

ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

Богословсько-історичний науковий журнал
Волинської православної богословської академії

№4
2016



ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК



ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

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

№4



ΕΙΚΩΝ

Луцьк · 2016

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.

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

Члени редакційної колегії: митрополит Михайл (Зінкевич), д. б. н.; прот. Богдан Гринів, д. б. н.; Стецько В'ячеслав Анатолійович, д. б. н.; Жулинський Микола Григорович, д. ф. н., академік НАН; Кучинко Михайло Михайлович, проф., д. і. н.; Головей Вікторія Юріївна, проф., д. ф. н.; Кучерепа Микола Михайлович, проф., к. і. н.; прот. Василь Лозовицький, к. б. н., доцент; прот. Миколай Цап'юк, к. б. н.

Рекомендовано до друку

вченою радою Волинської православної богословської академії
(*протокол №2 від 17.10.2016*)

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>Священик Станіслав Беспалов</i> Духовність як формуюча складова особистості людини	13
<i>Священик Андрій Хромяк</i> Важливість і життєва необхідність духовного керівництва для православного християнина на шляху до Царства Небесного	23
БІБЛЕЇСТИКА	31
<i>В'ячеслав Стецько</i> Прихованість Бога та теорія ігор	31
ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ	43
<i>Юрій Диба</i> Корсунські «капища» Володимира Святославовича	43
<i>Валентина Петрович, Людмила Стрільчук</i> Церковні з'їзди на Волині 20-30 рр. XX ст.	77

<i>Оксана Романова</i> Історичні передумови заснування Луцького Хрестовоздвиженського братства як осередку консолідації православ'я на теренах Західної України	85
<i>Диякон Микола Рубан, Сергій Татаринів</i> Експропріація церковних цінностей та ліквідація храмів на теренах Бахмутського краю в 1920-х рр.	91
<i>Священик Ярослав Черенюк</i> Спроба церковних реформ в Російській Православній Церкві на початку ХХ ст.	97
<i>Леся Шваб</i> У пошуках «доброї старовини»: українська суспільно-релігійна думка поунійної доби	119
ЦЕРКОВНЕ ПРАВО	135
<i>Протоієрей Володимир Вакін</i> Соборні діяння дев'яностих років ХVІ ст. як орган вищого церковного управління Київської митрополії	135
ПОСТАТІ	149
<i>Володимир Борщевич</i> Участь архієпископа Олексія (Громадського) у розбудові Польської Автокефальної Православної Церкви	149

<i>Протоієрей Ігор Скиба</i> Владика Полікарп (Сікорський) та українське православ'я на Волині в період радянської окупації 1939-1941 рр.	167
<i>Диякон Владислав Фільмес</i> Погляди митрополита Анатолія (Дублянського) щодо майбутнього Помісної Української Православної Церкви	177
БІБЛІЙНА АРХЕОЛОГІЯ	185
<i>Михайло Кучинко</i> Історико-культурний розвиток Святої Землі в часи царювання Ірода Великого	185
ЦЕРКОВНЕ МИСТЕЦТВО	193
<i>Валентина Маласпіна</i> До питання «церковного» виконання богослужбових піснеспівів	193
<i>Ярослав Шабала</i> Православна сакральна архітектура в контексті історико-культурної спадщини Волині	201
ФІЛОЛОГІЯ	209
<i>Міла Хоміч</i> Образ священнослужителя в духовній спадщині Святих Отців та в українській художній літературі	209

ЦЕРКВА ТА СУСПІЛЬСТВО	227
<i>Валерій Петрович, Ірина Чарікова</i> Православний аспект у соціально-виховній роботі з дітьми та молоддю в громаді	227
<i>Олеся Тоцька</i> Обов'язки та права духовних дітей	235
<i>Павло Ямчук</i> Духовність, релігія та масова культура в добу постмодерну	243
<i>Архімандрит Сергій (Яровий)</i> Україна: кроки до гомодиктатури (аналітичний огляд)	263
НАУКОВІ ПРАЦІ ВИПУСКНИКІВ	287
<i>Ростислав Дідух,</i> <i>протоієрей Миколай Цап</i> Діяльність Капеланської служби Волинської єпархії Київського Патріархату у сфері медицини	287
<i>Митрополит Антоній (Махота),</i> <i>протоієрей Василь Лозовицький</i> Свідчення Священного Писання про межі (границі) Церкви	295
<i>Малярчук Володимир,</i> <i>протоієрей Володимир Вакін</i> Роль Вселенських соборів в управлінні Православною Церквою	305

