вже не могли самотужки опанувати наростаючу непокору народу, зокрема партизанський рух, масові акти саботажу тощо¹.

Безпосередній свідок та учасник описуваних подій – тогочасний співробітник митрополита Полікарпа, член адміністрації Української Автокефальної Православної Церкви І. Власовський піз-

¹ ЦДАВО України. – Ф. 3833. – Оп.1. – Спр. 90. – Арк. 17.

ніше у своїй праці «Нарис історії Української Православної Церкви» так висловився щодо тиску німців на клір Української Автокефальної Православної Церкви:

«Втягування Церкви в політику йшло не тільки через накази ієрархам послання та відозви видавати; духовенству ще й проповіди по церквах за підтримання злих окупантів виголошувати. За відсутністю національно-політичних організацій чи інших установ українського народу в райхскомісаріаті України (позакриваних окупантами), Церква стала в очах німецької адміністрації єдиною установою і центром, який репрезентує народ і який відповідає за відношення українського народу до німців-окупантів»².

Можна погодитися з цими авторитетними судженнями, оскільки окупаційна адміністрація у своїх таємних документах кваліфікувала саме цю Церкву «єдиною існуючою нині українською національною (народною) організацією»³, а також «центром, легальних націоналістичних прагнень»⁴.

У контексті цього виправданним, думається, є наступне твердження: окупаційна влада вимушено, з політичних міркувань, а не з поваги до інтересів і прагнень українців, дозволила створення Української Автокефальної Православної Церкви, певний час прискіпливо спостерігала за її діяльністю, старанно намагалася тримати на «короткому ланцюжку» її ієрархію (так само, власне, як і владик Автономної Православної Церкви), а в скрутний для себе час вдалася до особливого тиску саме на цю конфесію. Від ієрархії Української Автокефальної Православної Церкви, підпорядкованого їй духовенства та вірних під загрозою покарання вимагали «відпрацювати» відносно лояльне ставлення до них: вплинути на приборкання народної непокори, заспокоювати народ, переконувати його в необхідності безумовно виконувати розпорядження чинної влади, всіяко сприяти їй у вивозі молоді на роботу до Німеччини⁵. Слід лише зазначити, що І. Власовський, на наше переконання, все ж помилявся, наголо-

² Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – С. 262.

³ ЦДАВО України. – Ф. 3676. – Оп. 4. – Спр. 474. – Арк. 75.

⁴ Там само. – Арк. 436.

⁵ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – С. 211; 3 хроніки подій на українських землях (рік 1943). – С. 165-166.

шуючи, що «ця вимога стосувалась німцями тільки до Автокефальної Церкви»⁶. Виявлені в останні десятиріччя документи спростовують надто категоричне твердження⁷. Німці володіли докладною інформацією про події церковно-релігійного життя на окупованих ними землях, взаємини владик двох Церков, знали настрої різних категорій населення в регіонах, на які ці ієрархи мали особливий вплив. Це давало їм можливість маніпулювати церковним керівництвом, спрямовувати його діяльність у бажане для них русло.

1943 – на початку 1944 років вимушена співпраця духовенства Української Автокефальної Православної Церкви з німецькими окупантами, пов'язана з вибухом українського партизанського руху, стала дещо помітнішою⁸, але, як засвідчують нещодавно виявлені документи та спогади безпосередніх учасників тогочасних подій, до неї силою залучали також ієрархію та парафіяльне духовенство Автономної Православної Церкви⁹.

Саме з приводу цього необхідно зробити одне важливе уточнення, яке спирається на німецькі аналітичні матеріали, датовані кінцем 1942 р. Ієрархія Української Автокефальної Православної Церкви в більшості випадків змушувалася німецьким окупаційним режимом до участі в пропагандистських акціях, тоді як верхівка Автономної Православної Церкви вдавалася до таких кроків переважно добровільно, а іноді ще й запопадливо. Так, у німецьких документах з цього приводу зустрічаємо наступне твердження: «Поведінка автономних православних єпископів до цього часу не давала приводу до думок про залучення їх до подібних завдань (агітації молоді виїжджати на роботу до Німеччини. – Авт.)»¹⁰. Далі в цитованому джерелі йшлося про опублікований у пресі 8 листопада 1942 р. заклик автономного єпископа Полтавського Веніаміна (Новицького) щодо необхідності усвідомленого виїзду української молоді на роботу до Німеччини. З цього німцями робилися відповідні узагальнення: «Заклик автономного єпископа Веніаміна говорить своєю

⁶ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – С. 262.

⁷ Крем'яницький вісник. – 1942. – 2 лютого; ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1062. – Арк. 90, 90 а.

⁸ ЦДАВО України. – Ф. 3833. – Оп.1. – Спр. 90. – Арк. 18-19.

⁹ Крем'янецький вісник. – 1942. – 2 лютого.

¹⁰ ЦДАВО України. – Ф. 3676. – Оп. 4. – Спр. 475. – Арк. 715.

переконливістю і відповідною психологічною формою про доброзичливу позицію автономних православних владик»¹¹.

Вчинок владики Веніаміна не був винятком, а, навпаки, цілком пересічним для тогочасної поведінки окремих осіб із середовища ієрархії автономної православної течії. Так, автори вже наведеного документа підкресливали:

«Особливо велику підтримку надало автономне духовенство при вербуванні робітників для відправки до Німеччини; його єпископи відкрито виступали з цією метою в пресі і давали підлеглим їм духовним особам в окремих селах відозви, психологічно добре опрацьовані, для прочитання їх у церквах»¹².

Нині важко, а точніше – неможливо зробити будь-які підрахунки відносно кількості української молоді, яка позитивно відгукнулася на церковні вмовляння *«працювати за тих, хто на фронті жертвує своїм життям»¹³*, але те, що вони на певному етапі виявилися достатньо ефективними, засвідчили тогочасні німецькі аналітики, котрі радили окупаційним властям:

«Використання православної церкви має велике значення, оскільки сфера її діяльності поширюється до останнього селища, де немає ні радіо, ні газет, ні фільмів і ніяких інших допоміжних пропагандивних засобів, і де особливо дають себе знати ворожі листівки та чулки, які туди проникають, саме ця обставина ставить питання про ширше використання православної церкви для німецької пропаганди»¹⁴.

Оскільки автономну православну ієрархію, як це зрозуміло з наведених прикладів, не було потрібно особливо спонукати до такої *«пропагандивної діяльності»*, то німці почали активно залучати до неї ієрархію Української Автокефальної Православної Церкви.

Чи не найбільш рельєфно це проявилось тоді, коли однією з найскладніших проблем для окупантів став масовий вияв небажання молоді виїжджати на роботу до Німеччини. В німецькій документа-

¹¹ ЦДАВО України. – Ф. 3676. – Оп. 4. – Спр. 475. – Арк. 716.

¹² Там само. – Арк. 714.

¹³ Там само. – Арк. 717.

¹⁴ Там само. – Арк. 714-715.

ції середини травня 1942 р., де прискіпливо аналізувався стан справ із відправкою української молоді на роботу до Німеччини, з глибоким занепокоєнням фіксувалося, що із запланованих на квітень 108 транспортів «до цього часу зареєстровано тільки 52»¹⁵. Тому виконавцям цієї справи суворо наказувалося «надавати вирішальне значення підготовчим операціям і транспортам у Рейх»¹⁶. Там же містилася вимога: «На травень терміново виконати підвищений план – 120 транспортних поїздів по 1000 робітників у кожному»¹⁷. Ця вимога була одним із безпосередніх відгуків німецької адміністрації на телеграму імперського намісника Заукеля до рейхскомісара Е. Коха від 31 березня 1942 р., де від нього вимагалось виконати «усі відповідні заходи, у випадку необхідності навіть жорстокого застосування трудової повинності, щоб у найкоротший термін кількість завербованих була потроєна»¹⁸. Водночас наголосимо, що у вересні 1942 р. у таємній доповіді про становище в Київській генеральній окрузі вказувалося, що «чим довше Україна знаходиться під німецьким управлінням, тим більше систематично повинна здійснюватися експлуатація людей та країни» Водночас визнавалося, що для виконання завдання з «вербування робочих рук» влаштовувалися справжні полювання на людей¹⁹. У цій же доповіді наголошувалося, що в цей час виконавці цих акцій «змушені вдаватися до постійних облав, схожих майже на полювання за людьми»²⁰. Німецькі аналітики, фіксуючи, що мешканці окупованих українських земель прирівнюють залучення їх на роботу в Німеччину до заслань, які були масовими в радянські часи, застерігали своє керівництво, що «порівняння Німеччини з Сибіром не можуть привернути симпатії населення до німецької влади»²¹.

У документі за 1943 р., який вийшов із надр міністерства А. Розенберга, зазначалося: «...цю робочу силу вдалося завербувати тільки з використанням примусових засобів, оскільки добровільна явка припинилася вже кілька місяців тому»²². На виконання інструк-

¹⁵ ЦДАГО України. – Ф. 57. – Оп. 4. – Спр. 116. – Арк. 5.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Там само. – Арк. 6.

¹⁸ Там само. – Арк. 22-23.

¹⁹ ЦДАВО України. – Ф. 3676. – Оп. 4. – Спр. 474. – Арк. 126.

²⁰ Там само. – Арк. 287.

²¹ ЦДАВО України. – Ф. 3676. – Оп. 4. – Спр. 475. – Арк. 503.

²² Там само. – Арк. 66.

ції Е. Коха від 20 лютого 1943 р. щодо здійснення німецької політики в Україні, у якій констатувалося, що *«минулого літа легше було наповнити 10 поїздів, ніж сьогодні один»*²³, у березні 1943 р. інформаційна служба Волинського генерал-комісара випустила спеціальний бюлетень *«Люди доброї волі!»*. Він містив відозви чотирьох православних ієрархів. Акцентуємо на тому, що окупанти, які навіть аудієнції з архієреями двох православних церковних напрямів проводили переважно роздільно, у цьому явно сфабрикованому *«колективному»* православному напучуванні української молоді виїжджати на *«трудовий фронт до Німеччини»* об'єднали проповіді-відозви митрополита Полікарпа, екзарха Олексія, єпископів Мануїла та Дамаскіна²⁴. Вони закінчувалися закликком: *«Український Народе! Наші душпастирі говорили до нас, ми чули їх заклики і послання, ми віримо їм і будемо їм послушні»*²⁵. Варта уваги й така деталь: православні владики Полікарп та Олексій у цьому бюлетені були названі не *«старшими єпископами»*, а традиційно, тобто так, як звали вірні їхніх Церков.

Заклики православної ієрархії – добровільні та вимушені – до українського населення їхати на роботу до Німеччини з часом втратили свою попередню дієвість, оскільки звідти в Україну як усно, так і письмово²⁶ почала надходити правдива інформація про нелюдські умови праці новітніх рабів, дискримінацію й усілякі знущання над ними²⁷.

Пересвідчившись у незначній ефективності церковних відозв як засобу впливу на населення, окупанти з часом почали все більше вдаватися до акцій примусових депортацій української молоді, схопленої під час облав на вулицях, базарах, вокзалах, а також і в навчальних закладах²⁸.

Так, у м. Кременець одна з акцій *«мобілізації робочої сили»* до Німеччини була здійснена наступним чином. У визначений день учнів усіх навчальних закладів міста разом із вчителями окупанти *«запросили»* прибути на монастирський двір, завчасно оточений військовими. Після *«прослуховування промови у рішучому дусі та подяки за*

²³ Косик В. Україна і Німеччина у Другій світовій війні. – С. 605.

²⁴ ДАРО. – Ф. Р. 281. – Оп. 1. – Спр. 17. – Арк. 1-3, 3, зв.

²⁵ Там само. – Арк. 3, зв.

²⁶ РОКМ. – 6969 / VIIIД 3245; РОКМ. – 7370 / VIIIД 3419; РОКМ. – 7440 / VIIIД 3437

²⁷ ЦДАВО України. – Ф. 3676. – Оп. 4. – Спр. 475. – Арк. 503.

²⁸ Коваленко М. І. Цілі і методи німецької імперіалістичної політики на окупованих теренах. – С. 97-102.

те, що вони добровільно бажають їхати в Німеччину на роботи», наймолодших учнів відпустили, а старших оточили та під загрозою розстрілу на місці тих, хто зважиться втікати, у «запломбованих вагонах» вивезли до Німеччини²⁹. Однак зазначимо, що більшій частині цих «добровольців» усе ж вдалося уникнути цього, оскільки наступного дня з майже 300 осіб до Німеччини було вивезено тільки 50³⁰.

Пронімецьке за змістом «Послання до усіх віруючих чад Житомирщини» змушений був написати і у підлеглих йому парафіях єпископ Автономної Православної Церкви Леонтій³¹. Заклики «віддати, що маємо, на допомогу армії», «станемо всі до праці» та вимога «Не мусить бути в ці дні велетенської боротьби місця для саботажу, диверсії, або ворожих настроїв» містилися навіть у Великодньому Архипастирському листі Вінницького єпископа Автономної Православної Церкви Євлогія³². З цього, зрештою, розуміло й те, чому німецька окупаційна влада під особливий захист взяла духовенство всіх конфесій. Так, генерал-комісар Волині і Поділля листом від 18 червня 1943 р. повідомив митрополита Полікарпа, що за його внесок від 13 травня особливим розпорядженням рейхскомісара духовенство всіх релігійних течій, їх дружини та ченці звільняються від «обов'язку праці і вербунку до Німеччини»³³.

30 січня 1943 р. до православних мирян України з пастирськими умовляннями звернувся «Екзарх України, митрополит Волинський і Житомирський, священноархімандрит Почаївської Свято-Успенської Лаври Олексій». У ньому він, зазначивши, що «кращі сини великого німецького народу в холоді і перед обличчям смерті виявляють свою любов до милої батьківщини, віддаючи своє молоде життя на вівтар кращого майбутнього своїм близьким по крові», закликав українську молодь «допомогти народові-герою і заступити його кращих синів на нивах, при станках, бо ж героїчна армія потребує хліба і засобів оборони». Цей православний ієрарх вмовляв православний клір «зрозуміло поставитися до вимог хвилини і силою переконуючих слів викликати серед вірних почуття святого обов'язку – сумлінною пра-

²⁹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1062. – Арк. 89.

³⁰ З хроніки подій на українських землях (рік 1943). – С. 165-166.

³¹ ДАРО. – Ф. Р. 281. – Оп. 1 – Спр. 9. – Арк. 6 зв.

³² Там само.

³³ ДАРО. – Ф. Р. 281. – Оп. 1. – Спр. 4. – Арк. 132.

цею допомогти німецькій армії на фронтах», а на «всіх подвижників праці» покликав «вседіюче благословіння»³⁴.

Те, що відозви та послання до пастви православних архієреїв цього часу були виявом не тільки їх власного бачення подій і далеко не завжди голосом особистого сумління, вкотре засвідчував зміст відозви владики Полікарпа «До всього духовенства і вірних» від 25 березня 1943 р. У ній «націоналісти» кваліфікувалися тими, «хто дезорганізує життя», «утруднює боротьбу з більшовиками», а цим самим «допомагає більшовикам і стає по їхньому боці». «Наглою вимогою часу» цей владику назвав «єдність проти більшовицького фронту на всіх ділянках життя, зв'язаного з боротьбою двох світів». «Не пасивне заховання», «не анархія в суспільному і господарському житті», а «активна допомога на всіх ділянках німецькій владі» визначалися ним «нашим обов'язком» для самозбереження народу, «для кращого майбутнього нас, як нації та цілого цивілізованого людства»³⁵. Коли ж владику Полікарп виголосив у Луцькому соборі проповідь, скеровану проти «партизанки», що її творять «сліпі» та «несвідомі» особи, то миряни «під час промови демонстративно виходили з собору», а відозва більшістю священників була з обуренням знехтувана³⁶.

28 травня 1943 р. митрополита Полікарпа викликали на нараду до генерал-комісаріату «Волинь-Поділля», де начальник шкільного і церковного відділу Шмідт заявив, що в краї «відбувається одверте повстання» та й «поміч населення німцям мінімальна». З уст цього німецького високопосадовця прозвучала погроза: німецька адміністрація може «знищити всі села, де є бандити», але вона хоче зробити останню спробу дати можливість тим, хто бере участь у збройному повстанні, «прийти до нас, а ми їх відправимо до Німеччини на роботу і нічого їм не зробимо». Було наголошено, що керівники генерал-комісаріату «нічого не мають проти того», щоб владику Полікарп і підвладне йому духовенство «брали участь в організації і відправці молоді до Німеччини». Особливо підкреслювалося, що ієрархія Української Автокефальної Православної Церкви «востаннє запрошена» для того, аби їй було «запропоновано зробити все, що можна, щоб спинити

³⁴ ДАРО. – Ф. Р. 281. – Оп. 1. – Спр. 17. – Арк. 48-50.

³⁵ ЦДАВО України. – Ф. 3833. – Оп. 3. – Спр. 8. – Арк. 40-43.

³⁶ Там само. – Арк. 7.

повстання, бо інакше населення не уникне біди». Коли у відповіді глави Церкви прозвучало, що молодь йде до лісів, оскільки чекала «обіцяної вільної України», а з часом виявилось, що «діється те саме, що в Росії було», а тому «ніякі запевнення» з його боку і від «усіх благочесних» не дають добрих результатів, то німець категорично заявив: «...мені не відомо, що обіцялося молоді, що співробітничала з військом», але «одне можна сказати, що їм не обіцялося України ні в 1941 році, ні в 1945 році». Зустріч, яка була досить симптоматичною для цього періоду відносин між німецькою окупаційною адміністрацією та ієрархією українських православних Церков, закінчилася в атмосфері взаємного незадоволення. Цей німецький чиновник висловив впевненість у найближчому «повному розгромі більшовиків», а владика Полікарп на це відповів: «По вірі Вашій хай Вам буде. Ви вірите в перемогу над ворогом, а я вірю в краще майбутнє свого народу. Нехай по вірі нашої нам буде!»³⁷.

Зазначимо, що виявлені документи дають підставу для твердження, що лише окремі з православних владик виявилися здатними хоч якось протидіяти антигуманним акціям окупантів. Саме таким був єпископ Рівненський Української Автокефальної Православної Церкви Платон (Артемюк). Своє гостре засудження фактів знищення німцями населення села Ремель та спалення живцем жителів села Малин на Рівненщині він письмово й усно виклав гебітскомісару. Він ризикував своїм життям цього разу, а також тоді, коли відмовився написати та оприлюднити архіпастирського листа із закликом до пастви щодо збереження спокою та припинення збройного опору німецькій владі. Свою позицію в цьому питанні він аргументував тим, що це суперечить його сумлінню, оскільки ніякі листи не змінять ставлення населення до німецької влади, якщо з її боку не буде відповідних заяв і дій з реальними гарантіями про зміну політики щодо українського населення – господаря цієї землі³⁸.

Влітку й восени 1943 р. діяльність православних громад на західноукраїнських землях відбувалася в умовах дедалі зростаючої української повстанської війни проти окупантів. Німці за це «відплачували» населенню краю жорстокими репресіями, які нерідко

³⁷ ЦДАВО України. – Ф. 3833. – Оп. 1. – Спр. 90. – Арк. 17-19.

³⁸ Теодорович А., протопресвітер. Просвящений Платон, єпископ Рівненський (в світі Павло Артемюк): Спогад. – С. 18-19.

стосувалися й священнослужителів. Так, у червні 1943 р. німцями були здійснені масові арешти представників української інтелігенції, а 15-16 липня тимчасовому арешту були піддані сотні мирних жителів міст Волині. Всього, за деякими підрахунками, у ці дні тут було ув'язнено понад 2 тис. осіб³⁹. Так запроваджувалася система колективної відповідальності за прояви непокори чинній владі, тобто система заручництва. Серед арештованих опинилися люди з найближчого оточення митрополита Полікарпа – члени адміністрації Української Автокефальної Православної Церкви І. Власовський, а також протоієреї М. Малюжинський та А. Селепин. Також гестапівці вдерлися до особистого помешкання митрополита й, образивши його гідність, звинуватили в переховуванні українських повстанців. З цього приводу він написав листа до начальника жандармерії в м. Рівне, у якому заступився за своїх співробітників і поручився за те, що вони «далекі від будь-якої політики». Владика наголосив на тому, що «сучасне положення» можна було б змінити, якби влада пішла на якісь поступки, а «брутальне обходження німецької жандармерії з вищою духовною владою є тільки перешкодою для остаточної перемоги над більшовизмом»⁴⁰.

У цей час було розстріляно більш як сто українських православних священників, зруйновано, а то й спалено багато поселень і церков⁴¹. Єпископ Рівненський Платон у листі митр. Полікарпу від 20 липня 1943 р. повідомляв, що 14 липня в селі Малині в місцевій дерев'яній церкві та в інших громадських спорудах німці спалили 350 осіб.

2 липня 1943 р. трагічна подія відбулася в селі Губкові на Костопільщині, де німці вбили священика Корницького і псаломщика Петрова. Їхні тіла разом з іншими вкинули до місцевої церкви і спалили разом з великою кількістю живих людей. Подібне сталося в селах Великі Селища і Велика Городниця на Дубенщині та в багатьох інших⁴². 15 жовтня 1943 р. німці розстріляли багатьох в'язнів Рівненської тюрми, серед яких були співробітник митрополита Полікарпа отець Микола Малюжинський і член Рівненського церковного управління отець Володимир Мисечко⁴³.

³⁹ З хроніки подій на українських землях (рік 1943). – С. 164-165.

⁴⁰ ЦДАВО України. – Ф. 3833. – Оп. 1. – Спр. 90. – Арк. 14.

⁴¹ Євген «Визволення». – С. 95-96.; З хроніки подій на українських землях (рік 1943). – С. 162-166; Загинули трагічною смертю в часі Другої світової війни. – С. 7-12.

⁴² Мартирологія українських Церков. – С. 755-756.

⁴³ Борщевич В. Автономна православна церква на Волині. – С. 48-50.

Єпископ Платон вважав, що такі *«методи заспокоєння людности з боку чинників влади в ХХ сторіччі переходять не тільки межі християнської моралі й етики, і загальнолюдської і нагадують часи жорстокого переслідування християн»*. Він вимагав, щоб глава Української Автокефальної Православної Церкви повідомив

«про повищі ганебні факти сатанинського нищення людности через чинники поліційної влади до відома генерал-комісара Волині й Поділля зі зложенням при цьому від імені українського автокефального єпископату в генерал-комісаріяті рішучого протесту проти такого нелюдського обходження з українською православною і чеською людністю»⁴⁴.

Отже, з початку 1943 р. чітко прослідковуються радикальні зміни у ставленні німецької окупаційної влади до православних конфесій, тобто до Української Автокефальної Православної та Автономної Православної Церков. Вони були головним чином викликані тим, що багато в чому виявилися невиправданими розрахунки ідеологів Третього рейху на особливу прихильність до німецького *«нового порядку»* релігійних організацій, які зазнали в недавньому минулому, тобто за радянської влади, страхітливих гонінь та нищення. У цей час значно посилився тиск німецької адміністрації на ієрархію цих Церков, спрямований на використання їх авторитету задля зміцнення окупаційного режиму. Православний клір усілякими, добре відпрацьованими методами примушували впливати на *«умиротворення»* населення, послаблення партизанського руху, а також сприяння мобілізації матеріальних і людських ресурсів України для потреб Німеччини. Особливо це стосувалося Української Автокефальної Православної Церкви, оскільки вона, будучи єдиною легальною українською інституцією, на переконання окупантів, певним чином репрезентувала народ, а, отже, відповідала за його ставлення до *«нового порядку»*. Виявлені у вітчизняних архівах та фондових збірках музеїв документи дають підстави для твердження, що в переважній більшості випадків сприяння окупантам з боку православних конфесій було вимушеним, а окремі православні владики навіть зважилися відкрито протидіяти окупантам.

⁴⁴ Мартирологія українських Церков. – С. 756.

Список джерел і літератури:

1. *Борищевич В.* Автономна православна церква на Волині. – Луцьк: Ред. – вид. відділ «Вежа» Волин. держ. у-ту ім. Лесі Українки, 2000. – 94 с.
2. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т. – К.: Українська Православна Церква Київського Патріархату, 1998. – Т.4. – Ч.2. – 436 с.
3. Державний архів Рівненської області (*далі – ДАРО*). – Ф. Р. 281. – Оп. 1. – Спр. 4.
4. ДАРО. – Ф. Р. 281. – Оп. 1 – Спр. 9.
5. ДАРО. – Ф. Р. 281. – Оп. 1. – Спр. 17.
6. Євген «Визволення» // Літопис Волині. – 1956. – Ч. 3. – С. 95-96.
7. З хроніки подій на українських землях (рік 1943) // Літопис Української Повстанської Армії: У 17 т. – Торонто: Літопис УПА, 1989. – Т. 2: Волинь і Полісся. Німецька окупація. Кн.2: Бойові дії УПА. – С. 165-166.
8. Загинули трагічною смертю в часі Другої світової війни // Літопис Волині. – 1955. – Ч. 2. – С. 7-12.
9. *Коваленко М. І.* Цілі і методи німецької імперіалістичної політики на окупованих теренах // Літопис Української Повстанської Армії: У 17 т. – Торонто: Літопис УПА, 1989. – Т. 1.: Волинь і Полісся. Німецька окупація. Кн. 1: Початки УПА: Документи і матеріали. – С. 97-102.
10. *Косик В.* Україна і Німеччина у Другій світовій війні. – Париж; Нью-Йорк; Львів, 1993. – 660 с.
11. Крем'янецький вісник. – 1942. – 2 лютого.
12. Мартирологія українських Церков: В 4 т. – Торонто; Балтимор; Укр. вид.-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. – Т. 1: Українська Православна Церква: Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упор. і ред. О. Зінкевич, О. Воронін. – 1204 с.
13. Рівненський обласний краєзнавчий музей (*далі – РОКМ*). – 6969 / VIIIД 3245.
14. РОКМ. – 7370 / VIIIД 3419.
15. РОКМ. – 7440 / VIIIД 3437.
16. *Теодорович А., протопресвітер.* Просвящений Платон, єпископ Рівненський (в світі Павло Артемюк): Спогад // Літопис Волині. – 1958. – Ч. 4. – С. 18-23.
17. Центральний державний архів вищих органів влади і державного управління України (*далі – ЦДАВО України*). – Ф. 3676. – Оп. 4. – Спр. 474.
18. ЦДАВО України. – Ф. 3833. – Оп. 1. – Спр. 90.
19. ЦДАВО України. – Ф. 3676. – Оп. 475. – Спр. 715.
20. ЦДАВО України. – Ф. 3833. – Оп. 3. – Спр. 8.
21. Центральний державний архів громадських об'єднань України (*далі – ЦДАГО України*). – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1062.
22. ЦДАГО України. – Ф. 57. – Оп. 4. – Спр. 116.

Визнання Святійшого Урядуючого Синоду Російської Православної Церкви двома Східними Патріархами

священик Ярослав Черенюк

Статтю присвячено огляду історії визнання двома Східними Патріархами Святійшого Синоду РПЦ – вищого церковного органу Православної Церкви в Російській імперії після проведення неканонічної за своєю суттю церковної реформи російським царем Петром I у 1721 році. Важливим моментом цього визнання є те, що після свідомого припинення фінансової допомоги від Москви Східним Патріархам було нарешті отримане фактичне визнання Св. Синоду лише двома з них – Константинопольським та Антіохійським патріархами.

Ключові слова: «Духовний регламент», Святійший Синод, цар Петро I, архієпископ Феофан (Прокопович), грамоти Східних Патріархів.

Російська Православна Церква, яка знаходилася в кінці XVII століття в занедбаному стані, потребувала реформ внутрішнього життя, проте не в такій докорінній формі, як це здійснив цар Петро I. Навряд чи хто буде сумніватися в тому, що церковна реформа Петра I, перш за все, різко перервала «теократичну» традицію, свідомим і всестороннім переходом на західну установку свідомості.

У планах Петра I, втілених у звершеній ним церковній реформі, важко вказати іншу мету, крім прийнятого наміру обмежити діяльність і вплив Церкви. Реформа Петра I поставила вище церковне управління в ряд звичайних державних установ, змушуючи Церкву бути провідником волі та бажань держави. Приймаючи «Духовний регламент», державна влада прямо втручалася в область канонічного права, проникаючи у внутрішнє життя Церкви. Так, обов'язки єпископів цим актом зводились до різного роду зовнішніх дій, способи виконання яких докладно встановлювалися в тому ж «Регламенті».

Цар Петро I та архієп. Феофан (Прокопович) усвідомлювали всю незаконність уведення Духовної колегії, тому наступним, не зовсім правомірним актом з їхнього боку, було звернення до Східних Патріархів стосовно визнання Святійшого Синоду вищим церковним органом влади Російської Церкви. Якщо російське духовенство змушене було підкоритися бажанням і наказам Петра, пам'ятаючи про його жорстокість щодо справи царевича Олексія, то ставлення до всього цього Східних Православних Патріархів було для Петра зовсім незрозумілим. Між тим їх одобрення мало велике значення з міркувань церковно-політичних. Таке схвалення послужило б в очах російського народу і духовенства авторитетною санкцією новоствореного Св. Синоду.

У середині 1721 року архієпископ Феофан, очевидно зі згоди Петра I, складає латинською мовою проект листа до Східних Патріархів, який повинен був пояснити вже здійснену в Росії церковну реформу, щоб отримати згоду на її запровадження зі сторони Східних Церков. В архіві Синоду цей проект зберігся в російському перекладі самого автора. Петро I тактовно не пустив у хід цей проект. У ньому немає ніякого прохання про визнання, а лише інформація про реформу, здійснену монархом, а не церковною владою.

Петро I змальовується богонатхненним упорядником Церкви на правах «помазаника» – «христа» з маленької букви. За словами архієпископа Феофана, Петро «увесь на те виклався, як би кращій образ церковного управління винайти. І винайшов, Божим воістину натхненим, таке, яке середнє є між некорисним владарюванням однієї людини, незручним і частим скликанням Соборів».

Отже, це «середнє» ні патріарх, ні Собор. Ухиляючись від прямого прохання про визнання канонічним такого нового «середнього» встановлення, архієпископ Феофан (Прокопович) так закінчує своє красномовне викладення:

«І законного свого засновника має, Христа Господнього, височайшого в нас Божого служителя, благочестивого обох часів (Старого і Нового Завітів) царя і в цій справі наслідував... древніх християнських царів, ставши Священному Синоду нашому за Верховного Голову і Суддю»¹.

¹ Карташев А. В. Очерки из истории Русской Церкви: В 2-х т. – СПб.: 2004. – Т. 2. – С. 374.

Документ цей, який яскраво виражає збентеження нечистої совісті архієпископа Феофана (Прокоповича), не був посланий на Схід. Після роздумів був замінений іншим зверненням до Константинопольського патріарха Єремії III (1715-1726), уже прямо від особи самого Петра I і датований 30 вересням 1721 року. У грамоті вже імператора Петра I до патріарха Єремії справу представлено невідповідно до дійсності – з перекрученням фактів та з текстуальними змінами документів².

Ця грамота Петра містить у собі грецький переклад маніфесту від 25 січня 1721 року. На початку маніфесту критичні зауваження проти патріаршої системи замінені в грамоті Петра I словами:

«За тривалим здоровим міркуванням і порадою, як з духовними, так і світськими членами Держави Нашої, задумали влаштувати із владою рівнопатріаршою Духовний Синод, тобто вищий духовний Соборний Уряд для управління Держави Нашої Всеросійської Церкви з достойних духовних осіб, як Архієреїв, так і кіновіархів (начальників спільножительних монастирів – прим. авт.) кількістю достатньою, і визначили ... підкорятися у всіх духовних справах цьому Синоду, як те робили раніше при колишніх Всеросійських Патріархах. Цьому ж Духовному Святійшому Синоду визначили Ми, через учинену інструкцію, щоби Святою Церквою управляли неодмінно у всьому за догматами Святої Православної Церкви Грецького сповідання, та цих догматів мали би за правило непогрішиме свого Уряду, у чому вищезгадані і присягою у Святій Соборній Церкві, цілуванням святого хреста і підписанням своїх рук, себе зобов'язали. І надіємося, що Ваше Всесвятійшество, як перший Архієрей Православної Кафолічної Східної Церкви, це Наше запровадження і утворення Духовного Синоду за благо визнати забажаєте, і про те іншим Блаженнішим, Олександрійському, Антіохійському та Єрусалимському Патріархам повідомлення учините»³.

² Лотоцький О., проф. Автокефалія: У 2-х т. – Варшава: Праці Українського Наукового Інституту, 1935-1938. – Т. 2: Нарис історії автокефальних Церков. – 1938. – С. 408.

³ Царская и Патриаршие грамоты о учреждении Святейшего Синода, с изложением Православного исповедания Восточно-Кафолической Церкви. – СПб.: Синодальная типография, 1838. – С. 4.

На закінчення говориться, що «Святійший Духовний Синод» буде і надалі тримати зв'язок з патріархами з церковних питань, після чого Петро додає:

«За що Ми, з особливою Нашою до Вашого Всесвятійшества прихильністю, у вимогах Ваших всіляку поблажливість виявляти обіцяємо»⁴.

Ця фраза є дипломатичним натяком на те, що патріарх і в майбутньому може звертатися до царя за грошовою допомогою, яку він до цього часу отримував з Росії, якщо, звичайно, визнає Св. Синод законною церковною установою.

Ця грамота, відправлена імператором Петром I до Константинопольського патріарха Єремії III, говорить історикам надзвичайно багато. Відсутність церковно-канонічного обґрунтування церковної реформи показує, перш за все, що імператор Петро I та архієпископ Феофан (Прокопович), який, без сумніву, склав і цю грамоту, розуміли, що ніяких канонічних основ у реформи немає. Зміни в тексті маніфесту не залишають сумніву, що патріарх був поінформований не просто неточно, а зовсім не правильно.

У грамоті не тільки обминали слово «колегія», але й не вказували на те, що Св. Синод є, по суті, такою ж, як і інші державні колегії. Навпаки, грамота представляє справу так, наче мова йшла про заміну патріарха Синодом, який володіє такими ж повноваженнями. Слова «за тривалим здоровим міркуванням і порадою» зі світськими й духовними чинами не відповідають тим умовам секретності, у якій це відбувалося⁵.

Лише між іншим згадується про деяку «інструкцію», але патріарху не повідомляється, що під нею має на увазі такий визначальний документ, як «Духовний регламент». Зміст присяги членів Синоду інший: не вірність догматам, а вірність тільки монарху. Про склад Синоду сказано навмисно неясно: «кількість достатня». Ні слова не говориться і про включення Св. Синоду (Духовної колегії) в колегіальну систему державного управління, про підкорення Церкви волі монарха і про контроль держави над Церквою⁶.

⁴ Царская и Патриаршие грамоты о учреждении Святейшего Синода, с изложением Православного исповедания Восточно-Кафолической Церкви. – СПб., 1838. – С. 4.

⁵ Карташев А. В. Очерки из истории Русской Церкви: В 2-х т. – СПб., 2004. – Т. 2. – С. 376.

⁶ Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М., 1997. – Ч. 1. – С. 94.

За цією грамотою неможливо було скласти собі певної уяви про нову установу. І, можливо, тому патріарх Єремія в листі-відповіді, датованому 1 лютого 1722 р., на прохання про визнання Синоду писав:

«Про те, що просите нас, щоби бути згідними у присуді про Синод, який ухвалив самодержавна Ваша царська величність, і тому, що в даний час жоден з братів і співслужителів наших, патріархів Олександрійського, Антіохійського та Єрусалимського, з нами немає, але всі в Богом ввірених їм паствах перебувають і скорому часі сюди прибудуть, і коли порадимося і їх наміри сприймемо... тоді без затримки про те дамо відповідь...».

Грамота ця була отримана через лікаря Полікалу 1 квітня 1722 року⁷.

У грудні 1723 р. через колегію іноземних справ були отримані довогоочікувані для Петра I відповіді про визнання Св. Синоду, правда, тільки від двох Східних Патріархів (ПСП. Т. IV, № 1331)⁸. Датовані 23 вересня 1723 р. грамоти від патріарха Константинопольського Єремії та Антіохійського Афанасія (ПСП. Т. III, № 1115) були написані на окремих хартиях, але майже цілком тотожних у всьому, крім підпису. Патріархи об'являли, що

«Синод у Російському Святому великому Царстві є і називається він Нашим у Христі Братом... і має владу творити і звершувати, що і чотири Апостольські Святійші Патріарші Престоли»⁹.

У додатковій грамоті патріарха Єремії повідомляється, що патріарх

«Олександрійський відійшов у вічні обителі, і нині підшукується достойний муж на цей престол. А Єрусалимський, після підписання православного сповідання і писання, написаного заради православного сповідання, хворіє і лежить на постелі. Тому залишився окремо від Нас, визнати і утвердити Священний Цей

⁷ Рункевич С. Г. История Русской Церкви под управлением Святейшего Синода: В 2-х т. – СПб., 1900. – Т. 1: Учреждение и первоначальное устройство Святейшего Правительствующего Синода (1721-1725). – С. 152.

⁸ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. – Т. IV (1724-1725 янв. 25). – СПб., 1876. – С. 179.

⁹ Царская и Патриаршие грамоты о учреждении Святейшего Синода, с изложением Православного исповедания Восточно-Кафолической Церкви. – СПб., 1838. – С. 8.

Синод за проханням... За цих маємо турботу, щоб і від інших підтвердження було, якщо буде потрібно, досить бо і цього»¹⁰.

Але цих грамот від двох інших Східних патріархів так і не було прислано¹¹.

*«Константинопольському патріарху затвердити це самопри-
ниження Російської Церкви було, – як пише А. В. Карташов, –
очевидно, дуже легко, пам'ятаючи про те, як було тяжко в 1589
році патріарху Константинопольському Єремії II визнати
за Московією патріарший титул. Тепер, до полегшення гре-
ків, Москва своїми руками знімала з себе почесний патріарший
куколь з херувимами»¹².*

Проте бачимо, що патріархи у своїх грамотах не називають Синод «Святійшим» – титулом, який належить вищій церковній владі, а тільки «Священним Синодом».

Так неканонічна за задумом, за її принципами і способом її проведення в життя церковна реформа Петра I була формально легалізована цим визнанням двох Східних Патріархів. Петро I та архієпископ Феофан (Прокопович) були дуже задоволені, і Синод негайно розпорядився розіслати патріарші грамоти в єпархії для зачитання в храмах принашклому народу, замовчуючи, що тільки два патріархи визнали Св. Синод (ПСП. Т. I, № 1337)¹³.

Грецькі оригінали патріарших грамот разом з «Посланням Патріархів Східно-Кафолічної Церкви про православну віру», прислані також Св. Синоду, знаходяться в «Полном собрании постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи» за 1722 рік (Т. III, № 1115). Ці патріарші грамоти завжди і пізніше друкувалися разом з «Посланням Східних Патріархів» (1723 р.), під яким, до речі, стоїть підпис і Єрусалиського Патріарха Хрисанфа (вересень 1723 р.), який у той же час не прислав

¹⁰ Царская и Патриаршие грамоты о учреждении Святейшего Синода, с изложением Православного исповедания Восточно-Кафолической Церкви. – СПб., 1838. – С. 12.

¹¹ Лотоцький О., проф. Автокефалія: У 2-х т. – Варшава: Праці Українського Наукового Інституту, 1935-1938. – Т. 2: Нарис історії автокефальних Церков. – 1938. – С. 409.

¹² Карташев А. В. Очерки из истории Русской Церкви: В 2-х т. – СПб., 2004. – Т. 2. – С. 377.

¹³ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. – Т. IV (1724-1725 янв. 25). – СПб., 1876. – С. 182.

своєї грамоти про визнання Св. Синоду законною вищою церковною владою в Росії.

Але російські історики й каноністи XIX століття, як і сучасні, аналізуючи синодальний устрій РПЦ, акцентують увагу на вищезгаданому визнанні синодальної влади «усіма Східними Патріархами»¹⁴. Також сучасний історик Російської Церкви й укладач підручника «Курс церковного права» прот. Владислав Ципін, сам від себе додає: «Аналогічні грамоти були отримані й від інших Східних Патріархів»¹⁵, що не відповідає дійсності. Цими твердженнями російські історики й каноністи намагаються виправдати церковну реформу Петра I, «не дивлячись на її канонічну неповноцінність»¹⁶, однак «прийнятою ієрархією і народом, визнаною Східними Патріархами»¹⁷.

Більш прийнятною і об'єктивною є думка, що життя Церкви протягом синодальної доби ніколи не згасало. Церква була змушена під тиском світської влади «стиснутися», але глибина церковної свідомості не відгукнулася на реформу і, як пише відомий російський богослов прот. Георгій Флоровський: «Ніколи петровська реформа не була скріплена або ж визнана церковною згодою чи волею»¹⁸.

Готовність же Константинопольського та Антіохійського патріархів піти на поступки щодо неканонічних дій Петра I пояснюється не тільки тим перекрученням суті справи, яке мало місце в грамоті Петра, але, як зауважує І. К. Смолич, «залежністю патріархів, які знаходилися під турецьким пануванням від російських субсидій»¹⁹. У збірнику «Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода» за 1724 рік Т. IV та в Т. VI за 1726 рік, містяться документи і грамоти патріархів Константинопольського та Антіохійського про прохання видачі їм обіцяних грошей за жалуваними грамотами російських царів.

27 квітня 1724 року у Св. Синоді розглядалося прохання доместика Константинопольської Великої Церкви Григорія Ватація про

¹⁴ Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917 гг. – М., 2003. – С. 13.

¹⁵ Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 328.

¹⁶ Там само. – С. 329.

¹⁷ Там само. – С. 329.

¹⁸ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – 3-е изд. – Париж, 1983. – С. 88.

¹⁹ Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М., 1997. – Ч. 1. – С. 94.

видачу Патріархату за 1721, 1722 і 1723 роки грошей, за жалуваною грамотою від 3 січня 1718 року (ОАСС Т. IV, № 211)²⁰.

«Цар Петро Олексійович...жалуваною грамотою від 3 січня 1718 р. визначив щорічно, на допомогу Великій Константинопольській Церкві, до нього, святійшого патріарха Єремії і майбутнім після нього святійшим Константинопольським вселенським патріархам, з царської скарбниці посилати на три тисячі рублів соболів» (ОАСС Т. IV, додаток V)²¹.

З 1721 р. видача грошей, з невідомих причин, була припинена. Патріарх жалівся Петру I, писав канцлеру графу Головкіну і у Св. Синод²².

Патріарх Єремія III писав у грамоті на ім'я Синоду від 26 вересня 1723 року:

«Самодержавна...Величність...заради обставин часу і значних утримань... подарував нам через Його жалувану грамоту давати соболів на три тисячі рублів у рік, що до 1720 року й отримували. 1721 ж і 1722 року писали Його Священній Величності з лікарем паном Георгієм Полікалою і друге через священнішого співбрата нашого колишнього Меленікійського кир Григорія найсвітлішому канцлеру графу... Головкіну, що і до цього дня немає відповіді, і не розуміємо цьому причини. Тому і зараз пишемо... святому Російському Синоду, який є багаточленовий нашою згодою, заради цього потурбуйтеся найперше, щоби добре склалися обставини, для подачі нам незабаром милостині 1721 та 1722 років і поточного 1723 року» (ОАСС Т. IV, додаток V)²³.

Ця грамота патріарха Єремії III датована 26 вересня 1723 року, тобто через 3 дні після грамот про визнання Св. Синоду, але була пред'явлена в Синод, що перебував тоді в Москві, тільки 27 квітня 1724 року, коли схвальні грамоти дійшли в грудні 1723 року²⁴.

²⁰ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. – Т. IV (1724). – СПб., 1880. – Стлб. 213.

²¹ Там само. – Стлб. XXXIV-XXXV.

²² Там само. – Стлб. 213.

²³ Там само. – Стлб. XXXVII.

²⁴ Рункевич С. Г. История Русской Церкви под управлением Святейшего Синода: В 2-х т. – СПб., 1900. – Т. 1: Учреждение и первоначальное устройство Святейшего Правительствующего Синода (1721-1725). – С. 152.

Патріарх пише, що вже писав листа про не видачу обіцяної допомоги до Петра I через Георгія Полікалу, який 1 квітня 1722 року передав цей лист разом з першим листом-відповіддю патріарха Єремії від 1 лютого 1722 року на прохання Петра I про визнання Св. Синоду, у якому він зволікає з визнанням Синоду через те, що не було з ним інших патріархів, але в той же час у додатковій грамоті від 23 вересня 1723 року пише, що якщо потрібні грамоти двох інших патріархів, то він про це потурбується, але *«досить бо і цього»*. У цій грамоті патріарх нагадує Синоду, що він визнав неканонічний *«багаточленовий»* Синод і тому нехай тепер Св. Синод потурбується про милостині для Константинопольського патріарха.

Уповноважений від патріарха Григорій Ватацій звернувся в Синод з проханням про видачу патріархагу затриманого з 1721 року утримання, приложивши до прохання й копію з вищевказаною жалуваною грамотою. Разом з цим Ватацій представив грамоту на ім'я Св. Синоду і від Антіохійського патріарха Афанасія, датованою теж 26 вересня 1723 року, у якій останній, доводячи до відома Синоду про втрату жалуваної грамоти, яка була надана ще царем Олексієм Михайловичем Антіохійському патріарху Макарію, просив нову грамоту:

«Тому просимо ваше у Христі братство зробити пошук і, якщо все добре там, то повідомити про те Самодержавній величності, щоби визначити або відновити, або інакше надасть благодіяння від невичерпних Його Величності скарбів» (ОАСС Т. IV, додаток VII)²⁵.

Вислухавши прохання Ватація, як і грамоти двох патріархів, Св. Синод 19 травня 1724 року постановив: *«Про ті їх патріарші вимоги, які належать до Колегії Іноземних Справ, посилати в ту Колегію указ, щоби по тій їхній вимозі було прийняте рішення»*. Указ був посланий 22 травня разом з копіями патріаршних грамот. Як вирішила справу Колегія – невідомо (ОАСС Т. IV, № 211)²⁶.

Відомо лише, що в 1726 р. Св. Синод розглядав грамоту, датовану 29 вересня 1725 року, нового Антіохійського патріарха Сильвестра, який сповіщав Синод про своє вступлення на патріарший престол.

²⁵ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. – Т. IV (1724). – СПб., 1880. – Стлб. XXXVIII-XXXIX.

²⁶ Там само. – Стлб. 213.

Зображаючи тяжке становище Антіохійського патріархату, просив допомоги від Російської Церкви. Саме він просив або відновити колишню грамоту на право збору посланцями з Антіохії пожертв у Росії, надану царем Олексієм Михайловичем, або ж дати нову. Св. Синод визначив:

«Про грамоту, надану царем Олексієм Михайловичем патріарху Макарію, довідатися в Колегії Іноземних Справ, у якому році учинена і про відновлення її чи про надання нової, з визначенням "її Імператорської Величності, високої милості, розгляд і рішення учинити, про що й послати указ у Колегію Іноземних Справ"».

Такий указ посланий був 30 квітня 1726 року (ОАСС Т. VI, № 133)²⁷. Отже, з цієї грамоти нового Антіохійського патріарха можна зробити висновок, що справа про відновлення втраченої грамоти вирішена так і не була в 1724 році.

Підсумовуючи вищесказане про прохання двох Східних патріархів щодо обіцяної матеріальної допомоги, слід зауважити, що, очевидно, російським царем Петром I була навмисно призупинена видача «пожертвуваних» грошей з 1721 року Константинопольському патріархату, у такий болючий спосіб чинячи тиск на патріарха Єремію, щоб від нього домогтися визнання неканонічного вищого церковного устрою в Росії. І коли, нарешті, через 2 роки патріарх визнає цей Синод, обіцяні гроші так і не надходять, і він змушений тепер просити їх знову, не розуміючи причини затримки. Відомо тільки, що за наступників Петра I фінансування Константинопольського патріархату було відновлено, але сума допомоги була набагато меншою, ніж була до цього, що навіть синодальні члени отримували більше, ніж увесь Константинопольський патріархат разом. Антіохійський патріарх Афанасій, визнаючи Св. Синод, сподівався, що російська влада натомість відновить утрачену жалувану грамоту, але справа ця зволікала й невідомо, чи була взагалі вирішена.

Отже, новий вищий церковний орган управління Російською Православною Церквою – Св. Синод – був визнаний Східними Патріархами, проте лише двома з них. Це можна пояснити тим, що

²⁷ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. – Т. VI (1726). – СПб., 1883. – Стлб. 210.

все-таки церковна реформа, яку здійснив цар Петро I, була неканонічною і не відповідала устрою Православної Церкви. Два Східних Патріархи, зокрема Константинопольський та Антіохійський, погоджуються визнати нову форму правління Церквою в Російській імперії лише під тиском обставин: перебуванням Східних Патріархів під турецькою навалою і залежністю їх від російських субсидій. Ці грошові субсидії були обіцяні й видавалися Патріархам, але коли відповідь із визнанням Синоду зволікалася, то фінансування припиняється і відновлюється після визнання, проте в мізерних розмірах, як ми це бачимо на прикладі Константинопольського Патріархату. Сам же Константинопольський патріарх Єремія III усвідомлював, що він визнав неканонічний «багаточленовий» Синод і просить за це відновити обіцяне фінансування, але царський уряд потребував лише визнання своєї реформи, тому і після отримання схвальних грамот нехтує потребами Східних Патріархів.

Таким чином, Святійший Урядуючий Синод був визнаний Східними Патріархами (лише двома) і сакраментально-ієрархічна структура Церкви не була пошкоджена. Тому гострота реформи не в канонічній її стороні, а в тій психології, з якої вона виростає. Через установа Синоду Російська Церква стає одним з державних департаментів, і до 1901 року члени його в своїй присязі величали імператора «*крайнім суддею*», і всі його рішення приймалися «*Своєю від Царської Величності даною владою*», «*за указом Його Імператорської Величності*».

Якщо й належало впорядкувати Російську Церкву, дійсно досить розхитану самим же Петром і його небажанням двадцять років допускати обрання нового патріарха, то для цього влаштування не було необхідності вигадувати «Духовний регламент», а належало б лише обрати патріарха і скликати Помісний Собор. Тепер немає потреби лицемірити апологетам синодальної системи, які ще є в наш час серед очільників РПЦ, само собою зрозуміло, що не про благоустрій у Церкві думав цар Петро I, а про її підкорення царській владі.

Список джерел і літератури:

1. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. – Т. IV (1724). – СПб.: Синодальная типография, 1880. – 560+СХХVI стлб.+80 с.

2. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. – Т. VI (1726). – СПб.: Синодальная типография, 1883. – XI с.+586+CCCLXXXVI стлб.+78+II с.
3. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. – Т. IV (1724-1725 янв. 25). – СПб.: Синодальная типография, 1876. – 16+366 с.
4. Царская и Патриаршие грамоты о учреждении Святейшего Синода, с изложением Православного исповедания Восточно-Кафолической Церкви. – СПб.: Синодальная типография, 1838. – 72 с.
5. *Карташев А. В.* Очерки из истории Русской Церкви: В 2-х т. – СПб.: Изд-во Библиополис; О. Абышко, 2004. – Т. 2. – 590 с.
6. *Лотоцький О., проф.* Автокефалія: У 2-х т. – Варшава: Праці Українського Наукового Інституту, 1935-1938. – Т. 2: Нарис історії автокефальних Церков. – 1938. – 560 с.
7. *Рункевич С. Г.* История Русской Церкви под управлением Святейшего Синода: В 2-х т. – СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1900. – Т. 1: Учреждение и первоначальное устройство Святейшего Правительствующего Синода (1721-1725). – 429+II с.
8. *Смолич И. К.* История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – 800 с.
9. *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700 – 1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.
10. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. – 3-е изд. – Париж: YMCA – PRESS, 1983. – 600 с.
11. *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – 704 с.

Богословсько-догматичне обґрунтування іконописного мистецтва у ранньовізантійській патристиці IV-V ст.

Вікторія Головей

У статті проаналізовані аргументи візантійських отців Церкви на користь візуальної антропоморфної репрезентації Бога і святих. Розкриті основні положення концепту онтології образу в ранньовізантійському богослов'ї. Обґрунтовується, що саме з цього періоду теоретичне богослов'я стало тим основним чинником, який ідейно скеровував церковне мистецтво і надихав його творців, сприяючи утвердженню сакрального статусу мистецтва в християнській культурі. Ікона стверджувалася як сакральний образ, що засвідчує історичну істину Боговтілення; вона асоціювалася із самою сутністю християнської віри, яка сповідувалася не тільки через слово, але й через візуалізацію, тобто визнавалася рівнозначність словесної та візуальної репрезентації Божественного.
Ключові слова: образотворча репрезентація, Божественне, образ, естетичне, сакральне мистецтво.

Фактично від початку становлення християнської культури в ній імпліцитно присутні іконоборчі тенденції, які періодично виявлялися і на експліцитному рівні. У жодній іншій культурній традиції мистецтво не було об'єктом такої особливої уваги та гострої полеміки. Через таку проблематичність саме в християнському ареалі формуються відповідні богословські та філософсько-естетичні дискурси, у яких концептуалізуються онтологічний статус та виражальний потенціал мистецтва, його здатність представляти абсолютне, надчуттєве. Протягом століть ці дискусійні питання були своєрідним фокусом розвитку філософсько-естетичної теорії; вони зберігають актуальність і для сучасних дослідників, адже так чи інакше пов'язані з питанням про відношення мистецтва до буття й істини.

Для висвітлення світоглядного підґрунтя художньої репрезентації сакрального в християнській традиції важливе значення мають дослі-

дження середньовічної естетики, зокрема С. Аверінцева, А. Гуревича, Д. Лихачова, У. Еко, О. Лосева, П. Міхеліса, В. Татаркевича, Д. Харта. Особливо слід відзначити ґрунтовні праці В. Бичкова, присвячені естетичному аспекту візантійської патристики, а також релігійно-філософські концепції В. Лепакіна, Д. Степовика, Л. Успенського, К. Шенборна, отця Павла Флоренського, єпископа Григорія (Лур'є), у яких висвітлюється онтологія ікони та історія її богословського осмислення. Аналіз наукової літератури свідчить про те, що найбільш дослідженим аспектом цієї проблематики є концепт ієратичного образу у візантійському богослов'ї іконоборчого періоду, та водночас виявляє недостатність філософських досліджень проблеми образотворчої репрезентації божественного в ранньовізантійській патристиці.

Метою статті є філософсько-релігієзнавчий аналіз концепту образотворчої репрезентації Божественного у ранньовізантійському богослов'ї, що передбачає розгляд аргументів візантійських отців Церкви на користь візуальної репрезентації Бога і святих у контексті висвітлення основних положень онтології образу.

Як відомо, християнські апологети вкрай негативно ставилися до сакрально-релігійних зображень, вважаючи їх різновидом ідопоклонства. Тому не буде перебільшенням сказати, що генезис і ранній розвиток християнського образотворчого мистецтва відбувалися скоріше всупереч, ніж відповідно до богословських настанов. Ситуація змінюється в IV-V ст., коли християнство набуває офіційного державного статусу. Невпинне зростання кількості новонавернених на всіх теренах Римської імперії і в сусідніх регіонах зумовила потребу в нових великих храмах, відбувалися відповідні зміни в літургії та в естетичному оформленні богослужіння. Езотерична символіка перших століть християнства, яка була надбанням невеликої кількості посвячених, ставала дедалі менш зрозумілою для широкого загалу. Гостро постала потреба більш конкретного, наочного і зрозумілого образного вираження релігійних істин. Перед мистецтвом цієї доби постали важливі завдання: з одного боку, унаочнити доволі складні для розумового пізнання антиномічні християнські догмати, які формулювалися і затверджувалися Соборами саме в цей період, а з іншого, – виразити живе переживання цих істин, духовний досвід християнських подвижників.

Якщо в язичницьких традиціях зображення божественного в антропоморфних формах мали силу абсолютної переконливості, самоочевидності, то з поглибленням розуміння трансцендентності Бога в християнстві антропоморфна репрезентація Божественного потребувала теоретичного обґрунтування. Приймавши людську подобу, Христос возвеличив людський образ, відкривши перед ним безмежну духовну перспективу. У цій духовній перспективі додалася прірва між Божественним і людським. Досконала людина підносилася на рівень Божественної величі та краси.

Таке розуміння образу спиралося на догмат Троїчності, затверджений рішеннями Першого Вселенського собору (325 р.). Цим догматом закріплювалася у віровченні ідея Божественності Христа, що знайшло своє естетичне вираження в поширенні монументальних живописних зображень Христа Вседержителя, у яких ця ідея репрезентувалася найбільш виразним чином. Аналогічно після рішень Ефеського Собору (431 р.), на якому Діву Марію було проголошено Богородицею (всупереч несторіанам, які заперечували її святість, вважаючи її матір'ю людини Христа, або Христородицею), виникла й поширилася іконографія ієратичного зображення Богородиці на Троні в оточенні ангелів.

Сутність антиномічних християнських догматів важко розтамувати за допомогою логічних аргументів, особливо, коли було необхідно пропагувати ці істини серед широкої пастви, більшість якої становили неписьменні люди. Найбільш адекватним у такій ситуації був недискурсивний рівень, розрахований, передусім, на духовно-чуттєве сприйняття, – рівень власне естетичний, – не доводити, а показувати. Дієслово «показувати», на думку С. Аверинцева, «містить у собі смисловий момент чогось безпосередньо-наочного, зримо-пластичного, а отже, “естетичного”»¹.

Закономірно, що саме в цей період християнські мислителі так часто відзначали переваги власне зорового сприйняття християнських істин, виражених мовою образотворчого мистецтва, споглядання якого підносить розум від чуттєвого до невидимого. «Із наших почуттів, – зазначав Василій Великий, – зір наділений найбільшою гостротою сприйняття чуттєвих речей... Тому споглядання істин-

¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997. – С. 34.

ного, за ясністю і безсумнівною називається видінням»². Для православної традиції характерне не тільки зрівняння в правах зримого і словесного образів, багато авторитетних богословів надавали перевагу саме візуальному сприйняттю. Думка про первинність зорового сприйняття доволі поширена у святоотцівській традиції, зокрема, у св. Афанасія Великого, Григорія Нісського та ін.³. Зору надається перевага, оскільки те, що можна побачити своїми очима, переконує набагато сильніше, запам'ятовується і закарбовується в пам'яті яскравіше, ніж те, що ми можемо сприйняти за допомогою слуху.

Проблема образотворчої репрезентативності божественного вперше чітко виявилася в контексті тринітарних суперечок і, зокрема, у боротьбі Церкви з аріанством. У системі Арія заперечувалася божественність Христа, Бог Арія – «єдиний Всемогутній», абсолютно одинокий Бог. «Бог-син не рівний йому за сутністю, а, отже, він не може бути його досконалим образом», – стверджували послідовники Арія. Тим самим заперечувалася божественність Христа, а, отже, і сакральність його зображення. Між Богом і його творінням пролягає безодня – абсолютна відмінність між тварним і нетварним. Якщо творіння не має відкритості щодо Бога-Творця, то й мистецтво не може представити божественне у сфері тварного⁴. Ідеї Арія натрапили на енергійний опір олександрійських і каппадокійських отців Церкви IV ст. В основі їх підходу – не тільки пріоритетне визнання божественності Христа та його єдиносущності з Богом-Отцем, а й цілком відмінне розуміння божественної трансценденції: Бог виявляється у своїх творіннях. Такий підхід обумовив поглиблення теорії образу на основі тринітарного і христологічного догматів.

Цікавим є підхід до образотворчого мистецтва святого Афанасія Олександрійського. У його творах висвітлюється парадоксія досконалого образу, у якому немає жодних втрат від досконалості першообразу: між Божественним першообразом і Божественним образом немає більше «применшення буття». У контексті тринітарного богослов'я образ втрачає усякий відтінок меншовартості. Таке пара-

² Василій Великий, свт. Бесіда в день св. мученика Варлаама. // Творіння в 2 т., 4 кн. – Т. 1. Кн. 2. – К., 2010. – С. 12.

³ Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*: в 2-х т. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1 : Раннее христианство. Византия. – 1999. – С. 434.

⁴ Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. – М., 1999. – С. 16.

доксальне розуміння образу мало значні наслідки для розуміння мистецтва й утвердження його сакрального статусу.

Показово, що, обґрунтовуючи свою теорію, Афанасій теж вдається до порівняння зі сферою образотворчого мистецтва і, зокрема, із репрезентативним імператорським портретом.

«Той, хто бачив Сина, бачив і Отця... Це можна легко зрозуміти і роз'яснити на прикладі царського портрету. На портреті ми бачимо фігуру і риси царя... Оскільки існує повна подібність, то портрет міг би так відповісти тому, хто після розгляду картини захотів би ще побачити і самого царя: "Я і цар – одне; оскільки я в ньому і він в мені, і те, що ти бачиш в мені, бачиш і в ньому". Хто, відповідно, віддає шану картині, той у ній вишаноує й царя, оскільки це його постать і показані його риси»⁵.

Афанасій робив акцент не на очевидній відмінності за сутністю між живою особою царя і бездушною матерією картини-портрета, а на подібності між образом і першообразом, яка дозволяє сказати, що той, хто бачив портрет, бачив і самого імператора. Цим закладалися граничні засади теоретичного обґрунтування іконописної репрезентації християнського Бога: у людській подобі Христа Бог має досконалу ікону Самого Себе.

Про еволюцію поглядів християнських мислителів щодо образотворчого мистецтва яскраво свідчить той факт, що вже у IV-V ст. ікони асоціювалися із самою сутністю християнської віри, яка сповідувалася не тільки через слово, але й через візуалізацію. У IV ст. в епоху розквіту богословської думки значна частина отців Церкви у своїй аргументації звертається до зображень, як до чогось особливо важливого. Так, Васій Великий бачив у художньому образі більше переконливої сили, ніж у своїх власних словах. Свою бесіду в день св. мученика Варлаама він завершує зверненням до живописців, говорячи, що поступається місцем мові більш високої:

«Доповніть своїм мистецтвом моє неповне зображення... Нехай буду переможений вашим живописанням славетних справ мученика: радий буду визнати над собою вашу перемогу. Подивлюся

⁵ Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. – М., 1999. – С. 19.

на цього борця, живіше зображеного на вашій картині... Нехай буде зображений і Подвигоположник у битвах Христос...»⁶.

Для Василя Великого важливий сам факт мучеництва, тому він особливо відзначає зображення руки – об'єкта тортур, із чим і пов'язані уявлення про повчальне значення події для глядача. Але домінантою композиції має стати образ Христа, оскільки саме він надихає на звитягу мученика. Введення постаті Христа надає глибокого символічного змісту зображенню, яке інакше могло б бути інтерпретованим просто як історичне відтворення події. Словесні зв'язки, на яких ґрунтується монолітна структура такого зображення, відповідають меті найбільш адекватного вираження певної релігійної ідеї.

У контексті візантійської теорії образу постала особлива релігійно-естетична проблема: чи можна зобразити таємницю лику Христового, чи можливо виразити засобами мистецтва велич, красу та особливі риси його Боголюдської особистості? Важливі теоретичні положення для відповіді на це питання були розроблені Григорієм Нісським. Зокрема св. Григорій відзначає, що образ, створений художником, завжди відтворює конкретні риси особистості, а не всезагальну абстрактну сутність. У цьому мислитель вбачає цінність художнього образу. На відміну від основної тенденції грецької естетичної думки, яка через свій космологічний характер надавала перевагу всезагальному, він «особливе» ставить вище за «всезагальне»⁷.

Звернення до унікально-особистісного свідчить про глибокий процес змін, що охопили всі галузі культури, якісно змінивши розуміння і мистецтва, й історії. Основою та рушійною силою цього процесу стало визнання унікальності кожної людини, здійснене в межах іудео-християнського світогляду, у якому абстрактній космології античної філософії був протиставлений особистісний характер Абсолюту. Сила та історичне значення християнства полягали значною мірою саме в розумінні Абсолюту як особистості і через це – у формуванні особистісної сфери духу, що зумовило специфіку й усієї середньовічної естетики.

⁶ *Василій Великий, свт.* Бесіда в день св. мученика Варлаама. Творіння в 2 т., 4 кн. – Т. 1. Кн. 2. – К., 2010. – С. 455.

⁷ *Харт Д.* Красота бесконечного : эстетика христианской истины. – М., 2010. – С. 286.

Св. Григорій розумів образ не просто як ейдетичну відповідність зображення і першообразу, але як динамічну відповідність подібності та відмінності, або подібності як відмінності. Ця динамічна відповідність охоплює і діалектику кінцевого та безкінечного. Звичайно, повнота такої динамічної відповідності досягається в образі Христа. На думку Григорія Нісського, лик Сина є вираженням іпостасі Отця, тому споглядання краси його лиця сприяє осягненню першообразу:

«Поняття образу було б неможливо утримати, якби воно не мало виражених і незмінних рис. Хто споглядає красу образу, досягає також пізнання першообразу. А хто водночас у душі збагнув вигляд Сина, той закарбував у собі також вираз лику Отця: у певний спосіб один видимий в іншому»⁸.

Отже, образ наділяється передусім онтологічним, ейдетичним статусом. Зображення лиця, за св. Григорієм, тільки тоді є справжніми, коли вони виражають певну особистість і мають власне буттєве самостояння.

«Як кожне лице виражає особистість, яка дає йому буття, так і лик Ісуса Христа виражає іпостась Бога Отця... Немає відмінності волі між Сином і Отцем, оскільки Син є образом благодаті Божої відповідно до краси першообразу. Якщо хтось дивиться на себе в дзеркало, то образ в усьому подібний до оригінала, який і обумовив образ у дзеркалі»⁹.

Вкотре у своїх богословських міркуваннях він вдається до естетичної аргументації, використовуючи поширене в богословському дискурсі поняття «дзеркального образу», за допомогою якого ілюструє з'язок між образом і першообразом на основі тотожності та подібності. Св. Григорій, разом з іншими візантійськими богословами, часто зіставляє поняття «лице» і «вигляд», – різниця між якими не просто стилістична, але, безумовно, семантична. Якщо лице належить до сфери особливого, часткового, то «ейдос» («вигляд») виражає всезагальне онтологічне начало – сутність¹⁰.

⁸ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. – СПб., 1995. – С. 32.

⁹ Григорий Нисский, свт. К эллинам – М.-Харьков, 2001. – С. 372.

¹⁰ Там само. – С. 372-373.

Так візантійський богослов упритул підійшов до відповіді на питання, яке згодом стане центральним моментом дискусії іконоборчого періоду: як людське лице може стати символічною репрезентацією божественного лику? Відповідаючи на це питання, Григорій Нісський приділив особливу увагу художньо-естетичним аспектам, застосовуючи аналогії зі сферою художньої образотворчості:

«Подібно до того, як живописці за допомогою різнокольорових фарб переносять людський вигляд на дошки, змішуючи фарби завдяки мистецтву наслідування так, що краса першообразу була із точністю передана зображенню, – так, на мою думку, і наш Творець, ніби фарбами, чеснотами змалював людський образ, як свою власну красу... Якщо й щось інше відшукаєш, за допомогою чого передаються риси Божої краси, то й для нього знайдеш із точністю збережену в нашому образі подібність»¹¹.

Тобто, св. Григорій вважав, що живописне мистецтво здатне відтворити за допомогою художніх засобів усю повноту людської краси й водночас наголошував на її подібності до краси божественного першообразу. Хоча для візантійського богослова божественна краса незмірно вища за будь-яку художню красу, однак наведене зіставлення свідчить про зростаюче значення художньо-естетичного аспекту богословського дискурсу.

У контексті цих міркувань Григорій Нісський глибоко переосмислює уявлення про божественну трансцендентність. На його думку, Бог усе містить у собі і все перевершує, дарує творінню динаміку незлічених відмінностей і водночас є безкінечно трансцендентним відносно свого дару. Божественна трансцендентність у його розумінні – не безкінечна віддаленість, а дивовижна повнота всіх блаженств і краси, яка динамічно виражає себе в досконалих творіннях. На протигагу статичним ієрархіям античної метафізики св. Григорій розробляє справжню динамічну онтологію, а разом із нею – нові поняття про зв'язок між божественним архетипом і його тварним образом. У його розумінні людство – послідовне становлення творчого акту Бога, який створив людину за своїм образом. Цей образ існує лише в повноті різноманітних співвіднесень із божественним прототипом. Водночас йому

¹¹ Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб., 1995. – С. 16-17.