<i>Микола Царик, єпископ Матфей (Шевчук) Чернечі ордени Католицької Церкви та їхня діяльність в Україні</i>	315
<i>Протоієрей Іван Боровий, протоієрей Миколай Цап'юк Сотеріологія святиителя Феофана Затворника в контексті святоотцівського вчення про спасіння</i>	327
РЕЗЮМЕ / SUMMARY	339
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	347

Вступне слово

Уже традиційно напередодні свята всіх святих землі Волинської – Актового дня Волинської Православної Богословської Академії – виходить у світ черговий номер богословсько-історичного наукового щорічного журналу ВПБА «*Волинський благовісник*».

В основу журналу лягли наукові доробки професорсько-викладацького складу Академії, виконані на основних кафедрах: Священного Писання, Богослів'я, Церковної історії, Практичних дисциплін, Гуманітарних дисциплін. Кожна із цих кафедр має власний календарний план наукових заходів. З приємністю варто відзначити вдало підібрану тематику наукових робіт завідувачами кафедр. Наприклад: кафедра Священного Писання на основі Біблії розкрила приклад волонтерства та соціального служіння як вияв любові до ближнього; кафедра Богослів'я проаналізувала 1000-літнє насліддя духовно-культурних зв'язків Київської Русі й Афону. Результатом цієї плідної праці стали публікації, подані до чергового номеру наукового журналу. Таким чином, ми маємо статті, що відображають найбільш актуальну проблематику сьогодення, а також спектр наукових пошуків та досліджень нашого професорсько-викладацького складу.

Окрім напрацювання штатних працівників Волинської Православної Богословської Академії, у науковому щорічнику розміщені дослідження науковців, з якими існує тісна співпраця у сфері богослів'я, церковної історії, сакрального мистецтва та суспільно-соціальної площини. У журналі також представлені статті, основані на освітньо-кваліфікаційних роботах випускників Академії у співавторстві з науковими керівниками.

Щира вдячність редакційній колегії журналу та всім, хто долучився до виходу чергового випуску богословсько-історичного наукового журналу, за наполегливу і клопітку працю, а читачеві висловлюємо побажання корисного та цікавого ознайомлення з «*Волинським благовісником*».

Духовність як формотворча складова особистості людини

Священик Станіслав Беспалов

У даній статті досліджується роль духовності як формуючої складової особистості людини. Становлення духовності – правильна потреба кожної особистості, яка залежить від волі та активності людини. Духовність – це внутрішній світ людини, зв'язок людини з релігією, з Богом. У важких умовах існування сучасної цивілізації кожна особистість через духовність покликана перебороти гріховність, апатію, зневіру і навіть розпач, пройти всі випробування та здолати спокуси, цинізм, в результаті – прийти до Бога й отримати спасіння.

Ключові слова: Бог, Церква, духовність, гріховність особистість, совість.

Проблема духовно-етичного буття людини є основоположною, оскільки її вирішення визначає характер, напрям розвитку та форми взаємодії Церкви та суспільства.

Сьогодні головне завдання православної теології полягає в тому, щоб переорієнтувати мислення людей і формувати в них, особливо серед молоді та студентів, віру не в секулярну силу цього світу, а найперше віру в Бога, розкрити духовність як стержень у житті. Це дасть бажання та вміння правильно використовувати усі знання та надбання людини у світі, аналітично мислити, виховувати творчу, високодуховну особистість.

Тільки високодуховна особистість може повністю себе реалізувати, адже вона не блукає втемряві цього світу, а бачить світло віри Христової. Бог створив людину для блаженства, що існує саме в Ньому, через живе спілкування з Ним¹. Адже Христос – «є *путь, і істина, і життя*» (Ін. 14, 6).

¹ Феофан Затворник, свт. Что есть Духовная Жизнь и как на нее настроиться. – М: Отчий дом., 2009. – С. 75

Важливе значення тут має духовний розвиток – довгий і складний шлях до вдосконалення особистості, який повинна пройти кожна людина, тому що всі ми покликанні до єднання з Богом і повинні правильно, високодуховно реалізувати себе в цьому світі.

Духовне життя особистості – це найперше життя з Богом. Воно охоплює процеси виховання, освіти, науки, культури, літератури й мистецтва, відображається в поглядах, думках, концепціях, суспільних процесах та явищах, у реалізації духовних потреб у Церкві, інтересів людини в суспільних інститутах народу².

Становлення духовності – правильна потреба кожної особистості, яка залежить від волі та активності людини. На міцному ґрунті духовності людина зростає як особистість. Що ж творить духовність у людині? Що це за шлях? Найперше – це шлях твердої віри в Бога, шлях добра, розуміння й усвідомлення своєї істинної духовної природи, свого призначення у світі. Саме до цього закликає людину Православна Церква.

У всі 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 помітити 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 життя³.

Визначаючи роль духовності в розвитку особистості, слід розуміти, що вона додає сенсу життя людині; у ній вона черпає відповіді на екзистенційні проблеми, що її хвилюють: про Бога, про призначення людини, про критерії добра та зла, здобутки й помилки тощо. Духовність відкриває людині шлях до Бога, дає доступ до любові, совісті, мистецтва, науки й пізнання, почуття обов'язку, до правосвідомості.

² Пірен М., Савчин М. Проблема духовного життя творчої особистості в сучасній Україні // Православ'я в Україні. Збірник всеукраїнської наукової конференції. – К., 2011. – С. 328.

³ Беспалов С., свящ. Значення духовності для сучасного українського суспільства // Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Луцьк, 2014. – № 3. – С. 256.

мості й державності, до патріотизму. Патріотизм є ніщо інше як любов до землі своїх батьків, любов до «отцівської» віри⁴.

Духовність – це внутрішній світ людини, зв'язок людини з релігією, з Богом. Духовність – стрижень, фундамент внутрішнього світу людини, це те, чим відрізняється людина від інших істот, те, що властиве лише їй. Із духовності починає формуватися духовна культура особистості, як рівень досконалості людини, сукупність моральних чеснот, які вона накопичила, рівень освіченості та творчого розвитку. І це стосується не лише особистості, а й усього суспільства, нації⁵.

За своєю суттю духовність є пробудженням внутрішньої дійсності нашої природи буття, пошуком шляху до Бога, внутрішнє прагнення пізнати, з'єднатися з Творцем, і, як наслідок, перетворити всю нашу істоту на нову людину, нову особистість.

У важких умовах існування сучасної цивілізації кожна особистість через духовність покликана перебороти гріховність, апатію, зневіру і навіть розпач, пройти всі випробування та здолати спокуси, цинізму, результати – прийти до Бога й отримати спасіння⁶.

Адже гріховність людей є реальність, дана в безпосередньому досвіді. У ній переконає нас самосвідомість і спостереження над поведінкою оточуючих. Звертаючи увагу на самих себе, ми інколи негативно оцінюємо власні дії, слова і вчинки, не вигідні для нас дії, хоча і викликають почуття жалю, але розцінюються тільки як помилки, причому оцінка не має морального характеру; поряд з ними нерідко ми здійснюємо дії, що викликають у нас негативну оцінку морального порядку, і в цьому випадку ми називаємо їх поганими, нехорошими, злими, некрасивими, негідними, а в релігійному плані – гріховними.