вдалося помислити божественну безкінечність в естетичному модусі не як безформне піднесене, що переважає над прекрасним і нівелює його, а як безкінечний прояв прекрасного у всіх сутнісних вимірах, яке із своїх божественних першоджерел щедро наділяє красою суще. Тобто, св. Григорій наголошував не на віддаленості божественного, а на божественному самовираженні і самовиявленні Творця в прекрасних та досконалих творіннях, у тому числі – й у витворах мистецтва.

Висновки. Проблема художньо-образної репрезентації божественного має особливе значення для християнства. Гострота цієї проблеми зумовлена парадоксальністю та антиномічністю християнського віровчення, суперечливістю між раціонально-логічними та ірраціонально-містичними елементами богословського дискурсу, а також певними розбіжностями між богословською теорією і художньою та культовою практикою. Здійснений аналіз засвідчує, що упродовж IV-V ст. ставлення християнських богословів до образотворчого мистецтва зазнало суттєвих змін. Визнавши його необхідність як найефективнішого засобу вираження християнських ідей, їх пропаганди та поширення, візантійські богослови прагнули взяти його під контроль, визначити його статус і головні функції. Саме з цього періоду теоретичне богослов'я стало тим основним чинником, який ідейно скеровував церковне мистецтво і надихав його творців. Теоретичні засади образно-символічної репрезентації божественного були розроблені в ранній візантійській патристиці в контексті тринітарних і христологічних дискусій. Образ Христа трактувався як художня репрезентація Його божественно-людської іпостасі. Таке розуміння образу мало вагомі наслідки для утвердження сакрального статусу мистецтва в християнській культурі: ікона стверджувалася як сакральний образ, що засвідчує історичну істину Боговтілення; вона асоціювалася із самою сутністю християнської віри, яка сповідувалася не тільки через слово, але й через візуалізацію, тобто визнавалася рівнозначністю словесної та візуальної репрезентації священного.

Список джерел і літератури:

1. *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / Сергей Аверинцев. – М.: Coda, 1997. – 343 с.*

2. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*: в 2-х т. / Виктор Бычков. – М.–СПб. : Университетская книга, 1999. – Т. 1 : Раннее христианство. Византия. – 1999. – 575 с.
3. Василий Великий. Беседа в день св. мученика Варлаама / Василий Великий; [пер. укр. під ред. Патріарха Філарета (Денисенка)] // Творіння в 2 т., 4 кн. – Т. 1. Кн. 2. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2010. – С. 452–455.
4. Григорий Нисский. К эллинам / Григорий Нисский; [пер. с древнегреч. Л. С. Кукушкин] // Мистическое богословие Восточной Церкви: антология. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков : «Фолио», 2001. – С. 371-385.
5. Григорий Нисский. Об устройении человека / Григорий Нисский [пер. с древнегреч., прим. и послесловие В. М. Лурье] – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1995. – 176 с.
6. Харт Д. Красота бесконечного : эстетика христианской истины / Дэвид Харт; [пер. с англ. А. Лукьянов]. – М.: Библиейско-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2010. – 673 с.
7. Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы / К. Шенборн; [пер. с нем. Е. М. Верещагин]. – М.: Христианская Россия, 1999. – 232 с.

Українська канонічна спадщина: Собор 1274 р. у Володимирі на Клязьмі

протоієрей Володимир Вакін

Церква звершує свою спасительну місію у визначених межах проживання своєї пастви, а зріз церковного життя об'єктивно може бути проаналізований тільки у вимірі історичного контексту. Нашестя татаро-монгольської орди спричинило деструктивні та руйнівні наслідки не тільки для нашої Вітчизни, а й торкнулося устрою церковного життя. Святительська діяльність Київського митрополита Кирила III була спрямована на відновлення внутрішньо-церковного життя митрополії та повернення їй величі колишнього благочестя. Митрополит досягнув поставленої мети класичним канонічним способом, спираючись на «Кормчу книгу» та скликавши обласний собор в 1274 р. у Володимирі на Клязьмі.

Ключові слова: Собор 1274 р. у Володимирі на Клязьмі, Київський митрополит Кирил III, книга правил, канонічні постанови, соборноправність, тлумачення канонів.

Татаро-монгольська навала і занепад Київської держави негативно відобразились на стані справ внутрішнього життя митрополії, що мало своїм наслідком виникнення багатьох непорядків й відступленню від церковних правил. На духовні посади висвячувалися люди недостойні; паству рідко навіщали пастирі й архіпастирі; звичаї в народі, що суперечили православній вірі, залишалися без належного виправлення; правила церковної дисципліни й порядку для багатьох з кліру були, за висловом літописців, які наводять слова митрополита Кирила III, «покриті облаком еллінської мудрості», тобто незрозумілі мовою та змістом¹, а, головне, не становили належної основи для пастирської діяльності.

Перший після татарської навали Київський митрополит Кирил III у турботах про впорядкування та відновлення внутрішнього порядку

¹ Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К., 1998. Т. 1. – С. 132.

в житті Київської митрополії відповідно до канонічному устрою Православної Церкви подбав про те, щоб дістати «Кормчу книгу» з поясненнями церковних правил візантійським каноністом Аристином, перекладену на слов'янську мову архієпископом Сербським св. Савою. Митр. Кирил III отримав цю «Кормчу книгу» 1262 року з Болгарії від болгарського князя Якова Святослава, який люб'язно переслав її митрополиту разом зі своїм листом.

Отримавши звід канонічних правил на доступній слов'янській мові, митрополит Київський Кирил III висловився: «ныне облиставша, рещие истолкованы быша, и благодатию Божию ясно сияют, неведения тьму отгоняющее и все просвещающее светом разумным»². На думку митр. Макарія (Булгакова), слово «истолкованы» можна розуміти у двох значеннях: у першому сенсі слово «толковать» означало переклад. Взнявши до уваги вислів митрополита про те, що раніше церковні правила були потьмарені для народу хмарою еллінської мудрості й тому були незрозумілі і незбагнені, а тепер ясно засяяли світлом розумним і проганяють пільму незнання, можна зробити висновок, що тут мова йде саме про переклад правил на слов'янську мову.

Це не означає, що в нас не було слов'янського перекладу законодавства Вселенської Церкви. З часів хрещення в Київській митрополії у використанні на слов'янській мові було два збірники канонічних правил: систематичний збірник Іоана Схоластика (VI ст.), який за своїм змістом був досить неповним, і хронологічний збірник Соборів і Отців, що складає другу частину «Номоканона в 14 титулах», званий «Синтагмою», також не повний, хоча в меншій мірі, ніж попередній збірник³. Оскільки митрополит говорить про недоступність пізнання канонів через «хмару еллінської мудрості», то можна зробити висновок, що ці переклади були недосконалі і містили велику кількість елліністичних термінів. Тому прагнення повноцінного, достовірного та доступного для розуміння зводу церковного законодавства спонукало Кирила III потурбуватися про отримання даної «Кормчої книги» для нашої митрополії.

Друге розуміння слова «толковать» – тлумачення, оскільки «Кормча книга» містила не тільки повноцінний звід канонічних пра-

² Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М., 1995. – Т. 3. – С. 184.

³ Голубинский Е., проф. История Русской Церкви: В 5 т. – М., 1901. – Т. 3. – С. 64.

вил Вселенської Церкви, але й тлумачення на ці правила, яких у нас не могло бути раніше через те, що вони з'явилися в самій Візантії тільки у XII столітті з-під пера трьох відомих каноністів – Зонари, Аристіна і Вальсамона. Болгарський князь Яків Святослав у своєму листі до митрополита Кирила III «Кормчу книгу» назвав «Зонарою», хоча насправді майже всі тлумачення на канони, вміщені в цей збірник, належать не Зонарі, а Аристину⁴.

Проте в якому б значенні ми не розуміли вислів митрополита Кирила III, залишається беззаперечним, що, прагнучи повернути устрій внутрішнього життя Київської митрополії в канонічне поле церковного права, він першим у нашій митрополії впровадив у всезагальне використання і «Кормчу книгу» слов'янською мовою, і тлумаченням до неї візантійських каноністів.

«Кормча книга» була зачитана на Соборі, скликаному митрополитом Кирилом III у Володимирі-на-Клязьмі в 1274 році, і одержала схвалення. Пізніше вона багаторазово переписувалася і до нас дійшли два роди списків «Кормчої книги»: рязанський та софійський.

Для предмета нашого дослідження важливим є сам Собор у Володимирі-на-Клязьмі. Митр. Кирил III потурбувався не тільки про забезпечення своєї митрополії кодексом канонічного права, але й про відтворення відповідно до канонів соборного устрою життя Церкви.

Принцип соборноправності являється базовим в управлінні Православної Церкви і ґрунтується на божественному праві. У тлумаченні на 37 Апостольське правило:

«Двічі на рік нехай буває собор єпископів, і нехай міркують вони один з одним про догмати благочестя та вирішують церковні негаразди, якщо трапляться. Перший раз – у четверту неділю по П'ятидесятниці, вдруге – у жовтні, у двадцятий день».

Єпископ Никодим (Мілаш) говорить:

«Ісус Христос додав іще одну нову заповідь, заповідь про взаємну любов, яка всіх об'єднує в єдиному дусі й думці, все животворить і укріплює. Це досягається тільки братським спілкуванням і взаємообміном думок на соборі, тому що, якщо кожна окрема особа, як би вона не була налаштована на добро, захоче керуватися

⁴ Цытин В., прот. Курс церковного права. Учебное пособие. – Клин, 2002. – С. 122.

виключно своїми розмірковуваннями, то цим ніколи не досягнеться єдність, а між тим тільки за "єдинодумкою" пізнається істинна Церква. Христос обіцяв Своїм, що де будуть зібрані двоє або троє в ім'я Його там буде і Він Сам (Мф.18, 18-20). Апостоли вірно наслідували слова Свого Вчителя. Хоча всі вони були багато наділені дарами Духа Святого і могли самостійно вирішити різного роду суперечки, що виникли в Церкві, тим не менше, вони не діяли подібним чином, а зібралися для соборного вирішення (Діян.6, 2; 15, 1-32; 20, 17-38), бажаючи цим дати приклад для наслідування своїм наступникам. Приклад Апостолів став взірцем для їхніх послідовників і вони жодне діло не виконували інакше, як тільки соборно. На цих соборах на першому місці повинні були розглядатися справи віри, потім судові справи і також усі церковні справи, які стосувалися устрою церковного життя»⁵.

Отже, наслідуючи приклад та виконуючи постанови святих Апостолів та богоносних Отців, канонічні правила вимагали з часів Трульського Собору (8 правило) скликати такі Собори щорічно для обміркування церковних питань та вирішення судових справ «... для зміцнення душ і вилікування пристрастей» (Трул. 2).

Історичні джерела зберегли мало відомостей про церковні Собори нашої Церкви в перші століття після нашестя татаро-монголів. Автентичні акти маємо лише з Собору у Володимирі-на-Клязьмі 1274 року. Про інші митрополичі собори є лише випадкові відомості, що вони відбувалися, та досить скупі літописні вказівки про справи, що ті Собори розглядали. Проф. М. Суворов подає думку, що соборноправність у Київській митрополії для даного періоду взагалі була не характерна, а Собор 1274 року носив зовсім випадковий характер⁶.

Протилежну і більш виваженішу позицію з даного питання зайняв проф. Є. Голубинський. На його думку, літописи як до монгольського періоду, так і досліджуваного нами періоду, надзвичайно рідко говорять про скликання митрополичих Соборів, так що на їхній основі можна було б подумати, що управління в нашій митрополії зберігало

⁵ Правила Православної Церкви съ толкованіями Никодима, епископа Далматинско-Истрийскаго: В 2 т. – М., 2001. – Т.1. – С. 105.

⁶ Суворов Н. Курсъ церковнаго права: В 2 т. – Ярославль, 1889. – Т.1 – С. 313.

тільки дуже мізерний залишок соборності. Проте професор вказує, що існують інші позитивні свідчення, на основі яких можна вважати, що митрополичі Собори скликалися вже не так рідко, як можна було зробити висновок на основі літописів. До нашого часу з даного періоду збереглися ряд грамот, даних єпископами митрополитам про те, що вони, не маючи можливості прибути на митрополичий Собор, наперед висловлюють згоду на все, що буде прийнято Собором⁷. Грамоти єпископів не говорять нам, що митрополичі Собори скликалися дуже часто, але, свідчать, що вони скликалися і не так уже рідко, що наші митрополити ведення церковних справ вбачали саме у соборному управлінні, як і вимагається святими Апостольськими правилами.

Крім свідчень єпископських грамот, з певністю можна стверджувати, що відбувалися митрополичі Собори з метою заміщення єпископських кафедр, хоч такі потреби звичайно виникали не щороку, але це є прямим підтвердженням збереження соборного характеру управління в нашій митрополії.

Також доказом наявності соборів у даний час є саме призначення соборів, а саме їхня судова компетенція щодо архієреїв. Згідно з канонічними правилами митрополит може судити єпископа, а у випадку його вини і недостойнства позбавити його влади на кафедрі не інакше, як при участі інших єпископів, тобто тільки соборно:

«Якщо якийсь єпископ, будучи звинувачуваним у якихось проступках, судимий буде від усіх єпископів тієї області, й усі вони за згодою винесуть про нього однаковий вирок, то такий нехай не судиться іншими єпископами, але спільне рішення єпископів області нехай залишається дійсним» (Антиох. 15).

Нам відомі наступні судові справи Київських митрополитів над архієреями своєї митрополії: митр. Кирил III у 1280 році відлучив від священної єпископа Ростовського Ігнатія, митр. Максим у 1295 році зняв з Володимирської кафедри єпископа Якова, св. Петро в 1311 році позбавив сану єпископа Сарайського Ізмаїла, митр. Феогност у 1347 році відлучив єпископа Суздальського Даниїла, св. Олексій у 1365 році позбавив кафедри Суздальського єпископа Олексія. Незважаючи на те, що літописи, коли наводять дані рішення Київських митрополи-

⁷ Голубинский Е., проф. История Русской Церкви: В 5 т. – М., 1901. – Т. 3. – С. 20.

тів, нічого не говорять про попередні соборні судові засідання, проте само собою розуміється, що митрополити для звершення законного судового процесу та застосування канонічно визначених покарань щодо зазначених архієреїв повинні були збирати Собор єпископів. А факт, що про ці Собори не має згадок у літописах, пояснюється тим, що крім рішень судового характеру на даних Соборах, більше не розглядалися і не приймалися інші постанови, а визначені судові рішення Собору записалися з ім'ям правлячого митрополита, як це було і в традиціях Візантії, коли рішення приймав Собор, а постанови чи послання згадуються з ім'ям патріарха. Та й сам Собор 1274 року у Володимирі-на-Клязьмі дійшов до нас під назвою «Правила митрополита Київського Кирила».

Собору у Володимирі-на-Клязьмі в 1274 році передувала архієрейська висвята архімандрита Печерського монастиря Серапіона на вакантну кафедру єпископа Володимирського. Для звершення посвяти з'їхалися митр. Київський Кирил III і ще чотири архієреї: єпископ Новгородський Догмат, Ростовський Ігнатій, Переяславський Феогност і Полоцький Симеон⁸. У складі цих ієрархів та нововисвяченого єпископа Володимирівського Серапіона митрополит Кирил III створив Собор, на якому було прийнято ряд постанов для відновлення розхитаних лихоліттям порядків церковної дисципліни.

Собор у своїх постановах найбільшу увагу приділяє порушенню і занедбанню церковних правил, вбачаючи за це кару Божу, що виявилась у бідах і стражданнях татарського лихоліття.

«Яку користь ми маємо, нехтуючи божественні правила? Чи не розсівав нас Бог по лицю всієї землі? Чи не взяті були наші міста? Чи не впали сильні наші від меча? Чи не одведено в полон дітей наших? А чи не запустили святі церкви? Чи не мучать нас кожного дня безбожні й невірні люди? І все це прийшло на нас за те, що не держимо ми правил святих отців наших ...»⁹ – так говорить митр. Кирил III у передмові до постанов Собору.

Далі у своєму слові митрополит вказує на мету скликання Собору:

⁸ Власовський І, проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К., 1998. – Т. 1. – С. 134.

⁹ Определения Владимирского собора, изложенныя въ грамоте митрополита Кирилла III (1274 г., № 6) // РИБ. – СПб, 1880. – Т. 6. – С. 84 (1).

«Наш Преблагий Бог, Який всіляко промишляє про наше спасіння і Який, за незвіданими Своїми стежами, всетворчістю і премудрістю Пресвятого і Пречистого Духа все упорядковує, дарує всім, які достойно прийняли священство, необхідні сили для того, щоб зі страхом та всякою обережністю дотримувались святих правил пресвятих апостолів і преподобних наших отців, що були після них, які, маючи життєдайне слово, своїми пречистими законоположеннями огородили Церкву Божу подібно до твердих стін ... Але, – продовжує ієрарх своє звертання, – Я, Кирил, смиренний митрополит усієї Русі, частково через власну спостережливість, частково почувши від інших, знаю про багато розладів у храмах (у справі звершення богослужіння), бо одні роблять так, інші інакше, про багато незгод та погрішностей, які творяться чи через недбалість священників, чи через нерозумні звичаї, чи через невідвідування єпископами своїх єпархій, чи через незрозумілість правил церковних. Остання причина, – пояснює митрополит, – на даний час, після придбання Кормчої з тлумаченням, ліквідована ... Отже, на майбутнє нехай збереже нас Бог від невідання, а гріх (не дотримання правил з інших причин) нехай простить та нехай просвітить і врозумить нас відносно святих правил, щоб ми ніяк не насмілились порушувати отцівських повелінь і через це не унаслідували собі горя»¹⁰.

Після промови митрополита були соборно прийняті постанови для засудження і усунення й інших причин, що призвели до відступлення від канонів, які знайшов митрополит в області богослужіння, управління та морального життя духовенства та народу.

Оскільки багато порушень у церковному житті з'явилися з причини недостойного пастирства, у чому були винні й самі єпископи, які поставляли в сан священства людей, якості яких не відповідали висоті даного служіння. Собор наказує єпископам не рукополагати скоро нікого (1 Тим. 5, 22) і перше ніж ставити кого у священничі ступені, довідуватись про попереднє життя кандидата:

¹⁰ Определения Владимирского собора, изложенныя въ грамоте митрополита Кирилла III (1274 г., № 6) // РИБ. – СПб, 1880. – Т. 6. – С. 85 (1).

«Єпископи, коли хочуть поставити священика чи диякона, повинні розізнати життя ставленика, яке він вів до поставлення, (і для цього) повинні призвати знаючих його сусідів, які знають його із дитинства ... Нехай розізнають про ставленика достеменно – чи зберіг дівство, чи одружений законним шлюбом на дівиці, чи добре знає грамоту; але й після цього швидко його не ставити, (а взнати) чи не кощунник, чи не злодій, чи не п'яниця, чи не клятвopорушник, чи не сварливий. Також належить випробувати його відносно гріховних вчинків: чи не грішив содомським блудом, чи зі скотиною, чи в руку, чи не винен у крадіжках, чи не втратив своє дівство до шлюбу, чи не блудив з багатьма, чи не творив перелюбу у шлюбі із законною жінкою, чи не давав неправдивого свідчення, чи не створив вбивства вільного чи невільного, чи не лихвар, чи не морить своїх слуг голодом та наготою, чи не виснажує надмірною працею, чи не уникає сплачувати данину, чи не чародій. Якщо хто буде викритий хоча б в одній із перерахованих провин, такий не може бути ні священиком, ні дияконом, ні причетником. А хто буде, за свідченням духовного отця, звільнений від усіх цих пороків, того нехай поставлять за порукою іще семи священиків з іншими добрими свідками»¹¹.

До вимог, передбачених щодо ставлеників, Собор наголошує на досягненні кандидатом канонічного віку, а саме: диякона не ставити раніше 25 років, а священика – 30 років (Трул. 14).

При цьому Собор пригадує та підтверджує послання Вселенського патріарха Германа до митрополита Кирила II (1228 р.) про непоставлення на священика раба, що не дістав звільнення від рабства¹².

При поставленні у священичі ступені в нашій митрополії існував звичай брати за це плату. Цей звичай існував і у Візантії й саме звідти прийшов до нас. Така практика власне є незаконною і представляє собою не що інше, як симонію. Проте у Візантії цей звичай, не дивлячись на старання в боротьбі з ним кращих представників церковної

¹¹ Определения Владимирского собора, изложенныя въ грамоте митрополита Кирилла III (1274 г., № 6) // РИБ. – СПб, 1880. – Т. 6. – С. 86 (1).

¹² Грамота константинопольскаго патріарха Германа II къ митрополиту всея Руси Кирилу I о непосвященіи рабовъ въ священныи санъ и неприкосновенности имуществъ и судовъ церковныхъ (1228 г., № 5) // РИБ. – СПб, 1880. – Т. 6. – С. 109.

влади (правила св. Василя Великого, послання патріархів Геннадія і Тарасія), став загальноприйнятим і отримав силу закону на тій основі, що всезагальне не є беззаконним. Дуже довгий час не існувало чітко визначеної суми оплати за поставлення, тому в архієреїв щодо цього була повна свобода. І оскільки ієрархи, вражені вадою користолюбства, використовували дану обставину для власного збагачення, імператорська влада вирішила встановити визначену суму, більше від якої не можна було брати. Це зробив імператор Ісаак Комнін (1057-1059), який визначив за поставлення в читці брати одну золоту монету, яка називалася іперпіром, за поставлення в диякони ще три золотих монети, за поставлення у священики також три золотих монети, або всього за висвяту в іереї сім золотих монет.

Як можна зробити висновок з постанов Собору, наші єпископи також брали оплату за поставлення і багато хто встановлював суму за це на власний розсуд. Не маючи можливості повністю викоринити дану практику, Собор засуджує всяку надмірну оплату як симонію і встановлює на майбутнє брати за поставлення в диякони і у священики, в обидва ступені разом, – не більше семи гривень. Отже, Собор установив визначену оплату за поставлення в розмірі імператорського закону, причому прирівняв грецький іперпіром до нашої гривні. Роблячи припис від своєї особи, митр. Кирил III у діяннях Собору зазначає:

«Не брати в них (посвячуваних у диякони та у священики) нічого, окрім установленого: як я встановив у митрополії, нехай буде у всіх єпископіях, – нехай беруть клірошани (єпископські) сім гривень від попівства і від дияконства, – від обидвох (разом)»¹³.

Крім надмірної оплати за поставлення, Собор засуджує практику щодо стягання винагороди за призначення та посвячення на церковні посади. Собор забороняє під будь-яким виглядом отримувати платню: за призначення священика на прихід, за поставлення в ігумени, яке називалося «посошним» (від вручення ігуменського посоха), за поставлення світського священика в духівника, за призначення в профорники, за поставлення в намісники і десятиники, за приїзд священиків та настоятелів монастирів на єпархіальні собори.

¹³ Определения Владимирского собора, изложенныя въ грамоте митрополита Кирилла III (1274 г., № 6) // РИБ. – СПб, 1880. – Т. 6. – С. 87 (1).

Покаранням для єпископів, які насмілились би порушити визначенні приписи Собору, постановлено позбавляти сану.

Собор також постановив позбавляти сану тих єпископів, які за безчинним прикладом грецьких ієрархів відлучали невинних людей від Церкви з метою отримати кошти за звільнення від накладеного покарання.

Разом з тим Собор забороняє єпископам відлучати від Церкви «ради угоди *некогого*», тобто задля того, щоб догодити кому-небудь, хто бажає за допомогою покарань церковного характеру звести власні рахунки з особами, які їм є ненависними.

Далі Собор забороняє єпископам кривдити бідних, примушуючи їх працювати в єпископських маєтках – жати хліб, косити сіно, перевозити господарські припаси від садиби до місця проживання архієрея. Такий примус єпископи вживали перш за все щодо тих бідних, які жили при церквах, та й взагалі щодо всіх інших жебраків, що збирали милостиню при підвладних єпископам храмах.

Також Собор виявив і засудив порушення та невідповідності в області богослужбової практики. Існувала традиція, що диякони звершували проскомидію, на це Собор постановив: «*віднині не дозволяємо диякону виймати Агнца, але тільки священикам*». Для забезпечення дотримання даної постанови отці Собору зробили припис:

«Якщо виявиться, що хтось чинить не за нашим повелінням, то у випадку, якщо він буде ознайомлений з нашою постановою, то нехай єпископським судом буде позбавлений свого місця, а якщо її (постанову) не знатиме, то нехай буде прощений; а якщо виявляться такі, що не підкоряються і виступають проти нашого визначення, то нехай будуть виключені з кліру; якщо ж миряни з цієї причини почнуть творити смуту, то нехай будуть відлучені»¹⁴.

Відновлюючи порядок у звершенні богослужіння отці Собору наводять 15 правило Лаодикійського Собору: «*Крім співців, зарахованих до кліру, які на амвон входять і по книзі співають, не слід нікому іншому співати в церкві*». За тлумаченням Вальсамона, дане правило

¹⁴ Определенія Владимирскаго собора, изложенныя въ грамоте митрополита Кирилла III (1274 г., № 6) // РИБ. – СПб, 1880. – Т. 6. – С. 91 (1).

забороняє мирянам входити на амвон і розпочинати спів¹⁵. Згідно з цим приписом Собор постановляє:

«Особам непосвяченим забороняємо читати та співати на амвоні, і постановляємо, щоб віднині у всіх церквах особи непосвячені ні Апостола не читали, ні прокімена не співали і не входили у вівтар».

Собор забороняє непосвяченим особам не тільки співати й читати в храмі, але й, за існуючою практикою, освячувати (найімовірніше це робили просфорники – *авт.*) принесені до церкви плоди, а саме – крупий куті, що приносились за померлих. *«Повеліваємо, – постановляє Собор, – щоб віднині такому більш не бути, але й диякон нехай не освячує, а тільки священник»*¹⁶.

Також Собор звернув свою увагу на порок пияцтва, що став поширюватися серед духовенства, в основному новгородського. Отці Собору говорять, що священники впиваються без міри, особливо від неділі Вербної до всіх Святих, і тому до неділі всіх Святих не служиться Літургія і не звершується таїнство Хрещення. На що Собор постановив:

*«Наслідуючи божественні правила, які говорять: "Єпископ, або пресвітер, або диякон що має пристрасть до ігор чи пияцтва, або нехай припинить, або нехай буде позбавлений сану" (Апост. 42), заповідаємо преподобним єпископам: якщо не покаються (пресвітери, що впиваються), то всіх піддавати забороні, бо краще один достойно звершуючий служіння, ніж тисячі беззаконних; а якщо світські люди (прихожани) будуть створювати зібрання, у знак супротиву цьому правилу (тобто, не дозволяти карати недостойних священників, щоб церкви не залишалися без служби), то нехай будуть піддані відлученню»*¹⁷.

Отці собору не залишили без уваги і пастирської турботи моральний стан мирян:

«Взнали ми, – говорять отці Собору, – що руські (люди) дотримуються язичницького звичаю: у божественні свята творять

¹⁵ Правое правоведение. – М.: ЯПК, 2005. – С. 738.

¹⁶ Определения Владимирского собора, изложенныя въ грамоте митрополита Кирилла III (1274 г., № 6) // РИБ. – СПб, 1880. – Т. 6. – С. 92 (1).

¹⁷ Там само. – С. 93 (1).

деякі бісівські видовища, зі свистом, вигуками та криками скликають деяких "скарєдних" п'яниць і б'ються кілками до самої смерті та забирають собі одєжу вбитих (тобто або забирають її, грабуючи вбитих, або, що більш ймовірніше, – забирають її і ділять, марновірно надаючи їй якогось значення талісману)».

Визначивши, що це буває в докір Божим святам і на засмучення Божим церквам і самому Спасу нашому Ісусу Христу, Собор повеліває:

«Коли хто буде творити таке безчинство після цих наших правил, то нехай буде проклятий у цьому віці і в майбутньому; якщо хтось буде противитися нашому законоположенню, то від таких не приймати ні приношення, тобто просфори і колива, ані свічки, а коли помруть, то священники нехай не відспівують їх і не звершують за ними поминання, і щоб не були такі поховані поблизу церкви Божої (тобто щоб їх хоронили не на кладовищі, а поза ним – авт.); якщо якийсь священник насмілиться щось (із вищевказаного) сотворити над ними, то нехай буде позбавлений свого сану»¹⁸.

Щоб зрозуміти всю строгість постанови Собору проти кулачних боїв, слід згадати, що в давні часи ці бійки були не якоюсь дитячою забавою, а страшними кривавими сутичками між десятками, сотнями і навіть тисячами дорослих, тому іноді доходило до того, особливо це було притаманне Московському князівству, що цілі міста ділилися на дві половини, щоб зійтися «стіна на стіну».

«І ще ось що чули ми, – пише Собор, у суботу ввечері збираються в одному місці чоловіки й жінки і грають та танцюють безсоромно та «скверну чинять» у ніч святого воскресіння (подібно до того), як нечестиві язичники святкують свято Діоніса – разом чоловіки і жінки, як коні іржуть, верещать та скверну роблять. І нині, нехай припинять це; якщо ж ні, то нехай будуть прокляті».

Із діянь Собору чітко незрозуміло, чи малася на увазі ніч перед кожною неділею чи тільки перед світлою неділею Пасхи. Вірогідніше все-

¹⁸ Определенія Владимірського собора, изложенныя въ грамоте митрополита Кирилла III (1274 г., № 6) // РИБ. – СПб, 1880. – Т. 6. – С. 94 (1).

таки останнє, і саму справу, очевидно, слід розуміти так, що вакханалії являли собою нечестиве й аморальне язичницьке свято, яке припадало на весняний час року.

Собор також засудив язичницький звичай водити молоду до води:

«Ще чули ми, що в межах новгородських водять наречених до води (тобто водять, як треба розуміти, для язичницького волхвування над ними або для звершення язичницьких релігійних дій). І нині, – постановляє Собор, – не повеліваємо так поступати, якщо ж не перестануть, то наказуємо проклинати»¹⁹.

Звертає на себе увагу, що соборні постанови в основному посилаються на практику новгородського краю, а не згадуються інші регіони, що не може не викликати здивування, оскільки Собор мав загальне значення для всієї Київської митрополії. З цього приводу проф. Є. Голубинський слушно пояснює такі особливості соборних постанов тим, що всі списки діянь Собору, якими ми володіємо на даний момент, походять від списку, написаного саме в Новгороді, а цей список, найвірогідніше, був зредагований Новгородським архієпископом з метою кращого засвоєння соборних постанов у своїй єпархії, таким чином, що ніби Собор приймав постанови проти тих вад і беззаконь, що мали місце саме серед духовенства і пастви новгородського краю²⁰.

Таким чином, соборним розумом у Володимирі на Клязьмі святителі нашої митрополії змогли повернути хід церковного життя в русло канонічного строю Православної Церкви. Починаючи з перших століть існування Київської митрополії, наш Пастереначальник Ісус Христос посилає нам неймовірно талановитих, духовних та рішучих святителів у найбільш непростий та випробувальний час. Завдяки таким пастирям Українська Православна Церква достойно та гідно звершує свою велику місію, незважаючи на скрутні та інколи надзвичайно тяжкі умови життя своєї пастви.

¹⁹ Определения Владимирского собора, изложенныя въ грамоте митрополита Кирилла III (1274 г., № 6) // РИБ. – СПб, 1880. – . 6. – С. 97 (1).

²⁰ Голубинский Е., проф. История Русской Церкви: В 5 т. – М., 1901. – Т. 3. – С. 77.

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. *Булгаков Макарій, митр.* История Русской Церкви: В 9 т. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Т. 3. – 702 с.
3. *Власовський І, проф.* Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. – Т. 1. – 294 с.
4. *Голубинский Е. Е., проф.* История Русской Церкви: В 5 т. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1901. – Т. 3. – 919 с.
5. Грамота константинопольскаго патріарха Германа II къ митрополиту всея Руси Кирилу II о непосвященіи рабовъ въ священный санъ и неприкосновенности имущества и судовъ церковныхъ (1228 г. № 5) // РИБ. – СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. – Ч. I.: Памятники древне-русскаго каноничнаго права (XI-XV в.). – 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
6. Книга Правил Святых Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святых Отців / *Пер. Чокалюка С. М.* – К.: Вид. Преса України, 2008. – 367 с.
7. Определенія Владимирскаго собора, изложенныя въ грамоте митрополита Кирилла III (1274 г., № 6) // РИБ. – СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. – Т. 6. – Ч. I.: Памятники древне-русскаго каноничнаго права (XI-XV в.). – 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
8. Правила Православной Церкви съ толкованіями Никодима, епископа Далматинско-Истрийскаго: В 2 т. – М.: Изд. Отчий дом, 2001. – Т.1. – 649 с.
9. Правое правоведение. – М.: ЯПК, 2005. – 1333 с.
10. *Суворов Н.* Курсъ церковнаго права: В 2 т. – Ярославль: Типографія Т. В. Фалькъ, Духовная ул., соб. домъ, 1889. – Т.1 – 369 с.
11. *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. Учебное пособие. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – 700 с.

Порівняльний аналіз православного та мусульманського шлюбу

священик Андрій Хромяк

Дана стаття покликана виявити становище жінки як в православній так і в мусульманській сім'ї через події, які зараз відбуваються на Сході, зокрема в Іраці та Сирії, де жінка є предметом торгівлі та насилля з боку бойовиків Ісламської Держави.

Ключові слова: християнство, Коран, шлюб, насильство, аборт, імам, любов, терпіння.

Протягом двох тисяч років християнство розглядає шлюб, з одного боку, як просвічення, а з іншого, як таємницю. У ньому відбувається преображення людини, розширення її особистості. Людина в шлюбі отримує новий зір, нове відчуття життя, народжується у світ у новій повноті. Тільки в шлюбі можливе повне пізнання людини, бачення іншої особистості. І як справедливо відмічає Настольна книга священнослужителя, у шлюбі людина занурюється в життя, входячи в неї через іншу особистість¹.

У світі, де всі і все йде врозбід, шлюб – це місце, де дві людини, завдяки тому, що вони один одного полюбили, стають єдиними, місце, де ворожнеча закінчується, де починається здійснення єдиного життя². В істинно християнській родині шлюбне єднання виховує характер подружжя, обмежує свавільність, відкидає егоїстичність, підносить до Бога. Після гріхопадіння Бог поставив дружину в підлегле становище до чоловіка (*Бут. 3, 16*). Але це не означає, що дружина, як особистість, стоїть нижче за чоловіка з точки зору її гідності, тут вони абсолютно рівні: чоловіча стать і жіноча стать – одно в Христі Ісусі (*Гал. 3, 28; 1 Петр. 3, 7*). Дружина, хоча й підпорядкована чолові-

¹ Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – С. 291.

² Антоний (Сурожский). митр. Брак и семья. – С. 7.

кові, але вільна й рівночасна йому. Главенство чоловіка – це прямий наслідок їхніх природних якостей. Крім того,

«у домі не може бути двох голів. Де багатовладдя – там безладдя. Де рівність, там не може бути злагоди, чи то буде народне правління, чи всі будуть повелівати, – необхідно, щоб було одне начальство. Уся світобудова має ієрархічну підлеглість, тому й у всесвіті спостерігаємо гармонію і лад. Безладдя, навпаки, – це зло, яке скрізь робить заворушення. Главенство чоловіка в домі не повинно уподібнюватись тиранії, гнобленню, приниженню; це повинна бути – діяльна любов, оскільки чоловік буде відповідати за себе, за жінку і за дітей перед Богом»³.

Чоловік повинен піклуватися про вдосконалення розумових і моральних здібностей своєї дружини, терпляче перевиховуючи її. Бо любов'ю можна досягти значно більшого, ніж безнастанною суворістю та погрозами! Святоотцівське Передання з цього приводу радить чоловікам, щоб вони своїм сильним коханням і вибачливістю добивалися від своїх дружин бути покірливими. З дружинами треба поводитись, *«... як з німічним сосудом, виявляючи їм честь, бо й вони є співспадкоємцями благодаті життя...»* (1 Петр. 3, 7) і матері рідних дітей, тому головним правилом для чоловіка повинно бути те, *«щоб уникати всякої прикрості і утверджувати мир і злагоду»* у сім'ї, бо внутрішня ворожнеча призводить до безладдя і завдає багато неприємностей подружній парі. Тому любов зміцнюється в християнському шлюбі також благодаттю, про яку просять і яку отримують від Бога обидвоє⁴.

Мир і злагода в сім'ї багато в чому залежать від дружини. Коли дружина буде виконувати свої обов'язки і буде виявляти покірливість чоловікові *«ради Бога»*, коли вона готова буде терпіти його гнів, тоді й чоловік не буде лаяти її, тоді у всьому буде в них мир і тиха пристань. Так завжди було в справжніх християнських сім'ях: кожен виконував свої обов'язки, не вказуючи на обов'язки ближньому. Отже, головною чеснотою дружини вважається її послух чоловікові (Еф. 5, 22-24). Але хоча св. апостол Павло заповідає християнському подружжю: *«Кожен із вас (чоловіків) нехай любить свою дружину, а дружина нехай боїться*

³ Гумеров Павел, *свящ.* Он и она. В поисках супружеского согласия. – С. 84.

⁴ Клайв Стейплз Льюис. Просто Христианство. – [Електронний ресурс].

свого чоловіка» (Еф. 5, 33), це не рабський страх, а почуття, що ґрунтується на щирій любові до чоловіка, на повазі й шані до нього як глави сім'ї, на небажанні будь-чим образити кохану людину. І в цьому немає нічого неузгодженого, тому що цей страх має характер вільного підпорядкування і вільного виконання своїх шлюбних обов'язків. Релігійно-моральна одностайність, мир, любов і злагода, які панують у християнській сім'ї, захищають її непорушною стіною від усіх спокус і тривог світу, примножують багатство й різний достаток, привертають Боже благословення та підносять подружжя на найвищий ступінь духовного вдосконалення.

Святість християнського шлюбу робить його несхожим ні на який інший шлюб, який укладений поза Церквою, бо благодаттю Божою він стає «камнем», на якому із сім'ї будується «домашня церква» (Кол. 4: 15). Саме церковність дає сім'ї ті крила, за допомогою яких можна піднятися до Горнього світу і підживлювати сімейне життя благодатною любов'ю до Бога і один до одного. Церковність подає їм ключ до ціломудрених побажань, які відкривають двері до преображення «душевного тіла» сім'ї в «тіло духовне»⁵.

Мусульманське віровчення про шлюб, найбільше відрізняють від християнського православного вчення такі аспекти: багатоженство, тимчасовий шлюб та ставлення до жінки в ісламі. Також відмінними від християнського вчення є: постанови щодо розлучень, ставлення до дочок, релігійний статус жінки в ісламі, затворництво, контроль за народжуваністю дітей, стосунки в сім'ї та багато іншого.

Коран (33, 35) говорить:

«Воістину, мусульмани і мусульманки, віруючий і віруюча, хто навернувся і навернулася, вірний і вірна, покірний і покірна, хто дає і подає милостиню, хто постився і постилася, хто зберігає свою цнотливість, хто поминає Аллаха багато – приготував їм Аллах прощення і велику нагороду!»⁶.

Мусульмани відзначають, що в наведеному уривку жінки безпосередньо згадуються дев'ять разів; тут говориться, що обов'язки в статей рівні, отже, чоловіки і жінки знаходяться на одному духовному

⁵ Нефедов Г. прот. Таинства и обряды Православной Церкви. – М., 1999. – С. 144.

⁶ Коран / пер. с а араб. и коммен. [Б. Я. Шидрар]. – С. 386.

рівні. Цей аят містить чітке твердження про спільність моралі для всіх людей і про рівні духовні й моральні зобов'язання, що покладаються на людину незалежно від статі.

Наявність у Корані таких віршів пояснює, чому мусульманки нерідко наполягають на тому, що іслам позбавлений сексизму. Їм говорить про це їхній священний текст; однак зовсім інше послання містять проповіді патріархальних поборників ортодоксального ісламу.

Можна без особливих зусиль зібрати цитати з Корану, що підтверджували б, що іслам учить рівності в релігійному статусі статей. І багато мусульман щиро вірять, що Коран дійсно проповідує рівність, хоча, як вони визнають, на практиці рівності між чоловіками і жінками не існує.

Деякі мусульмани вважають за можливе побиття дружин, думаючи, що ті являють собою усього лише предмет власності. Насильство над дружинами заподіює величезний фізичний збиток мусульманкам, руйнує шлюби, послабляє всю мусульманську громаду. Згідно з даними соціальних працівників і правозахисників, принаймні 10 відсотків британських мусульманок страждають від емоційного, фізичного чи сексуального насильства з боку чоловіків. Оскільки в Британії проживають численні родини з Індії, Пакистану, Бангладеш та інших країн з певним менталітетом і культурною специфікою, проблема домашнього насильства для іммігрантської громади вельми актуальна – часто норми Ісламу підміняються національними і культурними поняттями про статус жінок не на користь останніх⁷. Незважаючи на всю серйозність цієї проблеми, мусульманська громада в основному закриває на неї очі і виділяє дуже обмежені ресурси для допомоги потерпілим. Насильство в родині – це постійний процес фізичного, психологічного знущання над людиною з боку близьких, що руйнує особистість, як це визначено самими мусульманськими правозахисниками.

Найбільш поширене насильство морального характеру. Мусульманська громада схильна ігнорувати таку форму насильства, вважаючи її «звичайними сварками» між подружжям – коли не доходить до бійки. Якщо дружина виявляє неслухняність, чоловік може погрожувати їй розлученням, одруженням на іншій жінці, утриманням у себе дітей і т.д. У дійсності моральне насильство заподіює сер-

⁷ Домашнее насилие над женщинами недопустимо. – [Електронний ресурс].

йозні психологічні травми багатьом мусульманкам: знижує самооцінку, провокує нервові зриви й психічні розлади.

Багато мусульманок, подібно до всяких жертв насильства в родині, не вдаються за допомогою до навколишніх. Бояться, що пересуди про те, що відбувається, викличуть на них ганьбу, а побої тільки посиляться. Багато жертв жорстокого насилля воліють зберігати мовчання і навіть думають, що в якійсь мірі заслужили побої. Почуття безнадійності та відчуття байдужності навколишніх – інша причина приховання подібних злочинів поряд із фінансовою залежністю від чоловіка і страхом за майбутнє дітей. Одна мусульманка зізналася, що звикла терпіти побої. Жінки, чиє терпіння закінчується, звертаються до імамів, але рідко отримують від них дієву допомогу. Інше потенційне джерело допомоги – родичі. Але в таких випадках рідня говорить, що варто терпіти і мовчати, інакше на родину впаде ганьба. У Корані (4, 20) сказано: «А якщо ви захотіли заміни однієї дружини іншою...»⁸.

Приведений аят дає чоловікам повну владу відмовитися від однієї дружини і взяти іншу. Дотримання формальностей при цьому не потрібне. За шаріатом, чоловікові необхідно лише три рази в присутності свідків повторити: «Я з тобою розлучаюся», після чого колишню дружину можна викидати з дому. Також однією з найважливіших моральних основ, що визначають правочинність мусульманина в ортодоксальній ісламській країні, є дотримання ним правил жіночого затворництва для своїх дружин і дочок. Найбільш правочинним вважався той чоловік, обличчя дружини якого ніхто зі сторонніх чоловіків не бачив.

Ці постанови прирікають жінок на постійну ізоляцію від зовнішнього світу, формуючи з них неповноцінних особистостей, практично виключених з життя суспільства і навіть з життя власної родини, тому що територія дому поділяється на жіночу та чоловічу половини, і при відвідуванні дому сторонніми чоловіками дружина (чи дружини) хазяїна повинна ховатися на жіночій території. Ця територія, відома як гарем в арабів, ендрун у персів, ічкар в узбеків, стає заповідним місцем, куди має право входити тільки хазяїн. Відсутність гарему завжди вважалася ганьбою для чоловіка. Якщо за якимись причинами жінка повинна вийти з дому, то тоді вона зобов'язана вдягати ритуальне

⁸ Коран / пер. с а араб. и коммен. [Б.Я. Шидрар]. – С. 88.

покривало – хиджаб (чадру, паранджу, чачван, яшмак), закутавшись з голови до ніг і ховаючись від поглядів сторонніх.

Як правило, усі ці встановлення завжди дотримувалися насамперед у середовищі багатих мусульман, тому що незаможні не могли дозволити собі відмовитися від зайвої пари робочих (жіночих) рук у господарстві, на пасовищі і на полі. Тому тверді устави шаріату тут деякою мірою ігнорувалися.

Закон про рівноправність в успадкуванні майна дітьми від рабинь став однією з причин питання, що виникло ще в часи Мухаммеда, про контроль за народжуваністю в уммі. Багато хто через зрозумілі причини не бажали, щоб їхні діти від рабинь успадковували їхнє майно, і намагалися запобігти народженню таких дітей.

Питання контролю над народжуваністю в уммі стосується двох проблем: проблеми допустимості запобігання від можливого зачаття дитини (азл) і проблеми допустимості абортів. Існує ряд хадисів, у яких Мухаммед забороняє азл, але є ще більша кількість хадисів, де азл допускається. В одному з таких хадисів пророк прямо говорить тим, що запитують: *«Немає ніякої різниці, чи прибігаєте ви до цього (тобто азлу) чи ні, тому що, хто має бути створений (народжений) до Страшного суду, той буде створений (народжений)»*⁹.

Багато сучасних мусульманських теологів однозначно висловлюються за контроль за народжуваністю. Так, наприклад, директор пакистанського Інституту ісламських досліджень у Раваллінді доктор Фазлур Рахман пише:

*«Серед світових релігій іслам відрізняється гнучким ставленням до питань соціального характеру, і виявляється це в тім, що він слідує добру, на чийй би стороні воно не було... Коран не містить ніяких висловлень проти планування родини, а його соціальне вчення рішуче висловлюється на його користь»*¹⁰.

Стосовно абортів багато ісламських теологів висловлюється позитивно. Вважається, що душа входить у зародок дитини, коли йому виповнюється 4 місяці, а до цього терміну дозволяються аборти і застосування медичних препаратів, що призводять до викидня.

⁹ Акбаров Хафез. Вчора и сегодня. – С. 64.

¹⁰ Там само. – С. 67.

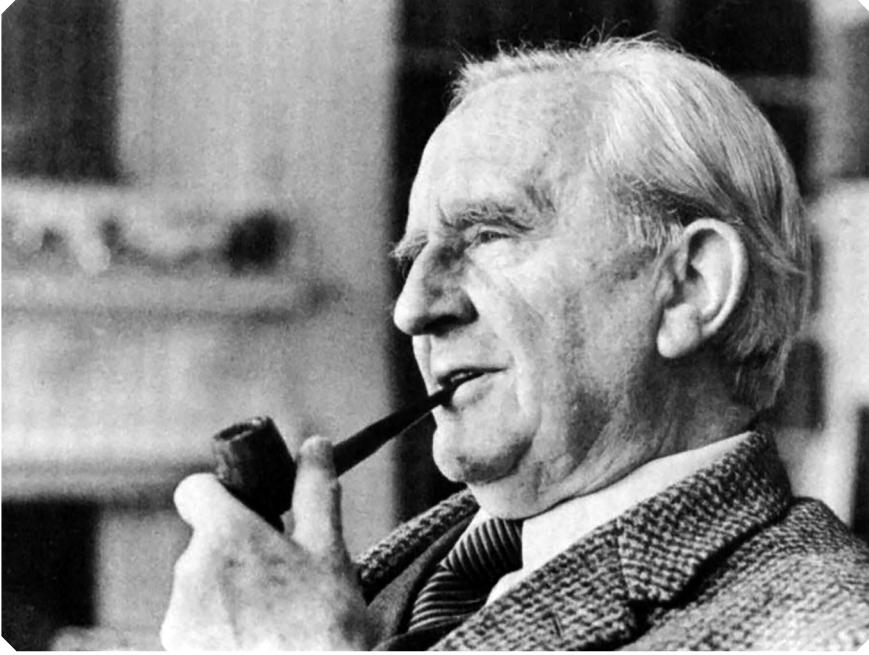
Утім, в уммі немає єдності з цього приводу. Вносяться пропозиції проти всякого контролю за народжуваністю. Так лідер правого крила пакистанського релігійно-політичного руху Абу-Аля-Аль-Маудуді говорить про те, що *«у способі життя, створеному ісламом, не може бути місця для контролю над народжуваністю як державної соціальної політики»*¹¹. Доводячи свою точку зору, він критикує протизападні засоби, розглядає аборт як небезпеку для життя жінки. Ще більш небезпечним вважає Аль-Маудуді неминуче моральне падіння подружжя, що не зв'язане вихованням численного потомства. Мати малодітної (усього дві-три дитини) родини буде розриватися між роботою і родиною, і це зруйнує здоровий мікроклімат родини. Крім того, контроль над народжуваністю, на думку цього автора, негативно відіб'ється і на нації в цілому, тому що скільки талановитих і видатних людей, військових лідерів, філософів, державних діячів не народилося винятково через небажання багатьох батьків мати багато дітей.

Підводячи підсумок порівняльного аналізу православного та мусульманського шлюбу, можна зробити висновок, що всі види полігамії, не тільки одночасної, але й послідовної, завжди засуджувалися Церквою. Другий та третій шлюб дозволяється в Православній Церкві лише в окремих випадках. Зовсім інше ми бачимо в мусульманському шлюбі. Чоловік не опікується духовним розвитком, удосконаленням своєї дружини, а прагне перш за все особистого комфорту й зручності. Результат багатоженства – сварки, чвари та ревності серед дружин, що доходять до побиття, погроз і навіть дітовбивства. Крім того, такі умови принизливі для жінок, їх розглядають як рабину і товар. У мусульманській сім'ї панують не любов і взаємопорозуміння, а гноблення й тиранія. Навіть мусульманські богослови визнають, що, утримуючи багато жінок, чоловік не зможе ставитись до всіх однаково. Тимчасовий шлюб в ісламі є узаконеним блудом. Тому, розглядаючи суспільне життя мусульман, ми можемо побачити гноблення і приниження жінок у всіх сферах життя, на відміну від християнського шлюбу, де обоє покликані до спасіння, якщо будуть слідувати шляхом любові, терпіння та уповання на Боже милосердя.

¹¹ Абу-Аля-Аль-Маудуді. Принципи іслама. – С. 243.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. *Абу-Аля-Аль-Маудуди*. Принципы ислама. – М., 1993. – 363 с.
3. *Акбаров Хафез*. Вчера и сегодня. – Шеффилд, 1997. – 222 с.
4. *Антоний (Сурожский)*. митр. Брак и семья. – К.: Пролог, 2005. – 300 с.
5. Домашнее насилие над женщинами недопустимо. *Интернет-посилання*: <http://islam.uz/home/news/islam-dunya/2139-xabar.html>.
6. *Клайв Стейплз Льюис*. Просто Христианство. // *Интернет-посилання*: <http://www.zavet.ru/book/02apol/002/016.htm>.
7. *Коран / пер. с араб. и коммен. Б.Я. Шидрар*. – М.: Изд. Дом Марджани, 2012. – 608 с.
8. Настольная книга священнослужителя. – Т.4. – М.: Издание Московской Патриархии, 1983. – 824 с.
9. *Нефедов Г. прот.* Таинства и обряды Православной Церкви. – М.: Издательство Паломник, 1999. – 319 с.
10. *Гумеров Павел, свящ.* Он и она. В поисках супружеского согласия. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2009. – 188 с.



проф. Джон Рональд Роуел Толкін

Християнські основи в творчості професора Дж. Р. Толкіна

священик Роман Кобрій

Завданням статті є аналіз творчості проф. Дж. Р. Толкіна з точки зору православного богослів'я, осмислення її значення для сучасного християнина та її відповідність основним догматам Православної Церкви. Це буде неможливим без огляду досліджень твор-

чості професора та усвідомлення їх впливу на сучасне сприйняття як самого Толкіна, так і всієї його творчості, навіть якщо ці дослідження неправославні (а, переважно, такими вони і є). Стаття покликана дослідити і висвітлити наявність чи відсутність таких християнських основ у творчості проф. Дж. Р. Толкіна.

Ключові слова: Церква, православ'я, Толкін, «Володар Персня», «Хобіт», фентезі, місіонерство, толкіністи, рольовики, неоязичники, книга.

*Abusus non tollit usum*¹.

Світ дуже стрімко розвивається, змінюється, і священик, як знаряддя спасіння, повинен своєчасно реагувати на всі виклики такого мінливого світу. Він не має права бути позаду, а повинен стояти попереду пастви. Ціна, яку платить священик за свої помилки надзвичайно велика, тому шансу допустити їх у нього нема. Одного слова часом достатньо, щоб відбити в побожного прихожанина все бажання ходити до церкви. Певними своїми діями ми, священики, можемо назавжди загубити молоду душу, яка була приготована для життя з Богом. Як часто ми самі або, правильніше, наше недбалство стає причиною морального упадку або, ще гірше, абсолютної зневіри в прихожан. Недостатня увага до пастви, до її потреб і запитів дуже часто стає однією з головних помилок сучасного священства. Натомість протестанти активно переманюють людей, яких «покидають» православні, своїми активними діями збільшуючи кількість своїх віруючих. Скільки православних людей уже втрачено, а скільки доведеться ще втратити. А чому? Причиною всього є бездіяльність. Частина духовенства намагається «сховатися» від світу, утворити іншу реальність, мовчати, коли потрібно говорити. Тоді, як у людей, особливо молодих, дуже часто виникають безліч запитань стосовно віри, на які, замість бажаної відповіді, отримують лише вказівки та розпорядження, що саме треба робити, але дуже рідко чують, чому так треба робити і чому так не треба робити. Усе це дуже чітко (і чи не найчіткіше) можна побачити на прикладі літератури.

На даний час в нашій країні предостатньо різного роду православної літератури. Кожен може вибрати книгу, яка йому припала до душі найбільше. Але не всі приходять до віри тільки через такі ортодоксальні книги. Як багато є таких, які побачили світло євангельської

¹ Зловживання не заперечує вживання (лат.).

істини в інших книгах і намагаються поділитися цими враженнями з душпастирем, а він тільки відказує: «Ця книга заборонена! Її читати не потрібно, вона таїть у собі зло». Чи можемо уявити ситуацію, коли ікону викидають тільки через те, що на дереві з'явилася подряпина або тріщина? Не можемо? Тоді чому в нас викидають цілу книгу тільки тому, що якась її маленька частинка не вкладається в православну мозаїку? І при тому абсолютно не враховується те, що книги містять цілі злитки місіонерського, філософського та духовного золота². І це все особливо стосується такого потужного пласту літератури, як класичне фентезі, яке виникло в середині попереднього – ХХ століття, але все ніяк не дочекається оцінки від класичного православного священства початку теперішнього – ХХІ століття.

Припустимо, що православні батьки знають класичну літературу. Їм здається, що цього достатньо, вони знайдуть, що дати дитині для читання. Проте на дитину з інтернету, з екранів ТV, з кінотеатрів та з товариських розмов усе-таки обвалюється фентезі – водопадами, кілотоннами, гігабітами. Можна, звичайно, заборонити навіть наближатися до нього. Але будь-яка заборона долається таємно, хочуть цього батьки, чи ні. Очевидно, що прийшов час, коли простий жест – відмахнутися, як від надокучливої мухи, – стає свідченням не стільки правильного вибору, скільки лінивства й слабкості батьків. Саме тут і назріває необхідність чіткого усвідомлення, що добре, а що погане може приховувати фентезі³.

Не претендуючи на всебічність в розкритті такої проблематики, головне, зважаючи на ширину й глибину проблеми та на обмеження розмірів статті, ми спробуємо зосередити увагу лише на основних аспектах: професор Дж. Р. Толкін, його доробок, його сприйняття світом, викривлення такого сприйняття і, насамкінець, зупинимось на пошуках таких цікавих нам християнських основ.

² Кураев А., диякон. Как говорить с молодыми. Часть 17 // «Неамериканский миссионер». [Електронний ресурс]. Також тут буде доречно навести такий аргумент: в Іверському монастирі, на Афоні, в церкві, де зберігається чудотворна Іверська ікона Богородиці, на стіні, в притворі, серед святих зображені філософи античності, наприклад Платон, Плотін та деякі інші – як люди, які нехай і в свій спосіб, але щиро, правильно і глибоко шукали істинного Бога.

³ Володихин Дмитрій. В 1000-й раз о Толкине, фэнтези и христианстве. Вредно ли фэнтези для православного читателя? // Журнал: «Фома». – [Електронний ресурс].

John Ronald Reuel Tolkien є одним із найвідоміших сучасних письменників-фантастів. Визначний англійський письменник, поет, філолог, професор Оксфордського університету. Найбільше відомий як автор класичних творів «високого фентезі»: «Хобіт, або Туди і назад», «Володар Перснів» і «Сильмариліон»⁴. Його книги стали безумовною класикою світової літератури. Світової слави Толкін удостоївся саме завдяки своїй роботі «Володар перснів» і ще за життя став надзвичайно знаменитим⁵. Ця його праця – одна із найпопулярніших книг ХХ ст. Вона мала успіх одразу після публікації, а в 1960-х роках почався справжній «толкінівський бум»⁶. В Англії і в США роман перевидавався майже кожного року. Він дав імпульс розвитку жанру фентезі і рольового руху. На сьогоднішній день «Володар перснів» переведений на 38 мов⁷. Був неодноразово екранізований, спочатку під видом мультиплікаційних фільмів, а в 2001-2003 рр. Пітер Джексон зняв високобюджетний блокбастер «Володар перснів» у вигляді трьох фільмів, що отримали велику кількість премій, включаючи 17 премій «Оскар», і в підсумку зібрали в прокаті 3 мільярди доларів⁸. Також за мотивами книги та її екранізаціями створено ряд комп'ютерних ігор⁹. Попри захоплюючу екранізацію, книга не втратила своєї цінності і значення для прихильників Толкіна. Книга посіла перше місце в списку «200 кращих книг за версією ВВС»¹⁰. Входить у десятку найпопулярніших книг серед молоді і там, на нашу думку, буде ще дуже і дуже довго.

Як бачимо, автор набув фантастичної популярності, а його книги розходилися багатомільйонними тиражами. Зустріч православної людини з цією книгою відвернути складно, фактично неможливо. Рано чи пізно, з дозволу чи потаємно, вона все ж візьметься її читати. І найважливішим буде те, як вона її зрозуміє, що побачить у книзі. Тому надзвичайно важливою є культура читання та тлумачення книги. Адже при невмілому читанні і неправильному розумінні навіть у найкращій

⁴ Толкін, Джон Рональд Руэл // Свободная энциклопедия Википедия. [Електронний ресурс].

⁵ Див.: Алексеев, С. В. Дж. Р. Р. Толкин. – М., 2013. – 416 с.

⁶ Властелин колец // Свободная энциклопедия Википедия. – [Електронний ресурс].

⁷ Там само.

⁸ All-Time Box Office: World-wide. – [Електронний ресурс].

⁹ Властелин колец // Свободная энциклопедия Википедия. – [Електронний ресурс].

¹⁰ Там само.

книзі можна прочитати і побачити щось абсолютно непотрібне, а то й геть шкідливе¹¹. Тож цілком права Ірина Гончаренко: «... справа не в тому, що написано, справа в тому, хто і як читає»¹². Очевидно, що для того, аби побачити в тексті натяк на Біблію, потрібно знати саму Біблію. Толкін писав «Володар перстнів» для країни, у якій закон Божий викладався в школі. З іншого боку, наш сучасний світ – радянський і пострадянський – це цілком інше середовище¹³. У результаті хороша книжка почала приносити отруйні плоди.

Перші повні переклади книг Толкіна російською мовою стали з'являтися в 90-их роках минулого століття¹⁴. У цей час у Церкві ще не був вироблений принцип реагування на виклики сучасного світу. Саме тоді на пострадянському просторі і з'являються – толкіністи¹⁵, люди, що виявили надмірну прихильність до творчості Толкіна, зробили його вимисел – «божественним світом» і з головою поринули в нього. Згодом з'являється інша течія в толкінізмі – рольовики. Поява їх пов'язана також із тим, що імена найвідоміших героїв та почесні титули славнозвісної епопеї вже дісталися толкіністам. Для того, щоб якось вийти із цієї ситуації, рольовики вирішують додати до свого «канону» інші книги на подібну тематику. У результаті з'являється безліч книг, що відповідають вимогам рольовиків. Для них уже не суттєво знати всіх дрібниць «Сильмариліона». Вони вигадують інші світи, простіші, а тому й зручніші в плані реалізації¹⁶. Так їхнє число швидко переросло число толкіністів.

Ось саме таке хибне сприйняття спадку письменника є наслідком неправильного читання і тлумачення толкінівських робіт¹⁷. Люди, прочитавши книгу, побачили в ній те, що хотіли побачити. Не зумівши, чи не захотівши зрозуміти, що мав на меті автор, які ідеї хотів донести, прийняли як «істину» свої помилкові міркування. Створений

¹¹ Кураев А., диякон. Нам нужен свой Гарри Поттер // Журнал: «Фома», № 8 (52), август 2007. – [Електронний ресурс].

¹² Гончаренко Ирина. Сказки для взрослых. Почему у Толкина и Льюиса не получилась научная фантастика? // Православный журнал для молодежи «Отрок.ua», № 1 (31). – [Електронний ресурс].

¹³ Там само.

¹⁴ Субкультура толкиенистов (эссе по социологии). – [Електронний ресурс].

¹⁵ Там само.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Кураев А., протодиякон. Оккультизм в Православии. – [Електронний ресурс].

світ цілком їх поглинув і переніс в іншу реальність – вигадану, фантастичну. Християнство ніколи не схвалювало і не схвалює зараз тих, хто живе у фантазіях. Занурення у вигаданий світ веде людину до поступової втрати відчуття реального світу, а в кінцевому результаті це приводить до «прелесті» (тяжка духовна хвороба, основа якої – гординя). Людина, хоч вона й молода, повинна усвідомлювати наслідки своїх вчинків. В іграх немає нічого поганого. Навіть людина віруюча, серйозна, не цурається ігор, особливо в молодості¹⁸. Небезпека виникає, якщо такі захоплення, життя у фантастичному світі перетворюються на пристрасть чи стають сенсом усього життя¹⁹. Якщо замінювати духовне життя комп'ютерними чи рольовими іграми, серйозно захоплюючись ними, то хіба це може привести до чогось доброго? Очевидно, що ні. Але існує ще гірша крайність такої заміни реального духовного християнського життя на фантазії. «Володар перснів», як уже зазначалося, орієнтований на читачів, які добре розуміли основні сюжети Біблії. Ця книга на початку 90-х років потрапляє в руки радянським варварам, які не можуть зрозуміти її біблійних образів²⁰. І язичники починають спекулювати на християнській книзі. Як казав блаженний Ієронім, «нашими гріхами міцніють варвари»²¹. У 1993 році Нік Перумов переписує книгу Толкіна з відверто сатанинськими акцентами²². Така його ініціатива сприймається досить неоднозначно. Не всі радо приймають роду його працю²³. Проте свою «місію» вона виконує бездоганно. Його праця дає поштовх до створення російського «фентезі», що будується на язичницькому світогляді. Після створення напрямку не змусили себе довго чекати і з'явилися його однодумці. Ряд

¹⁸ У молодості є інша небезпека – діти скоріше за все вживаються в злу роль. Це простіше, адже пробудження в собі сил добра потребує сили волі. Іноді молоді люди ідентифікують себе з темними силами, і навіть називають один одного цими іменами. Непомітно для самих себе вони можуть і в житті залишатися в цій ролі. Тяжко і складно буває часом повернути їх у реальний світ (Меркулова Елена. «Властелин колець». Сказка для взрослых // Журнал: Спецвыпуск «Год ребенка», (2007). – [Електронний ресурс]).

¹⁹ Меркулова Е. «Властелин колець». Сказка для взрослых // Журнал: Спецвыпуск «Год ребенка», (2007). – [Електронний ресурс].

²⁰ Кураев А., диякон. Как говорить с молодыми. Часть 17 // «Неамериканский миссионер». – [Електронний ресурс].

²¹ Ієронім Стридонський, блж. Письмо 56. К Илиодору // Твор.: В 7 т. – Т. 2. – К., 1894. – С. 160.

²² Кураев А., диякон. Как говорить с молодыми. Часть 17 // «Неамериканский миссионер». – [Електронний ресурс].

²³ Субкультура толкиенистов (эссе по социологии). – [Електронний ресурс].

російських письменників (Ю. Нікітін, Д. Янковський, М. Успенський, М. Семенова) описують подвиги героїв у реаліях дохристиянської Русі. Основною думкою їхніх книг являється проголошення язичницьких ідеалів, що максимально відповідають образу «справжнього чоловіка». Християнство найчастіше описується, як нікчемна релігія, мета якої – позбавити народ власної думки²⁴. Книги виходять великими тиражами і заманюють до неоязичництва безліч нових людей.

Ось таких загрозливих масштабів набувають крайнощі, у які потрапляє людина, не підготовлена, до зустрічі з творчістю Толкіна. Можливо, це й стало однією із причин того, що жоден із церковних публіцистів не насмівувався висвітлити її християнські мотиви. Проте таке мовчання породило ще більше лихо для Церкви.

«Сумнінна» праця російських і світових письменників-фантастів, активність рольовиків та розповсюдженість ігор, які базуються на творах проф. Толкіна дає свої плоди. На початок ХХІ століття більшість людей сприймає весь літературний жанр фентезі як язичницький. Проте, що фентезі, з точки зору православних, не є шкідливим, більшість людей не може навіть уявити. Тому зараз починають з'являтися все більше й більше статей з єдиною метою – виправлення даної думки.

Також мусимо відзначити й іншу крайність у сприйнятті творчості професора. Досить великою небезпекою для православного християнина є погляди католиків на творчість Толкіна. Акцентуючи всю увагу на тому, що письменник був католиком і вся його творчість має неприхований християнський характер, про що зазначає сам Толкін²⁵, духовенство Римо-Католицької Церкви займає дуже радикальну позицію: Толкін – великий учитель християнства. Небезпека такої думки католиків полягає в тому, що вони переоцінюють значення Толкіна для Церкви. Безумовно, Толкін – геніальний письменник. Його твори є шедеврами літературного жанру фентезі, і в них є чимало змістовних християнських повчань, але це аж ніяк не дає підстави розпочинати процес беатифікації Толкіна²⁶. Звичайно, якщо людина живе згідно з

²⁴ Субкультура толкиенистов (эссе по социологии). – [Електронний ресурс].

²⁵ Партфентьев Павел. Эхо благой вести: христианские мотивы в творчестве Дж. Р. Толкина. – М., 2004 – С. 52.

²⁶ У сучасній зовнішній політиці РКЦ спостерігається доволі нездорова тенденція до беатифікації знаменитих людей. Одним із прикладів може служити беатифікація відомого іспанського архітектора Антоніо Гауді, якого мають причислити до лику блаженних вже в

християнськими моральними принципами, це похвально, але це не підстава робити святою її тільки за це. Прирівнявши таку людину до лику святих, ми принижуємо саме поняття «святий». Святий, з православної точки зору, – це той, хто все своє свідоме життя в Христі присвятив Богові і багаторічним подвигом молитви, посту і послуху досягав обожнення²⁷. Для православних є неприйнятним канонізувати людину через те, що вона будучи відомою, веде побожний образ життя. Ця крайність має лише один позитивний момент – завдяки таким рухам у РКЦ православні богослови почали звертати свою увагу на особистість Толкіна.

Найбільшою і найпродуктивнішою є праця філологів. Вони найшвидше заговорили про Толкіна, як про світового класика. Перші взяли його всесторонньо досліджувати. А їхні дослідження розкривають практично всі питання, що стосуються його творчого доробку. Одним із найважливіших аспектів їхньої наукової діяльності є те, що вони розповідають про християнські мотиви творчості Толкіна, чим розкривають непомітні акценти, які зробив автор на сторінках своїх книг. Пишуть статті, захищають кандидатські та докторські роботи, публікують численні книги. Як би це дивно не було, але це дійсно так. Саме філологи відкривають християнські мотиви та християнські основи у творчості проф. Толкіна. Такого роду їх діяльність є надзвичайно важливою у справі активної місіонерської діяльності Церкви, адже для багатьох людей праці Толкіна стали ключем до Церкви. Саме завдяки християнським мотивам у своїй творчості Толкін став не просто письменником, а ще й місіонером. Саме завдяки такій нетрадиційній подачі християнської істини багато атеїстів прийшли до віри і багато людей утвердилися в християнстві²⁸.

Як будь-яка сила або зброя, такі речі, як християнські цінності, приховані під пластом художнього твору, можуть використовуватися на зло або на благо, у залежності від злої чи доброї волі людини, до якої вони потрапляють²⁹.

2015 році (Процесс беатификации Антонио Гауди приближается к завершению // В свете Евангелия. О католичестве по-русски. – [Электронный ресурс]).

²⁷ Святыя и святость // Православное общество «Азбука вери». – [Электронный ресурс].

²⁸ Кураев А., диякон. Нам нужен свой Гарри Поттер // Журнал: «Фома», № 8 (52), август 2007. – [Электронный ресурс].

²⁹ Михайлова (Посашко) Валерия. Хоббит: Стихи и притчи Средиземья. Интервью с Николаем Эппле // Журнал: «Фома», №1 (117), январь 2013. – [Электронный ресурс].

Що ж православні дослідники? Дивовижно, але ми живемо саме в період, коли православні серйозні дослідники відкривають для себе Толкіна та починають осмислювати і саму творчість професора, і його твори. Звичайно що це активніше відбувається в середовищі англomовного Православ'я (зокрема – Fr. Stephen Freeman³⁰, Bradley J. Birzer³¹ та інші³²). А що відбувається на пост-радянських теренах? Ця тема здобуває популярність, стає темою наукових і науково-популярних розвідок православних дослідників, які цікавляться пластом культури та філології, і все це вже протягом декількох років. Та, на жаль, усе це відбувається в межах РПЦ чи російськомовного Православ'я. А що в українському, україномовному Православ'ї, що відбувається в надрах УПЦ КП? Абсолютний штиль. Актуальність таких досліджень для багатомільйонної пастви української Церкви ми вже дослідили, спробуймо тепер заглибитися і відкрити для українського Православ'я християнські основи творчості професора або переконаємося у їхній відсутності. Зосередимося лише на окремих прикладах і проаналізуємо їх з точки зору Православ'я.

Бог, якого ми зустрічаємо у «Сильмариліоні», має ім'я Ілуватар (*Iluvatar*), «що на англійській мові дуже легко трансформується в *Father in All* – батько всього». У цьому, з одного боку, важлива відмінність космології Толкіна від космології язичників. Міф Толкіна передбачає монотеїзм, у якому особисто Бог виступає як Творець всього, а не як деміург, що упорядковує безформену матерію. У цьому подібність між Ілуватаром у творчості Толкіна та Богом у Біблії³³. Монотеїзм – це єдина система релігійних вірувань, яка могла існувати в дохристиянському суспільстві. Це єдина система релігій, яка могла наблизити до правдивого, православного розуміння Бога в період до приходу Спасителя.

Наступний момент, який вартий уваги, це опис подорожі юного хобіта³⁴ Фродо³⁵. Його подорож – це шлях поступового вдосконалення. Шлях від тихої, спокійної людини до людини-воїна, героя. Шлях, що

³⁰ Fr. Stephen Freeman. Tolkien's Long Defeat. – [Електронний ресурс].

³¹ Bradley J. Birzer. The Christian Gifts of J.R.R. Tolkien. – [Електронний ресурс].

³² Caldecott Stratford. Secret Fire: The Spiritual Vision of J. R. R. Tolkien. – London, UK. – 2003. 144 p. (рос. переклад: Колдекот С. Тайное пламя. Духовные взгляды Толкина. – 2008. 224 с.)

³³ Борисов А., свящ. Дж. Р. Р. Толкин: християнський міф Туманного Альбіона (частина 2) // Научний богословський портал Богослов.гу. – [Електронний ресурс].

³⁴ Тихий та миролюбний народ низькорослих істот у Середзем'ї.

³⁵ Гоовний герой трилогії «Володар перснів».

розпочався в Ширі, повів юного мандрівника в далекі та незвідані краї. Через небезпеку, яка таїлася в темряві, «... *втікання від небезпеки до небезпеки ...*»³⁶ до Судної гори³⁷ – серця зла. Шлях хобіта, описаний автором трилогії, нагадує шлях до Царства Небесного, шлях до святості. Кожного дня людина, займаючись своїми повсякденними справами, ні на хвилину не задумується про вічність. Ці постійні клопоти про земне, суєта світу цього повністю поглинає людину, оточує її світом, який для неї звичний. Ця оболонка і представляє собою «*безпечний і затишний*» Шир³⁸, де все знайоме та звичне. Та коли людина вирішує почати боротьбу із гріхом, що її полонив, вона залишає зону комфорту та розпочинає довгу, виснажливу мандрівку. Мандрівку до Царства Божого тут на землі. Долаючи труднощі, людина стає сильнішою, перемагаючи пристрасті, вона укріплюється, хоча з кожним кроком все складніше стає йти, тягар стає нестерпно важким. Та все ж вибір, так само як і в хобіта, за людиною: здатися і піддатися спокусі, чи йти далі, до переможного кінця. Слова Гендальфа³⁹ підтверджують це: «*Нам належить вирішувати лише те, що робити з часом, який нам відведений*»⁴⁰. На карту поставлена безцінна річ – доля Середзем'я⁴¹ (безсмертна душа). Навіщо ризикувати всім і йти до святості, коли мені й так добре? Коли і так мене все влаштовує? Відповідь і на ці запитання дає Толкін у своїй праці. Кінець невідворотно прийде, та від нас залежить, де ми його зустрінемо: на ліжку в затишному домі, чи на шляху до Судної гори, чи вже у врятованому, оновленому Ширі (у Царстві Небесному всередині нас)?

Найважливіша битва, найважливіший вибір відбувається наприкінці історії, на Судній горі. І Толкін прекрасно змальовує кульмінацію трилогії. Ми бачимо перемогу добра, яке описане таким слабким та безпорадним, але яке з допомогою Промислу Божого долає зло. Автор трилогії показує, що людина без Бога не може перемогти зло, хоча

³⁶ Толкін Дж. Р. Р. Володар Перснів. Частина перша: Братство Персня / Переклад з англійської Катерина Оніщук. – Львів, 2013. – С. 112.

³⁷ Єдиного місця у Середзем'ї, де можна знищити Єдиний Перстень, місце де він і був викований/створений.

³⁸ Назва території де проживали хобіти.

³⁹ Мудрець, який всіма способами намагається допомогти уникнути зниженню а тим більше абсолютному зникненню добра.

⁴⁰ Толкін Дж. Р. Р. Володар Перснів. Частина перша: Братство Персня / Переклад з англійської Катерина Оніщук. – Львів, 2013. – С. 92.

⁴¹ Частина світу вигаданого Толкіном, у якій відбуваються усі події трилогії.

може достойно протистояти йому. У цей момент відкривається третій акцент, дуже яскравий та помітний – Промисел Божий, як основний герой цього твору. Голум⁴², якого в певний момент пошкодував Більбо⁴³, «не завдавши удару без потреби»⁴⁴ врятував світ. Особистість, яку перстень звабив та полонив, стає знаряддям у руках Божих, і чудово виконує своє завдання. Без нього мандрівники не пройшли б через лабіринт скель, не подолали б Мертвих боліт⁴⁵ та не виконали б найголовнішого – знищили перстень. Кожна випадковість – це неусвідомлена закономірність. Коли Більбо знайшов перстень, Гендальф розповідає, що відчув неспокій: «Тоді тінь лягла мені на серце, хоча я ще не знав, чого боюся»⁴⁶. Наступний момент це те, що Гендальф не порадився з Саруманом Білим⁴⁷, який уже на той момент був у зговорі із злом: «... щось завжди втримувало мене від цього кроку»⁴⁸. Це тільки найочевидніші приклади християнських акцентів, які залишив автор на сторінках своїх праць.

Варто зазначити також те, що Толкін, хоча й був справжнім християнином, добре знав Священне Писання, віровчення і канони Церкви, все ж залишається науковцем – людиною із своїм світосприйняттям. Тож не все у творчості геніального науковця потрібно сприймати, як безсумнівні догмати віровчення. Завдання даної роботи полягає у висвітленні не тільки позитивних, але й негативних сторін у творчості письменника Туманного Альбіону.

Трилогія «Володар перснів» – не є проповіддю християнства в традиційному значенні цього слова⁴⁹. Проте книга розповідає, як темні сили змагаються з силами світла, гігантське зло протистоїть істинному

⁴² Персонаж, який належав до народу хобітів, але, в певний момент, був поневолений Перснем і став якимось ні на кого не подібним, дивним створінням.

⁴³ Основний герой твору професора Толкіна «Хобіт», події якого передували подіям описаним в трилогії «Володар Перснів».

⁴⁴ Толкін Дж. Р. Р. Володар Перснів. Частина перша: Братство Персня / Переклад з англійської Катерина Оніщук. – Львів, 2013. – С. 106.

⁴⁵ Назва небезпечної територія, що знаходиться неподалік земель зла.

⁴⁶ Толкін Дж. Р. Р. Володар Перснів. Частина перша: Братство Персня / Переклад з англійської Катерина Оніщук. – Львів, 2013. – С. 86.

⁴⁷ Мудрець, який спочатку допомагав людям, і загалом силам добра але згодом піддався впливу темного володаря і перейшов на бік зла (при чому Саруману це видавалось дуже мудрим рішенням).

⁴⁸ Толкін Дж. Р. Р. Володар Перснів. Частина перша: Братство Персня / Переклад з англійської Катерина Оніщук. – Львів, 2013. – С. 87.

⁴⁹ Казаков А. Религиозные мотивы «Властелина колец» Дж. Р. Р. Толкиена. // Научный богословский портал Богослов.ру. – [Електронний ресурс].

добру, і читач розуміє ціну таких речей, як жертва, спокуса і свобода волі⁵⁰. Якщо книга у якийсь спосіб може допомогти людині в житті, чогось їй навчає, дає їй щось зрозуміти, то вона корисна⁵¹.

Християнська казка – це не та казка, де на кожній сторінці згадується Христос, молитва і священик. Християнська казка – це один із найскладніших жанрів літератури, у якому створена тонка атмосфера Божої присутності, але слово «Бог» може жодного разу й не використатися. Розвиток сюжетів цих казок будується за християнськими моральними критеріями, так само, як і наше духовне життя. Звичайні герої вступають у боротьбу з великим, могутнім злом і перемагають, перемагають не силою своєї магії, а шляхом важкої боротьби зі злом всередині себе, шляхом жертвовної любові, наполегливістю в досягненні майже нереальних цілей. Майже в безвихідних ситуаціях тимчасова перемога зла перетворювалася на перемогу добра. Бога не помітно, але помітний Промисел Божий. І в результаті виявляється, що це могутнє зло має тільки примарну силу та владу, і досить сильної відсічі йому, не злякаться – і зло зникне в безсилій ярості. Казки Толкіна – це притчі про духовну боротьбу нашої душі зі злом, про те, що «*диявол бореться з Богом, і місце битви – серця людей*»⁵².

«*Звичайно, алегорія та історія зустрічаються десь у Правді*», але зустрічаються вони тільки для тих, для кого ця правда існує. Вищий і найпрекрасніший прояв людської природи, яким ми захоплюємося, коли читаємо творіння Толкіна, насправді прекрасні, але достойні захоплення не самі по собі, а через причетність до Істини, до Христа⁵³.

Толкін розглядав язичницький міф не як цілковиту помилку, а швидше як викривлення новини про наближення християнської епохи. Богом посилалося откровення для кожного із цих народів – старозавітним моралістам – для їхньої волі, грецьким філософам – для їхнього розуму, язичницьким миротворцям – для їхнього серця, уяви та почуттів. Тому для Толкіна язичники, що жили за законом сові-

⁵⁰ Шабанов А., прот. Лист работы Толкина (к 40-летию со дня кончины писателя) // Тверская епархия Русская Православная Церковь. – [Електронний ресурс].

⁵¹ Меркулова Е. «Властелин колец». Сказка для взрослых // Журнал: Спецвыпуск «Год ребенка», (2007). – [Електронний ресурс].

⁵² Плужников А., свящ. Сказки нуждаются в защите... от «православных». – [Ел. ресурс].

⁵³ Борисов А., свящ. Дж. Р. Р. Толкин: христианский миф Туманного Альбиона (часть 2) // Научный богословский портал Богослов.ру. – [Електронний ресурс].

сті, приносили у світ слабкий відблиск тієї безмежної євангельської Радості, яка сконцентрована у щасливому закінченні казок, а казка із щасливим кінцем, відповідно до ідей Толкіна, це вища форма казкових історій.

Беручи до уваги всі раніше наведені аргументи, можна зробити наступні висновки:

- творчість професора Дж. Р. Толкіна, як і самі його твори, зокрема «Володар перстнів», «Хобіт» та «Сильмариліон», – глибоко християнські;
- завдання священнослужителя навчити зацікавлених уважно читати і правильно розуміти творчий доробок професора.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книга Священного Писання Старого і Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. *Иероним Стридонский, блж. Письмо Сб. К Илиодору* // Творения: В 7 т. – Т. 2. – К., 1894. – 678 с.
3. *Иоанн Лествичник, игумен Синайской горы, преп. Лествиница*. – 5-е изд. – Козельская Введенская Оптина пустынь, 1898. – 444 с.
4. *Толкін Дж. Р. Р. Володар Перстнів. Частина перша: Братство Персня / Переклад з англійської Катерина Оніщук*. – Львів: Видавництво «Астролябія», 2013. – 704 с.
5. All-Time Box Office: World-wide. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.imdb.com/boxoffice/alltimegross?region=world-wide>
6. *Алексеев, С. В. Дж. Р. Р. Толкин*. – М.: Вече, 2013. – 416 с.: ил. – (Великие исторические персоны)
7. *Борисов Анатолий, священник. Дж. Р. Р. Толкин: християнський міф Туманного Альбіона (частина 2)* // Научный богословский портал Богослов.ru. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.bogoslov.ru/text/318168.html>
8. *Властелин колец* // Свободная энциклопедия Википедия. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://ru.wikipedia.org/wiki/Властилин_колец
9. *Володихин Дмитрий. В 1000-й раз о Толкине, фэнтези и христианстве. Вредно ли фэнтези для православного читателя?* // Журнал: «Фома». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://foma.ru/v-1000-j-raz-o-tolkine-fentezi-i-xristianstve.html>
10. *Гончаренко Ирина. Сказки для взрослых. Почему у Толкина и Льюиса не получилась научная фантастика?* // Православный журнал для молодежи «Отрок.ua», № 1 (31). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://otrok-ua.ru/sections/art/show/skazki_dlja_vzroslykh.html

11. Казаков Александр. Религиозные мотивы «Властелина колец» Дж. Р. Р. Толкиена // Научный богословский портал Богослов.ru. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/408588.html>
12. Каплан Виталий. Наталья Трауберг: Путь в пространство красоты. О христианских сказочниках // Журнал: «Фома», № 8 (52), август 2007. [Ел. ресурс]. – Режим доступа: <http://foma.ru/natalya-trauberg-put-v-prostranstvo-krasoty.html>
13. Кураев Андрей, дьякон. Как говорить с молодыми. Часть 17 // «Неамериканский миссионер». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://predanie.ru/kuraev-andrey-protodiakon/book/71874-neamerikanskiy-missioner>
14. Кураев Андрей, дьякон. Нам нужен свой Гарри Поттер // Журнал: «Фома», № 8 (52), август 2007. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://foma.ru/diakon-andrej-kuraev-nam-nuzhen-svoj-garri-potter.html>
15. Кураев Андрей, протодьякон. Окультизм в Православии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1038>
16. Меркулова Елена. «Властелин колец». Сказка для взрослых // Журнал: Спецвыпуск «Год ребенка», (2007). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://foma.ru/vlastelin-kolets-skazka-dlya-vzroslyih.html>
17. Михайлова (Посашко) Валерия. Хоббит: Стихи и притчи Средиземья. Интервью с Николаем Эппле // Журнал: «Фома», №1 (117), январь 2013. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://foma.ru/hobbit-stixi-i-pritchi-sredizemya.html>
18. Партфентьев Павел. Эхо благой вести: христианские мотивы в творчестве Дж.Р. Толкина. – М.: ТГТ; ТО СПб, 2004 – 332 с.
19. Плужников Алексей, священник. Сказки нуждаются в защите... от «православных» // Информационно – справочный портал «Анти-Разкол». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.anti-raskol.ru/pages/1174>
20. Процесс беатификации Антонио Гауди приближается к завершению // В свете Евангелия. О католичестве по-русски. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.procatholic.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=2453:2010-10-29-06-34-31&catid=39:2008-02-13-07-26-06&Itemid=94
21. Святые и святость // Православное общество «Азбука вери». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/>
22. Субкультура толкиенистов (эссе по социологии). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://olmer.ru/arhiv/text/tfan/8.shtml>
23. Толкин, Джон Рональд Руэл // Свободная энциклопедия Википедия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Толкин,_Джон_Рональд_Руэл
24. Шабанов Александр, протоиерей. Лист работы Толкина (к 40-летию со дня кончины писателя) // Тверская епархия Русская Православная Церковь. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tvereparhia.ru/publikaczii/publikatsii/4102-list-raboty-tolkina-k-40-letiyu-so-dnya-konchiny-pisatelya>
25. Caldecott Stratford. Secret Fire: The Spiritual Vision of J. R. R. Tolkien. – London, UK., 2003. – 144 p. (рос. переклад: Колдекот С. Тайное пламя. Духовные взгляды Толкина. – 2008. 224 с.)

Єпископ Марко Грушевський – очільник Волинської округи УАПЦ (до 150-ліття з дня народження)

Ірина Преловська

Статтю присвячено життєпису одного з діячів Української автокефальної православної церкви (1921-1930) Марку Федоровичу Грушевському (1865-1938). Головну увагу звернуто на вивчення маловідомої біографії одного з церковних діячів в Україні XIX-XX століть, його служінню на Волинській окрузі УАПЦ.

Ключові слова: документальні джерела, Марко Федорович Грушевський, церковні діячі, джерелознавство, Українська автокефальна православна церква (1921-1930), Волинська округа УАПЦ, політичні репресії.

Марко Федорович Грушевський (25 квітня 1865 р. – 2 вересня 1938 р.) практично все своє життя присвятив церковному служінню. До революції 1917 р. він служив на православних парафіях як священник, а згодом протоіерей. Після приєднання до Української Автокефальної Православної Церкви в 1921 р. під проводом митрополита Василя Липківського протоіерей Марко Грушевський у 1922 р. був висвячений на єпископа Волинського УАПЦ, а згодом очолював інші округи (єпархії) цієї Церкви¹.

5 лютого 1930 р. М. Грушевський, після тривалих поневірянь і гонінь на УАПЦ, зрікся церковного служіння і відійшов від Церкви взагалі. Очевидно, він не знайшов у собі сили залишатися й надалі на церковному служінні та працювати секретарем Всеукраїнської

¹ Див. докл.: Преловська І. М. Церковне служіння єпископа УАПЦ Марка Грушевського у 1920-ті рр. // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів III Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2013. – Ч. 1. – С. 344-363.

Православної Церковної Ради Церкви, яка на «Надзвичайному» Соборі УАПЦ 28-29 січня 1930 р. проголосила «саморозпуск» цієї церкви під приводом її «антирадянської діяльності».

За роки незалежності Української держави виник цілий напрям історіографії, який вивчає спадщину УАПЦ 1920-1930-их рр., її митрополита Василя Липківського, єпископів та священників цієї Церкви. Джерелами до даного дослідження слугують ті документальні матеріали з історії виникнення та існування УАПЦ, які збереглися в Україні і почасти опубліковані², в т. ч. й ті, що стосуються репресій радянської влади проти церковних діячів³. Важливими є документальні матеріали, які вийшли друком в осередках української діаспори в Західній Німеччині, США і Канаді⁴.

Окремо слід згадати репресії проти діячів УАПЦ та дослідження архівно-кримінальних справ, які вже стали доступними дослідни-

² Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня 1921 р.: документи і матеріали / Упоряд.: Михайличенко Г., Пилявець Л., Преловська І. – К.; Львів: Жовква, 1999. – 560 с.; Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17-30 жовтня 1927 р. Документи і матеріали / Упорядники С. І. Білокінь, І. М. Преловська, І. М. Старовойтенко. – К.: Оранта, 2007. – 698 с. [Серія «Джерела з історії Церкви в Україні», кн. 2]; «В Українській церкві велика була духовна сила...» Становлення Української автокефальної православної церкви в описах самовидців та учасників церковно-визвольного руху на Сіверщині та в Середньому Подніпров'ї. 1917-1925 рр. / Упоряд., автор вступної статті А. А. Зінченко; археографічна підготовка документів та археограф. передмова, покажчики І. М. Преловської. – Ніжин, 2012. – 352 стор., іл. та ін.

³ Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священників Української автокефальної православної церкви (1919 – 1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ / Упорядники: І. Бухарева, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2005. – № 1/2 (24/25). – Ч. 1. – 344 с.; Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священників Української автокефальної православної церкви (1919-1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ / Упорядники: І. Бухарева, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2006. – № 1 / 2 (26/27). – Ч. 2. – 335 с. та ін.

⁴ Митрополит Василь Липківський. Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви. – Вінніпег: Вид. накладом фундації Івана Грищука, 1961. – 181 с.; Митрополит Василь Липківський. Листи (1933 – 1937). – Торонто: Вид. Українського Православного Братства ім. Митрополита Василя Липківського, З.Д.А. – 1980. – 167 с.; Потієнко В. Відновлення ієрархії Української Автокефальної Православної Церкви. – Новий Ульм, (Німеччина): Вид. Вищого Церковного Управління Української Автокефальної Православної церкви, 1971. – 68 с.; Мартирологія Українських Церков: В 4-х т. – Т. I. Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – Балтимор, Торонто: Українське Видавництво «Смолоסקип» ім. В. Симоненка, 1987. – 1207 с. та ін.

кам в Україні⁵. У зв'язку із зацікавленням історією розвитку українського автокефального руху, який розпочався в 1920-их рр. на хвилі революційних подій і розгортання визвольних змагань за Українську Державність, у 1990-их рр. виник цілий напрям в історіографії, який збагатив і розвинув той, що існував в українській діаспорі з часів закінчення Другої світової війни і переїзду українських церковних діячів та вірних УАПЦ на Захід.

Марко Федорович Грушевський, який крім церковного служіння був дослідником старожитностей Чигиринщини, родичем видатного українського історика М. С. Грушевського⁶, народився в с. Худолівка Чигиринського повіту Київської губернії. Він закінчив Черкаську бурсу (1883), Київську духовну семінарію (1889), де був одним із засновників і активних членів нелегальної студентської громади. Впродовж 1893-1897 рр. працював законовчителем, благочинним місіонером, служив священником на Чигиринщині та Черкащині. У 1893-1894 рр. другий, потім перший псаломник у Києво-Андріївській церкві. У 1897 р. висвячений на священника до Михайлівської церкви с. Суботова Чигиринського повіту. За звинуваченням в українофільській діяльності в 1910 р. був переведений до м. Таганчі Канівського повіту.

З літа 1918 р. о. Марко Грушевський проживав на подвір'ї колишнього Києво-Софійського монастиря у двохкімнатному помешканні на першому поверсі Митрополичого Будинку, оскільки виконував обов'язки «смотрителя будинків міністерства ісповідань»⁷. У цей час

⁵ Священники Української Автокефальної Православної Церкви під репресивним тиском тоталітарного режиму. Документи з архівної кримінальної справи на Олександра Ярещенка. 1923-1926 рр. // 3 архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. Науковий і документальний журнал. – К.: Сфера, 2007. – № 1(28). – С. 11-34; Священники Української Автокефальної Православної Церкви під репресивним тиском тоталітарного режиму. Документи з архівної кримінальної справи на Павла Вишневецького. 1926-1930 рр. // 3 архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. Науковий і документальний журнал. – К.: Сфера, 2007. – № 1(28). – С. 35-62; Документи про підготовку й проведення судового процесу над членами Спілки Визволення України / Підгот. до друку В. Пристайко та Ю. Шаповал // 3 арх. ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 1995. – № 1/2. – С. 373-396 та ін.

⁶ Кучеренко М. «Не тут і не в сі часи» (Марко Федорович Грушевський) // Кучеренко М., Панькова С., Шевчук Г. Я був їх старший син (рід Михайла Грушевського). – К.: «КИЙ», 2006. – С. 124-194.

⁷ Кучеренко М. Життєпис Марка Грушевського // Грушевський Марко. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу / Марко Грушевський. – 2-ге вид., стер. – К.: Либідь, 2011. – С. 243. Див. також Кучеренко М. «Не тут і не в сі часи»... – С. 172-173.

Міністерство ісповідань Української держави знаходилося саме в цій споруді, і тому, мабуть, там знайшлося місце для проживання доглядача.

Очевидно, що його національні уподобання привели його до церковно-визвольного руху за українізацію та автокефалію Православної Церкви в Україні. Після захоплення Києва більшовицькими військами на початку лютого 1919 р. набув чинності радянський декрет про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви, що кардинально змінило ситуацію у справі українізації православних парафій в Україні.

Весною 1919 р. в усіх храмах і монастирях Києва новими радянсько-російськими властями було проведено опис майна у зв'язку з націоналізацією церковних споруд. На Софійському подвір'ї також було проведено описові роботи, зокрема у великому Софійському кафедральному та Малому соборі в ім'я Різдва Христового у дворі колишнього Софійського монастиря. Після складання майнового опису і націоналізації церковних споруд на території колишнього монастиря Софійський собор разом із дзвіницею рішенням Київського Губвиконкому (Постанова № 54 від 10 липня 1919 р.) було передано в користування зареєстрованій парафії Всеукраїнської Спілки православних парафій, і собор Св. Софії став її кафедральним храмом⁸.

Члени Старокиївської української парафії прийняли від попереднього соборного кліру ризницю (приймали: член парафіяльної ради Старокиївської парафії УАПЦ Григорій Вокушевський, священник Михайл Ольшевський, диякон Гаркавенко), соборну книгозбірню (приймали: член Старокиївської парафіяльної ради Ф. Корчинський, священник Марко Грушевський, Юхим Калішевський). Тоді ж ухвалили просити ПОЛРУ передати ВПЦР бібліотеку Софійської бурси та бібліотеку колишнього Свято-Володимирського братства при кафедральному соборі.

При Софійському соборі влітку 1919 р. утворилася українська парафія, до якої записався український художник-графік Георгій

⁸ Преловська І. М. Організація першої парафії УАПЦ в Софії 1919 р. // Нові дослідження давніх пам'яток Києва. Матеріали наукової конференції Національного заповідника «Софія Київська» 22-23 листопада 2001 р. – К.: Вид. Центр Національного заповідника «Софія Київська», 2003. – С. 174-182; *ї ж.* До 70-ї річниці створення Софійського Державного Заповідника у 1919-1934 рр. // Сакральні споруди в житті суспільства: історія і сьогодення. Матеріали Другої міжнародної науково-практичної конференції «Софійські читання», м. Київ. 27-28 листопада 2003 р. Присвячується 70-річчю утворення Софійського заповідника (1934-2004). – К.: Фенікс, 2004. – Вип. 2. – С. 10-18 та ін.

Нарбут, неодмінний секретар УАН академік Агатангел Кримський, Михаїл Мороз, Іван Приймак, Павло Ємець, Тодось Чехівський, Григорій Вовкушевський, Іван Тарасенко та інші. До ВПЦР від цієї парафії увійшли Г. Вовкушевський, протоієрей Василь Липківський, М. Мороз, М. Пивоваров, священник П. Тарнавський, протоієрей Нестор Шараївський та ін.

3 серпня 1919 р. на чергових зборах Старокиївської парафії при соборі Св. Софії розглядалося питання про затвердження постійного причету і було ухвалено обрати для служіння 4 священників і 3 дияконів. Настоятелем собору черговий раз був затверджений протоієрей Василь Липківський; штатними священниками: Тарнавський, Марко Грушевський і Михаїл Ольшевський; штатними дияконами: Олександр Дурдуківський, Іван Недзельський і Степан Хрипко. Було обговорено, що утримання собору і оплата причету вимагає прибутків щомісячно на 40 тис. крб.⁹

Діяльність ВПЦР була призупинена у зв'язку з окупацією Києва денікінськими військами восени 1919 р. Тоді повернувся митрополит Київський і Галицький Антоній (Храповицький), якого було вислано з Києва в грудні 1918 р. М. Н. Мороз у 1919 р. повідомив, що

«В кінці серпня Київ захопили денікінці. Від українців в першу чергу були одібрані Софіївський Собор і Миколаївський Собор. Андріївська церква була одібрана пізніше. В день вступу Деникінців я почув, що Липківський виїхав з Києва. Очевидячки через те, що сподівався, що денікінці робитимуть йому утиски. Через два дні вишов з Києва і я, теж опасаючись денікінців»¹⁰.

З подачі керівництва Російської Церкви в Україні розпочалися репресії проти священників-автокефалістів, які брали активну участь у створенні українських парафій і відправляли богослужіння українською мовою. Усіх причетних до цього осіб було заборонено у священнослужінні і позбавлено сану.

У грудні 1919 р. Київ знов захопили загони російської червоної армії і ВПЦР відновила роботу, оскільки мала юридичний статус, наданий радянською владою. Поступово з 1920 р. радянська влада остаточно

⁹ ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 30 Протоколи засідань Софіївської церковної ради м. Києва. 29 червня – 5 серпня 1919 р. – Арк. 24-24 зв.

¹⁰ Репресована УАПЦ... – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. II. – С. 127.

закріпилася в Києві, відновили діяльність радянські урядові структури, які у свій час надавали дозволи Старокиївській парафії на використання Софійського собору, і поступово життя увійшло в певні рамки. Це був період, коли УАПЦ отримала максимальну кількість київських храмів в оренду згідно зі списками зареєстрованих «двадцяток». Сприяння влади в цей час ґрунтувалося на тому, що загальнополітичні умови поки що не давали розвинути організованим репресіям, а, з другого боку, декларована політика «коренізації», тобто сприяння місцевому населенню і підтримка його мови на протиположності «царській тюрмі народів», давала можливість діячам українського автокефального руху використовувати це навіть за умови зростання протистояння з традиційними церковними установами і структурами.

Але в цей час священик Марко Грушевський уже не служив у великому Софійському соборі. З 1920 р. він був інструктором-організатором ВПЦР, у численних поїздках пропагував ідеї УАПЦ, організовував українські парафії на місцях. Для цієї роботи ВСПП змушена була виготовляти велику кількість посвідчень для українізаторів православних парафій на місцях, оскільки в цей період відсутність документів і повноважень при перевірці різноманітними органами могла загрожувати ув'язненням.

Велика кількість таких посвідчень для уповноважених ВПЦР збереглася в ЦДАВО України за 1920-1921 рр., оскільки саме в цей період відбувався інтенсивний процес переходу церковного життя на нові засади. 17 вересня 1920 р. о. Марко Грушевський був відраджений від ВПЦР до с. Юшки Київського повіту для відправлення урочистої відправи українською мовою в сільському храмі¹¹. Там він пробув з 18 по 22 вересня 1920 р. і служив на храмове свято «чуда Архистратига Михаїла» 19/6 вересня. Здійснивши багато організаційних справ, він зіткнувся з великою кількістю запитань від мешканців с. Юшки, які запитували його, навіщо було українізувати Церкву, і чи не порушує це канонів Православної Церкви, хіба можна правити на мужицькій мові Службу Божу, чому українізовано Церкву саме с. Юшки, тоді як інші села не українізуються, чому російській єпископи «виклинають» українське духовенство і натравлюють старих людей на при-

¹¹ ЦДАВО України. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 14. – Арк. 30. Бланк надруковано в київській друкарні Дніпросоюза 1918 р.

хильників українізації, чи «Просвіта» на селі добре діло чи ні, чи заповідав Христос правити Службу Божу на слов'янській мові¹².

Серед документів в архіві ВПЦР виявлено автограф о. Марка Грушевського – це його лист до ВПЦР від 18 листопада 1920 р. Він писав, що

«Справи по відбудові по селах рідної одправи служб Божих задержують мене на селах зараз і будуть задержувати ще далі. Сім'я моя в м. Києві без коштів. Та і я тут ледве-ледве з дня на день перескакую. Щиро прохаю Всеукраїнську Раду допомогти моїй сім'ї, скільки ласка, коштами. Священик М[арко] Грушевський».

Невідомо чи було надано допомогу, оскільки є тільки коротка резолюція на документі наступного змісту: *«На розгляд президії. 27 листопада. М. Мороз»*¹³.

Збереглося також посвідчення священика Марка Грушевського, уповноваженого в грудні 1920 р. на Канівський повіт¹⁴. Про те, що у 1921 р. прот. Марко Грушевський брав активну участь у заснуванні осередків УАПЦ свідчать документи з канцелярії ВПЦР цього періоду. Виявлено лист до ВПЦР від священика Марка Грушевського (немає кінця), який був зареєстрований у канцелярії ВПЦР за № 19 від 15 січня 1921 р., де він розповів про події по українізації церковного життя в с. Дибинці Канівського повіту, мешканці якого після з'їзду 17 парафій 6-7 грудня 1920 р. висловили бажання приєднатись до Округової Ради с. Карапишів. Дослідження Карапишівського періоду його діяльності вже опубліковано¹⁵.

О. Марко Грушевський був делегатом Церковного Собору Київщини 22-26 травня 1921 р., який відбувся у великому Софійському соборі. З постанов цього Собору відомо тільки, що він був підвищений до сану протоієрея і обраний кандидатом на висвячення в єпископи Київщини¹⁶.

Але з якихось причин він продовжив свою українізаторську діяльність по селах Київщини і не поспішав повертатись до міста. Зберігся

¹² Там само. – Арк. 30-31.

¹³ ЦДАВО України. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 14. – Арк. 6.

¹⁴ ЦДАВО України. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 10. – Арк. 8.

¹⁵ Кучеренко М. «Не тут і не в сі часи» ... – С. 177-180.

¹⁶ Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 474; 479.

лист від ВПЦР до пан-отця Марка Грушевського за № 4022 від 8 вересня 1921 р., де ВПЦР просить його заснувати Округову Раду в м. Баришівці з наданням йому відповідного уповноваження¹⁷.

Цим документом пред'явник прот. Марк Грушевський уповноважувався на заснування Округової Ради в м. Баришівка Переяславського повіту на Полтавщині за підписами М. Мороза та секретаря ВПЦР. Протоієрея Марка Грушевського було згадано на засіданні від 24 жовтня 1921 р. Першого Всеукраїнського Собору УАПЦ, який відбувся у великому кафедральному Софійському соборі. Голова Президії Собору Михайло Мороз перед тим, як запросити новообраного митрополита УАПЦ Василя Липківського на це засідання, повідомив соборян що

«наш шановний працівник о. Грушевський пише, що він не має змоги через хворобу взяти участь в праці Собору, але вітає і бажає всього найкращого в нашій праці. Я гадаю, ми будем теж вітати його»¹⁸.

10 березня 1922 р. до ВПЦР було надіслано лист-доповідь від настоятеля церкви с. Волошинівка Марка Грушевського, де він описує стан справ¹⁹. У листі від 15/28 лютого 1922 р. він доповідав, що копії постанов Волошинівської Округової Ради він надіслав до єпископа Переяславського УАПЦ Володимира Самбірського, але додав свої зауваги щодо існуючих проблем. Зокрема він заторкнув проблему соборноправності на місцях, коли клірики на парафіях відмовлялися підлягати «хамам», тобто парафіянам, а вимагали гарантій у забезпеченні утримання членів причету на випадок недодержання обіцянок парафіянами.

Прот. Марка Грушевського також турбували проблеми відправ служб Божих і треб, вирішення складних питань реєстрації шлюбу та розлучень, забезпечення українськими священниками парафій УАПЦ, залучення представників місцевої інтелігенції до церковної роботи.

Протоієрей УАПЦ Марко Грушевський був висвячений на єпископа Полонського УАПЦ у 1922 р. Очевидно, служіння на Волині не було

¹⁷ ЦДАВО України. Ф. 3984. – Оп. 4. – Спр. 47-а. – Арк. 1.

¹⁸ Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 299.

¹⁹ ЦДАВО України. Ф. 3984. – Оп. 4. – Спр. 47-а. – Арк. 2. Оригінал. Рукопис чорнилом. Текст написано на звороті друкарського бланку звернення правління Дніпровського Союзу Споживчих Товариств про вклади-займи до українських кооператорів. Бланк надруковано в київській друкарні Дніпросоюза 1918 р.

тривалим з багатьох причин. У своєму листі до ВПЦР від 1/14 жовтня 1922 р., який було написано у Києві в помешканні на Киянівському провулку, 6²⁰, він писав про те, що служіння на Волині і останні Покрівські Збори ВПЦР його остаточно переконали в правильності шляху УАПЦ у боротьбі з «Церквою Живою» та екзархістами.

У цьому листі він також написав, що

«В своїй особистій праці я мушу зазначити, що на Волині необхідно призначіння мене від ВПЦР, а не запрошіння самими діячами Волині на катедрі єпископа. Міг би я нести свою працю і в другій місцевості на Україні, але лише по призначінню, а не по запрошінню. Якби ВПЦР не визнала цього можливим, то я щиро прохаю призначити мене, хоча б і по запрошінню параківчан, на ту чи іншу параківчу на селі, недалекому від Київів. Марко Грушевський, Єпископ Полонський, власною рукою»²¹.

У архіві виявлено один з його листів після його висвяти на єпископа від 15/28 листопада 1922 р., якого було написано у Києві в помешканні на Киянівському провулку, 6²². Єпископ Марко Грушевський писав, що у своїй доповіді 8/21 жовтня 1922 р. він не подав статистичних відомостей по Волині, зокрема по тій окрузі, яка обрала його своїм єпископом. У цьому листі він скаржився на проблеми у стосунках з екзархістами, відсутність організованої праці в тих селах, які вже приєдналися до УАПЦ, небажання обирати парафіяльні ради, анархію в стосунках між священиками, старостами і благовісниками. Через це Марко Грушевський просив ВПЦР примусити благовісників його округи надіслати відомості про стан парафій УАПЦ в селах Дертка, Тиронівка, Любомирка, Коваленки, Мотрунки, Миропіль, Лабунь, Титків, Липне, Кранопіль, Колодяжна, Велика і Мала Шкаровка, Великі і Малі Мацевичі, Любар, Чуднів, Печангівка, Вільха Новоселиця і Полонне²³. До цього прохання він додав і перелік місцевих благовісників УАПЦ, які і повинні були надати ці відомості.

Взагалі поки що не вдалося скласти повний перелік усіх його переміщень під час єпископського служіння в УАПЦ, на Волині зокрема.

²⁰ Там само. Арк. 5. Рукопис, оригінал, автограф автора.

²¹ Там само. Арк. 5. Рукопис, оригінал, автограф автора.

²² Там само. Арк. 3. Машинопис, оригінал, автограф автора. Про обставини придбання помешкання будинку у Києві див.: Кучеренко М. «Не тут і не в сі часи» ... – С. 182-184.

²³ Там само. Арк. 3 зв.

Проф. Іван Власовський вказує тільки на кілька його призначень, зокрема про те, що він був духовним керівником Конотопської округи на Чернігівщині, потім Таращанської на Київщині²⁴.

Митрополит УАПЦ Василь Липківський майже не згадує Марка Грушевського у своїй «Історії...». Очевидно події навколо Другого Всеукраїнського Собору УАПЦ 1927 р. і подальші проблеми з розколом всередині ВПЦР не сприяли висловленню позитивних оцінок. Він писав, що

«На Першу Пречисту року 1925 р. мене запрохано до Катеринославу на свято. Єпископом там уже був Петро Ромоданів, що залишив правопорядництво в Харкові [...] Між іншим в Ромоданова тоді притулювся і єпископ Марко Грушевський, що ніяк не міг загріти місця, й нарешті поїхав шукати щастя на Катеринославищину»²⁵.

Після важких останніх років боротьби за виживання УАПЦ єпископ УАПЦ Марко Грушевський зрікся єпископського сану 5 лютого 1930 р.²⁶. Про це також написав митрополит УАПЦ Василь Лпківський у своїй «Історії...»:

«І як ліквідація УАПЦ нагадує обставини смерти Христової перед Його воскресінням... Уже помер Христос, вже Його поховано, привалено гроб каменем, а між тим вороги його неспокійні, воїни прийшли до Пилата і кажуть: "Цей обманщик казав: на третій день воскресну. Так звели забезпечити гроб вартою, щоб ученики не вкрали Його і не сказали, що Він воскрес із мертвих...". Хіба не те ж саме трапилось і з Українською Церквою? Уже згряя христопродавців, що оголосила себе "синадріоном" – "надзвичайним церковним собором", винесла смертний присуд Українській Церкві, поховала її, привалила гроб її каменем своєї

²⁴ Див. напр.: Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – Нью-Йорк. – Бавнд Брук: Українська Православна Церква в С.Ш.А., 1961. Репринтне вид.: К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998 р. – Т. 4. – Частина 1 (XX ст.). – С. 145.

²⁵ Митрополит Василь Липківський. Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви. – Вінніпег: Вид. накладом фундації Івана Грищука, 1961. – С. 140-141.

²⁶ Кучеренко М. «Не тут і не в сі часи»... – С. 187.

постанови; вже всі більші чесні прихильники й працівники цієї Церкви і навіть митрополит Микола Борецький, що був почесним головою цієї зграї ліквідовані, зіслані, розстріляні; уже й ті "діячі" зі зграї христопродавців, що для ДПУ були вже непотрібні в Церкві, єпископи – Ромоданів, Грушевський, Чулаєвський, Кротевич, Дахівник, та їхні співробітники з священства й мирянства, як Говядовський, Коляда та інші, прилюдно зріклися і Церкви і віри, стали "повноправними совітськими громадянами"; уже й митрополит і всі єпископи самоліквідувались, зріклися свого єпископського служіння, залишившись лише служителями культу при церквах, що до них зареєстровані, – а ДПУ все ж неспокійне»²⁷.

Питання зреченців УАПЦ не обминув митрополит УАПЦ Василь Липківський, коли сидів без засобів до існування, позбавлений права служити в церкві після Другого Собору УАПЦ 1927 р. «Проповіді на неділі і свята. Слово Христове до українського народу» були написані як літературні твори, хоча не можна виключати, що певні записи велися Василем Липківським тоді, коли він упродовж своєї пресвітерської, а потім архієрейської діяльності виголошував проповіді в храмі. Ці промови упорядковано видавцем за річним колом богослужінь УАПЦ (в підзаголовках до проповідей вказано, у яку неділю її виголошено). Кожна з них має тему, яка пов'язана з Священним Писанням і має певне тематичне спрямування.

Відгукнувся митрополит УАПЦ і на факти свідомого і вимушеного зречення священства. У своїй проповіді «Шлях до життя дійсний і обманний» (Неділя 30-та по Тройці) він писав:

«Багато й тепер є учителів нових, що настирливо показують нові шляхи життя земного [...] Тепер кажуть: продай віру, продай Христа, продай церкву, продай вітчизну, продай душу – от усе це продай, тоді тільки будеш мати надію на товариство з нами в новому життю [...] А сучасні юнаки-законники перед вимогою – продай вічне, дороге задля здобуття тимчасового, нікчемного в новому житті – трохи помнутьсь та й продають [...] особливо на це квапливий наш брат, українець. Навіть

²⁷ Митрополит Василь Липківський. Історія... – С. 172-173.

духівництво, пан-отці, що десятки років священствували і вони безсоромно оголошують в часописах: Я ніколи не вірив в Бога, а обдурював нарід за поляниці, а зараз хочу стати чесним... щоб одержати хлібний пайок... Продає наш землячок і себе і рідного брата і батька, і гуртом і в роздріб, як кажуть»²⁸.

Судячи з наведених причин зречення, він читав подібне в опублікованих у радянській пресі покайних заявах зреченців єпископського і священницького сану.

Після зречення єпископського сану Марко Грушевський прожив іще 8 років. Працював сторожем Жовтневої лікарні, кур'єром, двірником, знову сторожем артілі інвалідів. Станом на 1938 р. проживав у м. Київ, Киянівський пров. 6 кв. 1. Син Анатолій (1905 р.н.), доньки Галина і Тамара.

Востаннє він був заарештований 11 червня 1938 р., перебував у Лук'янівській в'язниці. Розстріляний 2 вересня 1938 р. за постановою Особливої Трійки УКНКВД по Київській області від 9 серпня 1938 р. Реабілітований 16 травня 1989 р. Кенотаф М. Ф. Грушевському встановлено у 1997 р. на могилі дружини та доньки Тамари на Лук'янівському кладовищі.

Автор етнографічних досліджень: «Дитячі забавки та гри усякі» (Київська старовина, 1904), «Гетьманське гніздо», «Урочища і перекази села Суботова. Зібрані в роках 1897-1899» (Записки НТШ, 1909), «3 життя селян на Чигиринщині» (1914), «Дитина в звичаях і віруваннях українського народу» в 2 т. (1906-1907).

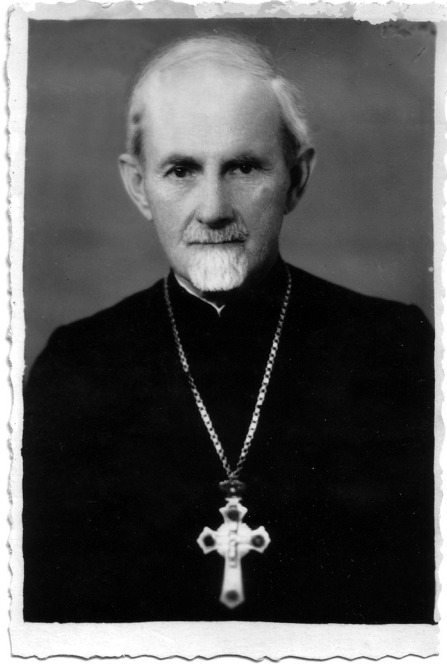
Список джерел і літератури:

1. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – Нью-Йорк. – Бавнд Брук: Українська Православна Церква в С.Ш.А., 1961. Репринтне вид.: К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998 р. – Т. 4. – Частина 1 (XX ст.). – 384 с.
2. «В Українській церкві велика була духовна сила...» Становлення Української автокефальної православної церкви в описах самовидців та учасників церковно-визвольного руху на Сіверщині та в Середньому Подніпров'ї. 1917-1925 рр. / Упоряд., автор вступної статті А. Л. Зінченко; археографічна підготовка доку-

²⁸ Митрополит Василь Липківський. Історія... – С. 52.

- ментів та археограф. передмова, покажчики І. М. Преловської. – Ніжин, 2012. – 352 стор., іл.
3. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17-30 жовтня 1927 р. Документи і матеріали / Упорядники С. І. Білокінь, І. М. Преловська, І. М. Старовойтенко. – К.: Оранта, 2007. – 698 с. [Серія «Джерела з історії Церкви в Україні», кн. 2].
 4. Кучеренко М. «Не тут і не в сі часи» (Марко Федорович Грушевський) // Кучеренко М., Панькова С., Шевчук Г. Я був їх старший син (рід Михайла Грушевського). – К.: «КІЙ», 2006. – С. 124-194.
 5. Кучеренко М. Життєпис Марка Грушевського // Грушевський Марко. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу / Марко Грушевський. – 2-ге вид., стер. – К.: Либідь, 2011.
 6. Мартирологія Українських Церков: В 4-х т. – Т. І. Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – Балтимор, Торонто: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. – 1207 с.
 7. Митрополит Василь Липківський. Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви. – Вінніпег: Вид. накладом фундації Івана Грищука, 1961. – 181 с.
 8. Митрополит Василь Липківський. Листи (1933-1937). – Торонто: Вид. Українського Православного Братства ім. Митрополита Василя Липківського, З.Д.А. – 1980. – 167 с.
 9. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня 1921 р.: документи і матеріали / Упоряд.: Михайличенко Г., Пилявець Л., Преловська І. – К.; Львів: Жовква, 1999. – 560 с.
 10. Потієнко В. Відновлення ієрархії Української Автокефальної Православної Церкви. – Новий Ульм, (Німеччина): Вид. Вищого Церковного Управління Української Автокефальної Православної церкви, 1971. – 68 с.
 11. Преловська І. М. Організація першої парафії УАПЦ в Софії 1919 р. // Нові дослідження давніх пам'яток Києва. Матеріали наукової конференції Національного заповідника «Софія Київська» 22-23 листопада 2001 р. – К.: Вид. Центр Національного заповідника «Софія Київська», 2003. – С. 174-182.
 12. Преловська І. М. До 70-ї річниці створення Софійського Державного Заповідника у 1919-1934 рр. // Сакральні споруди в житті суспільства: історія і сьогодення. Матеріали Другої міжнародної науково-практичної конференції «Софійські читання», м. Київ, 27-28 листопада 2003 р. Присвячується 70-річчю утворення Софійського заповідника (1934-2004). – К.: Фенікс, 2004. – Вип. 2. – С. 10-18.
 13. Преловська І. М. Церковне служіння єпископа УАПЦ Марка Грушевського у 1920-ті рр. // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів III Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2013. – Ч. 1. – С. 344-363.
 14. Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священників Української автокефальної православної церкви (1919-1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // 3 архівів ВУЧК-ГПУ-

- НКВД-КГБ / Упорядники: І. Бухарєва, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2005. – № 1/2 (24/25). – Ч. 1. – 344 с.
15. Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священників Української автокефальної православної церкви (1919-1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ / Упорядники: І. Бухарєва, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2006. – № 1 / 2 (26/27). – Ч. 2. – 335 с.
16. Священники Української Автокефальної Православної Церкви під репресивним тиском тоталітарного режиму. Документи з архівної кримінальної справи на Олександра Ярещенка. 1923-1926 рр. // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. Науковий і документальний журнал. – К.: Сфера, 2007. – № 1(28). – С. 11-34.
17. Священники Української Автокефальної Православної Церкви під репресивним тиском тоталітарного режиму. Документи з архівної кримінальної справи на Павла Вишневського. 1926-1930 рр. // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. Науковий і документальний журнал. – К.: Сфера, 2007. – № 1(28). – С. 35-62; Документи про підготовку й проведення судового процесу над членами Спілки Визволення України / Підгот. до друку В. Пристайко та Ю. Шаповал // З арх. ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 1995. – № 1/2. – С. 373-396.
18. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 10.
19. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 14.
20. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 30.
21. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 4. – Спр. 47-а.



прот. Олексій Моргаєвський

Протоієрей Олексій Моргаєвський і його служіння в Жидичині

протоієрей Миколай Цап

У цій статті висвітлюється історія Жидичинського монастиря і храму, а також досліджується життєвий шлях і священниче служіння українського пастиря, багатолітнього настоятеля цієї парафії протоієрея Олексія Моргаєвського.

Ключові слова: Жидичин, святий Миколай, храм, монастир, єпархія, парафія, єпископ, настоятель, повіт.

Жидичин – одне з найдавніших поселень Волинського краю. Перша писемна згадка про нього зустрічається в Іпатіївському літописі у XIII ст. З того часу відомий і Жидичинський Свято-Миколаївський монастир, який в літературі датується часом перед 1227 роком, та його чудотворна ікона Святого Миколая, яка за писемними джерелами походить з XII століття. Більш точну дату заснування обителі зможуть дати лише дані майбутніх археологічних розкопок (зокрема, якби вдалося виявити точно датовані чернечі поховання в первісному монастирському храмі)¹.

Згідно з церковною традицією до згаданого образу приходив помолитись князь Данило Галицький. Його подорож була зумовлена важливими подіями і суспільно-політичними обставинами того часу. Саме тоді галицький князь поставив собі за мету об'єднати своє князівство, розширити його межі, посилити власний політичний вплив. Така позиція князя Данила була виправданою. Над руськими землями нависла загроза монголо-татарського поневолення. Данило Романович чудово

¹ Мицько І. Никола Святоша – Николай Жидичинський – Нікалай Мажайський // Миколаївські читання: Матеріали II-го наукового семінару, присвяченого пам'яті луцького князя і святого Православної Церкви Святослава-Миколи Святоші та святого Чудотворця Миколая Мирлікійського / Авт.-упор. Г. Марчук. – Луцьк, 2008. – С. 20.

розумів, що зміцнити опір можливо лише при умові єдності Галицько-Волинських земель².

6 грудня 1227 року, як свідчить «Літопис руський», «... поїхав Данило в Жидичин поклонитися і помолитися святому Миколі»³. На жаль, ця ікона, як найдавніша пам'ятка іконопису на Волині, була втрачена в роки Першої світової війни. Вона була евакуйована в один із храмів Житомира і безслідно зникла.

Деякі сучасні дослідники припускають, що ікони в Жидичині могло й не бути, оскільки будь-яких підтверджень існування давньої жидичинської ікони джерела, на превеликий жаль, не дають. З контексту літопису є незрозумілим, про що йдеться: чи про мощі святого, чи якесь його зображення⁴. При цьому на їхню думку є безсумнівним, що літописне «молитися» передбачало наявність у монастирі якогось настінного чи іконописного, або й скульптурного сакрального твору із зображенням святого Миколая. Вони вважають, що відповісти сьогодні остаточно, чи була реальністю Жидичинська ікона в 1227 році і чи вона ж була в 90-их роках XIX століття, можна лише за умови віднайдення самої ікони або вагомих про неї документальних свідчень⁵.

Довгий час датою побудови Свято-Миколаївського храму, який є композиційним центром монастиря, вважався 1723 рік. Проте в церкві є підтвердження, що вона на початку XVIII століття не будувалася, а відбудовувалася. У ній зберігається архітектурна деталь, так зване підкупольне яблуко, яке зняли під час капітального ремонту в 1982 році. На ньому є два написи:

«Цей храм закладено львівським єпископом Гедеоном Балабаном у 1594 році»; «Цей храм закладено холмським єпископом Йосифом Левицьким у 1723 році»⁶.

² Майданець І. За рядками першої літописної згадки // Миколаївські читання: Матеріали I-го наукового семінару, присвяченого пам'яті луцького князя і святого Православної Церкви Святослава-Миколи Святоші та святого Чудотворця Миколая Мирлікійського / Авт.-упор. Г. Марчук. – Луцьк, 2007. – С. 7.

³ Літопис руський / Пер. з давньорус. А. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1989. – XVI – С. 383.

⁴ Мицько І. Никола Святоша – Николай Жидичинський – Нікалай Мажайський... – С. 19.

⁵ Бірюліна О., Рудецький П. Ікона святого Миколая з Жидичина: реальність чи міф? // Миколаївські читання: Матеріали I-го наукового семінару... – С. 55-56.

⁶ Чоловічий монастир Святителя Миколая Чудотворця в с. Жидичин Ківерецького деканату. – [Електронний ресурс].

Отже, можна припускати, що православний єпископ розпочав зводити цей храм, а уніатський його відбудовував.

Храм залишався монастирським до часу ліквідації уніатського монастиря в 1828 році, після чого він був переданий громаді і став парафіяльним.

У літературі є згадки про «квартирування в 1911 році у монастирському приміщенні штабу 11 Ізюмського полку Його Імператорської величності Генріха Пруського». До Першої світової війни в будівлі монастиря знаходився храм «почаївського подвір'я в ім'я святих мучеників Віленських Антонія, Іоанна і Євстафія». У 1915 році під час окупації австрійськими солдатами він був зруйнований. Іконостас з цього храму парафіянами був знайдений в окопах, зберігався деякий час в Жидичинській церкві, пізніше переданий до храму села Борохова⁷.

На початку 30-их років ХХ століття споруда монастиря передається церкві. Видатний діяч Української Церви митрополит Полікарп (Сікорський) організував у ній свою літню резиденцію, так звані архієрейські палати, яка діяла тут до 1943 року⁸. У 1936 році під його керівництвом у Жидичині працювала комісія з перекладу Священного Писання українською мовою.

Більше чверті століття з 1935 до 1962 року настоятелем жидичинської парафії був протоієрей Олексій Моргаєвський, який походив з давньої української духовної родини. Народився майбутній пастир 16 березня 1892 року в Осекрові Володимир-Волинського повіту в сім'ї протоієрея Юліана і Катерини з роду Тарнавських.

Батько, отець Юліан Моргаєвський, служив на Турійщині, наприкінці ХІХ століття був священиком у Миколаївській церкві села Осекрова, а на початку ХХ століття на парафії Іоана Предтечі в Чорнійві. Під час Першої світової війни, у 1915 році, разом із сім'єю був евакуйований у село Соснівку Житомирського повіту, де служив священиком до своєї смерті в 1920 році⁹.

Олексій Моргаєвський після закінчення навчання в Милецькому духовному училищі в серпні 1906 року поступив у Волинську духовну

⁷ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №648. Прот. Моргаєвський Олексій Юліанович. – Арк. 31.

⁸ Державний архів Волинської області (далі: ДАВО). – Ф.Р-393а, оп. 3с., спр. 11. – Арк. 105.

⁹ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №748. Прот. Моргаєвський Євстафій Юліанович. – Арк. 60.

семінарію, у якій навчався до червня 1912 року. З вересня того ж року продовжив навчання у Тифліській духовній семінарії, повний курс якої закінчив 29 травня 1914 року і був зарахований

«педагогічним зібранням Семінарського Правління та затверджений Преосвященним Піменом (Пеговим, † 1937), єпископом Єреванським, вікарієм Грузинської єпархії, тимчасово керуючим Грузинським екзархатом, до першого розряду вихованців семінарії»¹⁰.

20 серпня 1914 року його призначено псаломщиком у село Мнишин Острозького повіту, де одночасно він виконував обов'язки вчителя. У 1918 році переведений на посаду вчителя народної школи до села Олексин Рівненського повіту, на якій працював до кінця 1920 року. Саме тут одружився з Ганною Олександрівною Новак-Мойсієвич, яка народилася 1 серпня 1892 року в Клевани і на той час проживала в Олексині. Вона була вчителькою місцевої школи. Таїнство шлюбу відбулося 5 травня 1919 року в Успенському храмі села Глинська Рівненського повіту, яке здійснив настоятель парафії священник Павло Платонович Тарнавський.

15 грудня 1920 року члени Духовного правління в справах Православної Церкви у Володимир-Волинському повіті на чолі з протоієреєм Арсенієм Бордюговським звертаються до єпископа Кременецького Діонісія (Валединського) і просять затвердити колишнього вчителя Велико-Олексинського народного училища Олексія Моргаєвського на посаду настоятеля Свято-Ільїнської церкви села Дорогинич Володимир-Волинського повіту і рукоположити його в сан ієрея¹¹. Владика задовільнив прохання, наклавши 18 грудня відповідну резолюцію із зазначенням дати хіротонії.

Духовний сан Олексій Моргаєвський отримав у 1921 році, а саме: 22 лютого в день віддання Стрітєння Господнього був рукоположений на диякона, а 26 лютого прийняв сан священника. Обидві хіротонії звершив владика Діонісій, єпископ Кременецький в Хрестовій Іоано-Предтеченській церкві.

¹⁰ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №648. Прот. Моргаєвський Олексій Юліанович. – Арк. 105.

¹¹ Там само. – Арк. 102.

За два дні до священичої висвяти диякон Олексій звертається письмово до владики і просить направити його священиком замість Дорогинич на вакантну парафію в село Добриводку Дубенського повіту. У проханні він писав, що літом минулого 1920 року помер батько і на його утриманні залишилася мама і двоє дітей шкільного віку, а Дорогиничська парафія є невеликою і нараховує до 600 парафіян. 27 лютого 1921 року отець Олексій отримав призначення на Добриводку. З 12 січня 1923 року був помічником благочинного.

Згідно з резолюцією владики Діонісія, 7 серпня 1923 року священиків села Добриводки Дубенського повіту Олексія Моргаєвського і села Носовиці того ж повіту Михаїла Корольчука на їх прохання переміщено одного на місце другого¹². На окружному соборчику за пропозицією благочинного отця Всеволода Васькевича 14 грудня 1925 року отця Олексія обрано, а 29 січня 1926 року затверджено духовною консисторією помічником благочинного по страхових справах 5 округу Дубенського повіту.

21 вересня 1931 року з благословення митрополита Діонісія знову відбувся обмін парафіями: отця Олексія Моргаєвського переведено в с. Злочівку Дубенського повіту, а отця Єлисея Центелевича до с. Носовиці згаданого повіту. Тут отець служив протягом трьох з половиною років і багато потрудився на користь громади, збудувавши Свято-Покровський храм. Згодом, через 20 років, отець Олексій, пишучи прохання на ім'я патріарха Олексія (Сіманського), у якому спростовував безпідставні звинувачення його єпископом Панкратієм щодо українізації церкви в селі Злочівка, згадував:

«В рапорте Владыки Панкратия указывается факт такой недисциплинированности, как самочинная якобы украинизация церкви в с. Злочевке... В Злочевке я застал приход уже украинизированным. Работу эту в Злочевке провел мой предшественник о. Елисей Центелевич, который живет на покое в г. Кременце...

Если речь зашла о Злочевке, то скажу несколько слов... Мой предшественник о. Елисей Центелевич был хороший священник: молодой, энергичный, деятельный. Церковь в Злочевке погибла

¹² Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №648. Прот. Моргаєвський Олексій Юліанович. – Арк. 95.

*во время войны 1914 года. Одиннадцать лет пробыл о. Елисей в Злочевке, 11 лет носился с мыслью о постройке храма и почти ничего не мог сделать в значительной степени благодаря про-
искам местного ксендза, костел и резиденция которого нахо-
дилась рядом с церковью... и вынужден был уйти из Злочевки,
уступив в 1931 году это тяжелое наследие мне. А мне, его преем-
нику Господь помог на втором году пребывания в Злочевке возд-
вигнуть благолепный каменный храм»¹³.*

З благословення преосвященного Симеона (Івановського), єпископа Кременецького, 14 жовтня 1933 року на Покрову відбулося освячення нової церкви в Злочівці. Чин освячення очолив Дубенський повітовий протоієрей Іоан Карвовський у співслужінні повітового місіонера протоієрея Михаїла Іваськіва, помічника благочинного 2-го округу Дубенського повіту протоієрея Мефодія Чуйковського, села Лисина протоієрея Іоана Віктороського і села Великі Дорогостаї священника Петра Тарнавського, а також Дубенського соборного диякона Федора Берсана. На богослужінні присутніми були представники місцевої влади і прибувший з Луцька сенатор Маслов. Від парафіян подяку висловили Лука Шепелюк і Яким Вейтюк. За побудову храму настоятеля нагороджено наперсним хрестом, а громаду благословенною грамотою. Під час будівництва церкви в громаді стався був поділ із-за того, що храм побудований на попередньому місці, а закладений в полі за селом недобудований через відсутність коштів з частиною людей перейшов на унію. Однак своїм авторитетом і тактовністю отцю Олексію вдалося об'єднати громаду¹⁴.

1 лютого 1935 року отець Олексій Моргаєвський пише прохання на ім'я архієпископа Волинського і Кременецького Олексія (Громадського) про призначення його в село Жидичин Луцького повіту. Владика Олексій своєю резолюцією від 4 лютого переводить отця Моргаєвського до Жидичина, а в Золочівку направляє бувшого настоятеля Купичівської парафії Ковельського повіту протоієрея Авдія Концевича¹⁵.

¹³ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №648. Прот. Моргаєвський Олексій Юліанович. – Арк. 33.

¹⁴ Там само. – Арк. 72.

¹⁵ Там само. – Арк. 69.

Протоієрей Павло П'ятаченко з Жидичина отримав призначення до села Піддубці Луцького повіту на місце О. Варжанського, якого переміщено до села Головина Костопільського повіту. Передача Жидичинської парафії відбулася 20 лютого 1935 року в присутності прот. Павла П'ятаченка, священника Олексія Моргаєвського, церковного старости Родіона Чигрина і ключника Ігната Пасічника.

З перших днів перебування отця Олексія в Жидичині на парафії панував український дух, отець був найближчим помічником і порадиником владики Полікарпа. Так тривало до початку 1944 року, коли владику покинув рідну землю і виїхав за кордон, а отець Олексій змушений був написати 22 травня 1944 року прохання на ім'я преосвященного Пітіріма (Свірідова), єпископа Курського, уповноваженого Екзарха України по Волинській області про прийняття його до юрисдикції патріарха Московського і всієї Русі.

У лютому 1944 року Миколаївська церква Жидичина внаслідок ворожого бомбардування зазнала руйнування. Повністю був зруйнований дах східної частини храму, пошкоджені стіни, вікна. Для забезпечення безперервного звершення богослужінь зразу була заново перекрита церква, встановлені вікна і двері. На літо громада планувала продовжити відновлювальні роботи. Але тоді ще тривала війна, і саме літом 1944 року Волинська область формувала свою танкову колону для відправки на фронт. Жидичинська парафія на чолі зі своїм настоятелем Олексієм Моргаєвським відгукнулась на цей патріотичний заклик і, не задумуючись, віддала «на кесареві потреби те, що належало Богові».

На кошти, заплановані для ремонту церкви, вона придбала танк і відправила його в склад Волинської танкової колони. Це не був єдиний випадок допомоги жидичинців армії. З архівних джерел відомо, що в 1945 році о. Олексій Моргаєвський від своєї парафії перечислив у фонд військовослужбовців і сиріт – 3,520 крб., фонд інвалідів війни – 300 крб. Серед інших парафій району це була найбільша сума. Крім цього, Ківерцівське благочиння внесло на 4-ий Державний Заєм 20,500 крб., з них Жидичинська парафія 11,000 крб.¹⁶.

Зразу ж після війни, користуючись випадковим перебуванням у Жидичині київського художника-іконописця, храм збагатився іко-

¹⁶ ДАВО. – Ф.Р-393, оп. 1, спр. 2. – Арк. 160.

нами прекрасного художнього письма. Повністю були написані всі ікони для іконостасу, горнього місця і жертовника, за що громада заплатила більше 50 тисяч карбованців, крім трьох образів пожертвованих окремими особами.

Наприкінці 1940-х років матеріальні умови громади погіршилися, тому відновлювальні роботи хоч і продовжувалися, але набагато повільніше. Згідно з розпорядженням Патріаршого екзарха від 7. 05. 1951 р. за №1033 і циркуляра №6 єпископа Волинсько-Ровенського Панкратія від 12. 05. 1951 за №1366 було проведено технічний огляд усіх церков єпархії і складено по районах на кожен храм відповідний акт, у якому зазначалося: склад комісії, стан церковної споруди і дата її побудови, рекомендації по реставрації, а також додавалися фото храму.

У Жидичині такий огляд церкви відбувся 1 червня 1951 року. До складу входили: завідуючий відділом сільського і колгоспного будівництва при Ківерцівському райвиконкомі Коробенко Павло Константинович; настоятель храму прот. Моргаєвський Олексій Юліанович і члени церковної ради Жидичинської церкви: Терпеля Павло Макарович, Лигоцький Феодосій Петрович і Терпеля Анфім Филімонович. В акті серед іншого зазначено:

«Вся головна несуча і зв'язуюча конструкція будівлі (тобто фундамент, стіни, верхнє перекриття, а також дах) перебуває в задовільному стані. Під час останньої війни церква була пошкоджена... частково після бомбардування відновлена, решта пошкоджень потребують капітального ремонту... церква відповідає своєму призначенню і безпеки для віруючих не становить»¹⁷.