Усвідомлення морально поганого вчинку зазвичай не обмежується чисто раціональної оцінкою, але викликає негативну (неприємну)

⁴ Михайл (Зінкевич), митр. «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона: сакральний вимір Руської державності // Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Луцьк, 2013. – № 1 – С. 9.

⁵ Беспалов С., свящ. Значення духовності для сучасного українського суспільства // Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Луцьк, 2014. – № 3. – С. 255.

⁶ Мах М. Непрості кроки до духовності // Православна Церква в сучасному світі: проблеми та перспективи. Матеріали міжн. науково-практичної конференції. – Луцьк, 2014. – С. 109.

емоцію, звану докором совісті, яка може бути різною за інтенсивністю і в окремих випадках заподіює сильне страждання. Усвідомлення гріховності і бажання змінити гріховний спосіб життя, зрозуміти найглибший сенс життя⁷.

Страждання в основних рисах зводиться до свідомості винності, сором, страху перед наслідками, нерідко каяття. На емоційні наслідки гріха Св. Писання вказує з найперших своїх сторінок (*Бут. 3,10*).

Те ж саме відбувається при отриманні нами тим чи іншим шляхом інформації про вчинки оточуючих або зовсім далеких від нас людей.

Переконаний християнин має для оцінки своїх і чужих вчинків ще інший критерій – моральні норми Одкровення, зазвичай засвоєні їм у інтерпретації Церкви, до якої він належить. Конфесійні відмінності не відіграють тут суттєвої ролі, бо християнські моральні поняття і норми практично інтерконфесійні. Можна констатувати закономірність, що раціональна складова оцінки християнином того чи іншого вчинку базується в основному на зіставленні його з нормами Одкровення (заповідями), в той час як емоційне переживання його (задоволеність, радість або, навпаки, обурення, сором) є функцією совісті. Звичайно, і оцінка, і її емоційна реакція значною мірою підпадає під вплив звичаїв соціального середовища, що надає нерідко переколює вплив на судження.

Гріх – поняття суто релігійне і означає собою вчинок, свідомо скоєний всупереч Волі Божої, а оскільки воля Божа в моральній сфері відома нам з Одкровення, то гріх – вчинок, який є свідомим порушенням містяться в Одкровенні божественних заповідей, або, що те ж саме, божественного закону, як сукупності заповідей.

Священне Писання говорить, що гріх є беззаконня (*1 Ін. 3, 4*), що, звичайно, не означає, що будь-яке беззаконня є гріх. Справді, будь-який гріх завжди є порушенням закону Божого, але бувають випадки формального порушення закону, які не можуть бути названі гріхом, як наприклад, порушення Ісусом Христом закону суботнього спокою; такі вчинки хоча і суперечать букві писаного закону, але відбуваються у виконання вищого закону любові, написаного в серці.

Зрозуміло, керування цим вищим законом всупереч писаному закону є лише для тих, у кого він дійсно «написаний в серці», для

⁷ Паїсій Святогорець, св. Слова. – Стрий, 2007. – Т. 2. – С. 256.

християн, які перебувають на найвищих щаблях духовного розвитку, інакше – досягли стану святості⁸. Іншим прикладом беззаконня, яке не може бути названо гріхом, може служити жертвоприношення Авраама. Він готовий був зробити очевидне беззаконня, найгірше і більш суперечило совісті, ніж вчинок Каїна, але дотримувався при цьому веління Господа, і тому його готовність не була гріховною: вона теж була наслідком вищого закону, написаного в серце Авраама, його безмежної любові до Бога, заради Якого він сина свого єдиного не пожалів (Бут. 22, 5-12).

Можливість найбільш яскравого розкриття суті гріха представляється при вивченні гріхопадіння перших людей. Здавалося б, сам по собі вчинок був морально байдужим, бо нікому очевидно безпосередньо шкоди не приносив; навпаки, можна було з певного погляду уявити його позитивним (що спокусник зміїв і не забув зробити), як крок до розширення людського знання і можливостей (Бут. 3, 5). Однак він був гріхом і не міг не бути ним, бо був прямим порушенням заповіді (Бут. 2, 17). На цьому прикладі ясно виступає сутність, зміст гріха, що зводиться виключно до непослуху Богу. Звичайний збіг голосу совісті з вказівками Одкровення пояснюється тим, що Джерело і совісті, і Одкровення один і той же – Бог, образ Якого, відображений в душі людини, проявляє себе різноманітно, але в тому числі і особливо яскраво – в совісті.