Однак, незважаючи на такий висновок комісії, єпископ Панкратій 16 жовтня 1951 року інформував благочинного Ківерцівського району прот. Василя Закидальського і настоятеля храму про необхідність терміново провести ремонт Свято-Миколаївської церкви в Жидичині, бо інакше в даній церкві буде заборонено звершення богослужінь.

Не маючи необхідних коштів на проведення ремонту храму, отець Олексій вирішив на початку березня 1952 року звернутися за допомогою та сприянням в отриманні грошової позики в сумі 10-15 тисяч крб.

¹⁷ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Справа №11 Акты тех. осмотра церковей Киверецкого р-на Вольнской обл. – Арк. 12.

до митрополита Крутицького і Коломенського Миколая (Ярушевича † 1961), з яким довгі роки листувався і підтримував духовний зв'язок. Владика Миколай наприкінці 1940 року був призначений архієпископом, з 9 березня 1941 року – митрополитом Волинським і Луцьким, Екзархом Західних України і Білорусі з осідком у Луцьку¹⁸. З того часу між владикою і громадою склались добрі взаємовідносини. Митрополит часто бував у Жидичині, цікавився життям парафії. Саме завдяки його сприянню 26 березня 1952 року було прийнято рішення Господарським Управлінням при Священному Синоді, затверджене патріархом, про виділення 15 тисяч крб., як пожертву на відновлення колишнього монастирського храму в Жидичині. Громада дізналася про це в день Благовіщення Пресвятої Богородиці.

Довідавшись про виділену фінансову допомогу на Жидичинську церкву, єпископ Панкратій виступив проти, звернувшись 9 квітня 1952 року до патріарха з рапортом, у якому просив не надсилати кошти згаданій громаді, оскільки в єпархії є храми більш зруйновані і набагато бідніші, радив перечислити на єпархіальній рахунок. Характеризує отця Моргаєвського як недисциплінованого священика в минулому і тепер, маючи на увазі про відстоювання отцем української мови в богослужінні і приналежність його в 1942-1944 роках до УАПЦ юрисдикції єпископа Полікарпа. Серед іншого владика писав:

«Кроме того – есть еще некоторая специфическая особенность в этом вопросе, в силу которой я не нашел-бы возможным оказать сейчас денежную поддержку Жидичинскому приходу, а именно: Жидичин являлся летней резиденцией бывшего епископа Поликарпа Сикорского, его излюбленным местопребыванием, а настоятель Жидичинского храма являлся домашним священником б. епископа Поликарпа и это подчеркивает сам о. Моргаевский, когда просил Преосвященного Питирима "принять под юрисдикцию Московского Патриарха», а не в молитвенное общение с Московской Патриархией"»¹⁹.

¹⁸ Цап Миколай, 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. – С. 183.

¹⁹ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа № 648. Прот. Моргаєвський Олексій Юліанович. – Арк. 47.

У своєму проханні на ім'я Московського патріарха 18 червня 1953 р. протоієрей Олексій Моргаєвський, спростовуючи звинувачення єпископа Панкратія, писав:

«Несколько слов о своем "полицарповстве". Я сын Воыни, я сын древней украинской духовной семьи на протяжении столетий передававшей на Воыни священство от отца к сыну. С первого дня своего священства я стал служить по-украински. Рукополагавший меня Владыка Дионисий и сам некоторые возгласы при моей хиротонии произносил на украинском языке и меня благословил идти тем путем. То было в 1921 году, о Полицарпе тогда еще никто не знал и слуху его еще не было на Воыни. И с тех пор и до сего дня я воздаю хвалу Господу моему на родном мне языке. Позже некоторые духовные работники пытались отнять у меня это право, но я твердо хранил его и никому не отдавал того, что даровано мне было Главою церкви. В этом заключалась вся моя недисциплинированность. Да и обвинители мои часто были людьми «нетвердых правил». В отношении себя часто говорили мне, что они принципиально не могут служить по-украински, но в трудную для нашей церкви годину забыли о своих принципах и с легким сердцем перешли на польский богослужебный язык для украинской паствы»²⁰.

Жидичинська громада цієї пожертви так і не отримала, а подальша доля цих коштів невідома, оскільки після рапорту єпископа Панкратія, питання виділення пожертви було призупинено.

Громадою двічі за отця Олексія Моргаєвського проводився зовнішній капітальний ремонт храму в 1954 і 1958 роках на пожертви, зібрані парафіянами і виділену єпархією позику в сумні 12 тисяч крб.

Крім Жидичина, отець Олексій обслуговував громаду села Жабка. З давніх часів небесним покровителем це село визнавало святого Іоана Богослова. Цей день, 21 травня, завжди святкувався надзвичайно урочисто. Звершувалася Літургія біля фігури-хреста або ж в одній із хат, після якої відбувалось освячення домівок. У післявоєнні роки урочистість таких святкувань зменшилась, але богослужіння відбувалися²¹.

²⁰ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №648. Прот. Моргаєвський Олексій Юліанович. – Арк. 32-33.

²¹ Там само. – Арк. 23.

З середини 1950-их років атеїстична влада, здійснюючи тиск на правлячого єпископа, всіляко намагалася заборонити таке богослужіння в Жабці. Остання служба була звершена отцем Олексієм Моргаєвським у 1957 році, за що він від єпископа Панкратія отримав сувору догану із занесенням в послужний список, а в разі повторення буде звільнений за штат. І це при тому, що благочинний церков Ківерцівського району протоієрей Яків Іщук 30 червня 1959 року подавав у єпархію таку характеристику:

«Протоієрей Моргаєвський Олексій у всіх відношеннях культурний, освічений, є прикладом для інших і водночас скромний пастир. Як у парафіян, так і серед духовенства користується великим авторитетом, повагою і любов'ю, завдяки чому заслужено і достойно виконує обов'язки духівника округу»²².

За своє служіння свої перші чотири священничі нагороди пастир отримав від митрополита Діонісія: набедренник – 1922 р., скуфія – 1925 р., камілавка – 1929 р., золотий наперсний хрест – 1933 р. Саном протоієрея нагороджений патріархом Сергієм (Старгородським) – 1940 р. Палицею нагороджений архієпископом Полікарпом – 1942 р. Хрестом з оздобами нагороджений патріархом Олексієм (Сіманським) – 1948 р.

Протоієрей Олексій Моргаєвський разом з матушкою Анною мали три дочки: Катерину, народилася 4. 01. 1920 р., працювала вчителем у Ківерцівській середній школі; Галину, народилася 13. 05. 1922 р., працювала вчителем середньої школи села Мирогоща Дубнівського району, і Наталію, народилася 1927 р., закінчила географічний факультет Львівського університету.

В отця Олексія Моргаєвського був брат і три сестри: протоієрей Євстафій Моргаєвський, народився 14. 02. 1908 р. У 1943 році одружився з Єлизаветою Максимівною Туз, дочкою священника в Замшанах²³. У тому ж році рукоположений у сан священника єпископом Полікарпом (Сікорським) і призначений настоятелем у село Замшани Старовижівського району. Повторно рукоположений

²² Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №648. Прот. Моргаєвський Олексій Юліанович. – Арк. 20.

²³ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №748. Прот. Моргаєвський Євстафій Юліанович. – Арк.39.

єпископом Курським Пітірімом на диякона – 20.06.1944 р., на священника – 21.06.1944 р. З 1943 по 28.07.1948 рр. – настоятель село Замшани Старовижівського району. З 28.07.1948 р. по 24.01.1959 р. – настоятель села Мильці того ж району. 24 січня 1959 року – вибув в Архангельсько-Холмогорську єпархію.

Сестра – Сагайдаківська Наталія, дружина протоієрея Ананія Сагайдаківського, котрий народився 1897 року, рукоположений 3.09.1922 р. З 25.05.1926 р. по 1928 р. настоятель села Вишків – Ківерці Луцького міського деканату. З 14.07.1928 р. виконуючий обов'язки декана другої округи Кременецького повіту, настоятель парафії села Бережці на Кременеччині. З 25.12.1934 р. – член духовної консисторії в Кременці²⁴. Після його смерті, Наталія проживала в Ківерцях біля дочки.

Сестра – Кондратюк Марія, працювала медсестрою в селі Дорогостаї Млинівського району.

Сестра – Моргаєвська Фекла – вчителька в Старій Вижві.

4 вересня 1962 року отець Олексій Моргаєвський за станом здоров'я був звільнений від обов'язків настоятеля Свято-Миколаївської парафії в Жидичині і зарахований за штат. Помер 15 листопада 1963 року в селі Клевань 2 Рівненського району, де прожив останні місяці свого життя. Чин похорону звершив 17 листопада настоятель Клеванської церкви протоієрей Миколай Закидальський. Матушка Анна в 1970 році переїхала на постійне проживання до Львова²⁵.

Список джерел і літератури:

1. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №648. Прот. Моргаєвський Олексій Юліанович. – 106 арк.
2. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №748. Прот. Моргаєвський Євстафій Юліанович. – 62 арк.
3. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №711. Вдова прот. Моргаєвська Анна Олександрівна. – 3 арк.

²⁴ Sosna G., ks. Troc-Sosna A. Hierarchia i kler kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej I Polski powojennej w XIX-XXI wieku. – Ryboly, 2012. – S.744.

²⁵ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №711. Вдова прот. Моргаєвська Анна Олександрівна. – Арк.3.

4. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Справа №11 Акты тех. осмотра церквей Киверецкого р-на Волинской обл. – 17 арк.
5. Державний архів Волинської області. – Ф. Р-393, оп. 1, спр. 2. – 168 арк.
6. Державний архів Волинської області. – Ф. Р-393а, оп. 3с., спр. 11. – 162 арк.
7. Літопис руський / *Пер. з давньорус. А. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич.* – К.: Дніпро, 1989. – XVI – 591 с.
8. Миколаївські читання: Матеріали I-го наукового семінару присвяченого пам'яті луцького князя і святого Православної Церкви Святослава-Миколи Святоші та святого Чудотворця Миколая Мирлікійського / *Авт.-упор. Г. Марчук.* – Луцьк: ПВД «Твердиня», 2007. – 76 с.
9. Миколаївські читання: Матеріали II-го наукового семінару присвяченого пам'яті луцького князя і святого Православної Церкви Святослава-Миколи Святоші та святого Чудотворця Миколая Мирлікійського / *Авт.-упор. Г. Марчук.* – Луцьк: ПВД «Твердиня», 2008. – 68 с.
10. *Цап Миколай, 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.*
11. Чоловічий монастир Святителя Миколая Чудотворця в с. Жидичин Ківерецького деканату. [*Електронний ресурс*]. – Режим доступу: http://www.pravoslavivolyuni.org.ua/eparckhia/zhydychynskiy_monastyr
12. *Sosna G., ks. Troc-Sosna A.* Hierarchia i kler kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej I Polski powojennej w XIX-XXI wieku. – Ryboly, 2012. – 1007 s.



Свято-Миколаївська церква в с.Жидичин

69.

Д. І сн. № 227/1935.

св.д.
415

До Її Високонроєвщинської,
Високонроєвщинійшого Алексія
Архієпископа Волинського
і Кременецького

Т.
4. II. 1935. Додат.

1) Установити "Земельну" парафію, в с. Золотівка Дубельського по
св.в.м. Алексія Морозовського, с. Золотівка Дубельського по
св.в.м. Григорія, як месту освячення встановити Священника Алексія
Морозовського - з 1 січня 3 р.

2) На всім місцях жителів Золотівки
парафію, в с. Золотівка по с. Золотівка з 1 січня 3 р.

3) Установити "Крестинну" парафію, в с. Золотівка.
св.в.м. св.в.м. Ротмистра.

Ваша увага і милість о. Владислав

Священника Алексія
Морозовського
Трощанця.

Госібно прошу Ваше Високонроєвщинство /перенести мене на посаду на священника парадії в с. Жидичин Луцького повіту, як що ця парадія до цього часу не замінена.

Госібно послушник
Священник Алексій Морозовський

1 лютого 1935 року.

62.

Его Пресвященству № 19

Пресвященнейшему Патриарху
 Московскому и всея Руси

23/5-44.
 Примила еси
 Е. П.

Настоятелю св. Николаевской
 церкви в Жидичине Протоієрей
 Алексій Моргаєвский
 Прошение.

Дело № 53

Покорнейше прошу Ваше Пресвященство
 принять меня под юрисдикцию Святейшего Патри-
 арха Московского и всея Руси.

Смиренный просящий
 Протоієрей Алексій Моргаєвский

23 мая 1944 г.

Ікона «Ісус Христос – Господь Вседержитель» 1894 року зі Свято-Троїцького собору м. Луцька

Лариса Обухович

У статті з'ясується походження ікони в контексті історичних подій, її стиль, художній рівень, стан збереженості та проблема реставрації.

Ключові слова: ікона, московські дари, російський псевдовізантизм, ремісничий рівень, втрата автентичного живопису.

Ікона «Господь Вседержитель» (100 см. × 140 см.) є власністю Луцького Свято-Троїцького собору і розміщена у бічній наві справа від іконостасу.

Матеріал і техніка: дерево, левкас, темпера, сусальне золото. Ікона має металевий золочений оклад (шати), виконаний у техніці карбування та гравіювання, з емалевими вставками і накладним ажурним німбом, оздобленим кольоровим склом. У нижній частині окладу є напис: «Москва пожертвована жителями Марьиной Роуци Мая 23 д 1894».

Стан збереження: Живопис темний, рисунок ледь проглядає. Оклад з деформаціями, покритий патиною тьмяного коричневого кольору.

Реставрація: У 2014 році ікону було звільнено від окладу, очищено від ущільнених поверхневих забруднень та потемнілого шару оліфи. Після ретельного дослідження ікони, що супроводжувалося пробними розчистками її верхніх шарів, зроблено висновок про те, що зображення ікони перемальоване, а первинний шар живопису втрачений, крім контурних орієнтирів рисунка. Зваживши на примітивний рівень запису, його темний, нечіткий вигляд, а також на його морально застарілу естетику, для того, щоб продовжити перебування ікони в

храмі, було виконано нове зображення лику та рук Ісуса в межах старого малюнка.

Оклад ікони очищено від багатьох шарів патини, з-під якої відкрився добре збережений шар позолоти, нанесений на мідну основу, і закріплено на іконну дошку. Ікону вставлено в новий, дерев'яний з позолоченим різьбленням кіот, виготовлений спеціально для неї.

Історія: Про Ікону «Господь Вседержитель» згадується у звіті Луцького Хрестовоздвиженського Братства за 1893-1894 рік, надрукованому у «Волинських єпархіальних відомостях» (ч. 1, частина неофіційна за 1895 рік, С. 748-755). У цей час керівництвом Братства і його осередком були представники військового відомства, яке охороняло західні рубежі Російської імперії. Членом-покровителем Братства В. Ф. Панютіним була зініційована допомога Москви у справі підняття значимості міста Луцька та «*приобретения копии с важнейшей Святыни Москвы Святой иконы Иверской Богоматери*». До цього заходу долучилися московські благодійники зі своїми дарами. 27 травня 1894 р. в числі інших московських дарів, надісланих з метою «*стоять на страже православья и русской народности на Волынской окраине*», «*... во имя идеи православия и русской народности в здешней разноплеменной и разноверной окраине*», ікона «Господь Вседержитель» прибула до Луцька. Цю подію в той час московська і волинська преса назвали «*возсоединением Москвы с Луцком*». У заяві до Луцького Братства російське військово начальство так вказує причину московської церковної активності на Волині:

«Входя в состав войска, охраняющего здешнюю окраину, движимые христианским чувством сохранить неприкосновенно в сердцах вверенных нам нижних чинов, посылаемых сюда на службу со всех концов нашего необъятного отечества (Камчатський, Охотський полки. – Л. О.), преданность святой православной вере, ... возымали желание возвести в городе Луцке часовню» (Військову каплицю ікони Іверської Богоматері, пов'язану з «московськими дарами», звели за 23 дні. – Л. О.).

У звіті Хрестовоздвиженського Братства названі предмети, які були передані церквам Луцька. У кінці переліку зазначений «*больших размеров образ Спасителя Владимирскаго письма в ризе*», який виконали «*ремесленники Семен Иванович Иванов и Иван Николаевич Павлов*». Не

дивує те, що виконавці ікони названі ремісниками! Священнодійство іконописання спрощено і принижено до рівня механічного виконання? Цей образ Спасителя, вірогідно, є іконою «Господа Вседержителя», яку ми розглядаємо.

Опис та дослідження ікони: Ікона «Господь Вседержитель» є підокладною, у ній покриті окладом зображення подані площинно, узагальнено. Темпера фарба, застосована в іконі, не належить до високоякісних жовткових темпер, бо не стійка до вологи і, очевидно, має клеєвий в'язучий засіб. У зображенні ікони є суттєві недоліки і помилки, а саме: ліве плече відсутнє, праве – непропорційно вузьке, невідповідна кількість пальців у нижніх фалангах правої руки, специфічна будова очей і брів. Враховуючи це, можна говорити про невисокий, «ремісничий» рівень виконання ікони. Автентичний живопис постраждав від неправильної реставрації ікони упродовж ХХ століття, у значній мірі тому, що був нестійкий до стирання. Збереглися лише слабкі контури рис лику Ісуса з примітивними пізнішими перемалюваннями коричневою та чорною олійними фарбами.

Очевидно, ікона мала псевдовізантійський стиль, дуже популярний у той час в Росії. Виготовила її група малярів – виконавців обмеженого художнього процесу, що забезпечував масовий випуск однакових ікон для розсилання їх по всій Російській імперії. Таке явище поширилося в Росії в кінці ХІХ століття і відзначалося елементарною непрофесійністю, задовольняло попит «розхожої дешевої ікони», де «не знайдете правильності рисунку, ні вірності перспективи, освітлення, де іконопис перетворюють на халтуру, богомазтво». Весь простір Російської імперії заповнила «лубочна» ікона. Передова інтелігенція Росії іронізувала з приводу цього явища. Але Російська Церква користувалася ситуацією, коли переважаюча бідна верства віруючих, не вимоглива до стилю і рівня виконання, купувала дешеві ікони. Візантійський стиль у російській подачі морально застарів, відійшов в історію, хоча міг використовуватися любителями, та заслуговував на увагу лише в талановитій, високохудожній інтерпретації. Захисники цього стилю Л. Успенський, П. Флоренський, Є. Трубецької, С. Булгаков мали ультраконсервативні погляди на іконопис.

У той час академічно освічені митці успішно впровадили в церковне малярство класицистичний стиль і навіть модерн та рішуче засудили обмежений, «застійний російський візантизм». Присутність москов-

ського православ'я на українських теренах зумовлювало насадження чужих для українців традицій у церковному малярстві, ставало примусом «*делать так, как в России*». Водночас в Україні успішно діяла не лише древня своїми коренями Києво-Печерська іконописна майстерня, а й прославлена іконописна майстерня О. Мурашка, творили С. Їжакевич, М. Пимоненко, В. Васнецов, М. Нестеров, М. Врубель. Видатний мистецтвознавець Адріан Прахов об'їздив Європу, Близький Схід, Єгипет з науковими дослідженнями, на основі яких стимулював розвиток і втілення новітньої концепції в християнському церковному мистецтві, що відобразилося в розписах новозбудованого Володимирського собору в Києві. Прахову чудом вдалося переконати священиків доручити розпис храму не богомазам, а талановитим професійним живописцям.

Не можна погодитися з твердженням деяких дослідників про те, що в кінці XIX століття на Волині «*місцева культурна традиція була практично втрачена*», мотивуючи цим необхідність «*московських дарів*». У той час творчість волинських іконописців успішно розвивалася в контексті європейського християнського мистецтва, а «*європейська культура, за висловлюванням Ф. Достоєвського, була завжди чужою московській душі*». Імперська Росія використовувала Православну Церкву в повній залежності від своїх політичних інтересів. Зрозумілим є те, чому нашими місцевими релігійними справами займалося військово-керівництво країни-окупанта (генерал-лейтенант В. О. Панютін, генерал-майор Каменоградський, полковники – Фабриціус, Сасский, Айгустов, Фьодоров, Масютін). Напевно, більшість простих християн Волині щирою душею сприйняли подію московської благодійності 27 травня 1894 року як акт християнської любові, гучно розголошений по всій Волинській губернії. Тепер це вже історія, але вона повинна нас чомусь учити. Тут доречно згадати застереження: «*бійтесь данайців, що приносять дари*». Уже в наш час, більш як через сто років, цю подію все ще тенденційно намагаються піднести до «*события чрезвычайной важности*», спекулюючи високими християнськими почуттями.

У 2009 році до Волинського краєзнавчого музею (з ініціативи кандидата історичних наук Огневої О. Д.) був переданий геніальний проєкт Адріана Прахова 1896 року для оформлення Успенського собору у Володимирі-Волинському в традиціях давньоруської доби. Його вті-

лення могло б стати надзвичайною подією у відродженні мистецтва національної християнської культури. На жаль, він не був втілений, але чудом зберігся на папері і віднайшовся в гаражі родичів Прахова, бо де ще могли зберігатися старі речі власниками стандартної радянської квартири. Прослідковується тенденція в імперській політиці Росії залишати Волинь занедбаною окраїною «необъятного отечества», незважаючи на глибоке героїчне християнське минуле Волині і її ініціативну історичну роль у цивілізаційних процесах на території, що належать теперішній Росії. Фінансування видатних культурних проєктів урізалось, не було сприяння місцевим талановитим художникам. Російська імперія не була зацікавлена у процвітанні культури на цих землях. А «московські дари», так гучно з помпезністю подаровані Луцьку, мали заявити про те, хто тут «господин», і чия культура тут повинна шануватися, щоб «с надлежащей пользой и успехом осуществляют преследуемые ... задачи и цели» «в назидание будущим поколениям» (ВЕВ, 1895 г., С. 748, 750).

Висновки: Немає підстав вважати, що подарована Луцьку ікона «Господь Вседержитель» є копією тієї, яка належала московському храму Христа Спасителя, бо намісною іконою згаданого храму є повнофігурне зображення Христа на престолі в стилі класицизму. У сучасному інтер'єрі відновленого московського собору Христа Спасителя деколи використовують на аналої ікону Христа, яка має значні відмінності від луцької: інший характер волосся, поворот плечей вправо, інший текст на Євангелії та інший стиль виконання – стиль Палеологівського Відродження.

Ікона «Господь Вседержитель» виконана ремісниками села Мстьори Володимирської губернії Російської імперії Івановим С. І. та Павловим І. М. У Мстьорі знаходився один з трьох центрів іконної промисловості Росії кінця XIX століття (інших два: у с. Холуй і с. Палех; за рік у Холуй виготовляли 1,5 млн. ікон) у вигляді іконописної майстерні ремісничого рівня, якою керував Чириков І. С. (належав до сільської еліти, відзначився мініатюрними розписами декоративно поданих ікон, які нагадували ювелірні емалі, мав талант підприємця, з часом переїхав до Москви; автор копії ікони Іверської Богородиці для однойменної каплиці в Луцьку).

У 1981 році в Луцькому Свято-Троїцькому соборі працювала науково-дослідницька експедиція, очолювана доктором мистецтвознав-

ства П. М. Жолтовським. Ікону «Господь Ведержитель» не було віднесено до таких, що мають художню вагу. Ікона Іверської Богоматері була поставлена на державний облік і охорону лише тому, що її помилково прийняли за твір XVIII століття, перемальований у XIX ст. Слід зауважити, що у 80-их роках XX століття під державну охорону не бралися ікони XIX століття, крім високохудожніх. В охоронному паспорті на ікону Іверської Богоматері (зберігається в Музеї волинської ікони) у графі: «Загальна оцінка суспільної, науково-історичної та художньої значимості пам'ятки» записано: «Ікона представляє собою пам'ятник мистецтва XVIII століття». У графі: «Перспектива і втрати, що змінили первісний вигляд пам'ятки» зазначено: «Ікона переписана».

Станом на 2014 рік автентичний живопис ікони «Господь Вседержитель» 1894 року втрачений, а перемальовок має примітивний рівень похмурого, строгого лику, не притаманного українському менталітету. Отже, про художню цінність ікони говорити не варто. Зваживши на це (не для образи артефакту російської культури, бо будь-якого рівня культуру треба поважати), було виконано нове зображення лику і рук Ісуса в межах збережених контурів, з виправленням недоліків рисунку. За взірці бралися відомі візантійські ікони Христа Вседержителя VI-IX століть. Живопису надано колориту українського бароко, співзвучного сучасній українській духовній атмосфері, який наче продовжує константинопольську гуманістичну течію розвитку раннього візантійського іконопису. Ця течія базувалася на принципах класичності в мистецтві ікони і пов'язана з пізньо елінською античною спадщиною. Ікони цього типу були академічно елегантні, гармонійні, вишукані, без надмірної емоційності та драматизму. Вони ґрунтувалися на інтелектуальності, бо зростала увага до людини, як найвищого творіння Божого. Адже в книгах пророків сказано, що Христос-Месія буде найпрекраснішим серед людей (Іс. 44, 3), (а не таким, що наводить страх). Вселенські Собори звертали увагу на те, щоб усякі зображення, пов'язані з Євангельською або церковною тематикою, були благочестиві, гарні, ясні, без жодних умовностей і викрутасів для примноження слави Божої.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книга Священного Писання Старого та Нового Завіту / Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Бірюліна О. До історії пам'яток сакрального мистецтва XIX ст. в церквах м. Луцька // Сакральне мистецтво Волині. – Матеріали ІХ міжнародної наукової конференції. – Луцьк – 2002. – С. 122-124.
3. Бондарчук А. Братство у контексті православного собору Святої Трійці. // Минуле і сучасне Волині і Полісся. Свято-Троїцький собор в історії Луцька та Волині. – Науковий збірник. Матеріали XVII Волинської обласної наукової конференції. – Луцьк, 2005. – С. 22-25.
4. Волинські єпархіальні в'єдомости, 1 и 11 января NN 1 и 2 1895 года. Часть неофициальная. – С. 748-755.
5. Ковальчук Є. Пам'ятки давнього сакрального мистецтва у Луцькому Свято-Троїцькому соборі // Минуле і сучасне Волині і Полісся. Свято-Троїцький собор в історії Луцька та Волині. – Науковий збірник. Матеріали XVII Волинської обласної наукової конференції. – Луцьк, 2005. – С. 18-21.
6. Рафаил, архим. О языке православной иконы. – СПб.: Сатис, 1997.
7. Степовик Д. Новий ренесанс: ікони Андрія Дем'янчука. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2012.
8. Трубецкой Е. Н. . Умозрение в красках / Публичная лекція. – М., 1916.

Апостольська місія Тараса Шевченка та ідеали слов'янської єдності

Микола Жулинський

Стаття розкриває суть не тільки літературно-мистецького, а й громадського вкладу Т. Г. Шевченка в розвиток української політичної думки щодо становлення української нації. Поет уповає на Божу волю, на Господню силу, яка «розіб'є неволю», бо впевнений, що звільнитися від колоніального режиму можна завдяки поширенню правдивим словом у суспільну свідомість християнських ідей, істин та засобів національного й соціального звільнення. У цьому передусім полягала апостольська місія Тараса Шевченка.
Ключові слова: Т. Г. Шевченко, апостольська місія, слов'янська єдність, духовний проповідник, Кирило-Мефодіївське братство, духовна аристократія, національна душа, українське відродження.

*І день іде, і ніч іде,
І голову схопивши в руки,
Дивуєшся, чому не йде
Апостол правди і науки?*

Здавалося б, все ясно. Шевченко вимріює прихід духовного провідника нації – «апостола правди і науки».

До кого спрямоване це звернення? Яким уявляв Шевченко цього апостола правди і науки і яку місію він мав би здійснювати? Та й сам Шевченко усвідомлював своє духовне покликання і намагався великим словом вістити велику правду. Ще за його життя поета-страдника сприймали як апостола правди, духовного провідника уярмленого народу. Так, В. Білозерський у листі до М. Гулака від 1 травня 1846 р. зараховує автора поеми «Іван Гус» до плеяди пророків і геніїв:

«Вчера был у меня Иван Як[овлевич] П[осяденко] и сказал, что Ш[евченко] написал новую поэму «Иоанн Гусс». Я поневоле приятно призадумался над тем, какого гениального человека мы имеем в Тарасе Гр[игорьевиче], ибо только гений посредством

одного глибокого чувства, способен угадывать потребности народа и даже целого века, к чему не приведут никакая наука, ни знания, без огня поэтического и вместе религиозного. Как бы я желал, чтобы перевод псалмов заключал в себе и свидетельство истинно благого настроения души нашего Кобзаря! Тогда бы новый неиссякаемый ключ жизни освежил нашу словесность и утвердил бы ее на верных основаниях»¹.

Василь Білозерський вловив у поемі «Єретик», або «Іван Гус», яку Шевченко згодом присвятить «славному П. І. Шафарикові», пророче покликання поета, профетичні лейтмотиви, відлуння яких «почуємо» в «Книзі биття українського народу» («...Встане Слав'янщина. І збудить її Україна»), а особливо в поемі «Тризна», у плачі пророка Єремії, яким розпочинається славетний альбом «Три літа», у седневській передмові до «другого Кобзаря».

Уже тоді, у березні 1847 року, задовго до поетичного «очікування» приходу «апостола правда і науки», коли в Седневі «велика туга опосіла» його душу, Шевченко обстоює назрілу потребу й необхідність оприявлення духу, настроїв, почувань і сподівань рідного народу своєю, народною, українською мовою. І саме в цьому він передусім убачає свою апостольську місію.

Вірш «І день іде, і ніч іде» поет написав за рік до своєї смерті. Писав, наче передчуваючи свій передчасний відхід за межі земного життя та замислюючись над тим, хто далі візьме на себе апостольську місію нести в темний народ світло істини.

Написав Шевченко цього вірша в листопаді 1860 р., а перед тим у вересні подав на виставку в Петербурзькій академії п'ять офортів і автопортрет, намальований олійними фарбами. Цей портрет він замірився розіграти в лотерею, кошти від якої мали б піти на видання дешевої української абетки. Придбала автопортрет Шевченка невістка імператора Олена Павлівна – колишня вюртембурзька принцеса Фредеріка Шарлотта Марія, яка володіла в селі Карпівка Полтавської губернії маєтком. Саме завдяки коштам цієї принцеси, яка, до речі, внесла більшу частину грошей, коли розігрувався в лотерею портрет В. Жуковського задля викупу Тараса Шевченка з кріпацтва, і вда-

¹ Кирило-Мефодіївське братство: У 3-х т. – К., 1990. – Т. 1. – С. 105.

лося поетові видати свою останню прижиттєву книжку – «Букварь Южнорусский».

У листі до Михайла Чалого від 4 січня 1861 р. Шевченко повідомляє:

«Посилаю вам на показ 10 екз[емплярів] мого “Букваря”, а из конторы транспортов вы получите 1000 экз[емплярів]. Добре було б, якби можна розпустити його по уездных та по сельских школах. Та вже що хочете, те і робіть з ним, а як Бог поможе, збереже за його гроші, то положіть їх в касу ваших воскресних школ... Думка єсть за “Букварем” напечатать лічку (арифметику) – і ціни, і величини такої ж, як і “Букварь”. За лічбою – етнографію і географію в 5 копійок. А історію, тільки нашу, може, вбгаю в 10 копійок. Якби Бог поміг оце мале діло зробить, то велике б само зробилося»².

Що ж це за «мале діло», над яким так клопочеться хворий поет?

Це поширення серед українського народу освіти. Підготовлений ним буквар для недільних шкіл, у яких навчалися діти кріпаків, робітників, ремісників, а відкривалися вони при фабриках і заводах, церквах і костелах, мав виконати ту просвітницьку місію, що її визначили члени Кирило-Мефодіївського товариства.

Головною ідеєю та метою діяльності товариства було духовне і політичне об'єднання слов'ян за умови, що кожен народ у цьому Слов'янському союзі матиме свою незалежність. Управління, законодавство, право власності та освіта в усіх слов'ян буде ґрунтуватися «на святій релігії господа нашого Ісуса Христа». А головною умовою участі в управлінні цим об'єднанням повинні бути освіта і чиста мораль. Задля поширення цих ідей члени товариства зобов'язувалися під покровительством св. просвітителів слов'янства Кирила і Мефодія повсюдно поширювати знання, сприяти розвитку літератури, виховувати молоде покоління в дусі євангельських правил любові, терпимості і милосердя³.

Кирило-мефодіївці, у їх числі й Шевченко, сповідували ті ж ідеї та ідеали, якими наснажували себе європейські борці за визволення своїх народів від деспотичних режимів. Не виключаючи революційно-визвольної боротьби, жертвовного, у разі необхідності, і про-

² Шевченко Тарас. ПЗТ в 12 томах. – К., 2003. – Т. 6. – С. 216-217.

³ Кирило-Мефодіївське братство: У 3-х т. – Т. 1. – С. 150-152.

лиття крові заради визволення вітчизни, європейські національні провідники закликали до духовного самовдосконалення людини шляхом внутрішньої праці над собою, поширювали і плекали християнську систему цінностей, євангельські ідеали любові, злагоди і смирення.

Європейський національний рух, передусім діяльність польських таємних організацій у Королівстві Польському, Україні та Литві, стимулював зародження українських визвольних змагань. Особливого поширення в Україні набула Конфедерація польського народу, одним із чільних організаторів і керівників якої був емісар «Молодої Польщі» Шимон Конарський. Створена в 1805 році, ця організація активно працювала на Волині й Литві, нарощувала число своїх членів, а їх кількість сягала більше 3 тисяч, серед яких було чимало українців. Так, у Київському університеті існувала таємна організація Конфедерації польського народу, членами якої були українці Чорний, Корсак, Неміра та ін.⁴ Після її викриття Київський університет у 1840 році був на рік закритий, а всіх його студентів було виключено без права поновлення.

Якщо говорити про першопричини і початки зародження українських визвольних змагань, то слід передусім наголосити на ролі й значенні Товариства Кирила і Мефодія як першої української політичної організації. До створення в 1845 році цього товариства українці брали участь у польських таємних організаціях, які прагнули підняти на теренах Королівства Польського, України й Литви «народну революцію» заради «народного визволення».

Але не тільки польський радикальний національний рух мав особливий вплив на зародження українських визвольних змагань на Правобережній Україні. Ідеї слов'янської федерації, свободи та братерської єдності всіх слов'янських народів поширювалися декабристськими товариствами. Південним, Об'єднаних слов'ян у Новограді-Волинському, а також Польським таємним патріотичним товариством, яке мало широку, розпросторену на Європу сітку своїх організацій. Найбільше число членів цього товариства було у Волинській губернії, а в Житомирі знаходилася управа організацій Волинської, Київської і Подільської губерній⁵.

⁴ Зашкільняк Л., Крикун М. Історія Польщі. – Львів, 2002. – С. 323.

⁵ Єршов В. Польська мемуаристична література Правобережної України доби романтизму. – Житомир, 2010. – С. 151.

У Галичині активно діяло товариство «Співдружність польського народу», яке відбрунькувалося від «Молодої Польщі» і швидко розпросторило свою конспіративну роботу на Волинь, Поділля, Київщину. Головною метою діяльності товариства «Співдружність польського народу» була підготовка народного повстання та організація партизанської боротьби. Члени «Співдружності», як і патріоти «Молодої Італії», «Молодої Європи», особливого значення надавали *«пробудженню і піднесенню в народі моральної сили»*, проповідуванню прав народних, наголошенню на визначальному факторі визвольної боротьби – революції, що здійснюється народом для народу.

Кирило-мефодіївці не могли не знати, що ці ідеї захоплено сприймалися польською й українською молоддю, яка навчалася в гімназіях Києва, Вінниці, Немирова, Рівного, Клевани, Житомира... Керівний центр волинського відгалуження товариства «Співдружність польського народу» містився в Кременці, нелегальні групи діяли в Луцькому, Житомирському, Дубненському, Володимирському повітах. Польські підпільні діячі намагалися своєю пропагандою розворушити настрої селян, переконати їх, що мета товариства «Співдружність» – здобуття свободи, рівності, братерства, утвердження такого світопорядку, коли люди всіх націй будуть братами між собою і заживуть *«як одна родина і велике єдине братство»*. Та переважна частина свідомих українців не вельми охоче приставала до кола польських радикалів, головною метою яких було відновлення Польської держави завдяки соціальної революції, шляхом всенародного повстання. Далеко не з повною довірою сприймалися обіцянки скасувати привілеї і стани, ліквідувати панщину та наділити селян землею і демократичними правами. Не викликали особливих сподівань і запевнення ініціаторів загальнонаціонального повстання, що після переможної революції не буде жодної різниці між шляхтою і селянином, всі будуть братами, синами єдиної матері Вітчизни, звісно, відновленої Речі Посполитої, і одного отця Бога на небі.

Виникнення першої української політичної організації – Кирило-Мефодіївського товариства – відбулося під впливом європейської суспільно-політичної думки, яка формувалася на принципах єднання політичних, соціальних, моральних та релігійних уявлень і засад. Чи не тому царська поліція називала офіційно товариство «Украино-славянское общество». Визначали зміст програм і концептуальні орі-

єнтири діяльності європейських національних визвольних змагань ідеї християнського соціалізму та гегелівські теорії світового порядку. Правда, німецький філософ, який відводив для німецької нації особливу роль у світовій історії, не зараховував слов'янські народи до обраних народів, не вважав їх «історичними», проте це не завадило італійцю Джузеппе Мадзіні, поляку Адаму Міцкевичу та іншим представникам польського месіанізму – К. Ліберту, Ю. Голуховському, В. Лютославському, Б.-Ф. Трентовському, А. Товянському, як і українським кирило-мефодіївцям, утверджувати право своїх народів на апостольську місію в боротьбі з монархічною тиранією. Так, провісник об'єднаної Європи Джузеппе Мадзіні, який очолив рух за об'єднання і створення єдиної незалежної Італії, у статті «Братерство народів» (1832 р.) писав: *«Італійці першими скидають феодальне ярмо, і в Європі постає вільне народне начало»*.

Мадзіні намагався вселити в суспільну свідомість італійців, розділених Віденським конгресом 1815 р. на 9 держав, віру в необхідність та історичну неминучість створення Незалежної Соборної Італії, бо вважав, що *«Італія, повставши, стане ініціатором нового життя, нового могутнього єднання всіх націй Європи»*⁶.

У той час, коли Тарас Шевченко разом із своїми друзями – молодими вченими і письменниками Миколою Костомаровим, Миколою Гулаком, Василем Білозерським, Георгієм Андрузьким, Опанасом Марковичем, Олександром Навроцьким та іншими, роздумують над месійним покликанням України: *«І встане Україна з своєї могили, і знову озветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янищина...»*, будитель і поборник свободи європейських народів Джузеппе Мадзіні, творець визвольної організації нового типу «Молода Італія», буде переконувати пригноблені монархіями народи, що відроджена Італія підніме пригноблені європейські народи задля могутнього об'єднання націй Європи.

Місійне покликання свого народу обстоював Адам Міцкевич, який уявляв Польщу як Христа народів, і Юліуш Словацький, який бачив майбутнє Польщі в символічному образі швейцарського національного героя Арнольда Вінкельріда, котрий пожертвував собою

⁶ Цит. за: Варварцев М.. Джузеппе Мадзіні, мадзінізм і Україна. – К., 2005. – С. 164.

заради перемоги швейцарців над військом Леопольда Австрійського (Польща як Вінкельрід народів).

Молоді європейські борці проти абсолютизму, творці міжнародної демократичної організації «Молода Європа», фундаторами якої стали «Молода Італія», «Молода Польща», «Молода Німеччина», згодом і «Молода Швейцарія», бачили майбутнє своїх націй у «священному союзі народів», у «Сполучених Штатах Європи», але розуміли, що слід нести в народи велику силу слова – освітою оновлювати суспільство, підняти «занепалу нині мораль», пробуджувати «почуття обов'язку в серцях людей». Ідея «культурного націоналізму» Й. Г. Гердера, у якій першорядного значення надавалося мові як необхідному засобу комунікації та «головної людської потреби», відлунувала в головах Мадзіні та його прибічників. Ідеал вільної батьківщини й національне піднесення – ось шлях слов'янських народів до їх перетворення в нації.

У тому ж 1832 році, коли енергійний італієць, перебуваючи на нелегальному становищі у Франції, перетворював братство «Молода Італія» на загальнонаціональну політичну організацію, Адам Міцкевич видає у Парижі «Книгу польського народу і польського паломництва» – своєрідний політичний молитовник, величаву маніфестацію польського національного месіанізму. Ідеї месіанства, згідно з якими Польща за Божим повелінням, за волею Провидіння очолить жертовну боротьбу за визволення європейських народів від деспотизму, стимулювали творчу енергію польських поетів-романтиків Адама Міцкевича, Юліуша Словацького, Зигмунта Красінського, Северина Гощинського, Юзефа-Богдана Залеського... Очевидно, що нові суспільно-політичні ідеї, які зароджувалися в Європі та підхоплювалися польською еміграцією, запліднювали культурно-інтелектуальну діяльність і літературно-мистецьку творчість на всіх землях колишньої Речі Посполитої, до складу якої вклячалися Литва, Білорусь і Україна.

Проте суспільно-політичний імператив – перетворення кожного уярмленого монархічною деспотією європейського народу в єдину, незалежну, суверенну «націю» (Мадзіні), рівноправну в сім'ї братерських народів Європи – не розглядався польськими політичними та інтелектуально-культурними колами під кутом зору підтримки незалежницьких устремлінь українців, литовців, білорусів. Польська національна історіографія трактувала історію українського

народу як органічну частину історії Польщі, аргументуючи це тим, що Україна-Русь добровільно увійшла в добу правління Ягелонів через Велике Князівство Литовське, а згодом через Люблінську унію до Речі Посполитої. Так, один із керівників Союзу вільних поляків, завданням якого було повалення тиранії та деспотизму і здобуття незалежності Польщі внаслідок європейської революції, Мауріці Мохнацький у виданій в 1834 р. двотомній праці «Повстання польської нації в 1830 і 1831 рр.» наголошував:

«Польща була республікою коронних, литовських і руських земель. В іншій формі її не розуміємо й сьогодні! Здобути, тобто повернути Литву і Русь, передбачає кожне повстання над Віслою. Народ з правого і лівого берега цієї ріки є найбільш польський, має в собі найбільше революційної стихії; на Литві і на Русі шляхта»⁷.

Визначальним концептом польської національної ідеології було відновлення Польської держави в кордонах 1772 р.

Шевченко, як і його колеги, передусім Микола Костомаров і Пантелеймон Куліш, критично сприймали постулати польської історіографії, які акцентували на претензіях Речі Посполитої на спадщину України-Русі, а отже, на історичній зумовленості перебування українських земель у складі відродженої Польської держави. Польські мислителі та митці особливим пієтетом згадували минуле Польщі як великої європейської держави, про те, як свого часу Україна-Русь стала частиною Великого Князівства Литовського. Болісно вражав національну свідомість польських інтелектуалів агресивний поділ їхньої території сусідніми державами. Водночас постійно стверджувалася ними належність українських земель до складу Речі Посполитої. Відверто й наполегливо польська інтелектуальна еліта, за рідкісними винятками, обстоювала позицію, що майбутня Польська держава повинна мати у своїх межах Україну принаймні Правобережну, і ця відроджена, оновлена Річ Посполита забезпечить релігійний мир та національну толерантність. Більше того, майбутня Річ Посполита засвідчить воскресіння польського народу, як богообраного народу, історичною місією якого є відродження справжньої християнської держави, яка поєднає

⁷ Зашикільняк А., Крикун М. Історія Польщі. – С. 302.

в мирі й злагоді всі етноси і цим відкриє шлях до духовного й морального відродження всіх християнських народів.

Польський месіанізм яскраво виразився в польській романтичній поезії. Духовне життя поляків стимулювалося твореною, як правило, на еміграції та нелегально переданою на польські землі літературою і мистецтвом. Особливою популярністю користувалася політична й наукова публіцистика, вплив якої на формування протестних суспільних настроїв був величезний. Разом із поезією, літературою і мистецтвом публіцистика формувала нову національну ідеологію, в основі якої лежали ідеї патріотизму, жертвності в ім'я визволення польського народу від деспотичних режимів, передусім російського самодержавного гніту, і встановлення справедливого устрою як у незалежній Польщі, так і в інших країнах Європи. Особливу місію мали виконати за волею Провидіння Польща і богообраний польський народ – цю ідею найбільш виразно висловив і обґрунтував Адам Міцкевич. У цьому Маніфесті польського месіанізму під назвою «Книга польського народу і польського пілігримства», який був майстерно стилізований під біблійне сказання, Адам Міцкевич розгорнув страдницький шлях рідного народу після втрати незалежності та заповів готувати визвольну війну в ім'я свободи Польщі та підневільних європейських народів.

Як і майбутня Річ Посполита мала державно здійснитися в кордонах 1772 року, так і польська нація як державна спільнота обов'язково повинна включати в себе усі етноси, які перебували в Першій Речі Посполитій. Це українці, литовці, білоруси, євреї, які мали бути залучені до визвольної боротьби польського народу проти тиранії і деспотизму заради відбудови Польської держави.

В особі кирило-мефодіївців на українському політичному горизонті з'являлася нова духовна аристократія, нова національна еліта як носій національної культури і самосвідомості. За прикладом польської політичної та інтелектуальної еліти кирило-мефодіївці розробляють концепцію українського месіанізму, в основу якої ляже біблійно-християнські пізнання-пророцтва та історіософські судження про долю та місію України.

Не випадково сучасний дослідник націоналізму Б. Андерсон визначив Кирило-Мефодіївське братство як «першу українську націоналіс-

тичну організацію»⁸, яка ставила собі за мету відкрити своєму народові смисложиттєві орієнтири, своє становлення і розвиток, власну долю і призначення як самобутньої національної спільноти.

Перебуваючи в таборі ДіПі (для переміщених осіб), один із організаторів МУРу (Мистецький Український Рух) Юрій Лавріненко у статті «До сторіччя заснування Кирило-Мефодіївського товариства (1846-1946)», яку він опублікував під псевдонімом Ю. Дивнич у журналі «Звено», наголосив, що

«це була перша новочасна організація української інтелігенції, яка досить добре зрозуміла свої завдання. Не партія, не група змовників, не масонська ложа містичного мрійництва. Це мало бути схоже на якийсь елітарний бойовий загін чи орден, який досконалив себе не для самоізоляції, а для творення самостійної української культури й ідеології, що мала б стати зброєю всього народу і душею визвольного всенародного руху. Стиль і обдарованість тих людей, їх незрівнянна морально-ідейна чистота, ентузіазм і розмах, дерзання і творча експансія, їх революційно-лицарська непримиренність до пануючої соціально-політичної системи – були запорукою успіху. Специфічне своє завдання забезпечити духову революцію і духове самовизначення України ці романтики поєднали і міцно зв'язали з головною мрією найбільшої частини народу – з селянським прагненням повалити кріпацький лад»⁹.

В уяві братчиків, у їхніх прогностичних візіях поставав майже ідеальний образ сім'ї слов'янських народів, і цей майбутній союз європейських націй набував рис федеративного націоналізму. Хоча в програмному документі кирило-мефодіївців «Книга битія українського народу», який був уперше оприлюднений П. Зайцевим у 1918 р., не вживався такий термін, як національна держава, проте чітко передбачалося, що до складу майбутньої федерації ввійдуть слов'янські християнські народи як окремі державні утворення. Певною мірою історіософська концепція «Книги битія українського народу» була

⁸ Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., 2004. – С. 99.

⁹ Дивнич Ю. Література. Мистецтво. Критика. // Звено.– Інсбрук, 1946. – Ч. 3-4. – С. 44.

спрямована проти претензій поляків на монопольну місію бути провідником інших європейських народів у їхній боротьбі за свободу і незалежність. Цю історичну місію визволення слов'янських народів від тиранії і деспотизму творці ідей, закладених у «Книзі буття українського народу», покладають на український народ. Саме він, український народ, який сповідує Господню заповідь, що «нема свободи без віри Христової», є обраний Богом для порятунку світу, для утвердження свободи, рівності та істинної християнської віри. І хоча Україну обманювали, гнобили, намагалися впокорити і поляки, і москалі, все ж таки їм не судилося, стверджує «Книга буття...», викоринити могутній дух волі українського козацтва. Україна жива, вона є і буде носієм християнської свободи та рівності. Україна підніметься і озветься до всіх слов'ян-братів своїх по вірі, які почують голос свободи і поєднуються заради визволення від тиранії, виборення соціальної справедливості та станової рівності.

Отже, українські інтелектуали вже замислювалися над шляхами здобуття свободи для власного народу, який сприймався як культурна і мовна спільнота, об'єднана історичним походженням та єдиною національною територією. Не випадково в програмних документах Кирило-Мефодіївського братства засвідчена ідея єдності українських земель та майбутнього воз'єднання всіх українських територій, передусім Правобережжя і Лівобережжя з наступним приєднанням української Східної Галичини. Бо Україна колись була єдиною, поки ляхи і москалі не

«роздерли її пополам, по ліву сторону Дніпра москал[єві], по праву – ляхові.

І билась Україна літ п'ятдесят, а єсть се святішая і славнішая борба за свободу, яка коли-небудь була на світі, а розділ України єсть саме негодне діло, яке колись було на світі»¹⁰.

Українці не могли змиритися з претензіями тих же поляків, не кажучи вже про росіян, на певні частини їхніх земель. Про розв'язання цих територіальних конфліктів мирним шляхом годі було сподіватися, тому єдиним засобом набуття свободи для свого народу на історичній території була національно-визвольна боротьба.

¹⁰ Кирило-Мефодіївське братство: У 3 т. – Т. 1. – С. 257.

Шевченко був чи не найрадикальнішим серед кирило-мефодіївців, обстоюючи необхідність повалення самодержавно-поміщицької влади. Тільки національна і соціальна революція здатна визволити український народ від колоніального гніту деспотичної Росії – ця позиція Тараса Шевченка була відома не тільки його найближчим друзям і колегам ще до заслання і під час перебування в степу безкрайнім за Уралом. Польський політичний засланець – солдат Оренбурзького корпусу Максиміліян Ятовт (літературний псевдонім Якуб Гордон) – після бесід із Шевченком у жовтні 1850 р. зробив такий висновок: *«Незалежна Україна була метою його мрій, революція прагненням; можна б сказати, що він дивився на світ крізь червоні окуляри»*¹¹.

Правда, Тарас Шевченко ніде не заявляв свого ставлення до інституту держави, не висловлював самої ідеї державності, але як поету-історіософу ідея національної державності не була далекою. Як стверджує Юрій Барабаш,

*«навпаки, до поетичної концепції Шевченкової історіософії вона входить питомою складовою, і дивно припустити, що могло би бути інакше, що, звертаючись до минувшини України, поет обминув би, наприклад, мотив Гетьманщини, і то маючи на увазі не так (у кожному разі, не тільки) територіальну одиницю (Лівобережжя з Києвом), як автономне політичне утворення з ознаками самостійності й національної державності»*¹².

Підтвердження цьому – свідчення його друзів, колег, знайомих. Адже Шевченко не крився зі своїми антимонархічними поглядами, навпаки, закликав до національної і соціальної революції в ім'я волі та незалежності України: *«В своїй хаті своя й правда, / І сила, і воля»* («І мертвим, і живим...»). Принаймні ратував за відродження *«Гетьманщини святої»*, власної, хай автономної козацької республіки, проте відмінної в плані соціальному – з *«вольними селами»*, без поміщицької неволі – від кріпосницької Росії.

Так, член Кирило-мефодіївського товариства Георгій Андрузький у присутності Тараса Шевченка під час допиту в III Відділенні 15 травня

¹¹ *Цит. за: Нахлік Є. Доля. Los. Судьба. Шевченко і польські та російські романтики. – Львів, 2003. – С. 64.*

¹² *Барабаш Ю. Тарас Шевченко: імператив України. – К., 2004. – С. 76.*

1847 р. наголосив на рішучій, незмирливій позиції поета в оцінці російського монархічного режиму («он всех монархистов называл поддельцами»), обстоював виборення вільної України на зразок Гетьманської держави – ставив за мету «восстановить Гетьманщину, если возможно, отдельно, а если нельзя, то в Славянщине», вимагав від «братчиків» діяти енергійно («побуждал к большой деятельности»¹³), закликав брати приклад із національно-визвольних змагань інших народів.

Відомо, що Шевченко прихильно ставився до антимонархічних революцій у Франції, до національно-визвольних повстань чехів, поляків, кавказьких народів, мислив тими ж новими демократичними ідеалами, які виношувалися і поширювалися в європейському світі. Правда, такі поняття, як «нація», «національна держава», «національна свідомість», не входили тоді, у часи Шевченка, до політичного лексикону в Російській імперії. Проте в Європі

«до революції 1848-49 рр. у національному русі розмови точилися про національну єдність і національну церкву, національну свідомість, національні почуття й національне вчення, національну любов і національну ненависть. І ще багато інших словосполучень народжувалося з новим основним поняттям “нація”»¹⁴.

У добу революцій 1848 року досягнення повноти свободи для свого народу вбачалося революційними провідниками в національній державі. Нові національно-державні утворення з'являлися завдяки формуванню національної самосвідомості, творенню солідарної спільноти на основі усвідомленого її членами історичного походження, завдяки розвитку і збагаченню національної культури, рідної мови, звичаїв, традицій. Особливу роль у становленні суверенних держав відіграла мовна національна самоідентифікація, що особливо сприяло національному самоусвідомленню та самоствердженню. Це закономірно виводило думки, настрої, почуття на рівень політичної боротьби – боротьби за звільнення від деспотії і виборення свободи, незалежності. Отже, національні держави народжувалися передусім завдяки культурній і мовній ідентифікації членів спільноти, поєднаній

¹³ Кирило-Мефодіївське братство: У 3 т. – Т. 2. – С. 329.

¹⁴ Лангевіше Дітер. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі. – К., 2008. – С. 160.

історичним походженням із одної землі, традиціями, територією. Як узагальнює Іван Дзюба,

«в історії Європи майже всі народи пройшли етап, коли доводилося боротися за перетворення народної розмовної мови на літературну національну, і ця боротьба за рідну мову ототожнювалася з боротьбою за вітчизну, за народ, за поступ, за своє життя»¹⁵.

Етнічна і національна самосвідомість Тараса Шевченка зобов'язувала поета до мовного самовизначення. І він цей вибір здійснив, усвідомлюючи свою місію виразника страждань, дум, сподівань певної національної спільноти – українського народу.

«Весна народів» 1848 року відкрила шлях слов'янам до націєтворення і мова як визначальний фактор культурного розвитку відіграла в процесі формування національної свідомості особливу роль. Важливе значення для національного відродження, утвердження національної літературної мови, розвитку освіти рідною мовою, для мовної єдності народу взагалі мала народна поетична творчість. Слов'янські просвітителі та романтики, до голосу яких прислухався Тарас Шевченко, а це передусім серб Вук Караджич, чехи і словаки П. Шафарик, Ян Коллар, В. Ганка, Й. Добровський, Й. Юнгман, Людовіт Штур, поляки Й. Лелевель, А. Міцкевич, Ю. Словацький, З. Красінський, словенці Ф. Міклошич, В. Копітар, хорвати В. Ягич, П. Прерадович, Людевіт Гай, відродженням і поширенням рідної мови, розвитком національної освіти і літератури, утвердженням народної культури як основи національності, поширенням народної поезії і народної мови дали могутній поштовх до історичного і культурного самопізнання, національного самоусвідомлення уярмлених деспотичними режимами народів.

Число активних діячів культурного і політичного відродження слов'янських народів динамічно зростало не тільки в Європі, але й в Україні. Які невичерпні глибини українського фольклору, яке творче багатство усного народного самовираження відкрили публікації М. Цертелева, М. Максимовича, О. Лозинського, П. Лукашевича, І. Срезневського, А. Метлинського, П. Куліша, М. Костомарова, Я. Головацького та ін.!

¹⁵ Дзюба І. Тарас Шевченко. Життя і творчість. – К., 2008. – С. 126.

А Осип Бодянський, який уперше опублікував «Историю Русов или Малой России», «єдиний правдомовний літопис» (Пантелеймон Куліш) – «Літопис Самовидця» та ряд інших документів із історії України, праці П. Й. Шафарика «Славянские древности» і «Славянское народописание», очевидно, познайомив Шевченка із дисертацією болгарського емігранта Спиридона Палогозова «Иоанн Гус и его последователи». Саме від О. М. Бодянського автор майбутньої, з посвятою Шафарикові поеми «Єретик», яка спочатку мала назву «Іоан Гус»,

«одержав відомості про національно-визвольний рух чехів і словаків, про чеських і слов'янських будителів, про наукову діяльність П.-Й.Шафарика... Про утиски слов'янських народів з боку німців, які намагалися асимілювати слов'ян, Шевченко міг, зокрема, читати в книзі Бодянського "О народной поэзии славянских племен" (1837), де розкрито племінну єдність слов'ян, показано мужню боротьбу чехів із німцями аж до XV століття»¹⁶.

Завдяки Осипу Бодянському Шевченко вже в сорокових роках XIX століття став відомим у Європі, передусім у середовищі слов'янських інтелектуалів. О. М. Бодянський у 1844-1845 роках надсилав В. Ганці, П. Шафарикові та до Празького музею твори Шевченка – «Гамалію», «Тризну» та Чигиринський Кобзар і гайдамаків», а хорватському письменнику О. Вразу – «Гамалію» і «Тризну»¹⁷. Та й сам Шевченко у 1847 році передав через кирило-мефодіївця Миколу Савича Адаму Міцкевичу до Парижа список поеми «Кавказ».

Слов'янських будителів вразив бунтівливий дух українського поета, який у нестерпних умовах азіатського деспотизму царської Росії вихоплювався своїм національно-імперативним характером на європейський простір всеслов'янської солідарності. Безперечно, атмосфера революційних настроїв і подій Центральної та Західної Європи впливала на чіткіше артикулювання Шевченком ідеї національного й соціального визволення українського народу. Але поет, який так рано усвідомив свою громадянську та національну місію, своє жертвне покликання жити і творити в ім'я свободи рідного народу, хоча й сприймав ідеї «слов'янської взаємності» (Ян Коллар), слов'янської єдності,

¹⁶ Мельниченко В. Тарас Шевченко: «Друзі мої єдині». – М., 2013. – С. 243, 245.

¹⁷ Дзюба І. Тарас Шевченко. Життя і творчість. – С. 331.

слов'янського відродження західних і південних християнських народів, але не абсолютизував їх, до того ж не поділяв поглядів російського хомяковсько-аксаковського слов'янофільства. Шевченка найбільше хвилювало те, що російські слов'янофіли (і не тільки!) не бачили, не хотіли бачити серед «племен славянских» українського народу, а саму ідею звільнення поневолених слов'янських народів розглядали переважно під кутом зору історичної місії Російської імперії, яка полягала в утвердженні православ'я, «істинної» християнської віри серед «заражених» католицизмом і протестанством слов'янських народів та їхньому єднанні під скіпетром православного російського монарха.

Для Шевченка важливо було пізнати першопричини слов'янського роз'єднання, прояснити для себе і для свого народу, чим зумовлена така тривала, замішана на крові й ненависті, ворожнеча двох слов'янських народів – польського і українського, чому українці так погано засвоюють драматичні уроки з національної історії, чому так терпеливо переносять національний біль і так слабо протестують проти національного приниження і чужоземного гніту.

Український народ, на відміну від народу російського, був позбавлений національної державності і перебував у деспотичному пригніченні, чим був споріднений з багатьма слов'янськими народами – із сербами і хорватами, чехами і словаками, болгарами і білорусами та іншими слов'янами, які прагнули досягти політичної незалежності, державно-національного самоздійснення як запоруки вільного розвитку національних мов і культур та набуття національної ідентичності шляхом відродження національного духу і національного характеру свого народу.

Шевченко вірив у національне відродження та соціальне визволення України, сподівався, що кривава національна революція наблизить щасливий день українського воскресіння, утвердження мирного, справедливого співжиття в «сем'ї вольній, новій». Водночас поет великі надії покладав на християнські цінності, завдяки яким духовно відроджена українська людина здійснить вимріювані, очікувані суспільні перетворення і запанує «*правда меж людьми*»,

*І на оновленій землі
Врага не буде, супостата,
А буде син, і буде мати,*

*І будуть люде на землі.
(«І Архімед, і Галілей...»)*

Ради возвеличення і спасіння, тобто ради національного пробудження і духовного оновлення християнських душ «людей закованих моїх, / Убогих, нищих», «малих отих рабов німих», поет готовий пожертвувати своїм життям і, як Ісус Христос, воскреснути у слові, яке він поставить коло них на сторожі. Шевченко уповає на Божу волю, на Господню силу, яка «розіб'є неволю», бо упевнюється, що звільнитися від колоніального режиму можна не тільки через люту помсту, кров і руйну, але завдяки поширенню і «вселенню» святим, правдивим словом у суспільну свідомість християнських ідей, істин і засобів національного і соціального звільнення. У цьому передусім полягала апостольська місія Тараса Шевченка, хоча його пророчі візії, його передбачення-провозвіщення кривавих лихоліть, породжених революційними катаклізмами, базувалися на біблійних пророцтвах, на Євангельських переказах і настанових та засвідчували свідомий вибір поетом інтуїтивно відчутого і згодом усвідомленого покликання продовжувати богоугодну справу старозавітних пророків.

Своє «подражаніє» «Осія. Глава XIV» Шевченко наповнює зверненими до покараної злою долею і «своїми лукавими чадами» України пророцтвами Довготерпеливого.

Сам Господь застерігає Україну, цей «любий край неповинний» від незримої і правдивої помсти за гріховні діяння оперених її синів, за їхнє безчестіє, зраду і криводушіє та пророкує їм невсипущу кару. Але Шевченко завершує цей вірш упованням на особливу духовнотворчу силу нового правдивого слова, яке, пророкує Всевишній, порятує людей від царської деспотії.

*Скажи, що правда оживе,
Натхне, накличе, нажене
Неветхе[є], не древлє слово
Розтленное, а слово нове
Меж людьми криком пронесе
І люд окрадений спасе
Од ласки царської...
(«Осія. Глава XIV»).*

Шевченко у цьому вірші поєднує дві свої духовні іпостасі, два, по суті, нероздільних високих покликання – пророка і апостола. Поет – цей український Єремія – предвіщає катастрофічні перспективи для України, яку лихі її сини до краю нищать і за це руйнування їх чекає «*правда-мста*». Але водночас він сподівається на духовну енергію апостольського слова, яке неминуче відродить національний дух, здій-снить національне відродження України.

Шевченкове самоусвідомлення власної долі-покликання як месіан-ської значно підсилилося внаслідок жорстокого присуду-позбавлення волі й можливості творчої самореалізації та самоуяснення неминучості самопожертви-розп'яття за «*святе слово*», за слово правди і добра.

Уже в 1848 році, на першопочатках своєї солдатської каторги, перебуваючи в Аральській експедиції, Шевченко напише вірш алего-ричного змісту «Пророк», у якому провістить долю чи не кожного Господнього обранця – посланця і вісника «*святої правди*». Сам Бог промовляє устами поета-пророка, адже він благовістить любов, ронить у замерзлі людські душі зерна істини. За це й полюбили люди кроткого пророка, відігрілися серцем від його щирих слів, розчулилися до сліз... Але лукаві і лихі не могли змиритися з тим, що завдяки свя-тому слову Пророка в людські уми почала вселятися «*свята правда*». Але юдеї, як свідчить біблійна Перша книга царів, не захотіли, щоб ними правили свої судді – їм заманулося мати царя. Як у сусідів єгип-тян, якими правили фараони. І Бог повелів пророкові-судді Самуїлу дослухатися до голосу народу і поставити їм царя, який згодом вия-вився тираном, деспотом. Так Господь покарав цих зарозумілих гріш-ників їхньою ж спільною волею мати над собою всевладного деспота-царя Саула. А яка доля пророка, апостола, якого полюбили, «*скрізь ходили за ним і слъози, знай, лили навчені люди*»? Вони, лукаві, злоначи-наючі і злоторящі, розп'яли «*Господню святу славу*», за його благо-віщення любові та возвіщення святої правди посланого їм Богом апос-тола побили камінням.

Шевченко свідомо зараховує цих праведних пророків і апостолів до синів Божих, бо вони – провісники «*правди Божої*» і неуникну-того майбутнього, благовісники – несуть до людей Господню волю, своїми проповідями творять на землі мир, злагоду, справедливість і взаємодовіру між людьми.

Водночас вони ж і «*провозвістители*» неухильної кари за злочинні діяння і царів, і тих, «*своїх дітей*», котрі «*гірше ляха*» розпинають Україну.

Саме учні Ісуса Христа, його послідовники-апостоли воскресають Сина Божого тим, що несуть після розп'яття Христа Його Істини, Його Слово людям. Завдяки воскресінню апостолами Христового Слова і воскресає сам Ісус Христос – стає «*Живим істинним Богом*» на землі.

У поемі «Неофіти» Тарас Шевченко виразно висловлює думку про перетворення тіла розп'ятого Христа в слово завдяки апостолам, їхній вірі в безсмертя сина Божого.

А Ти
 Возстав од гроба, слово встало,
 І слово правди понесли
 По всій невольничій землі
 Твої апостоли святії.

Шевченко і свою місію як поета-пророка, як поетичного апостола вбачає у відродженні слова правди, у донесенні цього слова і до «*рабів отих німих*», і до тиранів («*Великим Словом Божью волю / Сказать тиранам...*» – «Тризна»), у відкритті істинного шляху до порятунку гріховного людства, як це вчинили за велінням Ісуса Христа його учні-апостоли.

Месіанізм Тараса Шевченка, як і месіанізм польських романтиків, мав релігійний характер і базувався на традиційних уявленнях і віруваннях, на переконаннях православно-слов'янських діячів «київського кола», зокрема, таких українських християнських просвітителів, як архімандрити Києво-Печерської Лаври Єлисей Плетенецький і Захарія Копистенський, київський митрополит Петро Могила, які у своїх писаннях розвивали й обґрунтовували ідеологічний концепт «*Київ – другий Єрусалим*», Київ – «*місто святості*», духовний центр слов'янського світу, а Київська Русь була «*світочем християнства*» і її особливу роль у християнському світі слід відродити. Як узагальнюють автори дослідження «Український месіанізм»,

«у XVI-XVII ст. маємо своєрідне “давньоруське відродження” й, відповідно, відродження українського месіанізму. Правда, цей месіанізм зазнає трансформацій. Популярною стає думка, що

Русь-Україна – це захисник християнського світу. Зрештою, із перетворенням на початку XVII ст. Києва в один із головних релігійно-культурних центрів не лише українського, а й загалом православного світу, з'являється ідея «Київ – другий Єрусалим»¹⁸.

Шевченко з роками все глибинніше переймався священною силою Слова, своїм високим покликанням вважав апостольство, служіння словом рідному народу – *«він бачить себе не володарем душ, а просвітителем, оборонцем малих та убогих, носієм Слова»¹⁹*, яким він зцілить національну душу.

*Незрячі прбзрять, а кривіє,
Мов сарна з гаю, промайнуть.
Нічим отверзуться уста;
Прорветься слово, як вода...
(Ісаія. Глава 35)*

Поет увірував у силу духовного спротиву, хоча й не відкидав необхідності чинити й опір фізичний, проте як істинний християнин уповав передусім на духовну силу молитви за Україну, заповідаючи:

*Свою Україну любіть,
Любіть її... Во врем'я люте,
В остатню тяжкую минуту
За неї Господа моліть.
(«Чи ми ще зійдемося знову...»)*

Справді, Шевченко – великий

«пророк, але передовсім – апостол», бо «апостол же, навпаки, це – звичайнісінький смертний, котрий свідомо став учнем Ісуса і вчителем людей, несе світові Христову правду, спасіння, хоч добре знає, що за це темний натовп розіпне його»²⁰.