Дані Одкровення, історія і власний духовний досвід дозволяють встановити, що факторами гріха є: диявольська інспірація (спокуса), себелюбство і дефекти віри (негативний фактор). Справді, первородний гріх дає яскраву картину взаємодії всіх цих трьох чинників. Він був зроблений під впливом спокуси, велику роль зіграло прагнення, прагнення до особистої насолоди: *«і побачила жінка, що дерево добре для їжі, і що воно приємне для очей і жадане, тому що дає знання»*, (Бут. 3, 6) і, нарешті, стало проявом недовіри до Бога, до Його абсолютної Правди, проявом сумніву в доцільності і непохитності даної Їм заповіді (Бут. 3, 3-6).

Найлегше утворюються і володіють найбільшою стійкістю гріховні навички і звички там, де основним фактором є себелюбство, біологічно властивий людині егоїзм. Це пояснюється тим, що з повто-

⁸ Савчин М. Духовний потенціал людини. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. – С. 212.

ренням такого роду гріхів первинний фактор продовжує діяти в повну силу, і дія його ще посилюється звичкою. В результаті виходить те, що гріх, увійшовши в душу, опанував її до найглибших схованок, звернувся в звичку, в щось природжене, в кожній (душі) з дитинства разом зростає, виховує її та вчить всьому худому⁹. Так, наприклад, крадіжка в будь-яких її проявах (в тому числі і в «прихованих», наприклад у хабарництва, і т.п.), психологічною основою якої є перевага власних матеріальних інтересів інтересам оточуючих, відбувається повторно з усе більшою легкістю, як кажуть, «без докорів сумління», бо прагнення до задоволення своїх матеріальних запитів продовжує діяти в повній мірі і ще посилюється умінням красти і відповідної звички.

Найбільш чітке обґрунтування вчення про вплив первородного гріха на людський рід в цілому і на кожну людину окремо ми знаходимо в 5 главі послання до Римлян, де ап. Павло, порівнюючи плоди гріха прабатьків з плодами спасительного подвигу Христа Спасителя, писав:

«Тому як через злочин одного – всім людям осудження, так виправданням одного – всім людям виправдання життя. Бо як через непослух одного чоловіка багато людей стали грішними, так і послухом одного багато стануть праведними.» (Рим. 5, 18-19).

Отже, кожна окремо взята людина піддається не тільки зовнішнім спокусам і власному егоїзму, але також зазнає впливу гріховних звичок і схильностей, як укорінених в ній результатів її особистої практики, так і успадкованих нею від прабатьків. І шлях виправлення, єднання з Богом не можливий без духовності.

Звернення до духовності, у контексті виховання та розвитку, дає людині широкі можливості усвідомити, на чому засноване її становлення як особистості, у чому полягає справжній сенс її життя, на чому будується повноцінне існування та спілкування, формуються потреби зростання й реалізації своїх можливостей, породжується відчуття «духовного голоду».

Духовність є тією потенційною суттю людини, яка забезпечує їй повноцінний розвиток і саморозвиток, засвоєння соціального досвіду

⁹ Феофан Затворник, свт. Что есть Духовная Жизнь и как на нее настроиться. – М: Отчий дом., 2009. – С. 142.

з метою перетворення власної природи, допомагає у боротьбі з гріхами та пороками, які руйнують людську природу¹⁰.

Духовність – це богоподібність, спрямованість усього життя людини з її цінностями та цілями до Бога, Який є Джерелом істинної духовності. Справжня духовність неможлива без Христа, церковних таїнств, подвижницького життя і самовдосконалення, боротьби з гріхом у власній душі, безкорисливої любові до інших людей. Саме цим вона наближає людину до Бога, сприяє покращенню її духовного світу.