За виконання своєї духовної місії Шевченко не чекає особливої дяки, всенародної шани й любові. Більше того, він усвідомлює, що за своє слово приречений на страждання, але головне – поет-апостол не

¹⁸ Пасічник І. Д., Кралюк П. М. Український месіанізм. – Острог, 2013. – С. 47.

¹⁹ Грабович Г. Шевченко, якого не знаємо. – К., 2000. – С. 67.

²⁰ Пахаренко В. Незбагнений апостол. – Черкаси, 1999. – С. 153.

зрадив самого себе, не відмовився від своїх переконань, не осквернив образне слово фальшю, відступництвом, самоприниженням.

Це його моральна перемога, це перемога над світом, який ожорсточився проти нього – апостола правди – і прирік на душевні муки, творче мовчання і фізичні страждання. Слова Ісуса Христа, сказані апостолам, звернені і до Шевченка-страдника: «*Страждання зазнаєте в світі – але будьте відважні: Я світ переміг!*» (Ін. 15: 33).

Християнські ідеї так душевно чутливо сприймаються Шевченком ще й тому, що вони закорінені в народне світосприйняття, у моральні засади народного співжиття, в обрядову культуру. Тому важливо було для автора «Букваря Южнорусского», щоб ці християнські ідеї та цінності виражалися й жили в рідній мові, у національній культурі. Згодом відомий український релігієзнавець, культуролог, лікар Арсен Річинський у праці «Проблеми української релігійної свідомості» (1933 р.), за яку він був репресований комуністичним режимом, наголосить:

«Взаємовідносини Церкви і нації загалом визначаються формулою: універсальний зміст релігії, виявлений Церквою, насправді природно виражається в конкретних національних формах. Інакше кажучи, всесвітня ідея християнізації людства на практиці шириться й висловлюється насамперед за допомогою живої мови, національної культури і звичаїв кожного народу»²¹.

Шевченко сприйняв етику Євангелії як потребу перетворення, переображення людини і життя. Під впливом християнських настанов і заповідей людина здатна змінити не лише зовнішню поведінку, але й свій внутрішній світ. Її мислення буде зосереджене на пошуках гідної християнина поведінки, яка не буде порушувати суспільний порядок. Але на яких морально-правових засадах діє цей суспільний порядок? Якщо все здійснюється через спілкування в любові й взаємності, то людина готова сприймати такий суспільний порядок і удосконалювати його шляхом індивідуального впливу задля гармонізації стосунків у суспільстві. Але такі суспільні й міжлюдські відносини, така активна позиція індивіда можлива «у своїй хаті» – у своєму національному Домі, у власній державі. Нагадаємо: у «Книзі битія укра-

²¹ Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К., Тернопіль, 2000. – С. 259.

їнського народу», що була вилучена в М. І. Гулака під час обшуку в Олексіївському рavelіні 2 квітня 1847 року читаємо: «Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янським»²².

І цей концепт національної державності не був випадковим чи другорядним у мисленні та планах кирило-мефодіївців. Згадаймо, вже згодом, а саме в січні 1860 р., Микола Костомаров опублікує в «Колоколі» великого листа до Олександра Герцена, у якому висловить великі надії на майбутній Слов'янський союз. Він не відмовився від своїх переконань і сподівань, що в слов'янському союзі

*«наша Южная Русь должна составить отдельное, гражданское целое на всем пространстве, где народ говорит южнорусским языком, с сохранением единства, основанного не на губительной, мертвящей централизации, а на ясном сознании равноправности и своих собственных выгод»*²³.

По суті, Микола Костомаров висловив через п'ятнадцять років від створення Товариства Кирила і Мефодія ті ж думки, які були закладені в «Книгу битія українського народу» і які сповідував Тарас Шевченко. Українські мислителі й інтелектуали вважали, що майбутнє будь-якого народу, розвиток і формування кожної нації можуть бути забезпечені лише за умови набуття національної державності, функціонування домінуючої мови як важливого фактору консолідації нації, релігійної єдності, наявності національної еліти та провідників народу, пізнання та усвідомлення своєї історичної легітимності, чітко визначених державних кордонів, що виступають правовим гарантом територіальної цілісності.

Так, Микола Костомаров у цьому листі до Олександра Герцена наголосив: «Пусть же ни великорусь, ни поляки не называют своими земли, заселенные нашим народом». Тому видатний історик і відгукнувся таким розлогим листом до видавця «Колокола», що Олександр Герцен, аналізуючи зв'язки між поляками і росіянами, визнав можливість появи у складі Слов'янської федерації державного утворення з назвою Україна. Як зазначає Девід Сондерс, «ця сама ідея безпосе-

²² Кирило-Мефодіївське братство: У 3-х т. – Т. 1. – С. 169.

²³ [Костомаров Н. И.] Україна // Колокол. 1860. – 15 января. – Л. 61. – С. 499-503.

редньо впливає з політико-філософських уявлень учасників Кирило-Мефодіївського товариства 1840-х років»²⁴.

Кирило-мефодіївці усвідомлювали своє месійне покликання будити приспаний національний дух, формувати суспільні настрої і спрямовувати енергію мас на здобуття свободи, єднаючись у цьому пориванні до самостійного життя у власному національному Домі із іншими поневоленими європейськими народами. Особливо виразно й послідовно цю свою місію духовного провідника власного народу усвідомив Тарас Шевченко.

Усвідомив уже тоді, коли в першій своїй поетичній книзі – «Кобзарі» 1840 року посилав свої думи, свої квіти, своїх дітей в образі слова «в нашу Україну». У його уяві поставав виразник дум і сподівань народних в образі «кроткого» пророка – возвістителя Господньої віри, правди, любові й милосердя. Так у поемі «Тризна» поет провістить і свою тернисту долю:

*Великим словом Божью волю
Сказать тиранам – не поймут!
И на родном прекрасном поле
Пророка камнем побьют!*

Під час зимівлі Аральської описової експедиції в 1848-1849 рр. на Кос-Аралі поет напише вірш «Пророк», символічне означення якого спрямоване на самоусвідомлення місійного покликання поета-пророка – носія Божого слова.

*Неначе праведних дітей,
Господь, любя тих людей,
Послав на землю їм пророка –
Свою любов благовістить!
Святу правду возвістить!
(«Пророк»)*

Ця ідентифікація власної долі з долею біблійних пророків та мучеників за правду здійснюється Шевченком також із метою усвідомлення власної поетичної місії як апостольського покликання до слу-

²⁴ Сондерс Девід. Микола Костомаров і творення української етнічної ідентичності. – Київська старовина. – № 5. – 2001. – С. 25.

жіння рідному народові, навіть якщо цей народ його не зрозуміє, бо це покликання – Божа воля, бо ця місія – пророча, священна.

Тому Тарас Шевченко творчо воскресає в неволі заради їх,

*Людей закованих моїх,
Убогих, нищих... Возвеличу
Малих отих рабів німих!
Я на сторожі коло їх
Поставлю слово.
(«Подражаніє 11 Псалму»)*

Відсилання Слова на батьківщину символізувало для Шевченка повернення його самого із чужини, із вигнання в рідний край, туди, де знайомі краєвиди, де свої люди, звичаї, традиції, де своя рідна мова.

Як стверджує Ганс-Георг Гадамер, «у реальному вимірі батьківщина – це передусім мовна батьківщина. Рідна мова вміщує для кожного елемент зв'язку зі споконвічною батьківщиною»²⁵. І взагалі, «життя – це заглиблення в мову»²⁶, завдяки якій поет здобував можливість вступити в діалог зі своїм народом.

Цей діалог, який творить поет у проекції на суспільні настрої і переживання, розрахований на внутрішнє сприйняття, отже, на інтегрування у свідомість саме української людини, яка завдяки рідній мові здатна адекватно його сприйняти.

Діалог цей поетичний, здійснюється через образ, через символ, що дозволяє надати текстові особливої емоційної енергії. Образне слово набуває завдяки «ліричній семантиці» (Гадамер) ритмові, метрові, вокалізації, наявності в тексті знайомих, легко впізнаваних фігур звучання і смислового означення, відкритого для чуттєвого сприйняття зображення.

Поетичний потенціал Шевченкового слова ще й тому винятково потужний і ефективний у плані сприйняття, що він породжує креативну силу співпереживання висловленого, збуджує внутрішні рефлексії та інтенції мислення читача. Не випадково ще за життя Тараса Шевченка величали «батьком», «братом», «українцем», «земляком», «бандуристом», «кобзарем». Ці національні ідентифікати згодом доповнюються новими лексемами, новими звертаннями: «батько

²⁵ Гадамер Ганс-Георг. Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 189.

²⁶ Там само. – С. 189.

Тарас», «цириий батько матері України», «батько і сонце України», «геніальний творець», «великий геній», «співець України», «геніальний творець», «пророк», «апостол правди»²⁷.

Символічна персоніфікація місійного покликання Шевченка перетворювала власне життя поета «на універсальний національно-культурний міф»²⁸, конструювання якого Шевченко почав із впровадження архетипу «Кобзаря» свідомо беручи «на себе місію хранителя й ретранслятора усних переказів племені»²⁹ та прибрання згодом, у процесі задуму та написання російськомовних повістей, своєї рідної маски двійника – Кобзаря Дармограя.

Самоусвідомлення себе як національного пророка, апостола правди і науки приходять до Шевченка якраз у той період, коли почало формуватися Кирило-Мефодіївське братство. Святі апостоли-просвітителі Кирило і Мефодій, читаємо в «Книзі биття українського народу», «переложили вони на слов'янську мову святеє письмо, і отправають службу божу постановили на тій мові, якою всі говорили посполу...»³⁰.

Отже, ці слов'янські будителі донесли слово Боже до звичайних людей їхньою, доступною і зрозумілою мовою. Цього прагнув і Шевченко, благаючи Всевишнього зцілити розчахнуту, пригаслу українську душу, збудити її відкриттям істини, сенсу буття і боротьби.

Апостольська місія Шевченка полягала в зціленні Словом хворої національної душі. Бо слово, мова таїть у собі, зберігає душу народу, його минуле, весь духовний потенціал і всі творчі заміри нації.

Тарас Шевченко прагне «заселити» душі своїх земляків національними міфами, переказами, легендами, повір'ями, піснями, думами, баладами – творить своєрідний ансамбль національних образів, символів, алегорій, міфів, завдяки яким доброзичливі, чисті серцем, зупинені самокаяттям злоначинающі досягнуть єдиномислія у братолюбії.

*А всім нам вкупі на землі
Єдиномисліє подай
І братолюбіє пошли.*

²⁷ Брижицька С. «Я не одинокий...» Національне самоствердження Тараса Шевченка та його вплив на становлення національної ідентичності українців (Друга чверть XIX ст. – середина 20-х років XX ст.). – Черкаси, 2006. – С. 28 і 136-137.

²⁸ Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – К., 1997. – С. 84, 94.

²⁹ Там само. – С. 96.

³⁰ Кирило-Мефодіївське братство: У 3-х т. – Т. 1. – С. 162.

Адже, за В. Вундтом, «мова, міфи і звичаї представляють собою спільні духовні явища»³¹, які є нічим іншим, як духом народу в його історичному вияві. Тільки спільні уявлення і прагнення, тільки духовна взаємодія індивідів творять дух народу, а цей дух проявляється в мові, традиціях, звичаях, легендах, міфах. Його, народний дух, можна пізнати лише з допомогою слова, думки, пісні. І в той час, коли Шевченко розпочав формування нової свідомості, нового світобачення, позбавляючи свій народ комплексу історико-культурної неповноцінності та відкриваючи перед ним горизонти майбутнього, у якому

*врага не буде, супостата,
а буде син і вбуде мати,
І будуть люди на землі,*

Європою поширювалися ідеї Гегеля. У своїй «Феноменології духу» німецький філософ обґрунтовував, що культурно організований «дух народу» втілюється у форму нації-держави і є виявом інституційної форми свободи народу. Переважна більшість слов'янських будителів передусім намагалася розбудити національний дух своїх народів, бо без цього не постане, не сформується, не збудується «нація-держава».

Символами загального руху до пробудження національної свідомості та єднання слов'янських народів виступали такі культурно-громадські діячі, як Шафарик і Лелевель, Міцкевич і Палацький, Коллар і Залеський... До їхньої когорти належав і Шевченко. У «Слов'янських листах» Джузеппе Мадзіні з великим захопленням говорить про вірші про Україну Бр. Залеського, що «це чиста духмяна поезія благородних споминів про рідний край могла б наповнити подихом нового життя наше, тоді й до нас перейде цей важливий елемент історії». Більше того, Мадзіні пропонує слов'янам обрати своїм девізом чудові вірші Залеського:

*«Мати моя, Україна, покликала годувальницю-німфу степу і
мовила до неї: зроби, о німфо, щоб напилася моя дитина, зроби,
щоб вона пила сік квітів степу та була нагодована божественною їжею козацьких поем, як личить ангелу у високому польоті;
простягни свою руку, німфо, до всіх скарбів моєї старовинної*

³¹ Вундт В. Проблемы психологии народов. – М., 1912. – С. 33.

слави і вибери з них найбільш осяйні для розваг і радості моєї дитини; наверхни на неї сон, а колиску, де вона спить, огорни золотавими і блакитними народними оповідями. Нехай історія мого народу розіллється навколо дитини моєї любові»³².

Слід приєднатися до думки автора монографії «Джузеппе Мадзіні, мадзінізм і Україна» Миколи Варварцева, що

«проголошувана Мадзіні програма національного визволення і об'єднання народів служила важливим орієнтиром тим, хто під знаком Кирила і Мефодія підняв у 40-х роках ХІХ століття прапор українського відродження»³³.

І якщо вчитатися в головний програмний твір Кирило-Мефодіївського товариства «Закон Божий» і пам'ятати, що на знаменах загальнослов'янського визвольного руху був девіз «Бог і народ», то стає зрозумілішим, на яких субстанціях тримається духовний світ Тараса Шевченка. «Це – Бог, людина і нація»³⁴.

Думаємо, не без участі Тараса Шевченка вже в першому пункті статуту Кирило-Мефодіївського товариства було зазначено, що визначальною ідеєю цієї організації є «духовне і політичне об'єднання слов'ян». На цих позиціях стояв і Мадзіні, духовними і політичними постулатами очолюваного ним і вселов'янського руху були: немає нації без єдності, національна солідарність, національне виховання, духовне і моральне відродження, політична незалежність і моральна єдність – це вершина цивілізації. Бог дає народові енергію, необхідну для початку боротьби. Так вважав і Шевченко, у цих думках він остаточно утвердився в роки заслання і після звільнення. «Можна сказати, що Боже слово осяяло, оповило серпанком пророцтва його поезію при кінці життя»³⁵, коли він продовжував молитися за те,

*Щоб усі слов'яне стали
Добрими братами,
І синами сонця правди,
І єретиками...*

³² Варварцев М. Джузеппе Мадзіні, мадзінізм і Україна. – С. 293-294.

³³ Там само. – С. 173.

³⁴ Пахаренко В. Незбагнений апостол. – С. 182.

³⁵ Степовик Д. Наслідуючи Христа : Віруючий у Бога Тарас Шевченко. – К., 2013. – С. 308.

Список джерел і літератури:

1. *Андерсон Б.* Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К.: Критика, 2004.
2. *Барабаш Юрій.* Тарас Шевченко: імператив України. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2004.
3. *Брижицька Світлана.* «Я не одинокий...» Національне самоствердження Тараса Шевченка та його вплив на становлення національної ідентичності українців (друга чверть XIX ст. – середина 20-х років XX ст.). – Черкаси: «Брама», 2006.
4. *Варварцев Микола.* Джузеппе Мадзіні, мадзінізм і Україна. – К.: Пульсари, 2005.
5. *Вундт В.* Проблемы психологии народов. – М., 1912.
6. *Кирило-Мефодіївське братство: У 3-х т.* – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 1.
7. *Гадамер Ханс-Георг.* Герменевтика і поетика. – К.: Юніверс, 2001.
8. *Грабович Григорій.* Шевченко, якого не знаємо. – К.: Критика, 2000.
9. *Дзюба Іван.* Тарас Шевченко. Життя і творчість. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008.
10. *Дивнич Ю.* Література. Мистецтво. Критика. // Звено. – Інсбрук, 1946. – Ч. 3-4.
11. *Єршов Володимир.* Польська мемуаристична література Правобережної України доби романтизму. – Житомир: Полісся, 2010.
12. *Забужко Оксана.* Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – К.: Абрис, 1997.
13. *Зашикільняк Леонід, Крикун Микола.* Історія Польщі. – Львів, 2002.
14. *[Костомаров Н. И.]* Україна // Колокол. 1860. – 15 янв. – Л. 61. – С. 499-503.
15. *Ланґевіше Дітер.* Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі. – К.: Вид-во «К.І.С.», 2008.
16. *Мельниченко Володимир.* Тарас Шевченко: «друзі мої єдині». – М.: Домашня бібліотека, 2013.
17. *Нахлік Євген.* Доля. Los. Судьба. Шевченко і польські та російські романтики. – Львів, 2003.
18. *Пасічник І. Д., Кралюк П. М.* Український месіанізм. – Острог, 2013.
19. *Пахаренко Василь.* Незбагнений апостол, – Черкаси: Брама-ІСУЕП, 1999.
20. *Річинський А.* Проблеми української релігійної свідомості. – К.: Світ знань, 2000.
21. *Сондерс Девід.* Микола Костомаров і творення української етнічної ідентичності. – Київська старовина. № 5. – 2001. – С. 25.
22. *Степовик Дмитро.* Наслідуючи Христа: Віруючий у Бога Тарас Шевченко. – К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 2013.
23. *Шевченко Тарас.* ПЗТ в 12 томах. – К.: Наукова думка, 2003. – Т. 6.

Роль духовних письменників у становленні української літератури XVI-XVII століття

Міла Хоміч

Завданням статті є спроба осмислити складний період XVI – початку XVII століть у розвитку української літератури та відзначити вклад у її становлення літературної спадщини православного духовенства.

Ключові слова: давня література, бароко, патерик, книгодрукування, панегірик, полеміка, проповідь, богословський трактат, агіографічне оповідання, духовна поезія, гомілетична байка.

... Про співця недаремно кажем,
Що натхненний він
Божеством небесним,
Бо летить до зір, над земним поділлям,
Крила простерши.

(Павло Русин із Кросна. «Похвала поезії», 1509 р.)

Найдавніша писемна література на нашій землі постала на основі двох джерел: усної народної творчості, що з'явилася протягом попередніх віків, а з прийняттям християнства – із засвоєння візантійського-болгарського культурного експорту.

Перші книги, які дійшли до нас як визначні пам'ятки церковнослов'янської мови київського типу, були Остромирове Євангеліє (1056-1057) і два збірники Святослава 1073 і 1076 років. Взагалі із XI – початку XII століття до нашого часу дійшло тільки одинадцять рукописних книжок українського регіону, і це в той час, коли Софійська бібліотека в середині XI ст. налічувала понад 950 книг, чималі бібліотеки були в Києво-Печерському, Видубицькому та інших монастирях. У 1115 році володимирський князь Андрій Боголюбський, захопивши Київ, вивіз до Володимира (на Клязьмі)

багато книг і помістив їх в Успенській церкві. Його син Мстислав після походу на Київ також вивозив книги – «так почався довготривалий грабунок Північчю нашого духовного спадку»¹.

Коли додати до згаданих творів «Повчання Володимира Мономаха дітям», яке було написано в 1100-1101 рр., то цим окреслимо перший великий період історії писемної української літератури, що базувалася на християнській основі. Пілігримську літературу започаткував твір Данила Паломника (1106-1108), який описав свою мандрівку до Царгорода і Єрусалима, – «Життя і ходіння Данила, руської землі ігумена». Цей твір увійшов у «Четьї-Мінеї» свт. Дмитра Туптала, він був надзвичайно популярним, бо збереглося його близько ста списків (найдавніші з XV століття). Із літературних постатей треба згадати Клима Смолятича – спочатку ченця Зарубського монастиря під Києвом, потім митрополита (з 1147 р.), якого літопис зве «книжником і філософом». Він автор «Послання до Фоми» – зразка релігійної полеміки тих часів.

Учені XIX ст. ставилися до літератури доби бароко як до віджилих, смішних і нецікавих словесних забавок, хоч з наукової точки зору не заперечувалася потреба вивчення цієї епохи. Дослідники бароко не відчували його краси і світла. До цього мистецтва зберігався лише академічний інтерес. Першим включився в це дослідження Іван Франко, а за ним М. Грушевський, В. Перетц, М. Возняк, М. Петров, В. Щурат, К. Студинський, Я. Гординський і десятки інших. Найвищою точкою осмислення давньої літератури стала тритомна «Історія української літератури» Михайла Возняка, видана на початку 1920-х років у Львові. Саме в цій книзі згадується Кирило Турівський, єпископ міста Турова, автор високопоетичних проповідей, з яких до нас дійшли чотири на свята і три чернечих повчання; дійшли також молитви й молебний канон. Приписують йому «Притчу про людську душу та про тіло», яка поклала початок численним творам на цю тему. Найбільш поетичним твором з цікавою метафорикою є «Слово в неділю по Великодні»². Слова й проповіді К. Турівського мають виразну поетичну структуру; зокрема, високого звучання набув «Плач Богородиці» у проповіді на неділю мироносиць, який також

¹ Запаско Я. Українська рукописна книга. – Львів, 1995. – С. 15.

² Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1920. – Т. 1. – С. 138-142.

поклав початок численним віршам на цю тему в поезії наступних поколінь. Віршами є і його молитви. Найдавніший рукопис із проповідями К. Турівського – «Кормча книга» з 1282 року. Ці вірші входили в збірники «Ізмарagd» та «Золотоуст», відомі і в рукописах XVI ст., а вперше були надруковані у віленському молитовнику 1596 року та в острозькому Псалтиреві 1598 року.

Українська література вже з XII століття має свою національну особливність, свою оформленість, що зумовлювалася роздробленням руських князів, гострими конфліктами Києва з володимиро-суздальськими князями. Стиль творів цього часу стає орнаментованим і метафоризованим. Набирає сили архаїчна поезія. Розвивається агіографічне оповідання, готується ґрунт для появи найвизначнішої збірки таких оповідань – «Киево-Печерського патерика», «золотої книги українського писемного люду», як назвав цю книгу Михайло Грушевський. Адже вона оспівувала подвижництво ченців-самітників, їхнє самовіддане служіння вірі, прищеплювала моральні норми життєвої поведінки. «Киево-Печерський патерик» мав велике значення для розвитку агіографічної прози в Україні (про це свідчить велика кількість його рукописних списків, значний інтерес до цієї пам'ятки впродовж століть і книжні видання XVII ст.), вплинув він на становлення духовної поезії. Оповідання «Киево-Печерського патерика» – це, по суті, перша свідомо творена збірка новел в українській літературі.

У кінці XVI – на початку XVII ст. відзначається культурний спалах, який приніс в українську культуру багато нового, бо фактично вивів на широкий шлях православних українців, збудив їх на літературну полеміку проти латинян (римо-католиків) та уніатів, вивів, зрештою, їхню культуру з герметичної ізольованості, примусив творити нові естетичні форми, з'явив на літературному полі ряд індивідуальностей, інколи яскравого таланту, і тим самим наблизив українців-православних до європейської освіченості, незважаючи навіть на значний подекуди самоопір (публіцистика Івана Вишенського). Важливим фактором цього духовного життя була поява книгодрукування вже безпосередньо на українських землях.

Якщо раніше православні творили свою культуру, як правило, в монастирях, то тепер фіксуються культурні осередки нової якості – навколо мецената чи братства з їхніми школами.

Найповажніший культурний осередок зібрався довкола князя Костянтина (Василя) Острозького (1526-1608) – найбільшого українського вельможі з династичною наслідністю від київських і галицько-волинських князів та королів. Острог стає культурною столицею православних. Тут зібралися, за свідченням українського письменника першої половини XVII ст. архім. Захарії Копистенського (в його «Палінодії»), промовці й філософи, славні доктори, вправні в грецькій, слов'янській та латинській мовах, математики й астрологи, були тут протестанти («*учителі євангельські*») і православні богослови³. У цих культурних осередках видавалася література церковно-прикладна, підручники для шкіл, зокрема граматики, які мали немале значення і для впорядкування української книжної мови. Тут з'являються жанри: поетичний панегірик, вірш на початку книги – геральдичний, вірш-дедикація (присвята), прикладний вірш, епіграми книжною українською мовою. Цікаво, що в літературний ужиток починає входити й народна українська мова. Це вірш «Дунаю, Дунаю, чому смутен течеш», знайдений у рукописній граматиці чеського вченого Яна Благослава (перед 1571 р.), який був записаний учнями від якогось Никодима, і вірш із 1575 року «Пасквіль» Яна Жоравницького, волинського шляхтича. Цей твір віднайшовся в луцьких та володимирських судових книгах, бо спричинив велику суперечку між луцькими можновладцями.

У першій половині XVII століття відбувається активне зростання православної (як україномовної, так і полономовної) української культури. Активно продовжується полемічне змагання уніатів з православними, з'являються нові друкарні, набуває розмаху поезія книжною українською мовою і мовою народною, виникають нові, часом вельми потужні, культурні осередки, секуляризується поезія не тільки «католицької Русі», але й православних. Загалом Україна, зберігаючи свої власні традиції в освіті, переходить цілком до освіченості європейського типу.

Новим явищем була полономовна література православних та уніатів. Польська мова почала вживатися як літературна в полемічних творах, агіографічних, а також у поезії. Твердо ввели її до вжитку діячі Києво-Могилянського колегіуму. Київ на початку XVII ст. почав перетворюватися в культурну столицю України, і тут спочатку біля Києво-

³ Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1921. – Т. II. Ч. I. – С. 290.

Печерської Лаври, а потім біля Богоявленського братства і Києво-Могилянського колегіуму утворився потужний культурний осередок.

Душею цього осередку був київський митрополит Петро Могила (кінець XVI ст. – 1647), засновник Київської лаврської школи й колегіуму, визначний політичний і культурний діяч, меценат, філософ, письменник. Петро Могила – автор численних богословських творів, перекладач, писав вірші, агіографічні оповідання, казання. Видавав «Евхалогіон, або Молитвослов, або Требник» (1646), «Хрест Христа Спасителя» (1632); «Антологію, тобто Молитви і повчання душекорисні» (1636), «Літос» (1644), «Мову духовну при шлюбі» (1645), ряд книг церковно-богослужебного характеру⁴. Київський митрополит Петро Могила як письменник довгий час залишався постаттю приреченою. Може, через певну невідповідність сучасним смакам його творів, а, може, через те, що цю творчість значною мірою покривала його потужна суспільно-громадська діяльність, перш за все церковна.

«В українській історії, – пише дослідник А. Жуковський, – Петро Могила посідає настільки видне місце, що його ім'ям названо один із періодів, назагал оцінений як період культурного й церковного відродження України в XVII ст. «Могилянська доба» мала своє продовження і після смерті самого митрополита, а його творчістю та результатами усього процесу не переставали цікавитися дослідники протягом уже понад три століття. За останній час постать Могили і його творчість тільки набирають актуальність»⁵.

У красному письменстві здобутки П. Могили порівняно скромні, але й тут він зробив свій внесок. Поезією спеціально не займався, віршував час від часу. Створив, однак, один твір – високий зразок дидактичної поезії, що його публікатори назвали «Розмисел про іноче життя». Цей твір писався не для полеміки з латинниками, а задля зміцнення розхитаної дисципліни в тодішніх монастирях. Твір витримано у строгій православній ортодоксальності. У рукописі твір не розбитий на поетичні рядки, але перед нами зразок поезії так званої архаїчної, що мала своє утвердження в церковних піснеспівах, канонах, кондаках.

⁴ Жуковський А. Петро Могила і питання єдності церков. – Париж, 1968. – С. 23.

⁵ Там само. – С. 13.

Загалом, це ритмізована проза. Мова – книжна українська. Це розбите на постулати повчання про те, яким має бути інок в ідеалі, якими моральними рисами має відрізнитися від інших. Ось вони: безкорисливість, досконалість християнського життя, непорочність (дівство), послухання та любов. Істинна любов може бути «в Бозі, в самому Бозі». Найцікавіше в його прозі – «Сказання про чудесні й визначні явища в православній церкві». Митрополит поставив собі завдання створити не просто «Четві-Мінеї» (щомісячні читання) чи опис чуд (синаксар), де одповідалося б про святих і надприродні явища в минулому, а книгу про Божі чуда, творені в сучасному для нього світі, що було новим в українській літературі. Він хоче художньо довести істинність православної конфесії на протипагу до уніатської та римо-католицької. Крім того, оскільки твори описують сучасне авторові життя, у них потрапило чимало побутових деталей та ситуацій, тобто відбито тодішню реальність: епізоди з життя козацтва, нападів польського війська, спілкування історичних осіб, побут ченців, навіть князів. Усе це дозволяє нам бачити в «Сказанні» П. Могили дорогоцінну пам'ятку української художньої прози епохи бароко⁶.

У другій половині XVII століття полономовна українська поезія набуває свого найвищого розвитку. Найвидатнішим поетом цього типу, безсумнівно, був архієп. Лазар Баранович (1620-1693). Учився він у Київській та Віленській колегіях, згодом став викладачем, професором і ректором Києво-Могилянського колегіуму. З 1667 року – чернігівський архієпископ і блюститель київської митрополичої кафедри. Він є автором великої кількості поетичних, «морально-наукових» та богословсько-полемічних книжок. Об'єднав навколо себе Києво-Чернігівський культурний осередок, до якого входили Іван Величковський, Іоаникій Галятовський, Стефан Яворський, Лаврентій Крщонович, Іван Орновський та інші. Лазар Баранович – автор збірок проповідей «Меч духовний» (1666) і «Труби словес» (1674). Перша – це 55 релігійних повчань на неділі й рухомі свята, а друга – 80 проповідей на дні святих і нерухомі свята. Ці книги писані церковнослов'янською мовою. Основна його книга – «Аполлонова лютня» (1671), де вміщено багато блискучих віршів про природу,

⁶ Жуковський А. Петро Могила і питання єдності церков. – Париж, 1968. – С. 43.

війни, татарські напади, філософські дедикації (присвяти) – польською мовою. Віршував Лазар Баранович і книжною українською, але взагалі він – класичний зразок українського поета без зв'язку з літературою польською⁷.

Політичне обличчя Л. Барановича було вельми неоднозначне. М. Возняк пише про участь у політичному житті цього діяча так:

«Енергійний, впертий і хитрий Баранович мав силу зробити не одне добро, відіграв немаловажну роль у політичному житті, наприклад, під його впливом став Многогрішний гетьманом, але для широких мас українського народу він не мав серця й не розумів соціально-економічних і політичних цілей української революції»⁸.

Значно точніше про це пише М. Сумцов:

«Він зумів віднайти прихильність Москви і в той-таки час посилимо відстоював автономію малоросійського духовенства – супроти московської патріархії, адміністративну свободу Малоросії – супроти московських воєвод»⁹.

Значно яскравіше проявив себе Л. Баранович як культурний діяч. Він турбувався про розвиток освіти в Україні, про поліпшення життя нижчого духовенства, про збільшення шкіл та друкарень, побудову й відбудову монастирів та церков. Сучасники шанували Лазаря Барановича. Дмитро Туптало, який не був з ним однодумцем, назвав його *«великим стовпом церкви»¹⁰*.

Особливо проявив себе в цей час Іоаникій Галятовський (?-1688). Активний полеміст, вихованець і викладач, ректор Київського колегії, згодом ігумен у Чернігові. Навіть короткий огляд життя цього письменника свідчить, що він був не останнім серед українських інтелектуалів XVII ст., визначався як освітній та релігійний діяч. Його книга *«Ключ розуміння»* – це збірка проповідей із доданою *«Наукою, або способом складання казання»*. В Іоаникія Галятовського серед при-

⁷ Шевчук В. Співці з Київського Парнасу. Києво-Чернігівський осередок поезії XVII-XVIII ст. // Україна. Наука і культура. Вип. 16. – К., 1981. – С. 323-330.

⁸ Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1921. – Т. II, ч. I. – С. 312.

⁹ Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література. – К., 2005. – Кн. II. – С. 130.

¹⁰ Там же. – С. 131.

кладів його казань, уведених у книгу «Ключ розуміння» (1659), є цілий ряд таких, які розробляються у формі байки. Такі байки називалися гомілетичними на відміну від байок класичної форми. Одна із таких байок «Орел та Стріла» – про Орла, котрий побачив на стрілі, яка поцілила в нього, орлине пір'я, з чого висловлює великий жаль і сум¹¹. Книга призначалася для «священників законних і світських», тобто мала церковно-прикладне значення, сюди ввійшло 32 проповіді. Мова книги українська книжна, яка місцями наближалася до народної; часом мова ритмізувалася у формі архаїчної поезії¹². Друга книга «Небо нове» вийшла у Львові в 1665 році і також пов'язана з проповідницькою діяльністю письменника. Створюючи легенди-чуда, автор призначав їх також для священників – для читання в церкві «на утрени і для науки людям» і для ченців, що «читати в трапезі під час обіду або вечері»¹³. Рекомендації священникам для проведення сповіді склали книжку «Гріхи розмаїті» (1685) – додаток до так званого морального богослов'я: тут повною мірою відбито реалії з живого життя того часу.

До найплідніших давніх українських письменників належить свт. Дмитро Туптало, чи Тупталенко, росіяни звать його Димитрієм Ростовським. Широта творчості його не може не дивувати: він філософ-богослов, поет, композитор, зокрема писав мелодії до власних текстів, драматург (сам свої п'єси представляв), автор численних оповідань про чуда, а також агіографічних, історик, автор щоденника та листів. Його творче життя тривало близько 30 років. Писання його виходили й друком, часто дуже поважними томами. Так, у 1786-1789 рр. у Москві вийшло шість частин «Собрания св. Димитрия, митрополита Ростовского», а в 1880-1881 рр. у Києві, у п'яти частинах, також «Сочинения св. Димитрия, митрополита Ростовского», що переконливо свідчить: до творів письменника зберігався в суспільстві постійний інтерес. Печерський архімандрит Варлаам Ясинський, учитель Дмитра, викликав його до Києва і доручив йому писання «Четей-Міней». У кінці 1683 р., поселившись у Києво-Печерській Лаврі, він почав працю свого життя – писання житій святих. Перед цим Д. Туптало в 1680 р. в Чернігові видав книгу «Руно орошене, пречиста і

¹¹ Український археографічний щорічник. Вип. 2. – К., 1993. – С. 170, 175, 176.

¹² Галатовський І. Ключ розуміння. – К., 1985. – С. 8.

¹³ Там же. – С. 245.

преблагословенна діва Марія, або чудеса образу пресвятої Богородиці, які були в монастирі Іллінському Чернігівському» – це була збірка оповідань, як свідчить сама назва, про чуда. У 1689 р. вийшов перший великий том «Четей-Міней» на три книги. Але працю над цим збірником було перервано: Дмитро викликаний до Москви і посвячений на митрополита тобольського та сибірського, тобто його мали вислати на «почесне» заслання. Але 4 січня 1702 року його було послано до Ростова замість померлого митрополита ростовського Йосифа. Так закінчився український період цього діяча. До цього він встиг видати в Чернігові книгу «Апологія на втолення печалі людині, яка є в біді, гонінні та озлобленні, коротко складена за порадою святого апостола Павла, який казав: "Утішайте один одного і творіть для ближнього"» – богословсько-моралістичний трактат. Свт. Дмитро Туптало писав:

«Господь говорить грішнику так: "Тебе без тебе створити міг Я, але спасти тебе без тебе не можу. Якщо ти сам не бажаєш спасіння, якщо ти сам тікаєш від вічного життя, якщо погибель свою любиш більше від спасіння, то ні мудрість Моя, ні милосердя Моє, ні всемогутність Моя не допоможуть Тобі..."»¹⁴.

Остання, четверта, книга «Четей-Міней» вийшла все-таки в Києві в 1705 році. Головна цінність та оригінальність цієї величезної праці була у творенні невеликих структур, які автор, за бароковою традицією, будував наче архітектурні споруди, цим він уводив їх у практику як писання, так і читання. «Четї-Міней» свт. Дмитра Туптала стали найулюбленішою книгою багатьох українців у XVIII та XIX століттях. Про це є цікава згадка в романі І. Нечуя-Левицького «Хмари»:

«Сухобрус умів читати тільки церковні книжки і часто загадував дочкам читати йому голосно "Житія святих", а найбільше печерських. Їх боротьба із злими духами здавалася йому надзвичайно цікавою. Не раз можна було бачити Сухобруса в садку на лавці з книгою "Житій" на колінах»¹⁵.

М. Возняк небезпідставно зазначає, що Д. Туптало за системою своїх політичних поглядів був наближений до тих українських духо-

¹⁴ Дерево пам'яті. Книга українського історичного оповідання. Вип. 4. – К., 1995. – С. 101.

¹⁵ Нечуй-Левицький І. Хмари. – К., 1993. – С. 30.

вних діячів, котрі були противниками ідеї з'єднання української та російської церков, тобто мав національну самосвідомість. З Лазарем Барановичем, який підтримував російську позицію, спільної мови Д.Туптало не знайшов, зате в Білорусі був наближений до Феодосія Василевича, супротивника Московщини. Такі ж погляди сповідував і В. Ясинський, до якого він був близький. Про його політичну орієнтацію свідчить наближеність до Івана Мазепи¹⁶.

Різноманітність тем та мотивів у «Четьях-Мінеях» вражаюча, що свідчить про сильний літературний таланти свт. Дмитра. У деяких зразках письменник піднімається до мистецтва стилізації, а загалом його розповіді по-мистецькому викінчені й стрункі. Отже, можна сказати, що у своїй велетенській збірці свт. Дмитро Туптало підніс українське агіографічне оповідання на небувалу до того висоту.

Аналізуючи українську літературу духовних письменників XVII – початку XVIII століть, можна назвати ще багато імен. Серед них ім'я митрополита Стефана Яворського, професора Києво-Могилянської академії, викладача риторики, філософії, теології. На початку XVIII ст. його насильно забрали до Росії і в 1700 році висвятили на митрополита Рязанського та Муромського. Потім він став екзархом та блюстителем всеросійського патріаршого престолу (1702) і проректором Слов'яно-греко-латинської академії в Москві. Стефан Яворський був автором численних проповідей, богословських трактатів, духовних слів. Особливо відомим став його твір «Риторична рука». Віршував польською, латинською, книжною українською мовами, у київській академії йому навіть надали титул «*poeta laureatus*». Відомі такі поетичні видання С. Яворського: «Геркулес після Атланта», «Луна голосу, що волає в пустелі» (панегірик Івану Мазепі), «Арктос небесний Руський», «Повня незабутньої хвали у гербовому місяці», «Виноград Хрестовий» та інші. Усе найцікавіше він, як і його постійний опонент Ф. Прокопович, створив у Києві, тож палко бажав залишитися на Батьківщині й працювати тут. Як пише дослідник його творчості Ф. Терновський, він утік із посвячення в митрополити, просив не раз і царя, щоб дозволив йому повернутися в рідний край. Стефан Яворський, як і інші українські інтелігенти того часу (П. Орлик, І. Орновський) спочатку поділяли захоплення частини

¹⁶ Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1921. – Т. II. Ч. I. – С. 344-345.

тогочасного суспільства, особливо у вищих ешелонах влади, договором із Москвою, вважаючи, що він створив передумови для вивіщення та могутності України, бо з'єднана російсько-українська військова потуга, на їхній погляд, ставала великою силою. Це й справді було так, але тоді (1702-1705 рр.) войовниче

«настроєна українська еліта ще не усвідомлювала, що велич прийде не Україні, а Росії, причому значною мірою за рахунок України, а Україна, навпаки, невдовзі, утиснена та пригнічена своїм аж зовсім не чесним союзником, почне швидко хилитися до занепаду»¹⁷.

Були в його творчості світлі й темні сторінки, високі злети й духовні занепади, одкровенності й ниці вчинки (лайки на Івана Мазепу, з яким колись, напевне, був однодумцем, підпис під анафемою на гетьмана). Він не мав стільки сили, як його молодший однодумець і учень поезії Пилип Орлик, щоб через усе життя пронести честь і гідність сина своєї землі, але й він був здебільшого світлою особистістю, хоч і впав «жертвою російського насилля над нашою землею і духовністю»¹⁸. Цікаво й те, що в час власної немочі духовної полум'яний і несхитний патріот Пилип Орлик звертається з великим листом саме до Стефана Яворського, можливо, сподівався, що під важкими рясами російського церковного зверхника ще «б'ється живе українське серце»¹⁹. Коли б не сподівався, то й листа того не писав би.

У кінці XVII – на початку XVIII століття у Києво-Могилянській академії заявив про себе Феофан Прокопович. Він викладав науку про ораторське мистецтво. Риторика архієп. Феофана Прокоповича була новинкою в академії, після нього, як і теорія поезії, риторика починала тут розвиватися і за певний час досягла неабиякого розквіту. Літературна спадщина Ф. Прокоповича представлена драмою «Володимир», віршами: «Похвала Бористену», «Епіграма на папу Урбана VIII з приводу суду над Галілео Галілеєм». Найвидатніший твір – елегія «Про блаженного Олексія». Це цілком бароковий твір, з його складністю травестіювання, з алегоричним трактуванням. Можна

¹⁷ Антологія української поезії. – К., 1984. – Т. I. – С. 214-218.

¹⁸ Шевчук В. Муза роксоланська. – К., 2005. – Кн. II. – С. 237.

¹⁹ Там же. – С. 242.

згадати вірші «Кант», «Плаче пастушок у довгу негоду» (цей вірш завжди включався в російські читанки для молодших школярів). А вірш «Епинікон, або ж звитяжна пісня» – це панегірик Петру I з нагоди Полтавської битви. Про Петра I він пише: «Царів славо, о Петре!». А вислови: «веде біс яросний», «диявольський син», «нелюд клятий», «непостійний у вірі, тремтливий у брані» – це про Івана Мазепу. Все це не потребує коментарів²⁰.

Валерій Шевчук у своєму дослідженні творчості Ф. Прокоповича найкраще характеризує його політичні й моральні якості:

«З-під його енергійного пера впливали найскладніші філософські роздуми, художні твори, богословські міркування, проекти державних реформ, чимало листів до приватних осіб, твори для настановлення молоді. Перед нами викінчений, навіть класичний тип митця та мислителя – кар'єриста, який не гребував засобами для досягнення власних цілей, у все вкладаючи не так суспільні, як приватні інтереси, і саме це й стало головним двигуном його діяльності»²¹.

Таким чином, тодішня література, особливо друкована, регламентувалася гетьманами, церковними владиками, шкільними теоретичними курсами і слугувала для певних утилітарних потреб: славлення тії чи іншої особи, відбиття офіційних поглядів. Найчастіше література цієї епохи, створена духовними письменниками (церковнослужителями), використовувалася для потреб Церкви.

Національне обличчя давньої української літератури визначалося не так мовним показником, як певною системою: про кого, як і для кого писано ту літературу. Цим і виявлявся її національний контекст. Цим принципом користувалися найчастіше й дослідники, вибираючи для аналізу пам'ятки: у них мало б писатися про українців, у сфері, можна сказати, української ментальності, з відчуттям, що Україна – рідна і «солодка», як тоді писали, для авторів земля; і ця література мала б бути розрахована на освічене коло часом українське, а часом на загальне в Речі Посполитій, у якій наші письменники хотіли бачити Україну «як рівну до рівних», тобто рівноправну частину держави, а не лише як Польщу чи Росію.

²⁰ Текст в українському перекладі див.: Антологія української поезії. Т. I. – С. 283-285

²¹ Шевчук В. Муза роксоланська. Кн. II. – С. 306.

«Коли письменник описував Україну як рідну землю, вітчизну свою, а людей її як споріднених собі, а себе в ній як дитину цієї землі, – він письменник український, незалежно від того, якої конфесії, навіть національності він був і якою мовою користувався», – стверджує історик і письменник Валерій Шевчук²².

Різноманітність позицій, орієнтаційна політика гетьманів, політична нестабільність, розруха, навали іноземних військ (польських, російських, турецьких і татарських) – усе це призвело до зниження гуманізму деяких поетичних і прозових творів. У книзі «Козацька держава» Валерій Шевчук пише:

«Загалом з цього моменту книжна поезія ніби втрачає цілісність політичного мислення, і це мислення стає, так би мовити, орієнтаційним, тобто хилить свої симпатії чи в бік Польщі, чи Росії»²³.

Значною мірою на розвитку літератури цього періоду відбилосся те, що Україна перебувала у важкому політичному становищі – період Руїни та міжусобиць, нескінченних воєн та змагань. Іван Орновський (поет, ровесник та однодумець Дмитра Туптала) у своїй книзі «Спеца дорогого каміння» (1693) про це виразно писав:

*Як триматися музам у воєн заграві,
Чим їм славить залізо в упряжці кривавій²⁴?*

Але, незважаючи на це, українська література другої половини XVII ст., особливо поезія, зуміла витворити свої національні форми розвиненого бароко. Духовні письменники принесли в літературу нові способи творення, високе мислення, блискучі структури, ліричну наповненість, особливо у віршах-піснях, уміння вести розмову з читачем та слухачем і їх зацікавлювати, відтворювати історичну пам'ять свого народу, навчали його мислити, бачити й розуміти красу, зворушуватися й жити самодостатнім духовним життям. Найбільша цінність цього письменства в тому, що воно не тільки відбивало ментальність українського народу, а значною мірою її творило й збагачувало.

²² Шевчук В. Розвинене бароко. – К., 2005. – Кн. I. – С. 374.

²³ Шевчук В. Козацька держава. – К., 1995. – С. 35.

²⁴ Марсове поле. – К. 1989. – Кн. 2. – С. 140.

Список джерел і літератури::

1. Антологія української поезії. Т. I. – К., 1984.
2. Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1920. – Т. I; 1921. – Т. II. Ч. I.
3. Галятовський І. Ключ розуміння. – К., 1985.
4. Грушевський М. Історія української літератури. Т. III. – К., 1923.
5. Дерево пам'яті. Книга українського історичного оповідання. Вип. 4. – К., 1995.
6. Єфремов С. Історія українського письменства. – К., 1917.
7. Жуковський А. Петро Могила і питання єдності церков. – Париж, 1968.
8. Марсове поле. Героїчна поезія на Україні XI-XVII століть. – К., 1988. Кн. I. – Кн. II.
9. Нечуй-Левицький І. Хмари. – К. 1993.
10. Український археографічний щорічник. Вип. 2. – К., 1993.
11. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1889 року. – Львів, 1910.
12. Шевчук В. Козацька держава. – К., 1995.
13. Шевчук В. Муза роксоланська. Кн. I. Кн. II.
14. Шевчук В. Розвинене бароко. Кн. I. – К., 2005.

Значення духовності для сучасного українського суспільства

священик Станіслав Беспалов

У даній статті розглядається питання ролі та значення духовності як морального фундаменту в житті сучасного українського суспільства.

Ключові слова: Бог, суспільство, духовність, цінності, особистість.

Сучасне українське суспільство переживає моральну кризу, спричинену передусім втратою християнських цінностей, орієнтацією на індивідуалізм, прагматизм і споживацтво в особистому та суспільному житті. І, як наслідок, падіння загального рівня духовності.

Духовність – це внутрішній світ людини, зв'язок людини з релігією, з Богом. Духовність – це стрижень, фундамент внутрішнього світу людини. Духовність – те, що відрізняє людину від інших істот, те, що властиве лише їй. А з духовності починає формуватися духовна культура особистості, як рівень досконалості людини, сукупність моральних чеснот, які вона накопичила, рівень освіченості та творчого розвитку¹. І це не лише особистості, а й усього суспільства, нації.

Досвід багатьох країн світу переконливо свідчить, що запорукою процвітання нації є її духовна сфера. А саме висока духовність, домінуюча роль у якій належить Церкві, формує людину. Позбавлення народу Церкви, знищення, плюндрування та зневаження релігійних обрядів поширює зневіру, бездуховність, аморальність, зростання злочинності, підлості, ненависті.

У суспільстві створюється нова система цінностей, причиною появи якої є зміна рівня життя. Але для процвітання суспільства,

¹ Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред.кол.: протоієрей Ігор Швець (голов.ред.) [та ін.]. – Луцьк, 2013. – №.1 – 288 с.

його єдності та гармонії життя потрібна основа. І цією основою є Православна Церква.

В усі часи Церква виступала важливим чинником національного об'єднання та піднесення рівня національної самосвідомості. Соціально-політичні погляди віруючого побудовані з певним підпорядкуванням їх «світу небесному», а невіруюча людина не може не помічати могутньої сили релігійної ідеї та віри.

Саме Церква спроможна об'єднати народ величезною силою завзяття та ентузіазму, давати сили для життя, розвитку та єднання, допомагати людині знаходити щастя не в зовнішніх речах матеріального світу, а у створенні безгріховного життя.

Для забезпечення нормального життя людина повинна повністю повернутися до християнських принципів світобачення, перш за все до таких, як відповідальність, аскетизм і стриманість. Але це все має бути підкріплене твердою вірою в Бога і справжньою жертвовною любов'ю до ближнього.

Лише віра в Бога є рятівною для віруючих людей при різних катастрофічних геополітичних подіях.

Прагнення суспільства до духовного відродження, преображення душі в тісній взаємодії науки та Церкви сприятимуть спасінню й належному існуванню цивілізації².

Християнин, який живе церковним життям, має в собі «чисте» серце, бачить своє благо в Богові, а через Нього – у своєму ближньому. Але при цьому суспільне служіння для християнина є обов'язковим.

Що є цим «чистим» серцем? Чисті серцем – це ті люди, які не тільки явно не грішать, але й не приховують порочних і нечистих думок, бажань і почуттів у собі, у своєму серці. Серце таких людей вільне від прихильностей і пристрастей до тлінних земних речей і взагалі вільне від гріховних пристрастей, що породжуються самолюбством та гордістю. Люди, чисті серцем, люблять ближнього, люблять Бога. Щоб мати чисте серце, слід жити духовним життям і у всьому найперше шукати Царства Божого (Мф. 6, 33).

Чистота серця значно вища від звичайної чистосердечності. Чистосердечність полягає тільки в щирості та відвертості людини у

² Православна Церква в сучасному світі: проблеми та перспективи. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Луцьк, 2014. – С. 137-138; 140-141.

ставленні до ближніх, а чистота серця вимагає повного придушення порочних і нечестивих думок і бажань, постійної пам'яті про Бога та Його святий закон.

Людям з чистим серцем Господь обіцяє в нагороду, що вони побачать Бога. У земному житті побачать Його благодатно, потаємно, духовними очима, бачачи Бога в явленнях, образах і подобах, у Церкві – найперше в прояві любові до ближнього. Адже людина створена за Образом Божим і Подобою Божою³.

У майбутньому, вічному житті, чисті серцем бачитимуть Бога так, «як Він є» (1 Ін. 3,2).

Як вчить нас святий Феофан Затворник, людина змінюється, удосконалюється тоді, коли її серце стає «теплим теплотою Божою»⁴.

Чистоту серця ми, християни, українці, маємо виховувати в собі постійно. Найперше для того, щоб був мир і спокій в Україні та в кожному серці українця. Щоб у нас панувала духовність, як у справжніх християн.

Формування духовності на основі християнських моральних цінностей передбачає вироблення моральних вимог, що відкладаються у свідомості людини й суспільства у вигляді норм, принципів, ідеалів, понять тощо. А порушення цих норм несе неспокій, ворожнечу, охолодження любові.

У процесі утворення і утвердження духовних цінностей важливу роль відіграє притаманне людині відчуття справедливості.

Християнська мораль, утверджуючи людську гідність, любов до ближнього, як до самого себе, розвиває в суспільстві найперше духовність, людяність, гуманність, яка є основою високої культури, міжнаціонального спілкування. Саме тому духовність є особливо актуальною як у процесі становлення особистості, так і під час формування національної самосвідомості та національних цінностей.

Потреба в національних цінностях виступає важливим фактором соціальної активності сучасного українського суспільства. Потреба в національній культурі – це процес прагнення до збереження і забезпечення духовних запитів нації за рахунок власних, внутрішніх потенціалів та їх відтворення.

³ Слобідський С., прот. Закон Божий. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2004. – С. 540.

⁴ Феофан Затворник, свт. Что есть Дух. Жизнь и как на нее настроиться. – М., 2009. – С. 198.

Зростання потреб у духовних цінностях сприяють збагаченню і відтворенню культури та самого суспільства, адже духовні цінності, виступаючи предметом споживання не зникають у процесі задоволення духовних потреб, а перетворюються в багатство духовного світу людини. А взаємозв'язок і взаємозалежність духовності, національної культури, національної самосвідомості і національних почуттів є основним чинником збереження і розвитку нації, поки існує нація, потреба в духовних національних цінностях буде зростати. Остання є стимулом збереження нації і разом з тим сприяє подальшому розвитку всього суспільства.

Духовність, національна культура і національна самосвідомість – це частини одного цілого – духовного світу суспільства⁵. А справжнє виховання духовності особистості в суспільстві можливе тільки в Бозі, через святу Церкву. Церква завжди відіграла і відіграє дуже важливу роль у формуванні особистості. Зусилля Церкви направлені на духовне зміцнення нації.

Духовність та мораль – це головне, що складає фундамент людини як особистості. У ній запорука гармонійного розвитку всіх потенціальних можливостей особистості, запорука того, що плоди її діяльності дійсно слугуватимуть в ім'я людини. Духовність породжує шляхетність, допомагає кожній людині стати людиною, а нації – нацією.

Духовно розвинена людина виховує в собі чисте серце, не тільки усвідомлює велич Бога, але здатна любити інших, творити добро, милуватися красою, поважати старших, бути ввічливою, знати ціну життя, любити мир, а не війну і завжди прагне ще більше духовно збагатити себе⁶.

Щоб виховати здорову, культурну, високоморальну особистість, нам необхідна благодатна, цілюща сила Церкви, яка сприяє формуванню людини, яка найперше любить Бога, ближнього свого і свою Батьківщину.

Любов до своєї Батьківщини та її народу – патріотизм, є природним виконанням Христової заповіді любові до ближнього (Мф. 22, 39),

⁵ Православ'я в Україні. Збірник всеукраїнської наукової конференції. – К., 2011. – С. 255-256.

⁶ Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред.кол.: протоієрей Ігор Швець (голов.ред.) [та ін.]. – Луцьк, 2013. – №. 1 – 288 с.

як самого себе⁷. Таким чином, патріотизм ніколи не засуджувався Церквою. Саме слово «патріотизм» походить з грецької мови, і перекладається як «отець». Воно передбачає любов до землі своїх батьків, любов до «отцівської» віри⁸. А сама ж Любов – великий дар і могутня сила християнина, важлива складова духовності та духовного життя.

Духовне життя народу України, його майбутнє в першу чергу залежить від рівня духовності кожного з нас, з нашої національної самосвідомості.

Національна самосвідомість нерозривно пов'язана з духовністю, стверджує в нас розуміння самої себе як реально існуючого суб'єкта, носія духовних і матеріальних цінностей, усвідомлення належності до певної етнічної спільності держави, мови, традиції і культури⁹.

Виховати в собі чисте серце, щоб бачити Бога, ми можемо, будучи суспільством з високим моральним духом, національною самосвідомістю та справжньою духовністю, як вірні Єдиної Помісної Церкви та Єдиної України!

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка) – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. – 1416 с.
2. Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: протоієрей Ігор Швець (голов. ред.) [та ін.]. – Луцьк, 2013. – № 1 – 286 с.
3. Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: протоієрей Володимир Вакін (голов. ред.) [та ін.]. – Луцьк, 2014. – № 2. – 368 с.
4. Київський патріархат – Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2007. – 168 с.

⁷ Київський патріархат — Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2007. – С. 9.

⁸ Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: протоієрей Ігор Швець (голов. ред.) [та ін.]. – Луцьк, 2013. – № 1. – С. 9.

⁹ Православ'я в Україні. Збірник всеукраїнської наукової конференції. – К., 2011. – С. 257.

5. Православна Церква в сучасному світі: проблеми та перспективи. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Луцьк, 2014. – 270 с.
6. Православ'я в Україні. Збірник всеукраїнської наукової конференції. – К., 2011. – 572 с.
7. Слобідський С., прот. Закон Божий. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2004. – 654 с.
8. Феофан Затворник, свт. Что есть Духовная Жизнь и как на нее настроиться. – М: Отчий дом., 2009. – 302 с.

Християнство в пошуках відповіді: проблеми соціально-етичної доктрини

Анатолій Мініч

У статті розглядаються сучасні глобальні проблеми, викликані розвитком технологій, та можливі шляхи їх вирішення. Аналізуються православні, католицькі та протестантські соціальні концепції, що містять моральну оцінку існуючим викликам. На підставі порівняльного аналізу визначаються, як переваги, так і недоліки кожного із підходів. Головні зусилля богословів та філософів спрямовані на обґрунтування етики відповідальності, що має стати осереддям сучасної концепції соціальної політики. Людина відповідальна перед Богом за наслідки своїх власних дій, дій інших, а також бережливе ставлення до природи. Вирішення цієї триєдиної задачі виявляється надскладним теоретичним завданням. Існуючий стан розвитку теології, християнської антропології та християнської соціальної філософії виявляється недостатнім для створення цілісної, повної та довершеної соціально-етичної доктрини.

Ключові слова: християнська соціальна політика, християнська соціальна концепція, етика відповідальності.

Актуальність статті. На порозі нового тисячоліття людина зіткнулася з новими викликами, зміст яких очевидний – глобальна зміна довкілля, загроза зникнення біологічних видів, загроза планетарного знищення внаслідок ядерної війни. Всі ці небезпеки виникли як результат господарської діяльності людини, і саме в людині, у її природі криється відповідь на питання – чи здатна вона приборкати свій егоїстичний інтерес на користь інших людей, чи зможе вона передбачити і відкоригувати негативні наслідки розвитку технологій. Один із напрямків філософської думки стверджує, що люди спроможні прийти до колективного рішення при наявності спільних цінностей. Для цього необхідно визначити зміст цих цінностей і механізм їх впровадження. Не дивно, що погляди науковців спрямовані на релігію, адже вона здатна дати відповідь на обидва поставлені питання, зокрема, християнська традиція володіє неабияким ресурсом турботливого

ставлення до людської гідності, соціальної справедливості та збереження довкілля. Перед богословами і релігійними філософами постало актуальне завдання – обґрунтувати християнську етику відповідальності, мета якої – визначити відповідальність християнина за наслідки своєї діяльності, принести на цю благословенну Богом землю стан загального миру і створити умови здійснення людських прагнень. Особливість сучасних проблем полягає в тому, що людство у своїй історії не зустрічалось із такого роду викликами, відповідно, відсутній досвід їх вирішення. Виклики сучасної епохи виявляються однаковими, як для православних, так і для католиків та протестантів. Мова йде не про богословські питання, а про майбутнє усього людства, і на цій ниві християни різних конфесій можуть взаємодіяти без шкоди для своєї церковної ідентичності. Соціальне вчення християнства в його конфесійних вимірах розвивається, проте його теоретичний рівень поки що не встигає за розвитком технологій. Християни подекуди вимушені звертатись до світських соціально-філософських концепцій, звинувачуючи традиційні системи християнського богослів'я у відсутності теоретичного осмислення суспільної проблематики, нездатності адекватно реагувати на виклики сьогодення.

Проблеми, пов'язані із глобальним розвитком людства, були в центрі уваги Римського клубу, зокрема А. Печеї, Е. Ласло, Дені та Донела Медовзи. Філософськеосмислення екологічних загроз вивчали Е. Левінас, К. Маєр-Абіх, Е. Фермеєрс. Проблеми відповідальності в соціальній філософії розглядали К.-О. Апель, Г. Йонас, М. Рідель. Серед представників католицького напрямку варто відзначити роботи Тейяр де Шардена, Ж. Марітена, Ю. Майки, серед протестантів – Р. Нибура, А. Ріха, православних – А. Кураєва. Питання етики відповідальності досліджували українські науковці: А. Єрмоленко, К. Костюк, В. Сергійко. М. Лемковський, А. Левченко, О. Сичивиця, І. Тимошук, Т. Філатова, Т. Яковенко. У цих дослідженнях проводиться аналіз сучасних глобальних проблем, пропонуються підходи щодо обґрунтування етики відповідальності, зокрема, з християнських позицій.

Мета статті полягає в тому, щоб на філософському і богословському рівнях опрацювати існуючі християнські соціально-етичні доктрини, визначити проблеми і показати шляхи їх вирішення.

Етичні проблеми сучасного суспільства. Перелік соціальних проблем, що чекають свого морально-етичного рішення, великий, обчислюється сотнями позицій, він не є постійним. Світ, що розвивається, ставить перед людством все нові й нові проблеми, на деякі з них суспільство вже знайшло відповідь, деякі ще чекають на етичну оцінку. У залежності від очікуваних загроз політики, інтелектуали, клірики надають пріоритету важливості одних проблем перед іншими. Суспільна думка весь час змінюється, у центрі її уваги були проблеми загрози ядерної війни, парникового ефекту, ВІЛ – СНІДУ, пташиного грипу, хвороби Ебола тощо. Можна з впевненістю сказати, що цей перелік не є вичерпним, попереду людство чекають все нові й нові виклики. Існують декілька основних потоків наукової думки щодо структурування цього переліку.

Перший передбачає довільний перелік проблем, зазвичай він обмежується тими проблемами, що найчастіше згадуються в науковому дискурсі. Саме такий підхід є найбільш поширеним серед християнських Церков. За останні десятиріччя в християнському середовищі дебати відбувалися на такі теми:

- Чи можлива «справедлива війна» в ядерну епоху?
- Тероризм: «борця за свободу» необхідно вважати солдатом чи злочинцем?
- Демографічний вибух: продукти харчування та інші ресурси, світова торгівля і борги «третього світу».
- Екологія та цілісність Творення.
- Зловживання наркотичними речовинами.
- Людська сексуальність, включно з гомосексуальністю.
- Вагітність: статус і захист людського ембріона.
- Права тварин.
- Шлюб, цивільний шлюб, полігамія, розлучення і родинні проблеми.
- Добробут дітей.
- СНІД, евтаназія, проблема абортів.
- Життя в суспільстві, де існує багато культур і віросповідань¹.

Другий підхід передбачає класифікацію проблем у відповідності із існуючою системою моральної регуляції, наприклад, біоетика,

¹ Див.: Янг Дж. Християнство / Джон Янг. – Пер.с англ.К.Савельєва. – М., 2004. – 384 с.

медична етика, інформаційна етика, екологічна етика досліджують моральні аспекти людської діяльності у специфічних для кожної етики сферах. Професійна етика передбачає комплекс моральних професійних вимог до людей, які професійно нею обіймаються. Це стосується тих видів діяльності, які здатні породжувати дуже гострі моральні колізії, передусім, там, де вирішуються питання життя і смерті, здоров'я, свободи, честі й гідності людини, де моральні якості спеціаліста набувають вирішального значення.

Третій підхід передбачає розгляд проблем у галузях народного господарства, наприклад, сільське господарство, енергетика чи комп'ютеризація. Сучасний американський вчений Іен Барбут окреслює коло етичних проблем у залежності від оцінки наслідків розвитку технології у кожній із цих галузей. Він вважає, що людина стоїть перед складним вибором, який він назвав конфліктом цінностей. Існує три точки зору на технологію. Оптимісти вважають, що технологія сприяє економічному зростанню, висока продуктивність підвищує рівень життя, а значить, люди краще харчуються і менше хворіють. Вони виступають за демократію, соціальну справедливість, шанобливо ставляться до довкілля, проте вважають, що захист довкілля не має загрожувати економічним цілям. Песимісти вважають, що змістовна праця не менш важлива, ніж економічна продуктивність, їх турбують права людини і людська гідність, зменшення ресурсів і високий рівень споживання, вони занепокоєні пануванням над природою, і з повагою ставляться до всіх форм життя. Контекстуалісти вважають технологію продуктом влади, наслідки технології залежать від того, яким чином людина буде використовувати ці технологічні можливості, вони можуть бути і корисними, і шкідливими. Результат прийнятих свідомих рішень залежить від цінностей, на підставі яких людина здійснює свій вибір. Евтаназія, самогубство й аборти ставлять перед людиною фундаментальне питання щодо цінності життя, наука не здатна дати відповіді на ці питання, тому погляди мислителів обернені в бік релігії².

Четвертий підхід виходить із настанови, що більшість сучасних етичних проблем має економічне підґрунтя. Економіка – не самостійна система, подібно до природного світу, а інститут, створений людиною для людини. Виявити її сутність можна лише орієнтуючись

² Барбут Іен. Етика в вектехнологии. – М., 2001. – С. 30.

на людину та її основні потреби. Швейцарський вчений і богослов Артур Ріх вважає, що існує чотири основні людські потреби, відповідно, він окреслює чотири мети економіки:

1. Фундаментальна мета – забезпечити життєво необхідні потреби людини. Для цього людина має господарювати, підвищувати продуктивність праці.
2. Гуманна мета економіки застерігає, що в процесі продуктивної праці людина сама може перетворитися на знаряддя праці, втратити людську гідність і сутність.
3. Суспільне призначення економіки передбачає справедливий розподіл, незалежно від походження, статі, національної належності.
4. Екологічне призначення економіки – ощадливе ставлення до природи при використанні її багатств.

Проблеми виникають у випадку, якщо гуманна, суспільна та екологічна мета господарської діяльності не узгоджується із фундаментальною. Наприклад, високорентабельне виробництво передбачає широке застосування конвейєрних ліній, автоматизації, але в цьому виробничому ланцюжку людина займає принизливе для людської гідності місце знаряддя праці, що суперечить її богоподібному статусу. Маємо конфлікт фундаментальної і гуманної мети економічної діяльності. Певний клас проблем викликаний суперечностями, що виникають між гуманною, суспільною та екологічною метою³.

Таким чином, в основу класифікації різновидів сучасних глобальних проблем, що потребують моральної оцінки, покладені різні підходи. Систематизація проблем за певними ознаками передбачає наявність відповідного теоретично обґрунтованого принципу регуляції, що значною мірою вказує на джерело суперечностей і виявляється ключем вирішення поставленої задачі. Християнство виходить із настанови про існування єдиного джерела сучасних глобальних проблем – гріховна природа людини, відповідно, вирішення проблем лежить у площині удосконалення людини.

Відповідь Римо-Католицької Церкви. Серед трьох гілок християнства соціальна доктрина Римської Католицької Церкви є найбільш

³ Див.: Ріх, А. Хозяйственная этика. – М., 1996. – 810 с.

повною і цілісною. Ще у 1892 році побачила світ соціальна енцикліка Лева XIII «*Rerum novarum*» – «Нові речі», яка власне й започаткувала формування соціального вчення католицизму. Для прикладу, в православ'ї документ такого характеру з'явився через 108 років, а саме, у 2000 році. Позиція Католицької Церкви неоднаразово уточнювалася, що знайшло своє відображення в цілому ряді документів соборів, післясоборних енциклік і послань. Другий Ватиканський Собор (1962-1965 рр.) має виняткове значення у ставленні Церкви до соціальних питань, він ознаменував принципово новий підхід до викликів та потреб сучасного світу. У прийнятих Собором документах розглядається структура суспільства, піднімаються питання сім'ї та шлюбу, питання економічного життя і праці, надається аналіз відносин Церкви та сучасної культури. Філософське обґрунтування нового підходу знайшло своє місце в енцикліках Івана Павла II «*Centesimus annus*» – «Століття» (1991) і «*Fides et ratio*» – «Віра і розум» (1998). Новизна підходу полягає в ідеї «автономії» земних справ, що розкриває перед Церквою можливості живого діалогу із науковим світом. На II Ватиканському Соборі відбувався «антропологічний переворот», традиційна для християнського мислення геоцентрична спрямованість моральної теології була витіснена антропоцентричною етикою. З цього часу соціальне вчення католицизму орієнтується на концепцію людини, як вищої цінності, як суб'єкта соціальної дії, наділеного розумом, мораллю і здатністю перетворювати світ. На думку деяких дослідників, прослідковуються певні тенденції в сучасному католицькому моральному богослів'ї, воно збагачується надбанням філософських та гуманітарних наук, зокрема, персоналізмом, феноменологією, екзистенціалізмом, соціологією і філософською антропологією.

«Сучасне соціальне вчення католицизму все більше втрачає суто теологічний характер і дедалі більше набуває загальнолюдських характеристик, оперує економічними поняттями, соціально-етичними оцінками, практичними висновками і пропозиціями, у ньому домінує персоналістська парадигма в обґрунтуванні розвитку, співучасті, спільного блага, гідності людини як особистості»⁴.

⁴ Див.: Сергійко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості: авт. дис. к. філос. н.: «релігієзнавство» Інст. філос. ім. Г. Сковороди. – К., 2003.

Такий підхід дозволяє Католицькій Церкві здійснювати оновлення теоретичних основ своєї соціальної доктрини, користуючись методом узгодження раціональності з ірраціональними основами деяких філософських напрямків.

Від інших релігійних конфесій Католицьку Церкву відрізняє те, що вона постійно тримає у фокусі своєї уваги процеси, що відбуваються в різних сферах людської діяльності, і намагається оперативним чином сформулювати рекомендації етичного плану. Розробки католицьких теологів представлені безліччю статей, монографій і виявляються надзвичайно значимими та цінними. Наприклад, завдяки працям католицьких теологів «християнська біоетика» стала не тільки можливою, але й знайшла реальність у духовному просторі сучасної культури. Соціальному вченню католицизму притаманні ідеї християнського солідаризму та соціального реалізму, католицькі теологи акцентують увагу на таких морально-етичних категоріях, як гуманізм, солідарність, відповідальність, мораль⁵.

Після II Ватиканського Собору стосунки між Католицькою і Православною Церквами перейшли із стану конфронтації до діалогу, спрямованого на пошук шляхів співіснування і нових методів взаємодії, зокрема, у сфері соціальної політики. Особливість підходів обумовлена розбіжностями в богословській і еклезіологічній області. Православна Церква вважає, що мета існування Церкви полягає в засвоєнні людиною спасіння та обоження, а не в боротьбі за соціальну рівність та справедливість, як стверджує католицизм. Принципові розбіжності виникли на межі гуманізм – теоцентризм. Взяті на озброєння католиками принципи гуманізму не узгоджуються із християнським теоцентризмом православ'я⁶.

Шляхом протестантизму. Протестантизм досить неоднорідний і складається із тисячі напрямків, кожен із яких демонструє специфічні соціально-етичні норми і своє особливе бачення вирішення соціальних проблем. Головна відмінність протестантизму від православ'я і католицизму полягає у ставленні до Церкви. Більшість протестантських теологів оцінюють глобальні проблеми з позицій апокаліптичного алармізму та соціального песимізму, представленого Римським клубом, у

⁵ Див.: Силуянова И. В. Современная медицина и Православие. – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2001. – 319 с.

⁶ Головков А. Формування соціальної доктрини в Православній Церкві. – [Ел. ресурс]

чому можна пересвідчитись на прикладі програмного документа під назвою «Основи соціального вчення Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня в Україні», у якому продемонстровано ставлення до глобальних проблем сучасності: війни і миру, екологічної, енергетичної, демографічної, сировинної, негативних наслідків НТР, урбанізації тощо. Згідно із позицією Протестантських Церков, віруючі повинні взяти найактивнішу участь у розв'язанні цих проблем. Акцент робиться на посиленні євангелізаційної практики, власними зусиллями ніхто не спроможний подолати труднощі, без втручання Бога гідне існування людини і побудова справедливого суспільства неможливі. «*Прийди до Христа!*» — це єдиний шлях до індивідуального і колективного спасіння. Протестантському середовищу властиві соціальний євангелізм, відкритість до суспільства і соціальна відповідальність⁷.

Особливість протестантського підходу до морально-етичних проблем полягає у відмові від якого б то не було імперативного розуміння моралі. Протестанти відповідально й наполегливо здійснюють пошук етичної істини, вважається, що кожна людина здатна набути її самостійно, без посередників. Такий підхід описується вченням І. Канта про автономію волі. Однак, оцінюючи позитивний сенс моральної автономії, не можна не враховувати і її негативний зміст, адже нічим не обмежена природна воля може вдатися до свавілля⁸. Протестантські богослови здійснювали неодноразові намагання теоретично обґрунтувати сучасну концепцію християнської соціальної етики, проте їх доробок залишився поза увагою християн інших конфесій. Український дослідник В. Сергієнко наступним чином пояснив цей феномен:

«Йдучи шляхом все більшої модернізації положень традиційного християнства, пристосовуючи його до сучасності, протестантські філософи-теологи так і не знайшли таких форм вираження релігійних ідей, які б могла сприйняти сучасна людина. Спроба модернізувати християнство і створити таку релігію, яка була б прийнятною в наш час, не виправдалася»⁹.

⁷ Буга Є. В. Соціальні доктрини протестантизму в контексті соціокультурних перетворень українського суспільства / Наукові праці [Чорноморського держ. універ. ім. Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»]. – 2013. – Т. 225, Вип. 213. – С. 35-40.

⁸ Див.: Силуянова И. В. Современная медицина и Православие. – М., 2001. – 319 с.

⁹ Див.: Сергієнко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості: авт. дис. к. філос. н.: «Релігієзнавство» / Інст. філос. ім. Г. Сковороди. – К., 2003.

Слабкість протестантського підходу полягає в тому, що їх концепція християнської соціальної етики не укорінена в християнську традицію, відповідно, не сприймається християнським світом, що зменшує шанси її практичного впровадження.

Теоцентризм і антропоцентризм – дихотомія чи доповнення?
Іен Барбут у своїй книзі «Етика у вік технології» висловив міркування щодо необхідності залучення християнської етики для вирішення соціальних проблем. Технологія і прикладна наука ще тривалий час будуть впливати на всі аспекти людського життя у всьому світі, і вони будуть створювати істотні етичні проблеми. У залежності від того, на підставі яких цінностей будуть прийматись рішення щодо майбутнього технології, залежить і майбутнє людства. Релігійні цінності вже укорінені в нашій культурі, вони сильніше впливають на мотивацію, ніж абстрактні принципи, але їх не можна застосовувати автоматично, вони підлягають критичному осмисленню і можуть бути застосовані у мінливих історичних обставинах. Посилаючись на Біблію й протестантську та римо-католицьку традицію, автор книги наводить перелік цінностей, що здатні вплинути на рішення у сфері технології, серед яких: індивідуальні цінності – продовольство і здоров'я, змістовна праця, самоудосконалення особистості; суспільні цінності – соціальна справедливість, демократичні свободи, економічний розвиток. На думку вченого, відродження біблійної віри здатне зробити значний внесок у формування нових суспільних цілей і зразків поведінки. Вчений продемонстрував приклади, яким чином біблійні настанови сприяють виробленню етичних рішень у сільському господарстві, енергетиці та у питаннях, пов'язаних із комп'ютеризацією життя.

Труднощі у науковця виникли при намаганні використати християнські підходи до створення концепції екологічної етики. У пошуках обґрунтування таких екологічних цінностей, як стабільність ресурсів, захист довкілля і повага до всіх форм життя, І. Барбут звертається до Біблії, проте не отримує однозначної відповіді. У Книзі Буття існує заповіт: *«плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю, та оволодійте нею, і пануйте над морськими рибами, і над птаством небесним, і над кожним плазуючим живим на землі!»* (Бут. 1: 28) Християнство виходить із настанови щодо зречення від усього земного, відходу від гріховної природи людини, кінцевою метою людського земного існування є небо, а земля – це лише тимчасовий притулок. Духовна

людина націлена на Небесне Царство, відповідно, християнська традиція виявляється далекою від екологічного розуміння. Тлумачення слів «*оволодівайте і пануйте*» дає привід для критики Біблії в частині зверхнього ставлення людини, як «*вінця творіння*», до природи. У численних публікаціях висловлювалась думка, що біблійна ідея панування людини була головним історичним коренем, який породив сформоване на Заході руйнівне ставлення до довкілля. Антропоцентричність, як виняткова характеристика християнської етики, виявилася надзвичайно плідною для обґрунтування індивідуальних та суспільних цінностей, але неприйнятною для екологічної етики. Антропоцентризм виправдовує будь-які вчинки людини стосовно інших живих істот, він розглядає неживу природу як невичерпне джерело ресурсів, що здатне забезпечити будь-які людські забаганки. Прийшло розуміння необхідності розширення меж людської відповідальності, ідея антропоцентричності світу поступилась ідеї біоцентричності, як руху в напрямку захисту прав тварин. Біоцентризм розглядає суб'єктами моралі, крім людини, ще й таких живих організмів, як ссавці та птахи, при цьому він не акцентує особливої уваги на проблемах усіх живих істот, наприклад бактерій, і екосистеми в цілому (екоцентризм), а також не переймається проблемами збереження усієї живої й неживої природи (натуроцентризм). Ідея, що умовою виживання людини є збереження усього природного довкілля, поступово охопила прошарок інтелектуалів, але вона ще не стала надбанням суспільства. Щоб ідея втілилася в життя, вона має бути засвоєна людьми на рівні цінностей, ідеології. Релігії завжди мали нормотворчу функцію і пошук витоків біо-, еко- і натуроцентризму в релігійних вченнях має значення для практичного впровадження екологічних цінностей. Як зазначалось вище, протестантська та римо-католицька традиції виходять із принципу антропоцентризму, що не відповідає засадам сучасного підходу до екологічної етики. На думку І. Барбути, із трьох гілок християнства саме православна теоцентрична етика здатна встановити справжній баланс у співвідношенні людини й природи. Дослідник вважає, що православна християнська традиція здатна зробити вагомий внесок в екологічну етику, оскільки вона утверджує присутність Бога в природі, що сприяє вихованню шанобливого ставлення до всіх форм життя¹⁰.

¹⁰ Барбур Иен. Этика в вектехнологии. – М., 2001. – С. 100.

Проаналізувавши два підходи, католицький і православний, можна стверджувати, що вони мають єдине джерело натхнення – Біблію. Біблія має всі підстави, щоб на її засадах сформулювати, як екологічну проповідь, так і традиційну для християнства проповідь соціальної справедливості. Разом з тим, православна і католицька традиція використовують лише частину цього ресурсу. Католики розбудовують етичне вчення з позицій антропоцентризму, згідно з якою людина виявляється центром і вищою метою світобудови. Такий підхід дозволяє віднайти етичне рішення з цілої низки проблем, зокрема, що стосуються індивідуальних та суспільних цінностей, проте виникають проблеми в теоретичному обґрунтуванні екологічної етики. У православних, навпаки, з позицій теоцентризму легше обґрунтувати шанобливе ставлення до природи, проте важко сформулювати принципи соціальної етики. Основою моральності служить шанування Бога й служіння Йому, а наслідування Його й уподібнення Йому вважається вищою метою людського життя.

Можна говорити про відсутність єдиної християнської моралі, існують окремі католицьке і православне, а також низка протестантських етичних вчень, кожне із яких містить схожі, але не однакові, чесноти, норми й правила поведінки. Центральним для теорії християнської відповідальності залишається питання, чи можна в одній етичній концепції поєднати антропоцентризм з геоцентризмом. Питання залишається відкритим і залежить від стану розвитку богословської думки. У будь-якому випадку проект загальної християнської етики можливий лише за умови інтеграції двох ключових опозицій: людина – суспільство і людина – природа.

Православні у пошуках відповіді. Якщо соціальне вчення Католицької Церкви являє собою систему офіційних поглядів і положень, щодо усього спектру взаємостосунків людини зі світом, і виявляється таким, що здатне надати практичні поради й правила, то соціальне вчення Православної Церкви для багатьох являє загадку. Православна Церква має певний комплекс поглядів на суспільне життя, на стосунки між людиною і природою, але цей комплекс не є повним і сформованим у цілісну церковну соціально-політичну доктрину. Керівництво Православних Церков ніколи не приділяло належної уваги справі розвитку теології, що обумовило низький рівень теоретико-методологічної і соціально-філософської бази соціальних

концепцій. На межі ХХ і ХХІ ст. Православна Церква попала в ситуацією, яка в шахах отримала назву «цейтнот», це коли треба робити хід, але не вистачає часу для обмірковування. З одного боку, суспільство вимагало від Церкви етичних принципів щодо вирішення конкретних соціально важливих питань, як то: евтаназія, трансплантологія, геномодифіковані продукти, клонування, екологія тощо, і Церква не могла ухилитися від такого соціального замовлення, адже замовчування цих проблем означало опинитися на узбіччі соціального життя. З другого боку, здобутки православної філософсько-богословської думки виявились недостатніми, щоб на їх підставі сформулювати цілісну богословську концепцію соціальної політики.

Цю ситуацію можна спостерігати на прикладі Російської Православної Церкви. Історичний доробок російської релігійної соціальної філософії виявився непридатним для формування на його засадах сучасної соціальної концепції.

«Праці представників філософсько-богословської думки кінця ХІХ – початку ХХ ст., які містять певні елементи теологічної рефлексії щодо соціальної проблематики, мають фрагментарний характер і фактично не є елементами системи православного богослов'я, адже не відображають офіційної позиції церкви»,

вони «залишаються далекими від реалій та проблематики сучасного православного богослов'я»¹¹. «Російська релігійна філософія вчить про деякі речі, які є єретичними з православної точки зору, і, навіть, взагалі з християнської позиції»¹². Дійсно, ідея всеєдності чи софійності фактично нічого не дає для оцінки богоугодностібудь-якої практичної людської діяльності. За умови відсутності необхідної теоретико-методологічної бази РПЦ підготувала два програмних документи з питань взаємовідносин церкви та суспільства, «Основи соціальної концепції Руської Православної Церкви»¹³ та «Основи вчення

¹¹ Див.: Вітер Д. В. Конкретизація філософського дискурсу православної соціальної доктрини другої половини ХХ століття // Культура і сучасність. – 2010. – №2. – С. 36-41.

¹² Див.: Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск №3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця: ВДТУ, 2013. – С. 74-88.

¹³ Див.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень ОВЦС МП. – 2000. – №8. – С. 27-110.

Руської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини»¹⁴. Критики відмічають політичний характер цих документів, вони відображають офіційну позицію російської державної імперської ідеології, з богословської точки зору їм бракує цілісності, а з науковою – аналізу сучасних наукових концепцій. Разом з тим, РПЦ продемонструвала свої соціальні пріоритети – Церква, нація, держава, право, політика. Для прикладу, протестанти розміщують пріоритети соціального життя в наступному порядку – людина, сім'я, Церква, суспільство, держава, світове співтовариство. У теоретичному плані документи РПЦ виявилися дуже строкатими, а в практичному житті Церкви не відіграють тієї ролі, що відводилась їм при створенні. Щодо співвідношення пари антропоцентризм – теоцентризм, то можна частково погодитись із висновком В. Сергієнко, що документи

«побудовані на дихотомії різкого протиставлення і конфронтації: теоцентрична духовна традиція російського православ'я – європейський антропоцентричний гуманізм»¹⁵.

Строкатість документа проявляється в тому, що він не є продуктом однієї богословської системи, а містить фрагменти кількох систем, у т. ч. католицької, на що звернув увагу Д. Вітер, аналізуючи «Основи соціальної концепції РПЦ», він прийшов до висновку, що «у сфері соціальної етики Православ'я поділяє багато переконань католицької Церкви»¹⁶.

Існує декілька джерел християнської етики: старозавітний Декалог Мойсея, життя Христа, заповіді Нагірної Проповіді, життя і проповідь Його учнів, апостолів, отців Церкви, а також приклади морального життя, що мають місце в житті сучасної Церкви. Християнські конфесії по-різному використовують цей ресурс. Для протестантизму єдиним джерелом віровчення проголошується Біблія, це релігія однієї книги. Православ'я виявляє себе у Святому Письмі та Священному Переказі. При формулюванні засад соціальної етики православ'я

¹⁴ Основи вчення Руської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини. – [Електронний ресурс]

¹⁵ Див.: Сергійко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості: автореф. дис. канд. філософських наук: [спец.] 09.00.11 «Релігієзнавство» / Сергійко Віра Федорівна; Інститут філософії імені Г. Сковороди. – К., 2003.

¹⁶ Див.: Вітер Д. В. Конкретизація філософського дискурсу православної соціальної доктрини другої половини ХХ століття // Культура і сучасність. – 2010. – №2. – С. 36-41.

виходить із того, що спасіння можливе тільки як вільний індивідуальний особистісний акт, і не є колективною дією. Індивідуальна етика зосереджується на особистості як суб'єкті морального вибору і дії, а принципи соціальної етики часто формулюються як принципи етики індивідуальної. Наведений підхід, що отримав назву методологічного індивідуалізму, виявляється пануючим принципом у науковому світі для пояснення суспільних явищ. Будь-які суспільні явища можна пояснити поведінкою окремих індивідів, і лише в процесі її досліджень з'являється знання про людську співпрацю. У подальшому науковий і православний підходи щодо формування соціальної етики різняться. Соціальна етика в православ'ї заломлюється у світлі індивідуального, принципи соціальної етики формулюються як принципи етики індивідуальної і це, зрозуміло, обмежує можливості створення її самостійних принципів¹⁷. Православні закликають до таких індивідуальних чеснот, як любов чи сумління, і намагаються, таким чином, зменшити зло наших днів. Науковці вважають такий підхід дещо спрощеним, соціальні явища набагато складніші та для їх характеристики в науковому дискурсі використовуються такі поняття, як «соціальна група», «соціальна дія», «масова свідомість», «менталітет», «комунікативна дія», «соціальний інститут», «теорія ігор», «теорія прийняття колективних рішень». Значно мірою на суспільне життя впливають не безпосередні, а інституційні відносини¹⁸. Людина відповідальна не лише за те, що стосується безпосередньо її самої, але й за структури суспільних інститутів, у системі яких відбувається конкретне здійснення її життя. Новітня історія України містить численні приклади, коли суспільні інститути служили не ідеям справедливості, а були джерелом структурного зла. Змінити життя на краще означає змінити в потрібному напрямку діяльність соціальних інститутів. Теорія інститутів, їх розвиток і аналіз існуючих концепцій, поки що, не знайшли свого належного місця в православному дискурсі, що негативно впливає на поступ християнської богословської думки і на її здатність сформулювати практичні рекомендації.

Головна проблема, що стоїть перед авторами християнської соціальної концепції, полягає в тому, щоб на прикладі конкретних соціальних

¹⁷ Див.: Костюк К. Н. Возникновение социальной доктрины Русской православной церкви // Общественные науки и современность. – 2001. – №6. – С. 141-154.

¹⁸ Рих А. Хозяйственная этика [Текст]: пер. с нем. Е. М. Довгань. – М., 1996. – С. 66.

проблем віднайти деяку опосередковану точку зору між абсолютним і відносним, між сподіванням на Царство Боже і реальністю нашого світу, занурене в структурне і персональне зло. Соціальна етика, на думку деяких релігійних філософів, прагне вивести етичну відповідальність за межі безпосередньо – особистої відповідальності і сприяє усвідомленню людством його відповідальності, як за існуючі соціальні структури, так і за процеси, що відбуваються в суспільстві¹⁹. Фактично мова йде про персональну відповідальність за наслідки колективної діяльності. Філософи прагнуть отримати відповідь стосовно джерел відповідального ставлення людини до себе, до інших людей, до створення і функціонування соціальних інститутів, до природи. У християнському контексті це питання неможливо обійти без аналізу взаємостосунків людини із Творцем та його творінням, воно описується у трьох аспектах: відповідальність перед власним «Я», відповідальність перед «іншими» та суспільством, відповідальність перед Богом. Теоретико-методологічні вимоги поєднання в одній концепції трьох видів відповідальності, їх гармонійне поєднання, усунення можливих суперечок, виявляється надскладним завданням, проте, саме на таких засадах мають прийматись більшість практичних рішень.

Людина, хто вона – експлуататор чи творець? Ставлення людини до природи – це один із зрізів людської діяльності, що доповнює наші уявлення щодо сутності самої людини. Як зазначалось вище, стосунки християнина і природи відбувались у відповідності з приписом «*оволодівайте*» і «*пануйте*» (Бут. 1: 28). Тлумачний словник української мови окреслює кілька значень слова «*панувати*»: мати владу над ким-, чим-небудь, володарювати, домінувати, владарювати, царювати. Значна частина дослідників Біблії схиляється до думки, що під «*панування*» розуміється «*експлуатація*», наприклад:

- П. Уайт у статті «Історичні корені нашої екологічної кризи» стверджує: «*християнство не лише встановило дуалізм людини та природи, але й наполягло на тому, що воля Божа така, щоб людина експлуатувала природу заради свої цілей*»²⁰;
- А. Тойнбі в статті «Релігійні основи сучасної екологічної кризи» висловлює наступну думку: «*Монотеїзм, у тому вигляді,*

¹⁹ Рих А. Хозяйственная этика. – М., 1996. – С. 111.

²⁰ Див.: Уайт Линн-мл. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990. – С. 196-197.

у якому він представлений у книзі Буття, знав давнє обмеження, що колись накладалось на людську жадібність благоговійним страхом: прагнення людей експлуатувати природу постійно стримувалось благочестивим поклонінням перед нею»²¹;

- П. Сінгер вказав, що люди створені за образом та подобою Божою і тим самим Бог дав людському роду право домінувати над тваринами²².

Сучасний стан суспільної екологічної свідомості засуджує таке ставлення до природи, що змусило християнські Церкви змінити свій підхід. За відсутності загальнохристиянської концепції відповідального ставлення людини до природи, кожна із конфесій обирає свій шлях. Так, греко-католики України наводять наступну аргументацію:

«Церква зараховує безвідповідальне ставлення до природи до гріхів найвищої категорії важкості, а саме до гріхів, які кричать до неба, тобто в один ряд з гріхом навмисного вбивства людини. Адже забруднюючи і руйнуючи природне довкілля, ми загрожуємо здоров'ю та життю людей, яких Господь покликав до буття, а також і тих, які ще не народилися. Катехизм Католицької Церкви розглядає питання відповідальності за природу в контексті вимог Заповіді "Не вкради". Щедрі Божі дари природи призначені для всіх людей усіх поколінь, тому той, хто опанований духом споживацтва і бажанням мати чим більше матеріальних благ коштом природи і людей, які в ній живуть, суттєво провиняється проти свого Творця і Спасителя»²³.

РПЦ, посилаючись на доробок Іоана Золотоустого і Григорія Ніського, зміщує акцент із «панування», як безпосередньої експлуатації людиною природи, до шанобливого ставлення і виваженого управління природою, до «порання» і «доглядання».

«Насіння гріха, одержавши дію в людському серці, проросло, як свідчить Святе Письмо, як "терня і будяки" (Бут. 3, 18) на землі.

²¹ Див.: Тойнби А. Средство спасения? // Наука и религия. – 1974. – №9. – С. 56-65.

²² Див.: Питер Сингер критикует христиан // Гуманитарный экологический журнал. – 2005. – №16. – С. 78-79; Див. також: Швед З. В. Співвідношення християнської та екологічної етики // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія – №99. – К., 2010.

²³ Див.: Шеремета В. Відповідальність за природу – складова християнської віри. – [Електронний ресурс].

Стала неможливою повна органічна єдність людини і навколишнього світу, яка існувала до гріхопадіння (Бут. 2, 19-20). У своїх відносинах з природою, які набули споживчого характеру, люди все частіше керуються егоїстичними мотивами. Вони почали забувати, що єдиним Владикою Всесвіту є Бог (Пс. 23, 1), що Йому належать "небо і земля ... й усе, що на ній" (Втор. 10, 14), тоді як людина, за висловом святителя Іоана Золотоустого, є лише "домоправителем", якому довірено багатство земного світу. Це багатство – "повітря, сонце, воду, землю, небо, море, світло, зірки", як зауважує той же святий, Бог "розділив між усіма порівну, як ніби між братами". "Панування" над природою і "володіння" землею (Бут. 1, 28), до яких людина покликана, згідно з Божим задумом не означають вседозволеності. Вони лише вказують, що людина – це носій образу небесного Владика і як така повинна, на думку святителя Григорія Ніського, показати свою царську гідність не в пануванні й насиллі над навколишнім світом, а в "поранні" і "догляданні" (Бут. 2, 15) величного царства природи, за яке вона відповідає перед Богом»²⁴.

Як видно із наведеного тексту, РПЦ не розглядає стосунки природи в традиційних для православ'я проєкціях, природа – особа і сутність – енергія, а намагається обґрунтувати концепцію відповідальності на антропологічних засадах, що відкриває шлях до екуменічного діалогу. Образ людини набуває нових рис, змінюється акцент від особи – експлуататора і підкорювача природи, до особи, яка ставиться до світу на партнерських і відповідальних засадах. Природа вже не безмежне джерело ресурсів, відчужене від людської сутності, вона є необхідною умовою існування людського роду. Як зазначається в «Основах соціальної концепції РПЦ», природа розглядається як будинок, де людина є не господарем, а домоправителем, а також храм, де вона – священик, службовець, втім, не природі, а єдиному Творцеві²⁵. При цьому РПЦ зазначає, що в основі розуміння природи, як храму, лежить ідея теоцентризму, проте, фактично, ідея іманентності Бога лише декларується. Автори «Основ Соціальної концепції РПЦ» наголошують, що екологічні проблеми носять антропологічний характер, вони поро-

²⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень ОВЦС МП. – 2000. – №8. – С. 75.

²⁵ Там само. – С. 80.

джені людиною, а не природою, відповідно, розв'язання цих проблем містяться у людській душі.

Трансформація поняття особи, яка «панує», до особи – «домоправителя» говорить про розвиток православної антропології. Хоча православну антропологію, як розділ богослов'я, не можна віднести до інтегральної наукової дисципліни, проте вона може використовувати певні знання і збагачуватись за рахунок інших антропологічних дисциплін. Науковці стверджують, що єдиний підхід визначити сутність людини полягає в перерахуванні її істотних ознак, серед яких – розум, духовність, соціальність, цілеспрямована діяльність, мова, здатність до трансцендентування тощо. Наведені ознаки взаємопов'язані й характеризують людину як складну діяльну цілісність. Аналізувати таку цілісність можна тільки через осмислення всієї повноти її сутнісних форм, проте на практиці реалізувати такий сценарій дуже важко, майже неможливо. Дослідники йдуть шляхом моделювання, замість уявлень про людину, як складну комбінацію взаємодоповнюючих і взаємозалежних ознак, вони використовують її спрощену модель. Зазвичай, на питання: «Хто така людина?» дають відповідь у вигляді однієї визначальної ознаки в залежності від контексту. Наприклад, модель «економічної людини» зовсім не означає, що людина скрізь і завжди дотримується власного егоїстичного інтересу, вона лише стверджує, що на підставі такого спрощеного уявлення про природу людини можна пояснити значну кількість феноменів господарського, соціального та політичного життя. «Людини, яка панує над усім живим світом» і «людина – домоправитель» також моделі, що не відповідають ідеалу богоподібної істоти. На наш погляд, обидві ці моделі є слабкими з огляду на те, що на їх підставі можна вирішити лише одне завдання – обґрунтувати ставлення людини до природи, проте, не можна сформулювати відповідальність людини за справедливість соціального порядку. У такій ситуації соціальну концепцію християнської відповідальності необхідно вибудовувати на підставі двох різних моделей людини, одна із яких не суперечить вимогам відповідального ставлення до природи, а інша, відповідає вимогам соціальної справедливості. Таким чином, соціальна концепція приречена на фрагментарність і непослідовність. Необхідно продовжити пошук більш адекватної моделі, наприклад, модель «людина – творця», запропонована

візантійським православним святим Григорієм Паламою, розкриває перед богословами нові можливості.

Висновки. Християнство містить систему цінностей, що впливає на моральний вибір в аспектах відповідального ставлення до себе, до суспільства, до природи. Рішення, що приймаються на підставі цих цінностей, можуть бути сформульовані у вигляді моральних правил і принципів, на яких повинен бути заснований образ життя. Потреба існування християнської соціально-політичної доктрини вбачається беззаперечною як для християнських Церков, так і для людства загалом. Проаналізувавши три підходи щодо створення соціально-етичної концепції, а саме Католицької, Протестантської і Православної Церкви, можна прийти до висновку, що жодна із них не може у повній мірі задовольнити потреби сучасного постіндустріального суспільства. Розбіжності та проблеми теоретично-методологічного плану виникають при застосуванні пари геоцентризм – антропоцентризм, оцінці і поясненні соціальних явищ, різними моделями людини. Теоретично обґрунтувати цілісну соціально-етичну доктрину в межах однієї християнської конфесії чи в загально християнському форматі в даний час виявляється неможливим з огляду на низький рівень розвитку теології, християнської антропології та релігійної соціальної філософії.

Список джерел і літератури:

1. Барбур Иен. Этика в вектехнологии. /Пер. с англ. Александра Киселева. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2001. – 380 с.
2. Буга Є. В. Соціальні доктрини протестантизму в контексті соціокультурних перетворень українського суспільства. // Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»]. – 2013. – Т. 225, Вип. 213. – С. 35-40.
3. Вітер Д. В. Конкретизація філософського дискурсу православної соціальної доктрини другої половини ХХ століття. // Культура і сучасність. – 2010. – №2. – С. 36-41.
4. Головков А. Формування соціальної доктрини в Православній Церкві. – [Електронний ресурс]. – Реж. доступу: <http://www.katedral.org.ua/news/27.html>.
5. Єрмоленко А. Екологічна етика: проблеми обґрунтування. // Практична філософія. – 2003. – №2. – С. 190-200.
6. Костюк К. Н. Возникновение социальной доктрины Русской православной церкви // Общественные науки и современность. – 2001. – №6. – С. 141-154.

7. Кураев А. Традиция, догмат, обряд: Апологетические нариси. – М., 1995. – 120 с.
8. Ленк Х. Размышления о современной технике. / Пер. с нем. под ред. В. С. Степина. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 152.
9. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень ОВЦС МП. – 2000. – №8. – С. 27-110.
10. Основы вчення Руської Православної Церкви про гідність, свободу і права людини. – [Електронний ресурс]: Офіційний український переклад російського тексту. – Режим доступу: http://orthodoxy.org.ua/uk/dopovidi_ta_promovi/2008/07/26/17703.html.
11. Палько С. Антропологічна проблематика у світлі філософської та богословської рефлексії. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.lviv-orthodox.net.ua/bogoslovia-page/334-antropohija>.
12. Питер Сингер критикует христиан // Гуманитарный экологический журнал. – 2005. – №16. – С. 78-79.
13. Рих А. Хозяйственная этика: пер. с нем. Е. М. Довгань. – М.: Посев, 1996. – 810 с.
14. Сергійко В. Ф. Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості: автореф. дис. канд. філософських наук: [спец.] 09.00.11 «Релігієзнавство»; Інститут філософії імені Г. Сковороди. – К., 2003.
15. Силуянова И. В. Современная медицина и Православие. – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2001. – 319 с.
16. Тойнби А. Средство спасения? // Наука и религия. – 1974. – №9. – С. 56-65.
17. Томпсон М. Философия религии / пер.с англ. Ю. Бушуевой. – Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 384,[1] с.
18. Уайт Линн-мл. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. Пер. с англ. и франц. / Сост. А. И. Василенко и В. Е. Ермолаева. – М.: Прогресс, 1990. – С. 196-197.
19. Швед З. В. Співвідношення християнської та екологічної етики // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія – №99. – К., 2010.
20. Шеремета В. Відповідальність за природу – складова християнської віри. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://ecoburougcc.org.ua/intervju/1125-svjascheniki-ne-inspektori-ekologichnoyi-inspektsiyi-a-ekobjuro-ukgts-ne-minprirodi-d-r-volodimir-sheremeta>.
21. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск №3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця: ВДГУ, 2013. – С. 74-88.
22. Янг Дж. Христианство. / Пер. с англ. К. Савельева. – М., 2004. – 384 с.

«Русский мир» як ідеологія російського неоімперіалізму: українські реалії

Павло Павленко

Росія не на жарт переймається ідеями відродження своєї імперії. За «русским миром» стоїть «собрание земель» колишньої Російської імперії з метою відновити її на карті світу. У статті викладається доктрина Путінсько-Кирилового «русского мира», тих політичних ідеологем, якими живе Путінська Росія і якими керується Московська Патріархія у справі політичного «окормлення» російського народу і тієї частини українців, які є вірними УПЦ МП чи її симпатиками.

Ключові слова: Україна, Росія, «русский мир», Московська Патріархія, російське православ'я.

На думку російського прокремлівського політикуму та російського православ'я, руйнація Радянського Союзу розцінюється чи не найбільшою катастрофою російської історії – «загальнонаціональною трагедією величезного масштабу»¹. Виходячи з цього, російський політично-православний проект під назвою «русский мир» як спільний витвір В. Путіна і Патріарха Московського Кирила – це наразі єдиний шанс відновити втрачений із розвалом СРСР колишній імперський простір і статус Росії на пострадянських територіях. У контексті ідеології «русского мира» Україні не просто не передбачено бути українською, а й її існування як незалежної національної держави залишається під великим питанням.

Основна місія Московської Патріархії в Україні – це зусиллями УПЦ МП, як представника і виразника інтересів російського православ'я в українському суспільстві, завадити українцям бути нацією, а Україні – державою. Головним у всьому цьому є те, що

¹ У Путіна – трагедія // День. – №25, (2004).

сама УПЦ МП начебто й не причетна до реалізації таких політичних завдань, оскільки все це робиться силами її православних братств, біляцерковних об'єднань, окремими віруючими чи політиками-симпатиками, на зразок «регіоналів» та комуністів. І все ж, хоч московське православ'я в особі УПЦ МП формально й засуджує політичне православ'я, декларуючи свій статус, як аполітичний, фактично таки обстоює його (за підтвердженням далеко ходити не треба – досить відвідати деякі з їхніх сайтів, переглянути окрему періодику).

Видання УПЦ МП, які публікують антиукраїнські матеріали, незважаючи на те, що вони благословляються ієрархами цієї конфесії, у той же час не є офіційними рупорами УПЦ МП. Практично те ж саме можна сказати і про деякі спільноти віруючих, братства УПЦ МП. Ряд із них більше подібні на громадсько-політичні об'єднання, ніж, власне, на братства, бо їхня діяльність є суто політичною і методично спрямована вона проти України. Офіційна УПЦ МП, з огляду на їхній явний політичний характер, *de jure* відмежується від них, проте *de facto* їх підтримує.

Явним прикладом такої дворушності є московсько-православна газета «Русь державная». Це видання позиціонує себе як «*православна народна газета*», у такий спосіб попереджуючи, що воно (видання) не є офіційним виданням РПЦ. А все тому, що «Русь державная» є виразником і поборником російського політичного православ'я, обстоює ідеологію російського імперіалізму й шовінізму, чимала частина її публікацій носить вочевидь антиукраїнський характер. Подібною до цієї газети є й періодика, що видається в Україні: дніпропетровські видання – часопис «Спасите наши души!», газети «Начало» й «Мир», одеські – газета «Новороссийский курьер» (подає себе в якості «*православного видання*», метою якого є «*підвищення рівня духовності суспільства на основі канонічного (російського) – П.П.) Православ'я*»², насправді ж публікує антиукраїнські матеріали, популяризує, як видно вже з її назви, російську православно-монархічну ідеологію), газета «Откровение», яка видруковується з благословення митрополита Одеського та Ізмаїльського Агафангела (відомого своїми гучними антиукраїнськими заявами). Достатньо бодай

² Новиков Анатолій. Вийшов перший номер духовно-патріотичної газети «Новороссийский курьер» // Одеські вісті. – 03. 08. 2006. – [Електрон. ресурс].

лише перечитати назви матеріалів у цих виданнях, щоб побачити їхню чітку російсько-імперську риторичку.

Саме за подібною православною періодикою ховаються головні висновки московських і промосковських церковників, а це – жага повного знищення України як держави, переписування тисячолітньої української історії на російсько-імперський лад, виховання в душах українців комплексу колоніальної меншовартості. Власне, все це український народ уже відчув, коли Україна була частиною царської, а після неї більшовицької Росії. Але виявляється, що з того часу політика московського православ'я щодо України залишилася незмінною. Як і в часи царату, сьогодні воно (московське православ'я) засвідчує свою вірність ідеології російського імперіалізму, бо ж, як і колись, сприймає Україну не як державу, а як чийсь «окраїну»³. Все це й складає основу «любові» Патріарха Кирила до України, фундамент його агітаційних проповідей за «единство русского мира».

Маючи на увазі церковні та біляцерковні видання російського православ'я, «русский мир», справді, правильніше було б розуміти, як, власне «великоросійський» чи «російсько-імперський» світ, оскільки у всіх тих заходах про розбудову якогось спільного слов'янсько-православного світу, якогось євразійства дуже легко побачити механіку територіального й політичного відновлення Російської імперії. «Русский мир» тут займає хіба що статус тимчасового, такого собі робочого поняття, одного з етапів розбудови «Великої Русі». Можливо, саме тому в Росії нині так почали ідеалізувати колишнє самодержавство впереміш зі сталінізмом.

Складається цікава картина: з одного боку, «русский мир» в особі патріарха Кирила освідчується в коханні до українського народу, до України, повазі до її незалежності й соборності⁴, а з іншого – що Україна мусить на правах по суті Малоросії й Новоросії стати частиною якогось російського світу, зрозуміло – нової Російської імперії як «наднаціонального утворення» на теренах «історичної Русі», а український народ прямо-таки повинен розчинитися в якомусь «суперет-

³ 4 вересня 2013 року В. Путін, в інтерв'ю російському «Першому каналу», чітко дав зрозуміти, що росіяни з українцями є насправді одним народом, що більшість сучасних українських територій є колишніми російськими і на цій підставі він розуміє Україну «окраїною» Росії, тобто її частиною.

⁴ Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – М., 2009.

носі». Відтак усі залицання Кирила до України попросту є лицемірним лукавством російського шовініста, який спить і бачить її «своєю ватчиною». Позиція Московського Патріархату в цьому сенсі тотожна Путінській, і зводиться вона до знищення України з подальшим перетворенням її теренів на російські губернії.

Але що сталося з «любов'ю» Патріарха Кирила до України, українського народу, починаючи з 2014 р.? Де він тепер зі своїм «руським миром» і отією «исторической Русью»? Чи може проект «русский мир» закінчився з військовою агресією Росії проти України, з анексією Криму, з підтримкою сепаратизму в Донецькій і Луганській областях, підігріванням антиукраїнських настроїв на Сході й Півдні України? Чи може він (Патріарх Кирило) не знав, що в планах Кремля з реалізації «русского мира» виношувався в тому числі й план його реалізації військовими засобами? Чи може відомий «речник» РПЦ, голова Синодального відділу із взаємодії Церкви й суспільства МП, член Громадської палати Російської Федерації протоієрей В. Чаплін лише жартував, коли ще на початку 2012 року виголосив наступне? –

«Я думаю, что нужно подумать сегодня о мощном военном присутствии России во всех регионах, где люди просят защиты от оранжевых экспериментов, от разного рода "цветных революций". Даже если России нужно будет участвовать в боевых действиях, этого не нужно сегодня бояться: армии нужно наконец дать настоящую работу»⁵.

Навряд чи В. Чаплін казав це «просто так». Усі його виступи чи інтерв'ю завжди співзвучні з позицією Патріарха.

І що ж? Таки дали Російській армії тепер «настоящую работу» в Криму, на Донеччині й Луганщині? Тепер, варто так розуміти, Росія вже «по-настоящему» взялася «за украинскую проблему»⁶. І де тепер Кирило з його «любов'ю» до України? За усіма його молитвами і проповідями про мир в Україні, про «умиротворение враждующих сторон», «о прекращении братоубийственной брани на Украине» стоїть тепер інше – страх. Але страх не за український народ, якому він тільки ще не так давно клявся в «любві»⁷, страх не від Путінської

⁵ Интервью протоиерея Всеволода Чаплина // *Interfax*. – 5. 01. 2012 г. – [Електрон. ресурс].

⁶ К возрождению Святой Руси // *Русь Державная*. – № 9 (183). – 2009.

⁷ Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – М., 2009.

агресії проти України, а жах, що за всіма цими «юго-восточними» подіями може прийти якщо й не кінець «канонічному» свавіллю в Україні російського православ'я, то принаймні воно може втратити на українських теренах (уже втрачає) частину своїх вірних. Патріарх Кирило усвідомлює, що, починаючи з анексії Криму, стала валитися, як це не парадоксально, вся його «православна імперія». «Русский мир», ідеї якого він служив, насправді виявився могильником російського православ'я в Україні.

За подіями 2014 року вже добре видно, якою «українською» була й підпорядкована Московській Патріархії УПЦ МП. Підкреслимо, зараз вона начебто відмежувалася від усіх постмайданних подій, раптом згадавши, що є «не від світу цього». А коли служила владі В. Януковича, то тоді від якого «світу» вона була і якому «світу» тоді служила? І про яке тепер об'єднання в Єдину Помісну Православну Церкву може йти мова з УПЦ МП, коли остання у своїй сукупності власною позицією активно грала (та й продовжує ще грати) на користь проросійським силам в Україні? Скоріше, уже мова повинна йти про вихід із лона УПЦ МП тих з її вірних, хто є чесним, хто справді є християнином, хто не сприймає антиукраїнської політики Московської Патріархії, хто просто хоче залишитися українцем, а не перетворитися на хохла-малороса.

Не може бути жодного об'єднання, жодного компромісу з тими, хто роками політично служив Москві, паплюжачи все українське, хто прислужував антиукраїнському режиму В. Януковича, допомагаючи йому, за словами намісника Києво-Печерської Лаври, нести «тяжелый крест», «как Симон Киринейский помогал нести Крест Христу на Голгофу», при цьому ще й обіцяючи йому, що «Церква с Вами до конца»⁸. То ж, раз допомагали Януковичу нести його «хрест», раз клялися, «як Церква» бути з ним «до кінця», значить і доля відповідальності за злочини режиму В. Януковича в такому разі лежить і на УПЦ МП, причому не якимось загально-абстрактно, а конкретно: на кожному вірному цієї православної конфесії, від мирянина до ченця, від «рядового» священника до ієрарха. Раз той чи інший ідентифікує себе з московським православ'ям, значить винний, бо може і в різний спосіб, і різною мірою, бодай хоч би й своїм мовчанням чи начебто

⁸ Одиозный наместник Лавры – Януковичу: «церковь с вами до конца» // LB.ua. – 22. 01. 14: – [Електрон. ресурс].

байдужістю до «*русского мира*», все одно, як вірний цієї Церкви, є причетним до цього злочинного проекту, а значить до поширення ідей сепаратизму в Україні, до підігрівання проросійських як антиукраїнських настроїв в українському соціумі і, як наслідок, до роздмухування путінською Росією війни на Донбасі.

Прийшов час, панове московсько-православні, нарешті заходитися вам «*збирати каміння*» – збирати й відповідати за кожен камінець, який був кинутий на знищення України й українського народу! Українське суспільство чекає від УПЦ МП каяття. Без каяття всі розмови про якусь єдність Українського Православ'я, про Єдину Помісну Православну Церкву будуть просто наругою і над Християнством, і над історичною пам'яттю та сумлінням українського народу.

Але є українцям і позитив від «*русского мира*». Його антиукраїнський оскал після анексії Криму зробив те, чого український народ чекав десятиліттями, а може й століттями. В. Путін у парі з Патріархом Кирилом, самі того не відаючи, спровокували потужний процес становлення, гуртування й гартування українців як нації – усвідомлення себе нацією. Тепер уже можна сказати відверто: «*Русский мир*» у версії Патріарха Кирила в Україні не пройде. Вся його «*любов*» насправді була лише прелюдією до військової агресії Кремля проти України. Виходить, що «*любов*» Патріарха Кирила до України від путінської агресії проти неї відділяв лише один крок – крок російського окупанта на українську землю.

Список джерел і літератури:

1. К возрождению Святой Руси // Русь Державная. – № 9 (183). – 2009.
2. Новиков Анатолій. Вийшов перший номер духовно-патріотичної газети «Новороссийский курьер» // Одеські вісті. 03. 08. 2006. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://izvestiya.odessa.ua/uk/2006/08/03/viyshov-pershiy-nomer-duhovno-patriotichnoyi-gazeti-novorossiyskiy-kurer>
3. Одиозный наместник Лавры – Януковичу: «церковь с вами до конца» // LB.ua. – 22 января 2014. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://society.lb.ua/life/2014/01/22/252662_prezident_polshi_nameren_bolshe.html
4. Радио «Русская служба новостей»: Интервью протоиерея Всеволода Чаплина // Interfax. – 5 января 2012 г.: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.interfax-religion.ru/?act=radio&div=1639>
5. Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – М., 2009.
6. У Путіна – трагедія // День. – №25, (2004).

Християнське віровчення як основа формування патріотичної позиції кожного свідомого громадянина

Оксана Романова

У статті йдеться про те, що патріотична позиція кожного свідомого громадянина повинна базуватись на основі християнського віровчення, що сприятиме формуванню цілісного світогляду і самого ставлення до життя. Патріотизм з християнської точки зору має значення тоді, коли любов до батьківщини є діяльним здійсненням заповідей Божих. Все, що робить Церква Христова, робить з любові до Бога і своїх вірних дітей та перспективи торжества Царства Божого.

Ключові слова: патріотизм, християнський патріотизм, християнський обов'язок, Церква Христова, заповіді Божі, Христова віра, батьківщина.

У світі сьогодні відбуваються процеси, які продовжують віддаляти людей від Бога, від вічного Джерела життя.

Наша Свята Церква як Церква помісна, Церква українського народу, уже вкотре подає свій голос про загрозу неминучої загибелі людства, якщо воно піде шляхом розбещеності, розпусти, неправди та антихристиянськості¹.

Усі ми, християни, звертаємося в наших молитвах, просячи відпущення гріхів, помилування, здоров'я і всього, що нам потрібно, та «маємо невичерпну надію, що ми є в Божій ласці та опіці. Ці молитви дають нам внутрішній спокій, бо ми не одиноки, а завше з Богом»².

Зі священної історії Старого завіту ми знаємо, що спочатку Бог створив ангелів, а потім наш земний світ. Про те, що національності також були створені Господом, зазначається в книзі Буття: «Зійдемо

¹ Шевченко В. Україна духовна: постаті, події, явища. – К: Світ Знань, 2008. – С. 6.

² Василів-Базюк Л. Вони служили церкві і рідному народу. – Львів, 2004. – С.131.

ж і змішаємо там мову їхню так, щоб один не розумів мови іншого». Люди різних національностей повинні шанувати один одного і жити між собою в мирі, виконуючи Божі заповіді.

Нам, людям, Господь дав розум і безсмертну душу і дав нам призначення: пізнавати Бога і ставати усе кращими, добрішими, тобто удосконалюватися в любові до Бога й одне до одного та отримувати від цього дедалі більшу радість у житті³.

Якщо Україна позиціонує себе як християнська держава, то жоден українець, якщо він справжній християнин, не може не любити свою Батьківщину, оскільки приклад такої любові подав Сам Спаситель Ісус Христос, Який печалився за подальшу долю Єрусалима через його великі беззаконня:

«Єрусалиме, Єрусалиме, що вбиваєш пророків і камінням побиваєш посланих до тебе! Скільки разів хотів Я зібрати дітей твоїх, як птах збирає пташенят своїх під крила, і ви не схотіли! Ось лишається вам дім ваш пустий. Бо кажу вам: не побачите Мене віднині, доки не скажете: благословен, Хто йде в ім'я Господнє!» (Мф. 23: 37-39) .

Віра, як головний закон життя, а також патріотизм та інші духовно-моральні цінності вважаються пріоритетом для православних християн. Згідно зі словником іншомовних слів слово «патріотизм» означає любов до своєї батьківщини, відданість своєму народові, готовність до подвигів і жертв в ім'я інтересів своєї вітчизни⁴.

Патріотизм з християнської точки зору має значення тоді, коли любов до батьківщини є діяльним здійсненням заповідей Божих. Це означає, по-перше, що патріотизм не може включати в себе ненависть, вихваляння своєї нації перед іншими, бо всяка ненависть є гріх; по-друге, не можна розглядати користь для країни «абстрактно», у відірваності від користі для окремих людей, бо заповіді Божі можуть бути здійснені тільки щодо людей. Тому Церква не може благословляти ніякі національно-суспільні, а тим більше політичні утворення самі по собі, але тільки за умови їх християнського служіння людям⁵.

³ Слобідського С., прот. Закон Божий. – К., 2010. – С. 220.

⁴ Словник іншомовних слів. / За ред. Л. Пустовіт.. – К., 2000. – С. 776.

⁵ Альмес М. Патріотизм і християнство // Спудей (Журнал Київської православної богословської академії) №1(1), 2014. – С. 29.

Христос є повноправним господарем на землі і людина також завдячує йому своїм життям. Тільки Христос може скеровувати правильним шляхом, вберігати життя, підтримувати його хлібом насущним, забезпечити мир і порядок як у житті конкретної людини, так і відповідно в житті цілого народу. Але це благополуччя забезпечити собі можна лише через покаяння – визнання своєї безпорадності без Божої підтримки і прийняття Його у свою буденність. Шлях повернення до Бога є надзвичайно важким і складним процесом, бо вимагає залучення всіх «активів» людини, що становлять духовно-тілесну влаштованість її⁶.

Чи може свідомий християнин, що усім своїм серцем любить Бога, залишатися байдужим до свого краю? Дбаючи про своє спасіння, не дбати про спасіння свого ближнього? Прагнучи жити в ім'я Христа, не жити для свого народу? Саме Христова віра, основою якої є любов, передбачає такі поняття, як жертовність, милосердя, добродійність, і врешті-решт, патріотизм – любов до своєї нації, до своєї землі та держави, що виявляється не тільки в емоційному відчутті своєї ідентичності, а й у певних вчинках та діяннях.

Християнський патріотизм забороняє нам послуговуватися ненавистю й не знімає з людини обов'язку захистити рідну країну, свою родину, свій народ, тобто стати до боротьби з ворогом. Відсутність цього почуття в душі людини означає, що після боротьби, рано чи пізно, нам потрібно буде проводити переговори, як християнам, які відкриті до миру. Той, хто перебуває в ненависті, ніколи не звільниться від стану війни.

Революція Гідності та агресія з боку Росії свідчать про зростання патріотизму серед української нації. Уже від самого початку Майдану, де знаходились тисячі патріотів, читались молитви. На висловлювання про те, що священники не повинні брати участі в таких подіях, була відповідь, що духівник повинен іти слідом за своїми парафіянами. Протягом минулого року православні церкви Київського Патріархату не лише мирно служили, але й слідували за своїми парафіянами в умовах революції та війни.

Необхідно зазначити, що Українська Православна Церква Київського Патріархату після вищезгаданих подій отримала ціло-

⁶ Григораши А. Любов до держави // Православний вісник, №8, 2014. – С 58-59.

виту перемогу й довіру не лише серед своїх парафіян, а й стала багато ближчою до народу. Священики УПЦ (КП) відкрито підтримували протестувальників на Майдані, рятували поранених патріотів та стримували наступи провладноналаштованих міліціонерів, засуджували дії Януковича та його уряду, а пізніше й агресію Росії проти нашої країни.

Усе, що робить Церква Христова, робить з любові до Бога і своїх вірних дітей, робить, сповнюючи Завіт Христовий: «... йдїть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все, що Я заповів вам», робить у контексті свідчення про істину, та перспективи торжества Царства Божого, яке гряде в силі й славі.

У цей трагічний для України час наша Церква свідчить про істину, говорить правду, бо без правди немає справжнього духовного життя. Сучасні проблеми ми сприймаємо якраз крізь призму доленосного вибору: яким шляхом далі має рухатися наша держава, народ і його Церква, де бути Україні – у європейській цивілізації чи повернути в євро-азійський простір? Ось через це зараз іде боротьба: де буде Україна – у Європі, чи в Азії. Іде боротьба за Україну, за її історію, за її культуру, за її витоки. І в цій боротьбі світла і темряви, істини й неправди, добра і зла наша Церква високо та переможно тримає Христову хоругву і благословляє доблесне військо, і сприяє волонтерам, і підтримує громадянсько-патріотичні об'єднання, і молиться за єдність народу. Бог керує світом, і без волі Божої нічого не відбувається. Якщо з Україною сталося те, що сталося, то значить Бог допустив це з метою привести до кращого. Навколо захисту України об'єднується весь український народ. У стражданнях людина виявляє свої кращі якості, тому Церква повинна про це говорити. Сучасна Україна має сьогодні великого духовного провідника Святійшого Патріарха Філарета, який з батьківською любов'ю і глибокою мудрістю настановляє всіх:

«Друга світова війна була великим злом, із величезною кількістю жертв, але водночас це час, коли люди навернулися до Бога, стали відкривати храми, монастирі, духовні навчальні заклади. Навіть офіцери Радянської армії ставали священиками. Зло привело до добра. Бог усе зло обертає на добро. Так і зараз, сьо-

*годнішні страждання приведуть до кращого майбутнього в
Україні. Люди це повинні знати і вірити!»⁷.*

Патріотична позиція кожного свідомого громадянина повинна базуватись на основі християнського віровчення, що сприятиме формуванню цілісного світогляду і самого ставлення до життя.

Наш християнський обов'язок – докласти всіх необхідних зусиль для того, щоб Україна змогла втриматись на духовному, інформаційному, політичному й економічному полі бою. Без Божого Духа ми цього не зробимо, і Церква піклується про те, щоб наш народ дотримувався таких цінностей, як любов, спільнота й мужність у боротьбі за правду.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К. Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Альмес М. Патріотизм і християнство // Спудей (Журнал Київської православної богословської академії). №1(1), 2014. – С 29.
3. Василів-Базюк Л. Вони служили церкві і рідному народу. – Львів: СПОЛОМ, 2004. – 131 с.
4. Вітальне слово до учасників науково – практичної конференції «ЦЕРКВА І ПАТРІОТИЗМ: досвід Українського Православ'я» (28 травня 2015р.) Високопреосвященнішого архієпископа Іларіона. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.rivne-cerkva.rv.ua
5. Григораши А. Любов до держави // Православний вісник. №8, 2014. – С. 58-59.
6. Слобідського С., прот. Закон Божий. – К., 2010. – 654 с.
7. Словник іншомовних слів. / За ред. Л. Пустовіт. – К.: Довіра, УНВЦ «Рідна мова» 2000. – 1018 с.
8. Шевченко В. Україна духовна: постаті, події, явища. – К: Світ Знань, 2008. – С. 6.

⁷ Вітальне слово до учасників науково – практичної конференції «ЦЕРКВА І ПАТРІОТИЗМ: досвід Українського Православ'я» (28 травня 2015р.) Високопреосвященнішого архієпископа Іларіона. – [Електронний ресурс]

Симфонія церковно-державних стосунків у сфері підготовки студентської молоді до подружнього життя

Олеся Тоцька

Проаналізовано статистичні дані шлюбів і розлучень в Україні та Волинській області. Визначено заходи співпраці Православної Церкви та світських вищих навчальних закладів у напрямі підготовки студентської молоді до майбутнього подружнього життя.
Ключові слова: Церква, шлюби, розлучення, вищі навчальні заклади, співпраця.

У IV ст. святий Іоан Золотоустий попереджав: «Коли зруйнуються сім'ї – впадуть міста і повалені будуть держави». Подібний до цього вислову є слова святого Серафима Саровського: «Якщо зруйнується сім'я, то повалені будуть держави і розбестяться народи». Як бачимо, від міцності родини залежить не тільки моральний вигляд, але й долі цілих країн, причому занепад держави починається саме із розпаду окремої сім'ї. Та чи достатньо міцними є родини сьогодення, чи можуть вони бути потужною основою для розквіту своїх держав?

На жаль, сучасна вітчизняна статистика змальовує невтішну картину. Упродовж 1990-2014 рр. в Україні органами державної реєстрації актів цивільного стану в середньому щорічно реєструвалося 350806 шлюбів. Протягом цього часу їхня кількість зменшилася в 1,64 раза. Водночас за останні 25 років у середньому щорічно відбувалося 162 517 реєстрацій розлучень. І хоча їхня кількість за аналізований період скоротилася в 5,31 раза, це частково пояснюється відсутністю статистичних даних: 1) щодо окупованої території Автономної Республіки Крим, м. Севастополя та частини зони проведення антитерористичної операції; 2) щодо розірваних шлюбів, здійснених у судовому порядку. Як видно з табл. 1, частка розлучень у кількості шлюбів є надзвичайно високою – у середньому 46,42 %. Це свідчить про те, що близько половини всіх шлюбів в Україні розпадаються.

Таблиця 1

Кількість шлюбів і розлучень в Україні

Рік	Кількість шлюбів одиниць	Кількість розлучень одиниць	Частка розлучень у кількості шлюбів, %
1990	482 753	192 835	39,94
1991	493 067	200 810	40,73
1992	394 075	222 630	56,49
1993	427 882	218 974	51,18
1994	399 152	207 577	52,00
1995	431 731	198 300	45,93
1996	307 543	193 030	62,77
1997	345 013	188 232	54,56
1998	310 504	179 688	57,87
1999	344 888	175 781	50,97
2000	274 523	197 274	71,86
2001	309 602	181 334	58,57
2002	317 228	183 538	57,86
2003	370 966	177 183	47,76
2004	278 225	173 163	62,24
2005	332 143	183 455	55,23
2006	354 959	179 123	50,46
2007	416 427	178 364	42,83
2008	321 992	166 845	51,82
2009	318 198	145 439	45,71
2010	305 933	126 068**	41,21
2011	355 880	61 872	17,39
2012	278 276	49 807	17,90
2013	304 232	45 271	14,88
2014***	294 962	36 332	12,32
Середнє	350 806	162 517	46,42

* Сформовано автором на основі: Банк даних «Статистика населення України». Таб. 0311. Шлюбність [Електронний ресурс]; Банк даних «Статистика населення України». Таб. 0313. Розлучуваність [Електронний ресурс].

** З 2010 року інформація наведена за даними органів державної реєстрації актів цивільного стану без урахування розірвань шлюбів, здійснених у судовому порядку.

***Без тимчасово окупованої території Автономної Республіки Крим, м. Севастополя та частини зони проведення антитерористичної операції.

Ситуація у Волинській області дещо відрізняється від загальноукраїнської, але також доволі сумна. Упродовж 1990-2014 рр. на Волині в середньому щорічно реєструвалося 7717 шлюбів. Протягом цього часу їхня кількість зменшилася в 1,36 раза. Водночас за останні 25 років у середньому щорічно відбувалося 2317 реєстрацій розлучень, причому їхня кількість за аналізований період скоротилася в 3,49 раза, що також частково пояснюється відсутністю статистичних даних щодо розірваних шлюбів, здійснених у судовому порядку. Частка розлучень у кількості шлюбів є дуже великою, у середньому 30,27 % (див. табл. 2). Це свідчить про те, що близько третини усіх шлюбів волинян закінчується розлученням.

Таблиця 2

*Кількість шлюбів і розлучень у Волинській області**

Рік	Кількість шлюбів одиниць	Кількість розлучень одиниць	Частка розлучень у кількості шлюбів, %
1990	9 604	1 932	20,12
1991	9 704	2 165	22,31
1992	8 102	2 472	30,51
1993	8 682	2 595	29,89
1994	8 213	2 592	31,56
1995	9 067	2 461	27,14
1996	6 861	2 534	36,93
1997	7 512	2 683	35,72
1998	6 878	2 568	37,34
1999	7 845	2 582	32,91
2000	6 423	3 204	49,88
2001	6 942	2 854	41,11
2002	7 168	2 853	39,80
2003	8 405	2 969	35,32
2004	6 644	2 883	43,39
2005	7 603	3 080	40,51
2006	8 135	2 822	34,69

Продовження таблиці на наступній сторінці.

Таблиця 2

Кількість шлюбів і розлучень у Волинській області*

Продовження таблиці, початок на попередній сторінці.

Рік	Кількість шлюбів одиниць	Кількість розлучень одиниць	Частка розлучень у кількості шлюбів, %
2007	9 545	2 864	30,01
2008	7 375	2 664	36,12
2009	7 109	2 521	35,46
2010	6 973	2 018**	28,94
2011	7 831	843	10,76
2012	6 441	625	9,70
2013	6 793	597	8,79
2014***	7 072	553	7,82
Середнє	7 717	2 317	30,27

* Сформовано автором на основі: Банк даних «Статистика населення України». Таб. 0311. Шлюбність [Електронний ресурс]; Банк даних «Статистика населення України». Таб. 0313. Розлучуваність [Електронний ресурс].

**З 2010 року інформація наведена за даними органів державної реєстрації актів цивільного стану без урахування розірвань шлюбів, здійснених у судовому порядку.

Як видно з рис. 1, динаміка частки розлучень у кількості шлюбів по Україні та Волинській області є дуже подібною й має хвилеподібний характер, причому гребінь хвиль, які відображають тенденцію цього показника по країні, припадає на кожний четвертий рік: 1992, 1996, 2000, 2004, 2008, 2012.



Рис. 1.

Динаміка частки розлучень у кількості шлюбів, %

Слід зазначити, що в 2014 р. найбільшу частку українців у загальній кількості одружених становили чоловіки у віці 20-24 (26,3 %) та 25-29 років (32,7 %), а також жінки віком 20-24 (36,4 %) та 25-29 років (25,5 %)¹.

Тобто фактично найчастіше сім'ї створюють студенти або ті, хто ще порівняно недавно ними були. Як показує статистика, у 2006-2010 рр. найбільша частка розлучень (від 39,9 до 45,7 %) у їхній загальній кількості припадала на сімейні пари із тривалістю шлюбу 1-4 роки².

Усе це свідчить про те, що молоді (як за віком, так і за тривалістю сімейного стажу) сім'ї у своїй більшості не готові до подружнього життя. До цього їх не готують ні навчальні заклади, ні Церква. Та й мабуть мало хто із наречених глибоко задумується або збирається дотримуватися біблійних слів із Послання до ефесян святого апостола Павла, які будуть зачитані їм під час таїнства вінчання про те, що жінки повинні коритися своїм чоловікам у всьому, як Церква підкоряється Христу, а чоловіки повинні любити своїх жінок, як і Христос полюбив Церкву і віддав Себе за неї (Еф. 5: 20-33).

З огляду на окреслену ситуацію вважаємо за доцільне якнайшвидше впровадження плідної співпраці Православної Церкви та світських вищих навчальних закладів (ВНЗ) у напрямі підготовки студентської молоді до майбутнього подружнього життя. Цьому сприятимуть такі організаційні заходи:

- 1) побудова (відкриття) у кожному навчальному закладі церкви (каплички) як невеликого острівця духовності;
- 2) введення в штат ВНЗ на постійній основі оплачуваної (за рахунок коштів із спеціального фонду бюджету) посади капелана, який повинен стати для студентів не тільки порадиником і наставником, але й духівником;
- 3) відправа у ВНЗ молебнів, а також читання акафістів до християнських покровителів сім'ї, шлюбу, любові у взаєминах і щастя в особистому житті (хоча б у дні, коли церква вшановує їхню пам'ять):

¹ Банк даних «Статистика населення України». Таблиця 0312. Розподіл одружених за віком та дошлюбним станом подружжя. – [Електронний ресурс].

² Статистичний щорічник України за 2010 рік. – К., 2011. – С. 346.

- Пресвятій Богородиці в честь Її ікон «Замилування» (10 серпня), «Казанська» (21 липня та 4 листопада), «Нев'янучий цвіт» (16 квітня);
 - славному і всехвальному апостолу Симону Зилоту (Кананіту), гостем на весіллі якого в Кані Галилейській був Ісус Христос зі Своєю Матір'ю й учнями (23 травня та 13 липня);
 - святителю Миколаю Чудотворцю (22 травня та 19 грудня);
 - святим мученикам та ісповідникам Гурію, Самону й Авиву (28 листопада);
 - святим благовірним князю Петру та княгині Февронії, Муромським чудотворцям (8 липня);
 - мученикам Адріану та Наталії (8 вересня);
 - іншим святим;
- 4) організація у ВНЗ постійних курсів, спрямованих на підготовку студентської молоді до сімейного життя, які буде вести капелан;
- 5) організація наставниками академічних груп зустрічей, на яких студенти зможуть:
- отримати відповіді православних священиків на запитання «Як відрізнити закоханість від любові?», «Чи потрібно шукати свою другу половинку?», «Як підготувати себе до подружнього життя?», «Кому та як молитися про заміжжя (одруження)?» тощо;
 - поспілкуватися із сімейними парами, які відсвяткували 25, 30, 40, 50, 60-ту річницю подружнього життя та можуть поділитися з молоддю історією своєї любові й секретами сімейного щастя;
 - поспілкуватися з багатодітними батьками про їхній досвід виховання дітей;
 - переглянути християнські кінофільми відповідного спрямування, зокрема «Петр и Феврония. История вечной любви»;
- 6) організація молодіжних таборів і паломництв до християнських святинь (як приклад – Національний Новоафонський історико-культурний заповідник «Анакопія» (Абхазія), де знаходяться мощі апостола Симона Кананіта; м. Муром (Росія, Володимирська область), де спочивають мощі святих Петра та Февронії; м. Барі (Італія, область Апулія), де знаходяться мощі святителя Миколая Чудотворця);

- 7) залучення до проведення навчальних занять із дисциплін «етика», «педагогіка», «психологія», «релігієзнавство» капелана й інших священнослужителів під час розгляду тем про етику (педагогіку, психологію і т. п.) сімейного життя.

Для поглибленого вивчення матеріалу на тему християнського подружжя, самостійної та індивідуальної роботи студентів (написання ними рефератів і доповідей з указаних вище дисциплін, підготовки тез конференцій тощо), можна рекомендувати їм для опрацювання такі твори:

1. Біблія (Бут. 1: 27–28; Мф. 19: 4–6; Мк. 10: 6–9; Лк. 16: 18; Ін. 2: 1–11; 1 Пет. 3: 1–7; Рим. 7: 1–3; 1 Кор. 7: 2–16; 1 Кор. 7: 27–28; 1 Кор. 11: 3–15; 1 Кор. 13: 4–8; Еф. 5: 20–33; Кол. 3: 18–21; 1 Тим. 2: 8–15; Тим. 2: 1–6; Євр. 13: 4).
2. Житіє Петра і Февронії Муромських.
3. Житіє святих мучеників Адріана і Наталії.
4. Митрополит Сурожский Антоний «Таинство любви. Беседа о христианском браке».
5. Монах Симеон Афонский «Девять слов. Слово о Любви».
6. Паїсій Святогорець «Слова. Том 4. Сімейне життя».
7. Свт. Григорий Богослов «Советы верующей женщине».
8. Іншу християнську літературу відповідного спрямування.

Народне прислів'я говорить: «Ідучи на війну, молися; ідучи в море, молися двічі; хочеш женитися, молися тричі». Адже від такого важливого кроку, як шлюб, залежить не тільки все подальше земне життя, але й великою мірою спасіння душі. Тому молитва кожної молодої людини перед одруженням повинна стати сугубою (посиленою). Вона повинна усвідомити, що назад дороги немає!

І, насамкінець, потенційні наречені повинні пам'ятати: якщо любов, на основі якої вони будуватимуть свої майбутні сім'ї, буде довготерпіти, милосердствувати, не задрити, не вихвалитися, не пишатися, не безчинствувати, не шукати свого, не гніватися, не замишляти зла, не радіти з неправди, а радіти істині; усе покривати, усьому вірити, усього сподіватися, усе терпіти (1 Кор. 13: 4–8), то вона ніколи не мине і такий шлюб триватиме вічно!

Список джерел і літератури:

1. Банк даних «Статистика населення України». Таблиця 0311. Шлюбність [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://database.ukrcensus.gov.ua/>
2. Банк даних «Статистика населення України». Таблиця 0313. Розлучуваність [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://database.ukrcensus.gov.ua/>
3. Банк даних «Статистика населення України». Таблиця 0312. Розподіл одружених за віком та дошлюбним станом подружжя [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://database.ukrcensus.gov.ua/>
4. Статистичний щорічник України за 2010 рік. – К.: ТОВ «Август Трейд», 2011. – 456 с.

Актуальність міжрелігійного діалогу в сучасній Україні

Людмила Филітович

Стаття присвячена проблемі міжрелігійного діалогу, який у конфліктних ситуаціях соціально-політичного характеру покликаний зняти протистояння ворогуючих сторін. Український досвід порозуміння між різними релігіями, на думку автора, потрібно укріпляти, поширювати не тільки в Україні, але й за її межами.

Ключові слова: конфлікт, міжрелігійний діалог, Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій, Парламент релігій світу.

У сучасних конфліктах задіяна велика кількість людей, які презентують різні культури, мови, релігії. Від тих конфліктів потерпають мільйони: і ті, що є причиною і суб'єктом конфлікту, і ті, що є метою і об'єктом агресії. Людство шукає ефективні способи розв'язання протистоянь – і мирні, і немирні. Як показує досвід, найбільш результативним є шлях порозуміння, домовленостей між ворогуючими сторонами. Але й досі до переговорів не часто запрошують релігійні організації, однією з основних місій яких є миротворення.

Участь Церков та їх лідерів у знятті або попередженні соціально-політичних зіткнень не є очевидною для більшості країн сучасного світу. Спроби включення релігійних організацій до спільного обговорення актуальних життєвих проблем сприймаються багатьма як наївні забави диваків. Міжрелігійні рухи, як правило, не підтримуються державами, вони розглядаються як виключно громадські об'єднання. Але, на відміну від політичних партій чи професійних асоціацій, молодіжних чи соціально орієнтованих товариств, міжрелігійні рухи на тлі сьогоденних економічних і соціально-політичних процесів виглядають занадто духовними, невизначеними, організаційно розмитими. Вони не стали структурним елементом соціуму, у якому народжені й функціонують.

Це пояснюється цілим рядом причин, не останнє місце серед яких займає незначна активність і повільне усвідомлення необхідності таких самоврядних структур самими віруючими та лідерами релігійних організацій. Все ще домінантною є думка про якісь сталі релігійні кордони, канонічні території, про пануючі релігії, яким не потрібне міжрелігійне спілкування. Відчуття того, що середовище, у якому вони живуть, є нібито винятково монорелігійним, притаманне багатьом народам, релігіям, державам. Навіть для таких історично релігійногомогенних країн, як Франція, Німеччина, Іспанія та ін., присутність інорелігій (іслам, православ'я, буддизм тощо) постає певним викликом, на який традиційні культури все ще не знайшли адекватної відповіді.

Через тотальну матеріалізацію та прагматизацію всіх форм життєдіяльності сучасної людини релігія все ще не визнана повноправним актором конфліктної дії-реальності, у якій вона може зіграти стримуючу роль у справі призупинення і нерозповсюдження конфлікту. Окремі спроби були, деякі з них навіть успішні. Наприклад, солідарність релігійних організацій під час Майдану (2013-2014) показала, що суспільство піддається впливу, що влада та політична опозиція дослухається до релігійних лідерів. Конструктивно діяла і Всеукраїнська рада церков та релігійних організацій, хоча в цілому роль міжрелігійних об'єднань все ще незначна. Але прагнення ввести міжрелігійний діалог як один із способів соціальної інтеграції, консолідації зусиль віруючих та їх об'єднань у наданні суспільству гуманного характеру, у поверненні духовних основ у відношення між людьми, народами, країнами знаходить підтримку в багатьох політичних, релігійних, державних і культурних лідерів. Деякі з них розглядають міжрелігійний діалог як єдиний ефективний спосіб розв'язання локальних та міжнародних проблем і конфліктів, інші – як тільки духовну основу для реального переговорного процесу з безлічі глобальних питань. Хтось вважає, що діалог релігій – це зайва ланка в міжнародній політиці, оскільки до голосу віруючих рідко прислуховуються ті, від кого залежить прийняття відповідальних рішень.

Але окремі найбільш прозорливі політики та релігійні лідери усвідомлюють колосальну внутрішню потенцію міжрелігійного діалогу, оскільки майбутнє світу, як би комусь не подобався цей процес і не хотілося його призупинити, внаслідок глобалізації останнього, прямує до полі-, навіть мультізації, до багатоманіття, різнобарв'я, гетеро-

генності. Єдина можливість бути почутим – це вислухати іншого, що можливо лише через діалог.

Діалог, якщо звернутися до первісного значення цього слова, означає бесіду, розмову, інформування іншого про себе, свої погляди, цілі тощо. Діалог – це не дебати, не суперечки, не заперечення, не переконання в чужій неправоті. Основне в діалозі – вміння слухати і здатність почути, щоб зрозуміти, але не обов'язково прийняти позицію іншого. Серед відомих різновидів діалогу – міжетнічного, міждержавного та багатьох інших нерелігійного характеру, тобто секулярних – міжрелігійний діалог вирізняється своєю унікальністю, а саме: всі інші учасники шукають те, що їх об'єднує (мета, кінцевий результат, взаємний інтерес тощо), а віруючі вже мають це об'єднуюче ядро – віру в Бога.

Історія міжрелігійного діалогу наповнена різноманітними сторінками взаємин віруючих різних віросповідань: від глухого мовчазного непомічання, ворожого протистояння до дуже рідких випадків підтримки та порозуміння. На пам'ять приходять конкретні приклади, зокрема відомий факт зусиль римської влади щодо зняття напруги між християнами і нехристиянами в IV ст. Саме Міланський едикт 313 року, визнавши права християн на сповідання своєї віри в Бога, створив своєрідний правовий прецедент для міжрелігійного діалогу. Але останній можливий у багаторелігійній країні. Відомо, що більшість середньовічних європейських держав поставали як моноконфесійні країни, у яких не передбачало ніяких міжрелігійних дискусій. Вони актуалізуються і стають реальністю з поділом уже існуючої або появою нової релігії. Спілкування між релігіями існувало завжди, тільки раніше, коли були більш-менш визначені кордони релігій, міграція населення, а, отже, і релігійних традицій, воно не знало такої інтенсивності. Це спілкування носило природний характер і виникало через природну необхідність. У середньовіччі релігії спілкувалися між собою не завжди мирно, особливо в епоху релігійних воєн. До XIX століття потреба в міжрелігійному діалозі не усвідомлювалася як умова для збереження людської культури від кризи та знищення.

Тільки з індустріалізацією суспільства, його глобалізацією постала необхідність не лише усвідомити, а й практично реалізувати діалогічний формат спілкування віруючих різних релігій. Першими до такого усвідомлення підійшли країни, де релігійне багатоманіття лежало в основі формування цих держав. Це або новотвори, що виникають за

імміграційним принципом, або імперії, які прагнули утримати стабільність величезних за площею і різношерстих в етно-соціальному плані країн, хоча толерантність та спрямованість на діалог останніх були обмеженими і часто політично спрямованими.

Але необхідність спілкування між релігіями – безпосереднє чи опосередковане – існувала завжди. Це – важлива умова будь-якого релігієгенезу, оскільки розвиток старої або поява якоїсь нової релігії, як правило, є наслідком взаємодії, зіткнення, знайомства, обміну різноманітних догматичних, богословських, культових систем. Відомо, що християнство, наприклад, виникає в лоні іудаїзму, але при цьому зазнає впливу й деяких інших релігійних традицій, що сикхізм є синтезом індуїзму та ісламу. Але зрозуміло, що всі ці впливи й синтези можливі внаслідок спілкування реальних носіїв певних релігійних поглядів, особливо в ті далекі часи, коли знання про якусь релігію передавалися в усній формі, у формі розповіді та слухання.

Отже, міжрелігійний діалог триває вже давно, але протікає він нерівномірно, у різноманітних формах, з різною інтенсивністю, формулюючи відмінні цілі (від дуже конкретних до вічних і глобальних, скажімо, щодо почергового богослужіння в храмі до миротворення як загальнолюдської мети, від боротьби проти дискримінації, переслідувань, прозелітизму до спільного розв'язання міжрелігійних конфліктів, особливо якщо релігія є джерелом такого конфлікту або диференціює суспільство за релігійним принципом), запрошуючи різних учасників, які діалогізують у різних форматах – двосторонні, багатосторонні, лідери і звичайні люди, друзі й однодумці, опоненти і навіть вороги.

Діалог відбувається як на міжнародному, так і локальних рівнях. Учасниками діалогу виступають основні релігії (християнство, іудаїзм, буддизм, іслам, індуїзм та ін.), що представлені своїми лідерами (патріархи, папи, лами, рабини, свамі) або їхніми повноважними заступниками. Найбільш ефективним можна вважати діалог між християнством і східними релігіями, між християнством та іудаїзмом, християнством і буддизмом. Зростає необхідність діалогу між християнами і мусульманами, мусульманами та іудеями.

Міжрелігійний діалог має працювати в трьох сферах: 1) практичній, де співпрацюють різні релігії, щоб допомогти людству практично; 2) у глибоких духовних вимірах, коли учасники діалогу прагнуть побачити релігію із середини; 3) когнітивній, коли всі шукають розуміння

істини. Діалог має сприяти змінам у свідомості, серці і через руки. На думку теоретиків міжрелігійного діалогу, останній прямо не спрямований на якісь спільні соціальні чи політичні акції, але сам цей діалог у результаті спілкування віруючих різних релігій може сприяти змінам у соціально-політичній сфері.

Нова форма діалогу – створення міжрелігійних, міжконфесійних рад, товариств, асоціацій, рухів. Глобалізаційні процеси призвели до виникнення цілої міжнародної міжрелігійної сітки таких організацій. Найбільш впливовими є Рада Парламенту світових релігій (*CPWR – Council for the Parliament of the World's Religions, USA*), Міжнародна Асоціація за релігійну свободу (*IARF – International Association for Religious Freedom, UK*), Міжнародний міжрелігійний центр (*IIC – International Interfaith Center, UK*), Тисячолітній Світовий Саміт миру релігійних і духовних лідерів (*MPS – The Millenium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders, USA*), Ініціатива об'єднаних релігій (*URI – United Religions Initiative*), Світова конференція релігії і миру (*World Conference on Religion and Peace*), Світовий конгрес релігій (*WCF – World Congress of Faith*), Розвиток діалогу релігій світу (*WFDD – World Faith Development Dialogue*), Світова спілка міжрелігійних рад (*WFIRC – World Fellowship of Inter-religious Councils*) та інші.

Особливо активна в налагодженні міжрелігійного спілкування Римо-католицька церква. Щорічні зустрічі з Ассізі (Італія), зініційовані Папою Іваном Павлом II, збирали представників найпоширеніших релігій світу. За ініціативи протестантських церков і при підтримці православних патріархів створена Всесвітня Рада церков, що відстоює екуменічні цінності.

Для налагодження міжцерковного порозуміння в Україні створена Всеукраїнська Рада Церков, засновані Українська Асоціація релігійної свободи та Центр релігійної інформації і свободи. Це РІС не тільки сам організовує зустрічі українських релігійних лідерів в Україні, але й ініціює їх присутність у міжнародних заходах. Так, Україна прагне бути активною і представницькою в різних міжнародних заходах, зокрема в Міжнародному Парламенті релігій світу, який відбудеться 15-19 жовтня 2015 року в США. Будучи учасником Іспанського Парламенту релігій світу, що проходив 7-13 липня 2004 року в Барселоні, на який зібралось тисячі віруючих з усіх континентів, Україна очікує на плідні знайомства, на успішну презентацію своєї

релігійної традиції. Вписавшись у мозаїчну картину сучасних культур, Україна може достойно представити історію та сучасний стан релігійної ситуації, оскільки має і внутрішній досвід міжконфесійного діалогу, і зовнішні здобутки.

Процес входження України до Євросоюзу актуалізує проблему її присутності й місця у світовому духовному домі, який спільно будуватиметься різними народами, державами, релігіями. Діалог, як один із універсальних засобів формування соціального миру та стабільності, покликаний сприяти консолідації різних народів і культур, солідаризації всього суспільства. Важлива роль у подоланні сучасних міжнародних конфліктів належить релігійним організаціям, церковним лідерам. Це усвідомлюють не тільки віруючі, а й державні діячі, представники культури, освіти, політики, журналісти та ін.

Для України як держави, яка прагне до ЄС, міжрелігійний діалог має стати одним із пріоритетів державно-церковної політики. Серед багатьох проблем, які виникають у процесі взаємодії держави й Церкви, є такі, які можуть здатися не життєво необхідними. Держава має забезпечити право на свободу совісті та релігій, діяльності віруючої людини та релігійної громади. Зв'язок, як правило, між державою і конкретною особою чи церквою не передбачає включення до цієї системи відносин міжрелігійні чи міжцерковні взаємини. Чи є вони об'єктом державного інтересу, а відповідно й державно-церковної політики? Чи зацікавлені самі церкви та їхні парафіяни у мирі й спокої в релігійній сфері?

Міжрелігійний діалог – це база для створення єдиного світу, який не може бути збудований на основі постійного змагання і поляризації світу між впливовими політичними гравцями. Релігійні організації, які своєю віросповідністю і релігійною діяльністю базують на визнанні реальності Бога, мають принести людям через міжрелігійний діалог відчуття єдності, очікування миру й злагоди, бажання творити світ без війни та протистоянь.

Основоположні чинники встановлення католицько-православного єкуменічного діалогу

Петро Яроцький

Досліджуються чинники, які започаткували перехід від конфронтації до діалогу між Католицькою і Православною Церквами: відхід від традиційного еклезіального і сотеріологічного ексклюзивізму Католицької Церкви, критична оцінка унії та уніатизму як форми і методу поєднання Церков, установа структури інструментарію для постійного міжконфесійного єкуменічного діалогу.

Ключові слова: *сотеріологічний ексклюзивізм, унія, східна політика Ватикану, ексклюзивізм, Змішана міжнародна комісія для теологічного діалогу, Баламандський документ, Константинопольський патріархат, Московський патріархат.*

Останнє десятиріччя минулого століття і перші роки ХХІ ст. виявилися досить значущими в царині католицько-православного діалогу в контексті єкуменічної концепції, а також зацікавленої теологічної дискусії на цю тему в позацерковних католицьких колах, репрезентованих поважною професурою католицьких університетів і наближених до них єзуїтських та домініканських теологів. У цих дискусіях досить скромне місце посідають голоси православних авторитетів, за винятком деяких духовних осіб східних православних патріархів. Московська патріархія час від часу виступає з іронічними репліками-відповідями стосовно деяких висловлювань чільників ватиканської дипломатії і останнім часом самого понтифіка. Українське православ'я, розділене й сконцентроване на внутрішньоукраїнських церковних проблемах, не реагує на інновації, які випливають з католицько-православного діалогу.

Про що йдеться? Коректуючи свою «Східну політику» (*ostpolitik*), Ватикан у 90-ті роки минулого століття устами свого понтифіка Івана Павла II заманіфестував привабливе єкуменічне послання для като-

лицько-православного діалогу й примирення: «Християнська Церква повинна дихати двома легенями – західним і східним». Цей папський афоризм, який став лейтмотивом «Великого Ювілею» – 2000-ліття від дня народження Ісуса Христа – був спрямований у третє тисячоліття. «Повний образ Вселенської Церкви, – як вважав Іван Павло II, – не може бути виражений однією традицією або спільнотою, яка протистає іншій». Шукати примирення та спілкування між Сходом і Заходом – це «волення XX століття», підкреслюється в Апостольському посланні «*Oriente lumen*» («Світло Сходу», 2 травня 1995р.). Це – «волення Риму, волення Константинополя, волення Москви, це волення всього християнства обох Америк, Африки, Азії, це волення нової євангелізації». У цьому контексті Іван Павло II закликав пізнати й оцінити особливості християнського Сходу, які виражаються в характерних ознаках його культури, богословської та духовної традиції¹.

Водночас цей понтифік самокритично оцінював ситуацію, яка заважає досягненню єдності між християнським Сходом і християнським Заходом. Він запропонував «відкинути переконання, що сукупність звичаїв та традицій Латинської церкви повніше і відповідніше відображає повноту правильного навчання». Цей симптоматичний критичний заклик понтифіка мав знівелювати вікове відчуження й зблизити православ'я і католицизм як дві рівноцінні гілки єдиного християнства. «Постійне та спільне навернення є необхідне і Сходу і Заходу», – такий лейтмотив енцикліки Івана Павла II «*Ut unum sint*» («Щоб були одно», 23 травня 1995 р.), у якій констатується, що «навернення потрібно також і Латинській Церкві, щоб належним чином шанувати й доцінювати гідність східних»².

У цій енцикліці, папа мабуть вперше вживає щодо Православної і Католицької Церков визначення «церкви-сестри» і таким чином дезавулює традиційне принизливе щодо православних означення «заблуканих» і «відлучених» від «Єдиної Христової Католицької Церкви». Таким чином, папа, за суттю, засвідчив відмову Римо-Католицької Церкви від століттями утверджуваних нею еклезіологічної пріоритетності й сотеріологічного ексклюзивізму.

¹ *Oriente lumen*. – Roma, 2.05.1995. – §20.

² *Ut unum Sint*. – Roma, 23. 05. 1995.

Від сотеріологічного ексклюзивізму до виваженого екуменізму

Щоб зрозуміти і належним чином оцінити радикальний характер цих змін, необхідно зробити екскурс у ретроспективу цієї проблеми. Посттриденська (після Триденського собору Католицької Церкви 1545-1563) ексклюзивна сотеріологія остаточно визначила й затвердила монополізм Апостольської Столиці в християнському світі і виключну роль Католицької Церкви у справі спасіння всіх християн: *«extra Ecclesiam Romanam nulla salus»* – *«Поза Римською церквою спасіння немає»*.

Католицькі авторитети в минулому, обговорюючи проблеми церковного розколу, вести діалог з православними і протестантами (не говорячи вже про юдеїв, мусульман чи інших іновірців) вважали гріховним, а, значить, недопустимим. Католицька сторона відкидала, як *«неблагодатну і схизматичну»*, теологію та віросповідну практику Православної Церкви. Православна сторона також заперечувала ортодоксальність і сотеріологічну ексклюзивність Католицької Церкви. Це поглиблювало взаємну культурну і віросповідну відчуженість західного та східного християнства, засвідчувало відсутність усвідомлення спільної християнської спадкоємності.

Відчуження й ворожнечу між християнським Сходом і християнським Заходом примножував уніатизм у розумінні й практиці Католицької Церкви. Ця проблема в останнє десятиріччя посіла домінуюче місце як в православно-католицькому діалозі, так і в досить обширній теологічній літературі на Заході. Характеризуючи процес оформлення унії в Римі, сучасний католицький автор констатує:

«Прибувши до Рима, київська делегація зіткнулася з концепцією унії, цілком відмінною від тієї, яку очікували і до якої прагнули під час своїх попередніх Синодів. Їхнє канонічне розуміння церкви зіткнулося із західною інституційною еклезіологією, розвинутою латинськими теологами після Триденського собору. Згідно з римською еклезіологією, відновлення канонічної єдності з Київською церквою було недостатнім. Русини мали бути прийнятими як індивідуальні християни до Католицької Церкви і визнати владу папи. Унія була обмежена до церковно-правного акту послуху і підданості, який вважався необхідним для самого

існування Церкви. Вважалося, що східні християни знаходилися перед унією з Римом поза правдивою Божою церквою»³.

Розвал Радянського Союзу і всієї створеної ним соціально-політичної системи в інших європейських країнах вивів пригнічені в них релігії на шлях свободи й оновлення. Православ'я в Росії та інших пострадянських республіках, які стали незалежними країнами, почало швидкими темпами відроджуватися, здобувати статусу якщо не державних чи офіційних, то привілейованих церков, з якими стали рахуватися нові можновладці і навіть спиратися на них у своїх внутрішніх і зовнішніх політичних курсах. Ватикан і насамперед папослов'янин добре розумів, яку роль і яке місце в історії, культурі, духовному житті слов'янських народів, передусім російського й українського, посідає православ'я, яке в 90-ті роки ХХ ст. почало новий відлік своєї новітньої історії.

Саме це спонукало Івана Павла II діяти послідовно, енергійно, перейнявшись духом дещо притихлого в 70-80-ті роки минулого століття аджорнаменто. Понтифік зрозумів, що концепція пріоритетності католицької еклезіології й католицького сотеріологічного ексклюзивізму вже не може бути визначальною у східній політиці Ватикану, центральним пунктом якої стала православна Росія. Відтоді концепція екуменізму фактично замінила концепцію католицького сотеріологічного ексклюзивізму (*extra Ecclesiam Romanam nulla salus*), яка впродовж століть була каменем спотикання між православ'ям і католицизмом та підживлювала уніатизм, оскільки була теологічною основою уній православних церков з Римом.

Концепція екуменізму, викладена в «*Ut unum sint*», відзначається такими новаціями:

- Католицька Церква визнає, що з вини багатьох її членів, недостатньої вірності багатьох її ієрахів, а також помилок, з якими щоденно стикаються члени церкви, і кризових явищ, які упродовж століть потрясли церкву, «*наміри Божі стають все менш виражені й зрозумілі*»;
- «*первні святості й правди*» у різний спосіб присутні й діють поза Католицькою Церквою в спільнотах інших християн. Саме

³ Hruniewicz Wasław. Brzeska unia kościelna jako projekt ekumeniczny // Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedstwa. Przemysł, 1998. – S. 67.

вони є об'єктивною підставою для церковної єдності між ними і Католицькою Церквою;

- «*поза межами Католицької Церкви не простягається еклезіальна порожнеча*», оскільки елементи великої вартості (*eximia*), які в Католицькій Церкві інтегрально включені у повноту засобів спасіння і благословенних дарів, що створюють Церкву, наявні також в інших християнських спільнотах;
- «*наші відлучені брати*» (тобто православні) відправляють багато християнських обрядів, які «*відкривають вступ до спільноти спасіння*»;
- «*усі ці елементи святості й правди містять у собі заклик до єдності*» і в них знаходиться повнота екуменізму;
- концепція екуменізму не зводиться до того, щоб поєднати між собою всі духовні й еклезіальні багатства, які розсіяні в різних християнських спільнотах, і створити Церкву, яку Бог міг би очікувати в майбутньому. Елементи такої Церкви вже існують «*у цілій повноті*» в Католицькій Церкві, а також без такої «*повноти в інших спільнотах*», у яких аспект християнської таємниці іноді виявляється надто виразно;
- пропонуваній екуменізм спрямований на те, щоб початкова церковна єдність, виражена у «*первнях святості й правди*» різних християнських церков і спільнот поза Католицькою Церквою, розросталася до повної церковної єдності;
- завдяки екуменізму «*контемпліяція великих Божих справ*» (*mirrabillia Dei*) збагатилася новим еклезіальним простором: спостережливим діянням Святого Духа в інших християнських спільнотах; відкриттям прикладів святості й досвіду необмежених багатств таємниці спілкування святих під час контакту з незнайомими досі формами християнської активності;
- екуменізм підсилює тенденцію до зміни трактування віруючих поза Католицькою Церквою як «*відлучених братів*» до характеристики, яка виражає «*дух церковної єдності*»: «*інші християни*», «*інші охрещені*», «*християни інших Церков і спільнот, які поки що не знаходяться в повній єдності з Католицькою Церквою*».

Водночас зроблено наголос на тому, що екуменізм є виявом «докорінних змін, які відбуваються в еклезіальній ментальності». Діалог зі Східними Церквами Іван Павло II поставив у центр своїх екуменічних зусиль, оскільки він визнавав, що

«Східні православні церкви мають багату літургійну й духовну християнську традицію, посідають істинні таїнства, зберігають тісний зв'язок з апостольською спадкоємністю, володіють таїнством священства і євхаристії, завдяки яким вони поєднані з нами найміцнішими узами»⁴.

Назвавши себе «екуменічним папою», а свій понтифікат – «початком екуменічної епохи» в історії християнства, Іван Павло II високо оцінив роль і місце «екуменічного» Константинопольського Патріарха Дмитрія I як Вселенського православного патріарха у «встановленні теологічного діалогу між Католицькою Церквою й усіма Православними Церквами, які перебувають у канонічній єдності з Константинополем»⁵.

Дієвим інструментом «теологічного діалогу для встановлення екуменічного простору» задіяно Змішану міжнародну комісію з теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православними Церквами, утворену в 1979 р. Ця Комісія, як зазначається в енциклиці «*Ut unum sint*», отримала завдання «працювати на перспективу досягнення обопільної згоди для відновлення повної церковної єдності між Католицькою і Православними Церквами»⁶.

Іван Павло II відзначив, що праця цієї Міжнародної комісії вже увінчалася значним прогресом, оскільки вона дійшла до спільної думки: «Католицька Церква і Православні Церкви уже разом можуть визнавати спільну віру в таємницю Церкви, а також зв'язок між вірою і таїнствами», і що «в цих Церквах апостольська спадкоємність має фундаментальне значення для святості та єдності Божого народу»⁷.

Ці узгоджені фундаментальні теологічні положення визнані Римським папою і Константинопольським Вселенським патріархом як «надзвичайно важливий пункт» для розгортання подальшого діалогу між Католицькою і Православними Автокефальними Церквами,

⁴ *Ut unum sint.* – S.50.

⁵ *Ibidem.* – §52.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

оскільки такі екуменічні й теологічні положення створюють підставу, яка дозволяє католикам і православним давати правильні й узгоджені свідчення щодо нашої епохи, щоб Господнє ім'я було проголошуване й оточуване хвалою⁸.

Баламандський Документ: основні положення, практичні висновки

Іван Павло II вважав, що Міжнародна католицько-православна комісія «зробила важливий крок уперед у надто делікатній дискусії на тему методу, який потрібно застосовувати для досягнення повної церковної єдності Католицької і Православної церков». Вона створила доктринальні підстави для позитивного вирішення проблеми, яка стосується взаємовідносин «Церков-сестер»⁹.

На чому ґрунтується ця доктрина, за рахунок яких уступок з однієї й іншої сторони вона була прийнята? За суттю, було вирішене питання: «Що робити з болісним минулим»? Увесь пафос Баламандського Документа Змішаної міжнародної комісії для теологічного діалогу Католицької Церкви і Православних Церков скерований проти «ментальності навернення» інших християн до своєї церкви методом уніатизму та запровадження уній.

Концепція Баламандського Документа побудована на таких новаціях¹⁰:

- різні спроби досягнення єдності Церков, практиковані раніше соборними методами, залежно від політичної, теологічної, історичної та духовної ситуації кожної епохи, не дали можливості повної єдності між Західною і Східною Церквами, а навпаки – загострили відносини між ними, спричинили нові суперечності;
- унійні ініціативи останніх чотирьох століть у різних регіонах Сходу, які привели до з'єднання окремих спільнот з Римською Церквою, призвели до розриву цих спільнот з материнськими Східними Церквами не без інтервенції позацерковних інтересів;

⁸ *Ibidem.* – §60.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Документ Змішаної Міжнародної Комісії для теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою. VII пленарна сесія // Теологічна школа в Баламанді (17-24. VI. 1993). – §. 17.

- отже, повсталі Східні Католицькі Церкви (Уніатські Церкви) стали джерелом конфлікту й терпіння найперше для православних, а потім і для католиків;
- унії з Римською Столицею не досягли привернення єдності між Католицькою і Православними Церквами, хоча ці унії ґрунтувалися на інтенції й автентичності екуменічного заповіту Христа: «Щоб всі були одно»; у цій ситуації Католицька Церква керувалася теологічною візією, яка дозволяла їй вважати себе єдиним депозиторієм спасіння, а Православна Церква, у свою чергу, керувалася такою самою візією своєї виняткової (ексклюзивної) ролі щодо спасіння тільки в ній;
 - з погляду на спосіб, у який католики та православні по-новому відкривають і визнають себе як Церкви-сестри, «уніатизм уже не може бути прийнятим ані як метод для застосування, а ні як модель досягнення єдності між Церквами»;
 - Католицька і Православна Церкви взаємно визнають себе Церквами-сестрами, екуменічні зусилля яких спрямовані на досягнення повної і цілковитої спільноти між ними щодо змісту віри та її імплікації, яка не була б ані поглинанням, ані підпорядкуванням, а лише зустріччю в правді й любові.

Прийнято положення про практичне впровадження визнаних, погоджених і з'ясованих принципів екуменізму. *По-перше*, католицькі й православні єпископи, юрисдикція яких поширюється на одну й ту саму канонічну територію, повинні проводити спільні консультації з метою узгодження планових заходів зі створення нових церковних структур у регіонах, які традиційно перебувають під юрисдикцією Православної Церкви. *По-друге*, Католицька і Православні Церкви повинні звернути увагу на підготовку нових кадрів священнослужителів, які не були б пов'язані із застарілою еклезіологією уніатизму, а, навпаки, отримали достатнє знання про апостольську спадкоємність, автентичне сповідання християнських таїнств традиційно закоріненої в регіоні Православної Церкви. *По-третє*, з метою підготовки об'єктивної і правдивої презентації історії рекомендовано опрацювати узгоджену й спільну історіографію двох Церков – Православної і східної Католицької (унійної).

У зарубіжних католицьких виданнях, зокрема польських, аналізуються різні підходи й оцінки Баламандського документа, звертається особлива увага до українського контексту практичних проблем, сформулованих у цьому документі. Зокрема зазначається, що

«безпосередні спадкоємці Берестейської унії мають набагато складніше завдання до виконання приписів цього документа з причини поділів українського православ'я».

При цьому уточнюється, що Греко-Католицька Церква в Україні

«формально прийняла Баламандський документ і намагається впроваджувати в життя його практичні рекомендації. Але розкол серед православних, а також їх нерішучість сприйняти повністю концепцію і практичні рекомендації Баламандського документа створює перешкоди в розвитку екуменізму в Україні»¹¹.

Узгоджені практичні засади Баламандського документа для встановлення екуменічної моделі «досягнення повної і цілковитої спільноти» Католицької і Православних Церков мали на меті

«довести до властивого і дефінітивного вирішення труднощів, які східні Католицькі Церкви (унійні) достарчають Католицькій Церкві»¹².

Отже, східні унійні Католицькі Церкви (а це стосується й Української Греко-Католицької Церкви), судячи з цієї засади «властивого і дефінітивного вирішення труднощів», які вони спричинють Ватикану в екуменічному процесі та дипломатичних контактах з ієрархією Вселенського православ'я в Константинополі і особливо в Москві (а то й у Києві), стали заручниками ситуації, у якій «уніатизм став тепер болісною і трудною екуменічною проблемою», оскільки «унія виникла в межах візії Церкви, яка належить до минулого» (йдеться про посттридентську Католицьку Церкву)¹³.

¹¹ Trudny dialog ze Wschodem //Niedziela. Tygodnik katolicki. – №48,29 XI 2009. – S 20-21.

¹² Документ Змішаної Міжнародної Комісії для теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою. VII пленарна сесія // Теологічна школа в Баламанді (17-24.VI. 1993). – §. 17.

¹³ Hruniewicz Waslaw. Brzeska unia Koscielna jako praekt ekumeniczny.– S.72.

Визначальні вектори католицько-православного діалогу

Православно-католицький діалог започатковано в 1979 р. Його ініціював під час візиту до Константинополя папа Іван Павло II. Ініціативу Ватикану схвально сприйняв тодішній Константинопольський патріарх Димитрій I. Було створено Змішану міжнародну комісію з теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православними Церквами. Визначено мету діалогу: поєднання зусиль для відновлення цілковитої єдності цих Церков, утраченої після 1054 р. Відтоді очільники діалогу титулюються «*єкуменічний папа*» та «*єкуменічний вселенський патріарх*».

Саме завдяки цим католицьким і православним духовним авторитетам було чітко визначено мету й ефективний ідеологічний супровід православно-католицького діалогу. Для Ватикану він мав глобальний вимір в контексті його східної політики з двома паралельними векторами – «*Рим-Константинополь*» та «*Рим-Москва*». Причому першому вектору скоріше надається тактичне значення, оскільки стратегія східної політики Ватикану зосереджена насамперед на векторі «*Рим-Москва*». І це зрозуміло: під безпосереднім омофором Вселенського Константинопольського патріарха перебуває понад 3 млн. із 160-175 млн. усіх православних (за винятком Сербської, Болгарської, Македонської, Елладської, Кіпрської, Румунської, Польської, Американської та деяких автономних православних структур), решта – це православні, які, як вважає Московський патріархат, розміщені на його «*канонічній території*» – Росії, Україні, Білорусі.

Найбільший ужинок у православно-католицькому діалозі до цього часу зібраний на векторальному полі «*Рим-Константинополь*». Змішана міжнародна комісія з теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православними Церквами поступово напрацьовувала важливі погоджувальні документи у Баламанді (1993), Балтиморі (2000), Белграді (2006). Зрештою «*Равеннський документ*» (2007) ознаменував важливе досягнення: вперше православні визнали вселенський рівень Католицької Церкви і, більше того, засвідчили, що на цьому рівні існує *protos* (примас), яким може бути тільки єпископ Риму, відповідно до ієрархії давньої Церкви. Це відкрило шлях до повної єдності – сопричастя в євхаристії. Але зустріч у Равенні (жовтень 2007 р.), де відбулося радикальне поліпшення духу відносин і розпочалася нова фаза

діалогу, завершилася демаршем делегації Московського Патріархату, яка залишила засідання і не підписала «Равеннський документ» через міжправославні суперечки, зокрема, протестуючи проти участі в пленарних засіданнях делегації Естонської Православної Церкви, запрошеної Вселенським Константинопольським патріархом. Це був черговий вияв напружених відносин між Московською патріархією і Константинополем, який послідовно демонструє себе як «*Вселенський Патріархат усіх православних*»¹⁴.

Делегації Вселенського Константинопольського патріархату систематично відвідують Рим. Римські папи, почавши від Павла VI, регулярно запрошуються до Константинополя. У прийнятій під час зустрічі (листопад 2006 р.) папи Бенедикта XVI і патріарха Варфоломія I «Спільній Декларації»¹⁵ знаходимо спільність поглядів Константинополя і Риму в оцінці ситуації на Близькому Сході, Кіпрі, а також проблем, які стосуються прав людини, релігійної свободи, релігійних меншин, їх культурних і релігійних традицій. Обидві сторони високо оцінили формування Європейського Союзу і закликали католиків та православних до співтворення в ньому клімату приязні й співпраці, визнання важливої ролі спільної західної і східної християнської європейської традиції. Як відомо, Московський патріархат щодо спільності поглядів Константинополя і Ватикана у багатьох зазначених питаннях має іншу точку зору.

У тексті «Спільної Декларації» є рекомендації щодо збереження у зростаючому Європейському Союзі культур і релігій національних меншин. Ватиканські аналітики вважають, що ці заклики, крім мусульман, адресовані до урядів тих країн, де більшість становлять православні і де зафіксовані факти утисків громадян іншого віросповідання, яке в меншості, насамперед католиків. Зокрема, йшлося про Росію й Алексія II, який мав не дуже приязні відносини з Варфоломієм. Останній керував невеличкою спільнотою в оточенні мусульманського світу, тоді як перший правив церквою, що домінує на безмежній території колишнього СРСР. Саме в цьому причина, яка перешкоджає будь-якому оптимізму у відносинах Московського і Вселенського патріархів. Останній користується «*першістю честі*» і заявляє, що є «*Церквою-Матір'ю всього православного світу*».

¹⁴ Равенна, Кіпр. Далі буде <...> // Католицький вісник, 2009. – №11. – С. 5

¹⁵ L'Osservatore Romano (wyd.polsk). – Roma, 2007. – №2 (280) – S. 28-29.

Активними помічниками Константинополя в налагодженні православно-католицького діалогу є Еладська Православна Церква і Кіпрська Православна Церква. У «Спільній Декларації» папи Бенедикта XVI і архієпископа Юстиніани і всього Кіпру Хризостома II відзначається значний внесок Кіпрської Православної Церкви в розвиток теологічного діалогу між Католицькою Церквою і Православною Церквою в цілому. Хризостом II визнав «примат першості серед єпископів неподільного християнства за єпископом Рима» і з цим привітав папу Бенедикта XVI. Під час офіційного візиту до Ватикану Хризостом II заявив:

«У нашому спільному домі – Європі, колиці західної цивілізації, панує криза, атеїзм, секуляризація і декаденство. Саме тепер є потреба нової євангелізації. Однак без співпраці європейських Церков і нашого спільного християнського свідчення неможливо розраховувати на позитивні результати, оскільки багато спроб у цьому напрямку поодиноких Церков виявилися безрезультатними. Духовною зброєю в цій боротьбі, яку прагнемо разом з Католицькою Церквою – нашою сестрою вести за перетворення антропологічного європейського суспільства на суспільство христоцентричне», є «шлях єдності наших Церков»¹⁶.

Досягнення, проблеми і перспективи католицько-православного діалогу

Після Баламандської зустрічі у 1994 р. наступив період затишшя в роботі Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православними Церквами, який продовжувався 10 років – до 2005 р. Зустріч членів Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православними Церквами у Равенні (Італія) у жовтні 2007 р. засвідчила, що, незважаючи на демонстративний від'їзд російської делегації через міжправославні сутички між Московською і Константинопольською патріархіями, відбулося радикальне поліпшення в православно-католицьких відносинах. Кардинал Вальтер Каспер, як голова Папської ради у справах

¹⁶ L'Osservatore Romano (wyd. polsk), 2007. – №2 (290). – S.28-29.

єдності християн і співголова Змішаної міжнародної комісії, звітуючи 23 листопада 2007 р. про свою роботу на Папській консисторії, заявив, що «в Равенні розпочалася нова фаза діалогу, на який покладаємо багато сподівань». Він запевнив членів Папської консисторії, що

«Равеннський документ знаменує важливе досягнення: вперше наші православні колеги визнали вселенський рівень Церкви і, більше того, визнали, що на цьому рівні існує primatus (примат – першість, переважне значення, зверхність), яким може бути тільки єпископ Риму, відповідно до ієрархії давньої Церкви».

Кардинал Каспер озвучив на Папській консисторії умови, які, з точки зору Московського патріархату, сприятимуть остаточному поліпшенню взаємовідносин Москви і Ватикану та стимулюватимуть прогрес у православно-католицькому діалозі: «Спочатку було б доцільно розв'язати проблеми, які існують у Росії і передусім в Україні», що означало «припинити католицький прозелітизм і греко-католицьку експансію на православній території»¹⁷.

Остання XII зустріч делегацій Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православними Церквами (на цій сесії були присутні делегації 20 православних церков, крім Болгарської Православної Церкви) відбулася 20-27 вересня 2010 р. у Відні. Дискусії на цій сесії засвідчили наявність низки контрверсійних точок зору на проблеми, від вирішення яких залежатиме перспектива подальшого проведення православно-католицького діалогу¹⁸:

І. Равеннська (2007), Кіпрська (2009) і Віденська (2010) зустрічі членів Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православними Церквами виявили неодностайність Православних Церков у ставленні до вирішення найважчого (за суттю, фундаментального) питання у православно-католицькому діалозі – примату в Церкві, тобто особливого становища Римського єпископа в історії християнства першого тисячоліття. Співголова цієї Комісії з православного боку Пергамський митрополит Іоан (Константинопольський патріархат), Еладська і

¹⁷ L'Osservatore Romano (wyd. polsk.), 2007. – №7 (295). – S. 32-33.

¹⁸ Екуменічні днюи між Віднем і Пафосом // Католицький вісник. –№19 (496), 7 жовтня 2010. – С. 2-3.

Кіпрська Православна Церква не заперечують існування в першому тисячолітті визнання особливої ролі єпископа Риму в християнській Церкві і вважають, що остаточне погодження цього питання вимагає його схвалення всіма помісними Православними Автокефальними Церквами. Руська Православна Церква не поділяє такого підходу в розгляді цього питання, оскільки вважає, що Ватикан таким чином намагається нав'язати православному світу модель управління, властиву Католицькій Церкві, якою керує папа.

2. У самому православ'ї немає збалансованої позиції стосовно питання про примат у Вселенському православ'ї. Претензії Константинопольського патріарха на нього постійно опротестовуються з боку Московської патріархії, яка блокує такий змістовний напрям діалогу з католиками про примат, розуміючи, що будь-яка розмова на цю тему рано чи пізно завершиться не лише визнанням владного наповнення першості Римського єпископа, а й підтвердженням титулу Константинопольського патріарха як «першого серед рівних» православних патріархів. Ця ідея закладена в Равеннському документі: якщо на місцевому та регіональному рівнях примат єпископа, патріарха чи митрополита наповнений реальними повноваженнями, то, як зафіксовано в Равеннському документі, реальну владу повинен мати і примат вселенського рівня. Делегація РПЦ не підписала Равеннського документа, використавши формальну причину – участь у засіданнях Комісії Естонського православного митрополита, не визнаного Московською патріархією.

3. Московська патріархія, за суттю, виступає як «*третьою стороною*» у православно-католицькому діалозі, намагаючись бути самостійним партнером у перемовинах між православними і католиками. Священначаліє РПЦ вже давно намагається дати зрозуміти Ватикану, що в діалозі з православ'ям все залежить від Московського патріархату. Про це свідчать спільні домовленості між РПЦ і Римо-Католицькою Церквою про нову рехристиянізацію Європи, про готовність спільно зі Святим Престолом утверджувати в Європі християнські цінності навіть без досягнення повної церковної єдності з католиками. Саме таку заяву зробив архієпископ Іларіон (Алфеев), тодішній очільник відділу зовнішніх церковних зв'язків Московської патріархії під час зустрічі з Римським папою Бенедиктом XVI влітку 2010 р. в Римі.

4. У католицизмі існує чітке вчення про примат, чого немає в православ'ї. Але в католицизмі вчення про колегіальність (соборність) не повністю розвинуте. Натомість соборність є фундаментальним вченням про Церкву в православ'ї. Значить, сторони під час православно-католицького діалогу у Відні дійшли висновку, що відповідь міститься посередині між приматом і конгеніальністю (соборністю). Тільки в їхньому гармонійному співіснуванні досягнення єдності можливе. Проте саме таке бачення проблеми викликає серйозну критику з боку консервативних кіл обох Церков. З католицького боку лунають звинувачення у відступництві від моделі повної та абсолютної влади Римського папи, не обмеженого колегіальним органом. Натомість із середовища православних у бік православних переговорників звучить звинувачення в «новій унії», «зраді соборності на користь папізму».

5. Існують глибокі розбіжності між Московським і Константинопольським патріархатами щодо примату їх влади в православ'ї. Константинопольський патріархат дотримується традиційної формули щодо першості його Патріарха у вселенському православ'ї. РПЦ категорично не сприймає будь-якого вселенського примату, наділеного владними повноваженнями. Максимум, на що РПЦ погоджується, – це номінальний почесний примат. Найвищим органом церковної влади, на думку російських богословів, є Вселенський Православний Собор. У соборному міжчасі (а він уже триває від 787 р. – останнього VII Вселенського Собору) влада зосереджена тільки в руках глав автокефальних Церков та їхніх синодів.

6. Обговорення примату на католицько-православних переговорах збіглося з активізацією підготовки до Вселенського Православного Собору, який православні сподіваються провести найближчим часом. Зрозуміло, що без Московської патріархії його проведення буде неможливе. Отже, православні учасники діалогу стали заручниками цієї ситуації, утримуючись від рішучих дій у з'ясуванні проблеми примату з католиками. Саме сподіваючись на близькість проведення Вселенського Православного Собору, на Віденській зустрічі Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православними Церквами домовилися зустрітися для продовження діалогу аж за два роки. Термін цей уже пройшов, але жодних зрушень з проведенням цього Собору і продовженням діалогу не відбувається.

Який же висновок випливає з цих контраверсійних підходів сторін діалогу до проблеми примату? Зрештою, яка перспектива православно-католицьких відносин у світлі довгоочікуваного Вселенського Всеpravославного Собору? Можливо, якоюсь мірою відповідь на ці питання міститься в таких розмірковуваннях: Прогресу в православно-католицькому діалозі на зустрічах Змішаної Міжнародної комісії на Кіпрі (2009) і у Відні (2010) не відбулося. Оптимізм кардинала Вальтера Каспера, викликаний, як він заявив, «реальним проривом» у Равенні (2007), був завчасним і недоречним, оскільки делегація РПЦ Равеннський документ не підписала. Після Равеннського документа, у якому було зафіксовано пріоритетне значення Римського єпископа у першому тисячолітті існування єдиного християнства, подальше обговорення у форматі схвалення цього фундаментального висновку на Кіпрській зустрічі не було завершено. Більше того, у проекті Кіпрської резолюції про «Роль Римського єпископа в першому тисячолітті» це питання розглядалося в такому розширеному контексті, що викликало в православних тривогу за втрату своєї ідентичності, а саме: Римська Церква як *«перша між помісними Церквами Сходу і Заходу»*; *«єпископ Риму як спадкоємець апостола Петра»*; *«роль Римського єпископа в періоді кризи Церкви»*; *«вплив небогословських факторів на невизнання примату єпископа Риму в Церкві»*¹⁹.

Підготовку саме такого за змістом проекту Кіпрської зустрічі Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православною Церквами можна, безперечно, оцінювати, як сміливий крок уперед католицької сторони в православно-католицького діалогу, визнати її ініціативність і впевненість у тому, що вона отримує підтримку з боку окремих православних учасників діалогу, зокрема православного співголови Комісії Пергамського митрополита Іоана (Константинопольський патріархат), який також вважає, що *«в першому тисячолітті існувало визнання особливої ролі єпископа Риму в Церкві»*.

Проте Кіпрська зустріч не увінчалася істотним просуванням у досягненні консенсусу сторін з обговорюваних питань. Крім того, відбулася заміна співголови Комісії з католицького боку: відставка карди-

¹⁹ Кіпрський документ: єдності ще немає, але примирення вже можливе // Католицький вісник, 2010. – № 11. (488). – С. 5.

нала Вальтера Каспера з посади Президента Папської ради сприяння християнській єдності і призначення архієпископа Курта Коха – особи «твердої руки» і консервативної позиції – Президентом цієї Папської ради і відповідно співголовою Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу Католицької та Православної Церкви. Цією заміною поставлено остаточну крапку у ставленні до надто оптимістичних сподівань та ризикованих ініціатив кардинала Вальтера Каспера на розвиток діалогу з православними його учасниками і насамперед з Московським патріархатом, який не раз запевняв папу, що *«залишається лише зробити один крок до повної сучасності»*.

Результатом Віденської зустрічі стало сухе офіційне комюніке та кілька коментарів окремих представників Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Католицькою і Православною Церквами: митрополита Пергамського Іоана (Константинопольський патріархат) та архієпископа Курта Коха (Апостольська Столиця) як співголів з православного і католицького боку та митрополита Великоламського Іларіона (Алфеева), представника РПЦ. Оцінюючи Віденські зустрічі, член російської делегації архимандрит Кирило (Говорун) зазначив: *«Слід прийняти сбалансовану позицію, насамперед стосовно питання про примат у Церкві. Причому спочатку треба відпрацювати міжправославний консенсус щодо цього питання»*. Проте, зокрема, свідчить і помітний дисонанс у виступах митрополита Іоана (Константинопольський патріархат) і митрополита Іларіона (Алфеева) з Московського патріархату щодо результатів Віденської зустрічі, завершенням якої започатковано знову довге затишшя в православно-католицькому діалозі. Отже, все тепер поставлено на розсуд майбутнього Вселенського Всеправославного Собору, на якому, як прогнозують експерти православно-католицьких відносин, не дійде до узгодженого всіма Православними Церквами вирішення низки надто складних еклезіологічних питань, зокрема примату у нинішньому вселенському православ'ї. Відбудеться зіткнення в оцінюванні традиційної ролі Константинопольського патріарха як *«першого серед рівних»* і претензії Московського і всієї Русі патріарха посісти цей титул у сучасному вселенському православ'ї.

Останнім часом висловлюються припущення і вмотивовані сумніви щодо можливості проведення такого Собору. Високі православні ієрархи, зокрема українських Православних Церков, вважають, що

доповнити сім Вселенських Соборів (останній відбувся 787 р.), які визнаються православними як цілком достатніми для еклезіологічного і догматичного вивчення християнської Церкви ще одним Вселенським Собором, у наш час неможливо. Такий Собор мав би розглянути лише питання відносин між національними помісними Православними Церквами, визначити процедуру надання автокефалій, поставити на порядок денний уточнення диптиху (він встановлює міру визнання не тільки часу виникнення й становлення, а й пріоритетність Церков). Проте розгляд саме таких питань міг би призвести до серйозних ускладнень передусім між Константинопольським і Московським патріархатами.

А що стосується перспектив православно-католицького діалогу, то вести його приречені в умовах посилення секуляризації сучасного світу як Католицька, так і Православна Церква, надаючи православно-католицьким відносинам все більшої гнучкості й толерантності.

Список джерел і літератури:

1. Документ Змішаної Міжнародної Комісії з теологічного діалогу між Католицькою і Православною Церквою. VII пленарна сесія / Теологічна школа в Баламанді (17-24.VI. 1993), §17.
2. Екуменічні дюни між Віднем та Пафосом // Католицький вісник. – № 19 (496), 7 жовтня 2010.
3. Кіпрський документ: єдності ще немає, але примирення вже можливе // Католицький вісник. – № 11 (488), 6 червня 2010.
4. Равенна, Кіпр. Далі буде...// Католицький вісник. – № 21 (474), 15 листопада 2009.
5. *Hruniewicz Waslaw*. Brzeska unia Koscielna jako praekt ekumeniczny // Polska-Ukraina 100 lat sasiedstwa. – Przemysl, 1998.
6. *S. Keleher*. Balamand and the Greek – Catholic Church of Antioch. – Eastern Churches Jornal, 1996.
7. L'Osservatore Romano (wyd. polsk). Roma, 2007. – №2 (280).
8. L'Osservatore Romano (wyd. polsk). Roma, 2007. – №7 (290).
9. Orientale lumen. – Roma, 2.05.1995.
10. Ut unum sint. – Roma, 23.05.1995.
11. Polska-Ukraina: 1000 lat sasiedstwa.– Przemysl, 1998.
12. Trudny dialog ze Wschodem // Niedziela. Tygodnik Katolicki. – № 48, 29 XI 2009.

Святий Іринеї Ліонський – церковний письменник, апологет християнського віровчення

прот. Володимир Левицький, прот. Миколай Цап'юк

У статті досліджуються біографічні дані святого Іринея Ліонського, проводиться аналіз його богословських поглядів та періоду апологетів загалом.

Ключові слова: богослів'я, апологет, святі отці, Тройця, тринітарні суперечки.

Істину легко отримати від Церкви, тому що апостоли, як багач у скарбницю, достатньо поклали в неї всього, що стосується істини, так що кожний охочий черпає від неї воду життя (св. Іринеї Ліонський).

Чому єпископ міста Ліона, далекої римської провінції, виявився таким авторитетним богословом як для свого часу, епохи тріадологічних суперечок IV ст., так і для сьогодення? Пояснити це можна тільки особливостями викладеного ним вчення. Сучасники особливо цінували його за боротьбу з лжеучителями. Найнебезпечнішими єретиками тоді були різного роду гностики. Із творів св.Іринея, особливо з головної його праці «Пять книг проти єресей», ми й досі дізнаємося про зміст різних учень гностиків, тому що, спростовуючи, він їх переказує і цитує. До часу св. Іринея гностицизм був не якою-небудь окремою християнською єрессю, а розгалуженою релігійною системою, від якої був не меншим (а за деякими сучасними гіпотезами – більшим) від віку християнства¹. Проте християнська полеміка з гностицизмом, зокрема св. Іринея, для нас дуже важлива, тому що в цій полеміці він дуже детально пояснює істинне вчення Церкви майже з усіх питань. Особливо примітне вчення про Святу Тройцю, що розкривається

¹ *Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. – Брюссель, 1991. – С. 43.*

Іринеєм саме в диспутах із ерисеархами. У нього сам термін «Тройця» цілком входить у свої права. Інше не менш важливе питання, що вимагало роз'яснення, зв'язок гріхопадіння та спасіння. Це вчення про стан Адама, яким він був спочатку, яким став після гріхопадіння і який належить прийняти нам, щоб спастися, і що для цього даровано Господом. Це ті питання, які найрізкіше заперечувалися гностицизмом, вчення якого абсолютно не сумісне з Православ'ям.

Св. Іриней – найвизначніший богослов II ст. Його навіть називають основоположником християнської догматики. Про час і місце його народження збереглося мало відомостей. Відомо, що народився Іриней, єпископ Ліонський, у Малій Азії, за походженням, імовірно, був греком, хоча деякі дослідники вважають, що він був сирійцем. Час народження визначають приблизно: від 130 до 150 року. Його можна визнати представником «Третього покоління християнства», починаючи від святих апостолів, так як він був учнем св. Полікарпа Смирнського, який був учнем апостолів. З іменем св. Іриней Ліонського в церковному житті пов'язаний новий етап боротьби із противниками християнства. Святий отець є автором досить великого числа творів, лише частина яких збереглася. Писав грецькою мовою, оскільки до III ст. основною мовою християнської культури навіть на Заході залишалася грецька, але в оригіналі від його творів дійшли до наших днів тільки фрагменти². Основні твори – це «П'ять книг проти ересей» (така назва замість довшої авторської назви «Викриття і спростування лжеіменного знання» (або гносиса)) і «Доказ апостольської проповіді». Повний текст першого дійшов тільки в дуже стародавньому перекладі на латинь, а повний текст другого – тільки у вірменській версії. До недавнього часу грецький оригінал «Проти ересей» був нам відомий тільки за невеликими фрагментами в цитатах у церковних авторів (наприклад, у Евсевія Памфіла). Ситуація радикально змінилася в середині XX століття. У 1940 р. була знайдена папірусна бібліотека в Турі (Туру), і там, серед безлічі інших стародавніх папірусів, виявилися три з п'яти книг «Проти ересі» (починаючи з третьої) – це якраз ті, які найбільш важливі для розуміння власне богослів'я св. Іриней. На основі цієї знахідки було підготовлено нове видання³.

² Лебедєв Є. Є. Патрологія. – Мюнхен, 1950. – С. 56.

³ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I-IV века. – М., 2004. – С. 174.

Залишилися й інші твори різного ступеня збереженості, є багато фрагментів на вірменській і сирійській мовах. Їх атрибуція не завжди може вважатися цілком достовірною. Далі ми говоритимемо про богослів'я св. Іриней, ґрунтуючись майже виключно на одному творі – «Проти ересей».

Крім свого полемічного значення, творіння св. Іриней Ліонського вплинули на концептуалізацію церковного вчення. Ця дія, в основному, розподілялася за двома напрямками.

По-перше, у вченні про нашу фізичну спільність з Христом і участю, завдяки Церкві, у внутрішньому житті св. Трійці, св. Іриней ствердив ті ж ідеї, які сповідувалися і іншими вчителями його часу.

По-друге, щодо триадології, св. Іриней, хоч і не встиг справити помітного впливу ні на сучасників, ні на найближчі до нього покоління християн, але створив основу для православних богословських концепцій IV ст., фактично утвердивши термінологію⁴.

Починаючи з II-го ст. після Різдва Христового з'являється новий вид церковної писемності – апологія. Життя Церкви протікало в цей час у складних умовах. Християнство в межах Римської імперії було забороненою релігією. Юдейство, а за ним греко-римське язичництво направили всі зусилля для того, щоб принизити, ослабити і, за можливістю, знищити християнство, не обмежуючись при цьому ніякими засобами, навіть найбільш жорстокими і несправедливими. Було багато причин, які створювали таке жорстоке і безпрецедентне в історії релігії ставлення до християнства, але найголовнішою був особливий характер християнства, через яку воно проголошувало себе єдиною істинною і спасительною релігією.

У таких умовах для християнських богословів того часу постала нагальна потреба письмового захисту християнства перед лицем державної влади, яка брала на себе ініціативу переслідувань, звинувачуючи християн у безбожництві і марновірстві. Іншим, не менш важливим завданням християнських письменників II-го ст., було завдання викласти християнське вчення у формах, доступних для сприйняття язичників та юдеїв того часу. Це завдання виконали апологети, так умовно вони були названі через напрямок своєї літературної діяльності.

⁴ Киріан (Керн), архим. Патрологія. Т. I: От апостольських мужей до III в. – Париж-М., 1996. – С. 56.

У числі розглянутих творів, що дійшли до нашого часу, існують спеціальні (судові) апології, звернені до імператорів; окремі трактати, у яких автори переходили від захисту до критики (висміювали язичницьку філософію і багатобожжя) та інші форми (напр., діалоги). Усі вони спрямовані до однієї мети – викласти істини християнства і спростувати наклепи, які зводилися на християн юдеями та язичниками. Цілком природним є те, що в таких працях викладалися не всі, тільки окремі істини. Апологети не виражали повноти віри Церкви, а лише показували своє розуміння її⁵.

Богослів'я св. Іринея, як і інших апологетів, специфічне, воно практично у всіх випадках передбачає критику і тому досить диференційоване: у деяких апологетів дуже яскраво виражена толерантність щодо язичницької культури і всього античного надбання, інші ж автори відзначаються нетерпимістю і непримиренністю зі всім дотичним до язичницької релігії. Апологети II ст. першими взяли на себе завдання «воцерковлення» освічених класів даного суспільства, а тому в їхніх творах містяться перші спроби примирення християнського вчення з основами елліністичної релігійної філософії, і цим покладено початок церковному богослів'ю як науці. Хоча апологети не завершили повністю процесу «воцерковлення еллінізму», він затягнувся ще на декілька століть, тим не менше, вклад у розвиток богослів'я, зроблений апологетами для захисту християнства, досить важливий⁶.

З огляду на це, темою даної роботи є вчення ранніх отців Церкви на основі досліджень та напрацювань одного з її першоієрархів святого Іринея, єпископа Ліону. На наш погляд, повернення до першоджерел дає змогу краще зрозуміти сучасний стан Церкви, визначити причину суперечок та неузгодженостей.

Слід звернути увагу на унікальність богослів'я святого Іринея Ліонського, котра виражається насамперед тим, що в особі апологетів християнство кинуло виклик усій язичницькій філософії, яка на той час залишилась останнім оплотом для язичницьких шукачів істини. Боротьба між мудрістю світу цього і християнською істиною, як ми вже зазначали, не припинилася із завершенням історич-

⁵ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период Вселенских соборов. – М., 1994. – С. 274.

⁶ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое Богословие. Т. I. – М., 1999. – С. 98.

ного періоду апологетів. Ця боротьба християнства із «князем світу цього» і мудрістю світу цього триває й до сьогоднішнього дня, період же апологетів знаменувався початком цього багатоговікового запеклого протистояння.

Ні одного століття після Різдва Христового не було без смуту єретичних спотворень, із покоління в покоління з церковного середовища піднімалися християнські мислителі на боротьбу із цими викривленнями, і кожного разу їм доводилось апелювати до досвіду попередніх захисників істинного вчення.

Утримуючись від змалювання стану сучасного світу в апокаліптичних тонах все-таки варто зазначити, що в порівнянні із минулими століттями, сповненими єретичних смут, наше століття яскраво вирізняється своєю вседозволеністю, розпустою і рясним урожаєм псевдохристиянських та антихристиянських сект. Тому, у наш час як ніколи виникає необхідність у розвитку православного апологетичного богослів'я. Але такий розвиток не може бути повноцінним без детального і ґрунтового вивчення апологетичного спадку авторитетних християнських богословів, а найавторитетнішими, у даному випадку, без сумніву залишаються апологети перших століть, серед котрих ім'я святого Іриней Ліонського в числі перших. Якщо богослів'я великих отців і вчителів Церкви пізніших століть часто обмежується рамками Православ'я, а для протестантів, наприклад, немає відповідного авторитету, то до голосу апологетів, які безпосередньо спілкувалися з мужами апостольськими, навіть більшість неопротестантів, змушені прислухатися, а це вже виводить гіпотетичний диспут за межі суто біблійного. У творах апологетів, які дійшли до нашого часу, збереглися «аграфи», – слова Спасителя, незаписані в Євангеліях, що також додає авторитетності богословам періоду апологетів не тільки в очах православних християн.

Практично у творах усіх християнських богословів є ті чи інші апологетичні місця, де захищається православна позиція від нападів невірних або спотворень єретиків. Окремі твори християнських богословів наскрізь проникнуті захистом церковного вчення, і тому по праву називаються апологіями, а їх автори, відповідно, апологетами. Такі церковні письменники були і є протягом всієї історії християнства, проте, лише один період християнської історії називається періодом апологетів.

Відзначаючи в першу неділю Великого Посту свято Торжества Православ'я, установлене в IX ст., православні християни святкують фактичну перемогу над всіма єресями, оскільки після IX ст. ніяких нових єресей не виникало. Усі єресі, які з'явилися пізніше, були плодами з'єднання або трансформації вже раніше існуючих єретичних спотворень. А також існуючі сьогодні єресі не є виключенням з цього правила, тому, досліджуючи апологетичний спадок перших захисників християнства, ми практично бачимо корені й тих лжевчень, які сьогодні пропагуються як нові одкровення.

Як богослов св. Іриней перевершує всіх попередніх йому письменників післяапостольського періоду в яскравості й виразності думок і у ясності викладу. Йому дано було опанувати скарбом християнського знання в його чистому вигляді й досягнути його в живому зв'язку як *«тіло істини»*. Він перший представив цільний погляд на стосунки між Богом і світом, розкритий із власних принципів християнської віри і встановив основи церковного богослов'я, які в істотному залишаються незмінними на всі наступні часи. Викладене в його творах вчення отримує особливо важливе значення через надзвичайно характерні й виключні особливості його особистих відносин і обставин життя: він – останній учень безпосередніх учнів Господніх; у Малій Азії через св. Полікарпа й інших пресвітерів, учнів апостолів, він чує живий апостольський голос і сприймає дух апостольського вчення; як пресвітер і єпископ на протилежному кінці християнського світу – у Ліоні – він зв'язує Схід і Захід; вступає в особисте й письмове спілкування із багатьма Церквами, а особливо з Римською Церквою; від початку до кінця свого суспільного служіння він приймає найдіяльнішу участь у житті Вселенської Церкви. Важко уявити більш сприятливі умови для того, щоб довідатися істину щодо віри Церкви, і тому св. Іриней є класичним свідком про Церковне вчення, Церковне Передання і церковну організацію не тільки в малоазійських і галльських Церквах, але й у всіх Церквах тодішнього християнського світу, і не тільки для свого часу, але й для всього попереднього періоду до самих апостолів; а в цьому свідченні, за сучасним нам науковим формулюванням питання, найістотнішим є те, що Вселенська Церква й наприкінці II ст. залишилася принципово Апостольською Церквою,

зберігала в неушкодженні Апостольське Передання, була носієм апостольського вчення й тлумачила його з апостольським авторитетом⁷.

Досліджуючи богослів'я святого Іринейя Ліонського, ми переконуємося в тому, що це унікальний період в історії розвитку богослів'я. Християнські апологети в боротьбі із зовнішніми та внутрішніми ворогами вперше починають систематизувати християнське вчення, виділяючи та розвиваючи в ньому конкретні напрямки. Якщо апостоли та мужі апостольські в основному зосереджувалися на благовісті і не приділили особливої уваги всім богословським тонкощам, то апологети через специфіку свого завдання були змушені формулювати християнське вчення у визначеннях і термінах, прийнятних як для християн, так і для «зовнішніх», котрі цікавилися доктриною нової релігії. В апологетів з'являються перші прояви сміливого богословствування.

При виконанні поставленої цілі – захисту християнства, апологети II-го ст. не обмежувалися вибором засобів і прийомів для боротьби: кожен вів її так, як розумів своє завдання і як цього потребували умови часу й місця, у яких він жив та діяв. Але при всій різноманітності індивідуальних, часових і місцевих умов, у яких вони жили й діяли, за деякими невеликими винятками, усі апологети дотримувалися двох основних методів. Перший із них найбільш природний та найбільш необхідний для поставленого завдання, його можна визначити як позитивний апологетичний метод. Сутність його зводиться до того, що апологети, захищаючи християн від наклепів, які на них зводили, розкривали християнське віровчення і принципи християнської моралі. Після того, як було доведено моральну чистоту та високе достоїнство християнського віровчення, апологети, спрямовували у своїх творах погляди читачів до релігій, які, ворогуючи із християнством, претендували на вищість у порівнянні з останнім. Показуючи, таким чином, незрівнянну перевагу християнства над іншими, до цього існуючими релігіями апологети приступали до прямої критики язичництва. Такий метод можна назвати заперечним або полемічним⁸.

Апологети II ст., зокрема й Іриней, надавали перевагу першому методу, захищаючи християн від усіх можливих звинувачень. Тільки

⁷ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I-IV века – М., 2004. – С. 404.

⁸ Вдовиченко А. В. Христианская апология. Краткий обзор традиции. // Раннехристианские апологеты II-IV веков: Переводы и исследования. – М., 2000. – С. 34.

пізніше в творах апологетів починає з'являтися критичний аналіз язичницьких релігій та філософських систем, які користувалися на той час великою повагою.

Обидва методи у відповідній послідовності повинні були розсіювати ті упередження, якими керувалися язичники щодо християн, і в кінцевому результаті підготувати шлях до переходу язичників у християнство. Звичайно, швидкого й рішучого перевороту в думці язичницького суспільства апології не зробили тому, що суспільна думка, яка складалася століттями не відразу поступається місцем новим ідеям. Вона довго бореться з ними, але в той же час, якщо нові ідеї істинні, то вони помалу долають застарілі упередження і стають надбанням суспільства. Так було і в боротьбі християнства з язичництвом. На початку знаючи про християн лише із наклепів та доносів, язичництво затаврувало його різними гріхами й злочинами, але при ближчому знайомстві з ним язичницьке суспільство мимоволі переконувалося в безпідставності такої характеристики християн. При сукупності всіх умов до цієї перемоги був причетний і святий Іринеї, єпископ Ліона, який у своїх творах свідчив про чистоту християнського вчення та моралі⁹.

Не варто недооцінювати праці автора й для сучасного йому християнства. У важкі для християн часи, коли почали з'являтися перші апології, сміливість і впевненість їхніх авторів надихала інших християн, яких повсюди підстерігали вороги, доноси й тортури. Сам факт існування апологетів переконував гонимих християн у тому, що вони не покинуті на призволяще, і що віра, за яку вони йдуть на муки та смерть, нічим не поступається язичницькому мудруванню, а навпаки стоїть незрівнянно вище від нього.

Крім морального впливу, твори ранньохристиянських апологетів мали для свого і найближчого до нього часу важливе науково-догматичне значення. Оскільки апологети поклали початок розкриттю і науковому обґрунтуванню християнських догматів, які заперечувалися язичниками, то ці питання про єдність Божу, про Бога як Творця і Промислителя, про Божество Ісуса Христа, про воскресіння померлих розроблені апологетами досить ґрунтовно.

⁹ *Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. – Брюссель, 1991. – С. 469.*

Древня апологетика стоїть у безпосередньому зв'язку із сучасною, оскільки ті звинувачення, які висували язичники на адресу християнства, нерідко можна почути й сьогодні з уст його противників. Таким чином, сучасний апологет може без усяких сумнівів запозичувати не лише їхні методи оборони християнства, але й аргументи своїх попередників, звичайно пристосовуючи їх до сучасних потреб.

Твори святого Іринея, єпископа Ліона не втратили свого значення і до сьогоднішнього часу. Для нас вони являють історичний інтерес як пам'ятки, відзеркалюють внутрішнє та зовнішнє становище сучасного йому християнства і язичництва. При їх детальному вивченні вони демонструють нам, як на зорі християнства між двома світоглядами проходив конфлікт із глобальними історичними наслідками; як язичництво напружувало останні зусилля в боротьбі із християнством, яке, незважаючи на шалений опір, набирало рис нової світової релігії.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книга Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К.: Вид. УПЦ КП, 2004. – 1416.
2. *Іриней, єп. Лионський, св. Сочинення.* / Пер. прот. П. Преображенського. – СПб.: Изд. 2-е книгопродавца И. А. Тузова, 1900. – 559 с.
3. *Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. История Церкви в период Вселенских соборов.* – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. – XV+600+XIX с. (репр. посм. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова: СПб., 1917) (Серия: Церковно-Историческая библиотека).
4. *Вдовиченко А. В. Христианская апология. Краткий обзор традиции. // Раннехристианские апологеты II-IV веков: Переводы и исследования.* – М.: Ладомир, 2000. – С. 5-38.
5. *Вінчукевич П. М. Філософія як апологетика. Підручник для вищих духовних шкіл.* – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2000. – 248 с.
6. *Киприан (Керн), архим. Патрология. Т. I: От апостольских мужей до III в.* – Париж-М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1996. – 182 с.
7. *Лебедев Є. Є. Патрологія.* – Мюнхен: Накладом товариства студентів Богословської Академії УАПЦ, 1950. – 136 с.
8. *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. Православно-догматическое Богословие. Т. I.* – М.: Паломник, 1999. – XII+598 с. (репр. 4-го изд.: СПб.: Тип. Ф. Голике, 1883).

9. *Поснов М. Э.* Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. – Брюссель: «Жизнь с Богом», 1991. – LXI+825 с. (Фототип. изд.: К.: Тип. Акц. Об-ва «Петр Барский в Киеве», 1917).
10. *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии. I-IV века. \ *Под общ. научн. ред. диакона А. Глуценко и А. Г. Дунаева.* – М., 2004. – 796 с.
11. *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви: очерки церковной истории в биографиях. / *Пер. с англ. А. П. Лопухина.* – СПб.: изд. книгопродавца Тузова, 1891. – 1036 с.

Інституалізаційні норми екзорцизму

Сергій Панащук, священник Станіслав Безпалов

У статті зроблена спроба проаналізувати інституалізаційні норми екзорцизму в Христовій Церкві в період святих апостолів, святих отців та вчителів Церкви, у часи Вселенських Соборів та їх відображення в Древньоруській традиції.

Ключові слова: біс, біснунання, дух, екзорцизм, одержимість, церковне право.

У Візантійській традиції поняття «диявол», «лукаві духи», «біси» є одними з центральних у загальнохристиянській теології. Значний розвиток вони отримали в грецькій книжності, яка й стала основним джерелом давньоруської християнської демонології. Згідно з однією з найбільш поширених у грецькій книжності трактувань, «біси» – це пороки, які обтяжують людей. Вісім розділів трактату преп. Ніла Синайського «Про вісім лукавих духів» озаглавлені: «Про обжерливість», «Про блуд», «Про грошолобство», «Про гнів», «Про печаль», «Про зневіру», «Про марнославодство», «Про гордість». У цьому ж ключі пише про діяльність бісів прп. Іоан Ліствичник:

«У всіх діяннях, якими намагаємося догодити Богові, біси виконують нам три ями. По-перше, борються, щоб перешкодити нашій добрій справі; по-друге, коли вони в цій першій спробі переможені, то намагаються, щоб зроблене не було за Богом; а якщо вони і в цьому задумі не мали успіху, тоді вже, безмовно приступивши до душі нашої, хвалять нас. Першій спокусі пручаються піклування про смерть; другий – смирення і приниження; а третій – постійне докоряння самого себе»¹.

¹ Любимов П. Д. Медико-топографическое описание Кузнецкого уезда Саратовской губ. // Прот-лы заседания Общ-ва рус-их врачей в Санкт-Петербурге. – СПб., 1958-1959. – С. 26.

У цьому контексті «боротьба з бісами» осмислюється як подвиг благочестивих праведників, випробування на шляху святих угодників. Але поряд з такою інтерпретацією вже в ранньохристиянській книжності з'являється опис власне «біснуватих». Згідно з логікою першої інтерпретації, «біснування» може розумітися як перемога над, а «біснуватий» – як грішник, що не встояв перед бісівськими спокусами. Проте зв'язок між «реальними» прикладами «біснування» й алегоричними трактуваннями «підступів диявола» виявляється в творах Отців Церкви більш складною.

У більшості випадків «біснуваті» називаються «нещасними» людьми, «які перебувають в невіданні». Свт. Іоан Златоуст, наприклад, пише:

«Але лютіший від біса гріх той, що робить людей смиренними. Чи не бачите, як біснуваті, коли вони отримують полегшення від цієї хвороби, бувають сумні й лагідні, яка сором'язливість виражається на обличчі їх, як вони бояться навіть дивитися навколо себе? Подивися ж, яка виходить невідповідність: ті соромляться своїх страждань, а ми не соромимося своїх справ; ті соромляться, зазнаючи зло, а ми не соромимося, здійснюючи зло; у їхньому положенні гідно не соромитись, але співчуття, людинолюбство, поблажливість, великий подив і тисячі похвал, якщо тільки вони протидіють бісу, переносять усе з вдячністю; а наше становище гідне ганьби, сорому, осуду, покарання, муки, крайніх лих і самої геєнни, і не заслуговує жодної поблажливості. Як від дітей не вимагають звіту в їхніх діях, так і від них; і немає людини такої жорстокої, щоб карати за те, що зроблено через незнання. Таким чином, ми – грішимо, опиняємося набагато гірше біснуватих»².

Також інтерпретує поведінку «біснуватих» і преп. Іоан Касіян Римлянин. В одному з його «Співбесід» авва Серен відповідає на питання про те, яким чином нечисті духи опановують «біснуватих»:

«вищесказаному поясненню нашому не суперечить те, що, кажете, буває біснуваті, коли схоплені нечистими духами, говорять або роблять те, чого не знають. Відомо, вони не однаково

² Іоанн Златоуст, свт. Беседа XLI. – СПб., 1903. – Т. 9. Кн. 1. – С. 365.

терплять вплив духів. Бо деякі так бувають одержимі, що аніскільки не усвідомлюють того, що роблять або говорять, а деякі усвідомлюють і потім згадують»³.

Серед прихожан християнських церков раннього періоду «біснувати» займали, напевно, цілком визначене місце. Про це свідчить ряд зауважень у Правилах Святих Отців і Вселенських Соборів, у канонічних Відповідях св. Тимофія єпископа Олександрійського (380-385 рр.). У правилах VI Вселенського (III Конст-ого) Собору (680-691 рр.), міститься вказівка щодо поведження з істинно і хибно біснуватими:

«Оскільки апостол виголошує: „А хто з'єднується з Господом, той є один дух з Господом” (1 Кор. 6, 17), то зрозумілим є, що й той, хто противнику (демонові) віддає себе, буває єдине із ним за спілкуванням. Тому вирішено: тих, що лицемірно біснуються, і такий спосіб дій, через злостиву вдачу, удавано на себе приймають, карати всякими засобами та піддавати їх таким сже суворостям і тягарам, яких дійсно біснувати, заради звільнення від демонської дії, праведно зазнають»⁴.

XVII правило Анкірського помісного собору (314 р.) говорить:

«Скотоложникам та прокаженим або тим, які когось проказою заразили, святий Собор наказав молитися з божевільними. Божевільні, маються на увазі ті, які не допускалися до церков і молилися на вулиці, часто під дощем та вітром, або біснувати»⁵.

Про актуальність апостольських правил щодо «біснуватих» говорить звернення до них самих богословів. На запитання отця Германа про те, «для чого одержимі злими духами відлучаються від причастя Господнього», авва Серен у співбесіді Кассіяна Римлянина відповідає:

«А святе причастя нашими старцями, пам'ятаємо, не заборонялося їм, навпаки, вони думали, що якби можливо було, навіть щодня треба вкладати їм його. Бо не повинні думати, що, за висловом євангельським, яке ви неправильно доклали до цієї

³ Иоанн Кассиан Римлянин, прп. собеседование – Аввы Серена // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / Пер. с лат. еп. Петра. – М., 1992 – С. 228.

⁴ Книга Правил Святих Апостолів Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців/ Переклад Чокалюк С. М. – К., 2008. – С. 160.

⁵ Там само. – С. 62.

думки: не давайте святого псам, ніби святе причастя надходить в їжу демону, а не в очищення й охорону тіла та душі. Будучи прийняте людиною, воно, як полум'я, спалює, проганяє тоді дух, який в його членах засідає або ховається. Ми нещодавно бачили, що таким способом був зцілений авва Андроник і багато інших. Бо ворог більше й більше буде нападати на одержимого ним, коли побачить, що він відлучається від небесного образу, і тим зліше й частіше буде мучити, чим довше він буде ухилятися від духовного образу»⁶.

Про поширеність «біснування» та його інституційні основи свідчить існування в ранньохристиянській церкві чину екзорцистів. А. Спаський вважає, що ще на початку IV ст. певних правил для вигнання демонів не існувало; кожен екзорцист мав свої прийоми. Християнам радили слідувати тому методу, який видається найбільш успішним, наслідувати прийоми інших екзорцистів і, якщо потрібно, покращувати їх. Очевидно, на початку IV ст. справа вигнання демонів належала ще особистій ініціативі⁷.

Процес підпорядкування екзорцистів єпископській владі в східній частині Церкви відбулося, на думку А. Спаського, у середині IV ст., і в правилах Лаодакійського собору (364 р.) правило 26: «Не поставленим від єпископа не можна заклинати ні в церквах, ні в домах», екзорцисти виступають уже як члени кліру⁸. В обов'язки екзорцистів входили читання молитов над одержимими і нагляд над оголошеними. Грецькі Євхології містили спеціальні заклинали молитви для «вигнання бісів», якими, мабуть, і користувалися ці священники.

Таким чином, грецьким священникам був відомий певний тип поведінки парафіян, незваних «одержимі» або «біснувати». Їх становище визначалося рядом правил, так само як і спілкування священника з ними регулювалося спеціальними постановами. У цей же час складається і житійне кліше, згідно з яким зображується святий, що виганяє бісів з одержимого. При дослідженні давньоруської традиції виникають суттєві проблеми.

⁶ *Иоанн Кассиан Римлянин. собеседование – Аввы Серена // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / Пер. с лат. еп. Петра. М., 1992 – С. 301.*

⁷ *Спасский А. Вера в демонов в древней церкви и борьба с ними // Богословский вестник №6 (1907г). – С. 387.*

⁸ *Там само. – С. 388.*

З початком поширення християнства на Русі сюди проникають і перекладні роботи християнських апологетів, і житійні повісті, частина опосередкована західними джерелами. Однак якщо західною гілкою християнства був сприйнятий чин «екзорциста», то Православній Церкві він відомий не був.

Відповіді на питання про те, у якій формі на Русі в ранньому середньовіччі проводився ритуал «екзорцизму» і чи проводився взагалі, видається практично неможливим. Джерела раннього середньовіччя, у яких міститься інформація про «біснுவатих» і «біснுவання», – кормчі, требники і житія - відносяться до жанрів, жорстко регламентованих канонами, з одного боку, і в значній мірі пов'язаним з іноземними джерелами – з іншого.

Найбільш ранній оригінальний житійний сюжет про «вигнання біса» знаходимо в Києво-Печерському патерику (XIV ст.). Тут здатність ченця зіцлювати біснуватих пропонується читачам як факт сам собою зрозумілий і не потребує додаткових пояснень:

«І за його суворе житіє Господь дарував Лаврентію силу зіцлення. І був приведений до нього один біснуватий з Києва; але самотник не міг вигнати з нього біса, бо був дуже лютий»⁹.

У житії протопопа Авакума є епізод про вигнання Авакумом біса із свого брата Євфимія за допомогою послідування з Требника:

«І, плачучи, послав під церкву по требник і по святу воду сина мого духовного Симеона. Тоді ж Симеон, сходяв під церкву і приніс книгу і святу воду. І почав читати над одержимим молитви Великого Василя»¹⁰.

Таким чином, можна припускати, що вже священники XIII ст. розглядали «біснуватих» як цілком певну групу парафіян, а практика зіцлення «одержимих злими духами» існувала вже в XVII в.

Хоча церковно-правові, богослужбові та житійні пам'ятники не можуть вважатися джерелами з історії практики екзорцизму на Русі, вони дають ґрунт для роздумів про те, яку саме інформацію, звернув-

⁹ Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик/ Подгот. изд. Л. А. Ольшешской, С. Н. Травниковым. – М., 1999. – С. 142.

¹⁰ Житія святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четвіх-Міней св. Димитрія Ростовського: у 7-ми т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 1: Січень-лютий. – С. 66.

шись до них, могли отримати священники. Мова тут повинна йти не тільки про те, яка власне інформація про стан «біснування» і боротьбу з ним була доступна представникам кліру, але і який статус вона для них мала. Очевидно, що ступінь авторитетності тієї чи іншої інформації відіграє істотну роль у всіх випадках її використання і значною мірою визначає способи інтерпретації самої інформації. Це питання набуває ще більшого значення, коли ми говоримо про обрядові практики священника, у яких роль «канону», офіційного правила та церковної санкції за визначенням дуже висока.

Досліджуючи інституційні норми можна чітко сказати, що позиція Православної Церкви стосовно «одержимості» характеризується в дослідницькій літературі досить однозначно.

Список джерел і літератури:

1. Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Подгот. изд. Л. А. Ольшевской, С. Н. Травниковым. – М., 1999. – 430 с.
2. Життя святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четрьох Міней св. Димитрія Ростовського: у 7-ми т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 1: Січень-лютий. – 712 с.
3. Книга Правил Святих Апостолів Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців / Переклад Чокалюк С. М. – К., 2008. – 367 с.
4. Иоанн Златоуст, свт. Беседа ХLI. – СПб., 1903. – Т. 9. Кн. 1.
5. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседование – Аввы Серена // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / Пер. с лат. еп. Петра. – М., 1992 – 423 с.
6. Любимов П. Д. Медико-топографическое описание Кузнецкого уезда Саратовской губ. // Протоколы заседания Общества русских врачей в Санкт-Петербурге. – СПб., 1958-1959. – 500 с.
7. Спасский А. Вера в демонов в древней церкви и борьба с ними // Богословский вестник №6 (1907г). – С. 357-391.

Вода у Священному Переданні та богослужбовому використанні Новозавітної Церкви

Василь Сирко , протоієрей Василь Лозовицький

У статті проводиться аналіз святоотцівського розуміння феномену води та її символики, а також різноманітних аспектів її богослужбового використання в Християнській Церкві як східного, так і західного обряду.

Ключові слова: вода, святі отці, Новозавітна Церква, Хрещення, Євхаристія.

У святоотцівських тлумаченнях Священного Писання говориться як про вживання води в побуті, так і про використання її у зв'язку з таїнствами Церкви (передусім Хрещення та Євхаристії). Вода називається «найкращою з 4-х видимих стихій світу» (Cyr. Hieros. Catech. 3. 2), завжди слухняною Богові (Ambros. Mediol. Exam. 4. 1), кращим доказом Його Промислу про світ (Theodoret. De Provid. 2). Вона є початком світу і приводить у світ нові творіння (Tertull De Bapt 3. 4; Cyr. Hieros. Catech. 3. 2; Ambros. Mediol. De Myst. 9; De sacr. 3. 3; Ioan. Chrysost. Catech. 2. 25). Хоча води являють образ смерті (Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 15. 35), однак потоп приніс не лише руйнування, але й оновлення життя (Leo Magn. Serm. 60. 3).

Образ води іноді використовується в христологічній типології (наприклад, у зв'язку з Боговтіленням – наприклад: Orig. In Gen. Hom 13. 3). Вода з колодязя Якова (Ін. 4, 6) або на шлюбі в Кані Галілейській (Ін. 2, 1-11) алегорично представляє Старий Завіт, який «несмачний» і «мертвий» до роз'яснюючого все Христового Пришестя (Orig. In Ioan. 13. 23-25, 436 f.; Aug. In Ioan. 9. 3-4). Однак найчастіше вода виступає як символ Святого Духа (Ign. Ep. ad Rom. 7. 2; Aug. In Ps. 103. 2. 3), Церкви (Ambros. Mediol. Exam. 4. 1-3) або дівочої утроби, яка народжує вірних, як Діва Марія народила Христа (Leo Magn. Serm. 25. 5).

Вода, що використовується в таїнстві Хрещення, звільняє, так само, як води Червоного моря (*Tertull. De bapt. 9; Orig. In Exod. hom. 6. 4; Cyr. Carth. Ep. 69. 15; Cyr. Hieros. Catech. 3. 2; 19. 2; Ambros. Mediol. De Myst. 12; Leo Magn. Serm. 55. 5*). Вода Хрещення часто прообразує ту воду, яку Мойсей видобув зі скелі (*Числ. 20, 1-11*), і ту, яку він зробив солодкою (*Вух. 15, 22-25*) (*Tertull. De bapt. 9; Cyr. Carth. Ep. 63. 8*). Хрещальна типологія вбачається святими отцями і в інших місцях Старого Завіту (наприклад, *Бут. 21, 14-19; 4 Цар. 5, 1*; дивись: *Greg Nyss In bapt. Christ.; Ambros. Mediol. De Myst. 17-18*) і Нового Завіту (наприклад, *Ін. 5, 1-9; 19, 34*; дивись: *Tertull. De Bapt 9; Cyr. Hieros Catech 3. 8-10*). Згідно з тлумаченням сщмч. Кипріяна Карфагенського, вода, додана до євхаристійного вина, – це народи, з'єднані з Христом (*Cyr. Carth. Ep. 63. 13*; порівняй: *Одкр. 17, 15*), а на думку сщмч. Іринія Ліонського – це людська природа Христа (*Iren. Adv. haer. 5. 1. 3*). Блж. Августин і свт. Амвросій Медіоланський пояснювали наявність води в євхаристійній чаші посиленням на *Ін. 19, 34* (*Aug. In Ioan. 120. 2; Ambros. Mediol. De sacr. 5. 3. 4*). Найбільш складне тлумачення запропоноване Феодором Мопсуестійським, за словами котрого сенс практики змішання євхаристійного вина з водою в тому, що Євхаристія, подібно до Хрещення, є спогадом про Хресну смерть Спасителя й участь у ній (*Theod. Mops. Hom. 15*)¹.

Свт. Кирило, єп. Єрусалимський, викладає поняття про благодать в огласительних повчаннях. З урахуванням того, що в них він звертається до «*тих, які просвічуються*» (*Cyr. Hieros. Procatech. 1*), тобто до останньої категорії оголошених, основною темою його повчань стає таїнство Хрещення. Свт. Кирило неодноразово вказує на харизматичний характер цього таїнства. Він звертає особливу увагу на значення, яке надається в Хрещенні воді. Пояснюючи слова Ісуса Христа «*якщо хто не народиться від води і Духа, не може увійти в Царство Боже*» (*Ін. 3, 5*), свт. Кирило вказує на нерозривний зв'язок у таїнстві благодаті Святого Духа і води, через яку благодать подається.

«*Приступи до хрещення не так, як до води простої, але як до духовної благодаті, що дарується з водою. Бо як принесене в*

¹ Вода // Православная энциклопедия. – Т. 9. Владимирская икона Божией Матери – Второе пришествие. – М., 2005. – С. 133-139.

жертву, протє за природою, споганюється через призивання ідолів, так, навпаки, проста вода, отримавши силу від закликання Святого Духа і Христа і Отця, робиться святою. Так як людина складається з двох частин, з душі й тіла, то й очищення двояке: безтілесне для безтілесного, а тілесне для тіла» (Сур. Hieros Catech. III, 2)².

А святий Єпіфаній Кіпрський, порівнює зміну «єства вод» під час освячення з перетворенням води на вино в Кані Галілейській³.

Слово «хрещення» (βάπτισμα), згідно з думкою преп. Никодима Святогорця, походить від грецького дієслова «βάπτω», що означає занурювати, і позначає занурення (βούτισμα). Від дієслова «βάπτω» походить і дієслово «βαπτίζω» (хрестити) і перфект «βεβαπτισμαι» (хрестився), а звідти й іменник – «βάπτισμα», що означає хрещення. Так, хрещення безпосереднім чином з'єднується з водою.

У Святих Отців ми знаходимо опис декількох видів хрещення. Наприклад, свт. Григорій Богослов наводить п'ять видів: перший – Мойсееве хрещення, яке несло людям тимчасове очищення; друге – Предтечеве – хрещення покаяння; потім – Христове хрещення, через яке, за допомогою Духа Святого, усі люди стають християнами; четверте – це засвідчене кров'ю хрещення мучеництва; п'яте – хрещення покаяння та сліз.

Вісім видів хрещення наводить преп. Іоан Дамаскін. Першим, на його думку, було хрещення всесвітнього потопу, що сталося з метою припинення поширеного по всій землі гріха. Друге – хрещення моря і хмари, коли ізраїльтяни проходили через Червоне море, і їх денно й нічно покривала хмара. Третє – законницьке, дотримання якого пропонувалося законом Мойсея; воно найтіснішим чином поєднувалося з чистотою тіла. Четвертим було Іоанове хрещення. Воно було вступним, тому що відкривало хрещеним шлях до покаяння. Воно не несло відпущення гріхів, а лише передочищало людей, відкривало внутрішні очі душі, допомагаючи людині відчутти свою гріховність, а також подавало сили для очікування завершального, досконалого хрещення Ісуса Христа. П'ятим було хрещення Самого Ісуса, коли Він увійшов

² Кирил Єрусалимський, свт. Творіння. – К., 2012. – С. 92.

³ Свята вода. – [Електронний ресурс].

у Йордан. Воно було особливим, тому як на Христі не було гріха, і Він не сповідався. Шостим є досконале (*τέλειο*) хрещення Господа нашого Ісуса Христа, що понині здійснюється в Церкві водою і Святим Духом. Сьоме – хрещення крові і мучеництва, сприйняте заради нас Христом. Мова йде про хрест Господній, а також про страждання святих угодників, які співрозділили Христові страсті. Останнім, восьмим хрещенням, що не іменується спасительним, бо воно руйнує і нескінченно наказує гріх, є пекельний вогонь.

Свт. Іоан Златоуст проводить розмежування між хрещенням юдейським і християнським. Перше очищало людину від тілесного бруду, а не від духовних гріхів. Християнське ж хрещення незрівнянно вище, бо очищає душу людини і подає Святого Духа. Мостом між юдейським і християнським хрещенням є хрещення Чесного Іоана Предтечі⁴.

Християнське Хрещення в Новому Завіті іноді інтерпретується як очисне омивання (*Еф. 5, 26; Євр. 10, 22*). На противагу цьому в *1 Петра 3, 21* стверджується, що Хрещення не є обмивання, яке рятує від тілесної нечистоти, але початком внутрішнього морального очищення та запорукою спасіння.

Найважливішою рисою, що відрізняє християнське Хрещення від обряду, що здійснювався Іоаном Предтечею, є отримання дару Святого Духа (*Діян. 19, 1-7*), що не усуває необхідності й водного обмивання: якщо необрізані отримують Духа вірою в почуте (*Гал. 3, 2*), вони не повинні бути позбавлені Хрещення через занурення у воду (*Діян. 10, 47-48; порівняй: 11, 16-17*).

Вода християнського Хрещення типологічно уявляється такою, що несе спочатку смерть, а потім спасіння (*1 Петра. 3, 20-21*). Подібним чином у *1 Кор. (10, 1-2)* порівнюється Хрещення зі звільненням Ізраїлю на Червоному морі, коли народ був «хрещений» у хмарі (*Вих. 13, 21*) і в морі (*Вих. 14, 22*). Таким чином, точкою порівняння християнського Хрещення з двома найважливішими подіями старозавітної історії є вода, причому вода смерті й суду. Ця символіка води прояснює, чому Хрещення не повинно бути повторюваним на відміну від звичайних очисних обмивань. Через Розп'яття і Воскресіння Господь установив абсолютно новий початок, що може бути порівняний тільки з таєм-

⁴ *Иерофей (Влахос), митр.* Богоявление как Богопознание. – [Електронний ресурс].

ничим актом вмиранням з Христом, щоб жити з Ним (Рим. 6), – нове народження (1 Петр. 1, 3, 23; 2, 2).

Хоча в текстах Нового Завіту відсутні подробиці обрядової сторони Хрещення, найбільш ранні форми відновлюються згідно з «Вченням 12-ти апостолів» («Дідахе»), основна частина якого в сучасній науковій літературі датується 2-ю половиною – кінцем I ст. Згідно з цією пам'яткою, Хрещення повинно відбуватися у «воді живій» (тобто холодній і проточній), а якщо такої не виявиться, то і в іншій, нехай навіть теплій (Дідахе. 7, 1-2)⁵. Приписи про Хрещення в проточній воді, що символізує дар нового життя і радість у Святому Дусі, зустрічаються і в більш пізніх джерелах (для порівн.: Псевдо-Климент. *Contest. 1. 2*), проте вже в ранньохристиянську епоху для Хрещення використовувалися й купелі, про що згадає свщч. Юстин Філософ (середина I ст.; дивись: *Iust. Martyr. I Apol. 61. 3*)⁶. Крім того, що вода повинна бути проточною, при Хрещенні необхідно занурити в неї охрещуваного повністю (це впливає із самої назви Хрещення: *βάπτισμα* – занурення; порівняй: 50 Апостольське правило⁷), оскільки Хрещення символізує занурення в смерть Христову (для порівняння Рим. 6, 3). У подальшому, у залежності від того, що вважалося важливішим, занурити охрещуваного у воду або ж, навпаки, зберегти за водою властивість проточності, у Церкві поширилися два основних способи Хрещення: через занурення і через обливання. На Сході перевага завжди віддавалася першому, що закріплене і в канонах Православної Церкви: згідно з 50 Апостольським правилом, Хрещення повинно відбуватися тільки в три занурення.

На Заході, навпаки, фактор проточності води вважався особливо важливим (це впливає з особливостей облаштування західних баптистеріїв V-VI ст., де вода ллється на охрещуваного зверху, а глибина недостатня для занурення; ранній приклад заміни води проточною, «що тече з висоти», міститься в «Апостольському переданні» III ст. (21, 1)), тому з часом стали практикувати обливальне Хрещення, що суперечить 50-му Апостольському правилу, проте зберігає символіку «води живої». Незважаючи на це, багато православних авторів почи-

⁵ Дідахе, або вчення дванадцяти апостолів. – К.: Видавничий відділ УПЦ, 2011. – С. 27.

⁶ Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. – М.: Паломник, Благовест, 1995. – С. 125.

⁷ Книга правил святых апостолів, Вселенських Соборів, і святых отців. – К., 2008. – С. 9.

наючи з XIII ст. і наступних століть негативно розцінювали обливальне Хрещення (що, зокрема, призводило до неодноразових випадків перехрещення з «латинського» обливання).

Через те, що після V ст. Хрещення дорослих стало рідкісним явищем, хрестили переважно немовлят, будівництво особливих баптистеріїв при храмах припинилося, і хрестити стали в купелях. Цей звичай зберігається до теперішнього часу, хоча дорослу людину хрестити в купелі через занурення неможливо. Лише при деяких храмах є спеціально споруджені баптистерії, пристосовані для Хрещення дорослих; у літній час кращим варіантом є Хрещення в річці, оскільки саме Хрещення зануренням в проточну воду відповідає амбівалентній символіці води: смерть, виражена в зануренні, і життя, виражене течією води.

Принаймні з III ст. відомий третій спосіб Хрещення – через окроплення (Освячення), що застосовувався щодо лежачих хворих; за винятком необхідності використання саме такої форми Хрещення при екстраординарних обставинах, воно відкидається православною Церквою.

Вода для Хрещення освячується особливим чином. Тертуліан стверджував, що будь-яка вода освячується, «як тільки закликається Бог», і, отже, підходить для здійснення таїнства, бо сама природа води освячена після Хрещення Господа в Йордані (*Tertull De Bapt 4*; порівняй: *Ign. Ef. 18. 2*). При освяченні вода Хрещення приймає Святого Духа, Котрий присутній в ній і освячує охрещених. Протягом III-IV ст. молитви освячення води для Хрещення письмово зафіксовані. За структурою вони близькі до євхаристійних анафор. Крім читання молитви, у воду перед Хрещенням вливають освячені елеї чи святе миро, що також вказує на її святість; на Заході для аналогічних цілей може використовуватися освячена сіль⁸.

Питання про те, чи слід освячувати воду для кожного охрещуваного заново, у Російській Церкві викликали розбіжності. Так, у відповідях свт. Кипріяна, митр. Московського († 1406 р.), ігумену Афанасію йдеться про допустимість Хрещення декількох чоловік в одній купелі (у якості підстави наведені приклади із Священного Писання – Іоанове Хрещення і Хрещення в кн. Діянь апостольських). Навпаки, у

⁸ Вода. – [Електронний ресурс].

Требнику Патріарха Йосифа (1651 р.) наказано міняти воду для кожного охрещуваного. Нарешті, указами Святійшого Синоду 1733 р. остаточно дозволено хрестити декількох немовлят в одній воді (за умови поіменного їх називання в молитвах таїнства).

Згідно з Номоканонем при Великому Требнику (гл. 199), освячену воду після здійснення таїнства слід виливати в непотоптуване ногами місце (або в спеціально споруджений при храмі колодязь, або в річку). Загальновизнаною вимогою до води для таїнства Хрещення є її чистота.

Вода спочатку була невід'ємним елементом при здійсненні таїнства Євхаристії, про що є прямі свідчення ранньохристиянських авторів (*Iust. Martyr. I Apol. 65, 67; Iren. Adv. haer. 5. 2. 3; Апост. пред. 21; Cyr. Carth. Ep. 63. 5*); про змішування Господом вина з водою під час Таємної вечері говорять багато анафор. При цьому звершення Євхаристії тільки на воді без вина (навіть з причини аскетичної стриманості) засуджувалося⁹.

Якщо говорити про вино, то воно використовується за найважливішим богослужінням християн – Євхаристією, під час якої воно переосутнюється в Кров Христову (*1 Кор. 10, 16; Ign. Ep. ad Rom. 7. 3; Iren. Adv. haer. 4. 17. 5; Cyr. Hieros. Catech. 19. 7; 20. 9; 23. 7*).

У Православній Церкві прийнято до вживання під час літургії тільки чисте, бездомішкове виноградне вино, розчинене водою (*Iust. Martyr. I Apol. 65. 3; Карф. 37*). Про змішання вина з водою Господом під час Таємної вечері йдеться в *Institutio* багатьох східних анафор (екзегетичним аргументом зазвичай служить *Ин. 19, 34*). «Святе з'єднання» вина й води звершується під час приготування Дарів до літургії; особливістю візантійської традиції є повторне додавання води в євхаристійне вино в чині теплоти (Никиф. 13).

Точні пропорції при з'єднанні вина і води у візантійській традиції не обумовлюються; зазначається лише, що при розведенні водою євхаристійне вино не повинно втрачати свого смаку. У сирійських яковитів вино змішується з водою в рівних пропорціях (*Hanssens. 1930. P. 244, 248*). На Заході Трібурський Собор (895 р.) постановив брати 2/3 вина і 1/3 води (19-й канон), і це правило зберігалося ще в XIII ст. Пізніше

⁹ Неклюдов К. В., Пономарёв А. В., Ткаченко А. А. Вода // Православная энциклопедия. – Т. 9. Владимирская икона Божией Матери – Второе пришествие. – М., 2005. – С. 137.

для змішування стали використовувати невелику ложечку і вливати всього декілька крапель (*Ordo Romanus. XV 81 // PL. 78. Col. 1325*).

Крім відмінності в пропорціях, по-різному тлумачиться й символічне розуміння обряду з'єднання вина й води: на Заході вода асоціюється з Церквою (порівняй *Одкр. 17, 15*), а вино – з Христом, тоді як на Сході вони сприймаються як вказівка на Божественну (вино) і Людську (вода) природи Спасителя. Єдина традиція, де вино не розбавляється водою, – вірменська; ця практика була засуджена Православною Церквою (Трульський собор, 32 правило)¹⁰.

У давнину сорт і відтінок літургійного вина не регламентувалися, хоча про червоний відтінок євхаристійного вина побічно йдеться вже у щмч. Іринія Ліонського (*Iren. Adv. Haer. I 13*). У теперішній час в Українській Православній Церкві, наприклад, прийнято використовувати тільки червоні десертні вина (як правило, кагор або подібні сорти), але на християнському Сході вживаються крім червоних (сухих або десертних) також і рожеві та білі сорти. У католиків з XVI ст. рекомендується використовувати для меси білі сорти вина.

Практика здійснення Євхаристії тільки на воді розцінювалася святими отцями як єретична (*Iren. Adv. haer. V 1; Clem. Alex. Strom. I 19. 96. 1; Cyr. Carth. Ep. 63. 5; Ioan. Chrysost. In Matth. 82. 2; Theodoret. Haer. fab. 1. 20; Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 30. 16; 42. 3; 46. 2*). Але, враховуючи можливість віднесення євангельського вчення про «воду живу» не тільки до таїнства Хрещення, але й до Євхаристії (*Ін. 4, 10-14; 7, 38; Одкр. 7, 17; 21, 6; 22, 1, 17*), а також на підставі свідчень про ранньохристиянську практику (Апокрифічні Діяння апостолів Петра, Фоми, Іоана) і гностичних сект (евіонітів, енкратитів, татіан, маркіонітів, апостоликів, маніхеїв, акваріїв та інших), ще в XIX ст. була висунута гіпотеза про початкове здійснення Євхаристії на хлібі й воді без вина (*Harnack A. Über das gnostische Buch Pistis-Sophia: Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin. Lpz., 1891. (TU, 1. Reihe; 7/2)*). Ця гіпотеза була відразу відкинута більшістю вчених. Хоча існування різних локальних літургійних традицій уже в апостольську епоху – безсумнівний факт, але звершення Євхаристії на хлібі й воді без вина суперечить новозавітному вченню про таїнство Євхаристії¹¹.

¹⁰ Книга правил святих апостолів, Вселенських Соборів, і святих отців. – К., 2008. – С. 236.

¹¹ Неклюдов К. В., Ткаченко А. А. Вино. – [Електронний ресурс].

Щодо якості й кількості води, що додається в євхаристійну чашу, існує лише одне загальновизнане обмеження – вино не повинно втрачати свій смак. Проте в різних традиціях співвідношення води й вина в євхаристійній чаші неоднакове. Так, у сучасній католицькій практиці у вино додається лише декілька крапель води, тоді як у православної традиції вода додається в чашу двічі – на проскомидії і у вигляді теплоти. Чисте, нерозбавлене водою вино вживається для Євхаристії тільки вірменами-монофізитами¹².

І зараз ще є секти, які називаються «водяники» або «старопоповці». Це особливий напрям розкольників-біглопоповців. Вони відкидають священників, які переходять з Православної Церкви до старообрядців за гроші, вважаючи їх «порочними», а завершувані ними дії – «безблагодатними». Водяники не проти прийняти священника з Православної Церкви, якщо тільки він сам за внутрішнім переконанням примкнув би до них; але так як таких священників не виявляється, то водяники керуються уставщиками й наставниками. Таким чином на практиці вони перетворюються в беспоповців і відрізняються від останніх лише тим, що у випадку хвороби причащаються «богоявленською» водою, від чого й отримали свою назву¹³.

Традиційний звичай, що сходить своїм корінням до ранньохристиянської епохи, – умивання рук перед молитвою (*Tertull Apol. adv. gent. 39*)¹⁴. Зокрема, у Візантії для цих цілей могли використовуватися чаші, що стояли біля храмів; обов'язкове умивання рук перед службою не тільки кліриками, а й мирянами зберігається у російських старообрядців (можна порівняти з символічним зануренням пальців у воду при вході в храм у католиків). У візантійському чині Божественної літургії єпископи і священники обов'язково вмивали руки перед принесенням Дарів на престол (*Accessus ad altare*), у сучасному православному чині Умивання рук при священничій службі здійснюється замість Великого входу перед проскомидією, при єпископ-

¹² Неклюдов К. В., Ткаченко А. А. Вино. – [Електронний ресурс].

¹³ Водяники или старопоповцы // Христианство: энциклопедический словарь: В 2 т. Т. 1: А-К / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. – С. 370.

¹⁴ Тертуллиан, Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. / Пер. И. Маханькова, Ю. Панасенко, А. Столярова, Н. Шабурова, Э. Юнца. Сост. и общ. ред. А. А. Столярова. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – С. 187.

ській службі – на своєму споконвічному місці перед Великим входом і на початку служби. Також зустрічається практика умивання рук священнослужителями перед Причастям. Основний сенс цієї дії – духовна підготовка перед звершенням Євхаристійної Жертви. Після Причастя священнослужителі також вмивають руки й уста для того, щоб жодна частинка Тіла Господнього не була зневажена, і ця вода виливається в непотоптуване місце.

Практика благословення водою не тільки для таїнства Хрещення, але й для інших потреб віруючих (освячення, лікування (у тому числі в складі таїнства Соборування), екзорцизму) відома з III-IV ст.¹⁵. Не пізніше IV-V ст. виникла традиція здійснювати водосвяття на свято Богоявлення (Водохреща) у пам'ять про освячення вод Йордану. Молитви цього чину засновані на молитвах освячення води для таїнства Хрещення. Освячена вода, звана богоявленською, або хрещенською, або великою агіасмою, вважається великою святинею. Споживання богоявленської води (яке традиційно має відбуватися натще), згідно із вченням Церкви, володіє особливою силою та благодатними даруваннями; у дrevньоруській практиці був широко поширений навіть особливий чин причащення богоявленською водою як одна з головних духовних втіх тим, хто відлучений від Причастя Святих Дарів. Богоявленська вода має чудову властивість не псуватися протягом тривалого часу (*Ioan. Chrysost. De bapt. 2*)¹⁶; якщо вона з тієї чи іншої причини прийде в непридатність, вона, як і вода таїнства Хрещення, повинна вилитися в непотоптуване місце. Відомі випадки освячення води для таїнства Хрещення шляхом додавання в купіль богоявленської води; проте ця практика засуджена церковною владою, крім випадків Хрещення немовлят мирянами «страху заради смертного».

У Православній Церкві після IV ст. також набув поширення звичай освячувати воду шляхом занурення в неї часток Животворчого Древа Хреста Господнього або святих мощей, що призвів до утворення чинів малого водосвяття (з використанням напрестольного хреста) і обмивання святих мощей. Вода малого освячення вважається меншою свя-

¹⁵ Флоренський Павел, свящ. Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М.: Академический проект, Гаудеамус, 2012. – С. 382.

¹⁶ Іоан Золотоустий, свт. Слово в день Богоявлення // Повне зібрання творінь святого Іоана Золотоустого / переклад українською мовою канд. богосл. прот. Михайла Маруська під редакцією Патріарха Філарета (Денисенка). – Т. II. Кн. 1. – К., – С. 454-463.

тинєю в порівнянні з водохрещенською і може споживатися в будь-який час дня.

Свята вода широко використовується для здійснення різних потреб і священнодій (як правило, чітко не обумовлюється, яка саме свята вода, водохресна або малого освячення, повинна використовуватися; втім, існують чини, наприклад очищення колодязя, де підкреслюється необхідність використання водохрещенської води). Особливий чин освячення води входить у чинопослідування освячення храму, де освяченою водою обтирається новозбудований престол. Те ж буває і при здійсненні чину обмивання престолу, включеного до складу сучасних грецьких богослужбових книг (на Русі чин був широко розповсюджений до XVII ст.; у сучасній практиці він майже невідомий).

На Заході вода використовується, як і на Сході, у таїнствах Хрещення і Євхаристії, для обмивання рук перед службою, для освячення храмів і так далі¹⁷. Показною є поява особливих чаш, що нагадують «мідне море» Соломонового храму, у церквах Заходу, що відноситься до IV століття. А в мусульман, наприклад, існує звичай освячувати воду зануренням у неї плаща Магомета. Занурення здійснює раз на рік сам султан у Константинополі і розсилає освячену воду найважливішим сановникам¹⁸.

З VI ст. відомий звичай використання освяченої води для окроплення. Спочатку благословенною, або заклятою (exorcizata), водою було прийнято окропляти лише храми, пізніше будинки, поля і все домашнє господарство мирян.

З освячення води і окроплення нею починається і традиційна католицька меса; практика здійснювати цей обряд перед недільною службою відома з IX ст.¹⁹.

У Католицькій Церкві вода, змішана з вином, сіллю й попелом, отримала назву «григоріанська». Крім того, існували й інші різновиди освяченої води, названі за іменами святих (особливо тих, хто прославився чудотворіннями), напр. «Вода св. Губерта», яка допомагала, як

¹⁷ Неклюдов К. В., Пономарёв А. В., Ткаченко А. А. Вода // Православная энциклопедия. – Т. 9. Владимирская икона Божией матери – Второе пришествие. – М., 2005. – С. 139.

¹⁸ Вода святая // Христианство: энциклопедический словарь: В 2 т. Т. 1: А-К / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. – С. 369-370.

¹⁹ Вода. – [Електронний ресурс].

вважалося, проти укусу собаки. У середньовічній Європі вода також використовувалася для ордалій²⁰.

Тож як при освяченні храму, так і всіх предметів, що вживаються в богослужінні, а також житлових будинків та господарських споруд, будь-якого побутового предмета і знаряддя праці використовується освячена вода. Чому саме в цій речовині християнська і загальнолюдська свідомість знаходить очищувальну життєдайну силу? Святий Кирило Єрусалимський так говорить про цю первинну стихію:

«Начало світу – вода, і начало Євангелія – Йордан. Від води засяяло світло чуттєве, бо Дух Божий носився зверху над водами і повелів світлу засяяти з темряви. Від Йордану засяяло світло Святого Євангелія, бо, як пише святий євангеліст, "з того часу", тобто з часу Хрещення, Ісус почав проповідувати й говорити: "Покайтесь, бо наблизилось Царство Небесне" (Мф. 4, 17)».

Хрещенням Своїм Ісус Христос *«потопив у водах Йордану гріхи всього світу, освятив водне єство»*.

«Уже в природному своєму стані – як дар Божий – вода сповнилася духовної значимості, – пише видатний російський богослов священник Павло Флоренський. – Відчуття води, холодного джерела, зустрінутого нами в мандрах під палючим сонцем, є, звичайно, щось більш глибоке, ніж фізіологічна користь. Або при купанні: вода тут сприймається не тільки як корисне або як приємне. В обох згаданих випадках, як і в багатьох інших, тілесна потреба служить до загострення нашої вразливості, і тоді ми бачимо і розуміємо значущість води самої в собі, а не тому тільки, що вона потрібна нам. Навіть більше того: ми усвідомлюємо, що потребуємо її не тому, що ми так хочемо, а тому, що вода є реальністю і цінністю і як така об'єктивно потрібна, у тому числі й нам.

Вода визнається живою і чутливою, «сестричкою-водою», і в ній, як її душа, живуть особливі Ангели, до неї приставлені, що її оберігають... І це відчуття води, як живої, не тільки стверджується, але й уводиться в розуміння церквою.

²⁰ Вода // Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – Т. 1. – С. 95.

... Вода вже, як Богом створена, як причетна до культурного життя, тим самим є, хоч і віддаленою, учасницею культу. Вода священна як така ... вона священна за причетністю разом з усім, що "через Нього сталося", тобто Христа, до таємниці будівництва Божого, що спрямоване на спасіння світу. Вся космічна вода вже не мислиться як сама по собі суцзя, але, за розумінням церковним, входить у перший концентр культу, у Домобудівництво Боже. У християнському побуті це її "природне", тобто без порочних дій з нашого боку, освячення підвищується хресними знаменнями, над нею вчинюваними, над діжкою, над питною водою, над водою для страви, утриманням її у священних посудинах, питтям її з освяченого посуду і так далі. У колодязі християнському не проста вода: уже "копання криниці" освячується особливим чинопослідуванням. "Даруй нам воду на цьому місці, солодку ж і смачну, придатну для потреби, не шкідливу ж для прийняття...", молиться священник, і перший починає копати колодязь. Над викопаною ж криницею новою знову здійснюється особливе моління: "Зиждителю вод і Творче всіх ... Ти Сам освяти воду оцю: пошли на неї святу Свою силу..., і дай усім приймати святині від неї, пиття заради, або умовіння заради, здоров'я душі і тіла, на зміну всякої пристрасті і всякої недуги, щоб було зцілення води і спокою всім, хто торкається до неї і приймає її ..." Навіть така, мабуть, мирська річ, як звичайна колодязна вода, нехай буде повторено ще раз, – предмет культу і притому предмет чудотворний – "вода зцілення і спокою"²¹.

Виточене Мойсеєм зі скелі джерело виливало, звичайно, не просту воду, але воду особливу, і не без причини святоотцівська писемність здавна тлумачила її типологічно; не простою була вода в джерелі самарянки, викопаному праотцем Яковом та ще освяченому бесідою при ньому Спасителя, і навіть зробилася навіки образом, у якому втілилися високі духовні істини. І не проста вода, згідно з вірою християн з найдавніших часів і донині, у річці Йордані, освяченій Тілом Спасителя. Це раз назавжди освячена вода; завжди вона – вода, що несе з собою духовні енергії, зцілюючі, які зміцнюють і освячують.

²¹ Настольная книга священнослужителя. – М., 1983. – Т. 4. – С. 391-392.

Далі треба поставити воду, освячувану в точному сенсі для звершення над нею особливих обрядів; така, наприклад, вода, що спускається з просфорної печаті; за нею йде вже встановлена церковно в Требнику вода, що спускається з проскомидійного копія священником при проголошенні особливої, нарочито до того покладеної молитви. Далі йде вода малого водосвяття, чи мала агіасма – «*то мікрон агіасма*» – згідно з термінологією грецькою, тобто вода, освячена дотиком до Чесного Хреста, при звершенні чинопослідування водосвятного молебню: «*Причастям води цієї і окропленням Твоє благословення нам пошли, скверну пристрастей омиваючу...*» молиться священник і далі просить: «*Ще, молимося, відвідай нашу, Благий, неміч і зціли наші недуги душевні ж і тілесні милістю Твоєю ...*», тобто просить про зцілення – поряд з освяченням води, і далі: «*і сподоби нас наповнитися освячення Твого води цієї причащенням, і нехай буде нам, Господи, на здоров'я душі і тіла*».

Мале водосвяття подібне до великого, тобто здійснюваного в навечір'я і в сам день Богоявлення, – подібне, але є послабленням і скороченням цього останнього. Велика агіасма – «*то макрон агіасма*» – освячується, крім триразового занурення в неї Чесного Хреста, ще хресним знаменням, благословенням у ній, всередині її вчиненим, і сильнішими та складнішими молитвами й співами²².

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Діахе, або вчення дванадцяти апостолів. – К.: Вид. відділ УПЦ, 2011. – 32 с.
3. *Іоан Золотоустий, свт.* Слово в день Богоявлення // Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого / переклад українською мовою канд. богосл. прот. Михайла Марусяка під редакцією Патріарха Філарета (Денисенка). – Т. II. Кн. 1. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2009. – С. 454-463.
4. *Іустин філософ і мученик, св.* Творення. – М.: Паломник, Благовест, 1995. – 492 с.
5. *Кирил Єрусалимський, св.* Творіння. – К.: Вид. відділ УПЦ КП, 2012. – 328 с.

²² Настольная книга священнослужителя. – М., 1983. – Т. 4. – С. 392-393.

6. Книга правил святых апостолів, Вселенських Соборів, і святых отців. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2008. – 368 с.
7. Тертуллиан, Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. / Пер. И. Маханькова, Ю. Панасенко, А. Столярова, Н. Шабурова, Э. Юнца. Сост. и общ. ред. А. А. Столярова. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – 448 с.
8. Вода // Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – Т. 1. – 654 с.; Т. 2. – 712 с.
9. Вода. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/155055.html>
10. Вода святая // Христианство: энциклопедический словарь: В 2 т. Т. 1: А-К / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. – С. 369-370.
11. Водяники или старопоповцы // Христианство: энциклопедический словарь: В 2 т. Т. 1: А-К / Ред. кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. – С. 370.
12. Иерофей (Влахос), митрополит. Богоявление как Богопознание [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mgarsky-monastery.org/kolokol/4536>
13. Настольная книга священнослужителя. – М.: Издание Московской Патриархии, 1983. – Т. 4. – 824 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://azbyka.ru/tserkov/bogosluzheniya/liturgika/nastolnaya_kniga_svyaschennosluzhitelya_22-all.shtml#16d
14. Неклюдов К. В., Ткаченко А. А. Вино. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/158698.html>
15. Неклюдов К. В., Пономарёв А. В., Ткаченко А. А. Вода // Православная энциклопедия. – Т. 9. Владимирская икона Божией Матери – Второе пришествие. – М., 2005. – С. 133-139. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/155055.html>
16. Святая вода. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.verappravoslavnaya.ru/?Svyataya_voda-alf

Summary

dr archpriest Yevhen Zapletnyuk

The issues of the Sacrament of Baptism in Protopresbyter Alexander Schmemann's works

This article attempts to summarize Protopresbyter Alexander Schmemann's take on the procedure of the Holy Sacrament of Baptism. It analyzes problems of approach to its interpretation and practice in our time. A special aspect of the article is the value of scientific papers by Protopresbyter Professor Alexander Schmemann for modern Ukrainian theology and the importance of his work for the establishment of the Local Church in Ukraine.

Key words: Protopresbyter Alexander Shmeman, Liturgy, the Sacrament of Baptism, the Local Church, Orthodox theology, church history.

p. 13

dr archpriest Vasyl Lozovytskyi, priest Volodymyr Shtokalo

Cross of Christ and its bearing in the life feat of a Christian

(dedicated to the 1000 anniversary of the martyrdom death of the princes-passion endurances Borys and Hlib)

The article is dedicated to the 1000 anniversary of the martyrdom death of the princes-passion endurances Borys and Hlib. The question of correlation of the Cross of Christ, the sacrifice for His sins with the duty of one's life cross bearing by His every follower on the example of the first canonized martyrs of the Ancient Rus' has been investigated..

Key words: Cross, cross bearing, sign of the cross, passion endurance, st. Borys and Hlib.

p. 25

dr Bohdan Tyshkevych

Exposure of the doctrine about the sevenfold number of Sacraments in the Holy Writing and the ancient Fathers and the Teachers of Church

The article exposes the orthodox conception of the Saint Sacraments especially the sevenfold number, two aspects – divine and human, outward form and inside content.

Key words: Holy Writing, Legend, Saint Fathers, sacraments.

p. 39

archpriest Vasyl Klochak

Prayer of the Church for the dead: theological, historical, liturgical rev. of the question

The article deals with the liturgical traditions relating to the souls of the dead, fate of a man beyond the grave, prayers for the repose of the souls of the faithful Christians. The historical evidences of prayers, alms and fasts in the name of the deceased, texts of prayers and the deacon's proclamations «*for our brothers who died in Christ*» which contain requests from the widely used prayers are also described (V ct). Importance of the Divine Liturgy for the dead, their mentioning at the offertory, rules of conduct of the faithful at the graves of the dead, liturgical rites for repose of the souls on the 3rd, 9th, 40th days and their meaning are explained.

Key words: the life to come, Sacred Scripture, deceased believers, prayers and liturgies for the repose of the souls, alms for the dead.

p. 55

dr hab. Volodymyr Borshevych

The Volyn diocese 1917-1919: church-democratic and national measuring

The article is sanctified to the difficult and special period of development of the Volyn diocese during 1917-1919 the row of changes, that democratized church life of Volyn, assisted a return to him of the Ukrainian face, is declared In this time and incarnate.

Key words: the Volyn diocese, Ukrainian Orthodoxy, democratization, jurisdiction.

p. 67

dr Iryna Bulyha

Orthodox confessions in the system of State-Church changes in Volyn' of the final period of the World War II

In the article probed the active instrumental use of religious factor by the soviet totalitarian mode, limitation the scope of canonical activity and giving the passive status in the society the Orthodox church.

Key words: Orthodox church, state-church relations, the Second World War, Ukrainian Autocathelious Orthodox Church.

p. 79

archpriest Sergey Gorbyk

Translation and publication of works of saint Ioan Zolotoustui in Kyiv Orthodox metropolis (IX-XVII centuries)

The article is devoted to the history of translation and publication of works of St. John Chrysostom Orthodox Metropolis in Kyiv XI-XVII centuries.

Key words: St. John Chrysostom; Metropolis Kiev, Ukraine, the Grand Duchy of Lithuania, printing, translations.

p. 87

dr hab. Iryna Skakalska

Educationa work of orthodox priest in Volyn in the interwar period of the XX century

The article examines the question of educational activities of the Orthodox clergy. The influence of the spiritual elite in social, religious, cultural and educational life of Western Volyn. Reveals the policy of the Polish government to national minorities in the field of religion and education. Analyzed social activities, creative development and educational achievement of mentors and students of Kremenets seminary.

Key words: Orthodoxy, education, priest, seminary, religion, Volyn.

p. 95

dr hab. Nadiia Stokolos

To the question of the specificity of the Church and religious life in Ukraine in the final stage of the Second World War

The article revealed the specifics of church and religious life in Ukraine in the final stages of World War II.

Key words: World War II, Ukraine, German occupation, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, Autonomous Orthodox Church.

p. 103

dr priest Yaroslav Chereniuk

Recognition of the Holy Governmental Synod of the Russian Orthodox Church by the two Eastern Patriarchs

The article is dedicated to a review of the history for recognition of the Holy Synod of ROC by the two Eastern Patriarchs. The Holy Synod of ROC is the highest ecclesiastical authority of the Orthodox Church in the Russian Empire after the non-canonical (by its essence) ecclesiastical reform which was carried out by the Russian Tsar Peter the Great in 1721. The important point of this recognition lies in the fact that after conscious termination of financial assistance from Moscow for Eastern Patriarchs the actual recognition of St. Synod was finally obtained only by two of them – Constantinople and Antioch Patriarchs.

Key words: «*Spiritual regulations*», Tsar Peter the Great, archbishop Feofan (Prokopovych), the Holy Synod, letters of the Eastern Patriarchs.

p. 115

dr hab. Viktoria Golovei

The theological and dogmatic justification of icon art in the early Byzantine patristic of the IV-V centuries

The article is devoted to the philosophical and aesthetic analysis of the concept of pictorial representation of the Divine in Byzantine theology of the IV-V centuries. The arguments of Byzantine Church Fathers in favor of visual anthropomorphic representation of God

and the saints have been analyzed. It outlines the main provisions of the concept of the ontology of the image in the early Byzantine theology. It is proved that from this period the theoretical theology became the main factor that ideologically directed church art and inspired its creators, contributing to the approval of the sacred status of art in the Christian culture. Icon was firmly established as a sacred way of proving the historical truth of the Incarnation; it was associated with the very essence of the Christian faith professing not only through the word, but also through visualization; that is, has been recognized by the equivalence of verbal and visual representation of the Divine.

Key words: Graphic representation of the divine, image, aesthetic, sacred art.

p. 127

dr archpriest Volodymyr Vakin

Ukrainian canonical heritage: Ecumenical Council of 1274 in Volodymyr on Kliazma

The Church performs its saving mission within the certain limits of its flock domicile. The slice of church life can be objectively analyzed only in historical context. The invasion of Mongol-Tatar horde led to destructive and devastating consequences not only for our Motherland, but also affected the structure of the church life. The sacred activity of the Kyiv Metropolitan Kyryl III was aimed at restoring the internal church life of metropolis and returning the former piety to its greatness. The Metropolitan has reached his goal using the classical canonical manner. He has been supported by the book «Kormcha knyha» and the Regional Council in 1274 in Volodymyr on Kliazma.

Key words: the Regional Council of 1274 in Volodymyr on Kliazma, the Kyiv Metropolitan Kyryl III, the canonical statutes, the council competence, interpretation of the canons.

p. 137

dr priest Andrii Khromiak

A comparative analysis of the orthodox and muslim marriage

This article is designed to detect the position of women in both the Orthodox and the Muslim family in the context of the events that are now taking place in the East, particularly in Iraq and Syria, where a woman is trafficked and violence by militants of the Islamic State.

Key words: Christianity, the Koran, marriage, violence, abortion, imam, love, patience.

p. 151

priest Roman Kobrii

Christian foundations of creativity Professor J. R. R. Tolkien

The objective of this article is to analyze the works of Professor G. R. Tolkien from the perspective of Orthodox Theology. In order to understand its significance for the contemporary Christian and its compliance with the basic dogmas of the Orthodox Church, it is important to examine the entire scope of the author's works, even if these

studies are non-Orthodox (although most of them are), and their impact on contemporary perceptions. In addition, the article aims to explore and highlight the presence or absence of Christian foundations in the works written by Professor G. R. Tolkien.

Key words: Orthodoxy, Tolkien, «Lord of the Rings», «The Hobbit», fantasy, missionary, Tolkienists, rolevikov, pagans, book, Churchy.

p. 159

dr Iryna Prelowska

Bishop Mark Hrushevskii – the head of Volyn diocese UAOC

(by his 150th anniversary)

The article is devoted to the biography of Mark Hrushevskiy (1865-1938) – one of the leaders of Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (1921-1930). The main attention is paid to the study of biography of this church leader in Ukraine XIX-XX centuries, his service in the Volyn diocese UAOC.

Key words: documentary sources, Mark Hrushevskiy, Source, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (1921-1930), Volyn diocese UAOC political repressions.

p. 173

archpriest Mykola Tsap

Archpriest Oleksii Morhaievskiy and his service in Zhydychyn

This article deals with the history of the Zhydychyn monastery and temple. The life path and the priest service of the Ukrainian pastor, the long-term Father Superior of this parish archpriest Oleksii Morhaievskiy is also investigated.

Key words: Zhydychyn, Saint Mykolai, temple, monastery, eparchy, parish, episcopo, Father Superior, county.

p. 189

Larysa Obukhovich

The icon «Jesus Christ – the Lord Almighty» of 1894 from the Holy Trinity Cathedral in Lutsk

The origin of icon in the context of historical events, its style, artistic level, the state of preservation and problem of restoration are investigated in the article.

Key words: icon, Moscow gifts, Russian pseudo vizantizm, craft level, the loss of the authentic painting.

p. 205

dr hab. Mykola Zulynskyi

Apostolic mission of Taras Shevchenko and ideals of slavic unity

The article reveals the essence not only of literary and artistic but also the public contribution of T. H. Shevchenko in the development of the Ukrainian political opinion

on the formation of the Ukrainian nation. Poet set hopes on God's will, on the strength of the Lord which will «*break bondage*» because he is sure that liberation from the colonial regime is possible due to dissemination of the Christian ideas, truths and means of the national and social liberation into the public consciousness by using the truthful word. First of all the apostolic mission of T. Shevchenko consisted in the abovementioned ideas.
Key words: T. H. Shevchenko, the apostolic mission, Slavic unity, the Kyryl-Mefodii brotherhood, spiritual aristocracy, national soul, the Ukrainian Renaissance.

p. 213

Mila Khomich

The role of spiritual writers in the development of Ukrainian literature of the XVI-XVII century

The task of the article is an attempt to comprehend the complex period of the XVI – early XVII centuries in the development of Ukrainian literature and to mark its contribution in the formation of the literary heritage of the Orthodox clergy.

Key words: ancient literature, baroque, pateric, book printing, panegyric, polemics, sermon, theological treatise, hagiographic story, spiritual poetry, homiletic fable.

p. 241

dr priest Stanislav Bepalov

The value of spirituality for the modern Ukrainian society

This article discusses the role and importance of spirituality as a moral foundation in the life of modern Ukrainian society.

Key words: God, society, spirituality, values, personality.

p. 255

dr Anatoliy Minich

Christianity in search of answers: problems of socio-ethical doctrine

The article deals with contemporary global problems caused by the development of technologies and their possible solutions. Analyzes the Orthodox, Catholic and Protestant social concepts that contain moral evaluation of existing challenges. Based on a comparative analysis determined both advantages and disadvantages of each approach. The main efforts of theologians and philosophers aimed to study the ethics of responsibility that should be the focus of the modern concept of social policy. The person should be responsible before God for the consequences of their own actions, for the actions of others, for the respect for nature. The solution to this problem appears highly complex threefold theoretical challenge. The current state of the theology, of Christian anthropology and Christian social philosophy is insufficient to create an integrated, complete and perfect a socio – ethical doctrines.

Key words: Christian socialpolicy, social Christianconcept, ethic sofresponsibility.

p. 261

dr hab. Pavlo Pavlenko

«Russian World» as ideology of Russian neo-imperialism: Ukrainian realities

Russia is not a joke imbued with the ideas of revival of Empire. Under «Russian world» is «the gathering of the lands» of the former Russian Empire and restore it on the world map. The author expounds the Putin's and Patriarch Kirill's doctrine of «Russian world», those political ideologies, which lives Putin's Russia and which is constantly guided by the Moscow Patriarchate in the case of political «care» of the Russian people and the part of Ukrainians, who are faithful of the UOC-MP or its supporters.

Key words: Ukraine, Russia, «Russian world», Moscow Patriarchate, Rus. Orth. Church.

p. 281

dr Oksana Romanova

Christian dogmas as the basis of the patriotic position forming of the every conscious citizen

The article deals with the theme that the patriotic position of the every conscious citizen should be formed on the basis of the Christian dogmas. This will contribute to the formation of an integral world outlook and the citizen's attitude towards the life. Patriotism from a Christian point of view has the value only when the love for motherland is an active implementation of the commandments of God. Everything which is being done by the Church of Christ is being done for the love of God and its faithful children and the prospects of the triumph of the Kingdom of God.

Key words: patriotism, Christian patriotism, Christian duty, Church of Christ, the commandments of God, Christian faith, motherland.

p. 287

dr Olesia Totska

Symphony of church-state relations in the preparing of students to marriage

Statistics of marriages and divorces in Ukraine and Volyn region are analyzed. Cooperation measures of Orthodox Church and secular institutions of higher education in the direction of preparing of students for the future marriage is determined.

Key words: marriage, divorces, church, institutions of higher education, cooperation.

p. 293

dr hab. Liudmyla Fylypovych

Relevance of the interreligious dialogue in modern Ukraine

The article deals with the problem of inter-religious dialogue which is called to remove the opposition of warring parties in conflict social and political situations. Ukrainian experience of understanding between different religions, according to the author, should be strengthened and extended not only in Ukraine, but also in abroad.

Key words: conflict, interfaith dialogue, All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations, Parliament of World's Religions.

p. 301

dr hab. Petro Iarotskiy

Fundamental factors for establishment of the Catholic-Orthodox ecumenical dialogue

The article deals with the factors which started the transition from confrontation to dialogue between the Catholic and Orthodox Churches: depart from the traditional ecclesiastic and soteriological exclusivism of the Catholic Church, a critical evaluation of the union and unionism as a form and method of the amalgamation of Churches, establishment of structural instruments for a permanent interfaith ecumenical dialogue.

Key words: soteriological exclusivism, union, the Eastern policy of Vatican, ecumenism, the Joint International Commission for Theological Dialogue, Balamand document, Patriarchate of Constantinople, Moscow Patriarchate.

p. 307

archpriest Volodymyr Levytskyi, dr archpriest Mykolai Tsap'iuk

Saint Irenaeus of Lyon is an ecclesiastical writer, apologist of Christian dogma

The article deals with the biographical data of St. Irenaeus of Lyon. An analysis of his theological views and period of apologists in general is also investigated.

Key words: theology, apologist, saint fathers, Trinity, trinitarian controversies.

p. 325

Sergii Panaschuk, dr priest Stanislav Bespalov

Institualizational norms of exorcism

The article deals with the attempt to analyze the institualizational norms of exorcism in the Christ Church in the period of the Holy Apostles, the Holy Fathers and teachers of the Church during the ecumenical councils and their reflection in the Old Rus. tradition.

Key words: demon, raging, spirit, exorcism, possession, church law.

p. 335

Vasyl Syrko, dr archpriest Vasyl Lozovytskyi

Water in the Sacramental Tradition and the divine service use of the N. Test. Church

The article deals with the analysis of the holyfather's understanding for the phenomenon of water and its symbolics. Various aspects of its divine service use in the Christian Church of the Eastern and Western rites are also analyzed.

Key words: Kwater, holy fathers, the New Testament Church, Baptism, Eucharist.

p. 341

Відомості про авторів

Беспалов Станіслав, ієрей,
кандидат богословських наук.
Викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Борщевич Володимир Трохимович,
доктор історичних наук.
Голова Рівненського обласного осередку Товариства «Меморіал».

Булига Ірина Іванівна,
кандидат філософських наук,
доцент Рівненського державного гуманітарного університету.

Вакін Володимир, протоієрей,
кандидат богословських наук, доцент, докторант КПБА.
Ректор Волинської Православної Богословської Академії.

Головей Вікторія Юріївна,
доктор філософських наук, завідувач кафедри релігієзнавства
Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.
Викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Горбик Сергій, протоієрей,
магістр богослів'я. Голова прес-служби Хмельницької єпархії УПЦ КП.

Жулинський Микола Григорович,
доктор філологічних наук, академік НАН України.
Директор Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України.

Заплетнюк Євген, протоієрей,
кандидат богословських наук.
Клірик Тернопільської єпархії УПЦ КП.

Клочак Василь, протоієрей,
магістр богослів'я. Завідувач кафедри Практичних дисциплін
Волинської Православної Богословської Академії.

Кобрій Роман, ієрей,
студент VI курсу Волинської Православної Богословської Академії.

Левицький Володимир, протоієрей,
магістр богослів'я. Випускник Волинської Православної Богословської Академії.

Лозовицький Василій, ієрей,
кандидат богословських наук, доцент. Секретар Вченої ради,
завідувач кафедри Богослів'я Волинської Православної Богословської Академії.

Мініч Анатолій Павлович,
кандидат філософських наук.
Старший викладач Національного університету «Острозька академія».
Викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Обухович Лариса Ярославівна,
художник-реставратор Волинського краєзнавчого музею.
Викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Павленко Павло Юрійович,
доктор філософських наук, провідний науковий співробітник
відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Панащук Сергій Миколайович,
магістр богослів'я. Викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Преловська Ірина Миколаївна,
доктор церковно-історичних наук,
професор Київської Православної Богословської Академії;
кандидат історичних наук, старший науковий співробітник
відділу джерелознавства новітньої історії України Інституту української
археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

Романова Оксана Анатоліївна,
кандидат філологічних наук, доцент.
Викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Сирко Василь Володимирович,
магістр богослів'я. Випускник Волинської Православної Богословської Академії.

Скакальська Ірина Богданівна,
доктор історичних наук, доцент. Завідувач кафедрою суспільних дисциплін
Кременецької обласної гуманітарно-педагогічної академії
ім. Тараса Шевченка.

Стоколос Надія Георгіївна,
доктор історичних наук, професор. Завідувач кафедри всесвітньої історії та країнознавства, проректор з наукової роботи Рівненського інституту слов'янознавства Київського славистичного університету.

Тишкевич Богдан Петрович,
кандидат богословських наук.
Викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Тоцька Олеся Леонтіївна,
кандидат економічних наук, доцент кафедри менеджменту Інституту економіки та менеджменту Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

Филипович Людмила Олександрівна,
доктор філософських наук, професор. Завідувач відділом історії релігії та практичного релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.
Викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Хоміч Міла Максимівна,
викладач-методист вищої категорії.
Викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Хромяк Андрій, ієрей,
кандидат богословських наук.
Викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Цап Миколай, протоієрей,
магістр богослів'я. Завідувач кафедри Церковної історії Волинської Православної Богословської Академії. Канцлер Волинської єпархії УПЦ КП.

Цап'юк Миколай, протоієрей,
кандидат богословських наук. Завідувач кафедри Священного Писання Волинської Православної Богословської Академії.

Черенюк Ярослав, ієрей,
кандидат богословських наук, доцент. Проректор з науково-дослідницької роботи Волинської Православної Богословської Академії.

Штокало Володимир, ієрей,
магістр богослів'я. Випускник Волинської Православної Богословської Академії.

Яроцький Петро Лаврентійович,
доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

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, 2015. – №3. – 368 с.

вул. Градний узвіз 5, м.Луцьк,
Волинська обл., 43025
Тел.: (0332) 723212, (0332)726072
E-mail: info.vpba@gmail.com
Homepage: www.vpba.com

Коректор – Хоміч Міла Максимівна

Формат 70X100 1/16
Гарнітура Арно. Друк офсетний.
Ум.друк.арк. 20,55.
Тираж 500 прим.