Пробудження та очищення совісті є важливим критерієм моральності та духовності для кожної особистості, яка покликана стати творцем добра в цьому світі. Совість вказує нам на те, що є правильним, ащо ні, що є угодним Богові, а що – не угодним¹¹.

Тільки в єднанні з Богом людина може розвивати свою духовність, а зрозуміти суть духовного життя неможливо без розуміння добра і зла у людському житті. Добро – це здійснення волі Божої, це те, що служить для збереження і розвитку життя, а зло – те, що знищує особистість.

Результатом прийняття християнських цінностей, духовної культури, етичних норм, засвоєння багатства духовної культури людства, основних цінностей суспільства, моральних принципів та норм духовності, яка творить любов, добро, правду, свободу, благодійність, рівність, справедливість, патріотизм, героїзм.

Однією з характеристик духовного життя особистості є гармонійнасполученість ідеальної і матеріальної діяльності. Відповідною оцінкою роботи суспільного й індивідуального механізмів становлення духовної культури особистості виступає критерій духовної цілісності особистості: трансценденція як свобода людини пересуватися на нові плани буття в пошуках динамічної гармонії зі світом. Трансценденція є результатом вибору між альтернативами і ґрунтується на можливостях загальнодуховного поля людини і суспільства.

Відродження духовності – важливе питання нашого часу. Поряд з єдністю віри, надії та любові його вимірами є гармонія розуму, почуття

¹⁰ Корнівська М. Психологічні основи духовності як чинник формування національної свядомості // Православ'я в Україні. Збірник всеукраїнської наукової конференції. – К., 2011. – С. 253-254.

¹¹ Феофан Затворник, *свт.* Что есть Духовная Жизнь и как на нее настроиться. – М: Отчий дом., 2009. – С. 34.

й воля особистості, діалектичний взаємозв'язок істини, добра і краси, єднання з Богом. Відродження духовності – це відродження єдності всіх сутнісних сил людини, способів і форм освоєння дійсності.

Умови глобалізаційного світу і трансформаційного суспільства, ускладнюють становлення духовності особистості, а з іншого боку, мають потенційні можливості зміцнення її позицій у всій системі духовного.

Особливості становлення духовності особистості обумовлені ментальністю¹². Духовне зростання людини неможливе без усвідомлення нею своєї національної особливості і приведення її у відповідність з розвитком суспільства і світу.

Духовність має допомагати людині прийти і з'єднатися з Богом, прийти до спасіння.

Людина, яка дбає про духовне вдосконалення, вчиться не ображатися на своїх ближніх, не противитися злomu, любити навіть ворогів своїх, вона не чинить перелюбу, не клянеться, подає милостиню й молиться не напоказ, а щиро, від душі, не судить і прощає своїх ближніх, шукає найперше Царства Небесного у своїй душі, прагнучи бути такою ж досконалою, як і Отець Небесний.

Таким чином, Православна духовність – це досвід життя в Христі, атмосфера нової людини, відродженої благодаттю Божою. Мова йде не про абстрактний емоційний і психологічний стан, але про єднання людини з Богом, життя за заповідями Божими. Адже для того, щоб Він слухав нас, нам треба самим слухати Його¹³.

Як результат, можемо виявити деякі характерні риси Православної духовності: по-перше, вона христоцентрична, оскільки Христос – єдиний «засіб зцілення» людей через іпостасне з'єднання Божественної і людської природи в Його Особистості; по-друге, Православна духовність тріадоцентрична, оскільки Христос завжди з'єднаний з Отцем і Святим Духом. Усі Таїнства відбуваються в ім'я Триєдиного Бога. Христос є Главою Церкви і не мислиться поза нею.

Отже, Православна духовність церковноцентрична й неможлива без Таїнств і подвижницького життя, бо тільки в Церкві ми можемо прийти до спілкування з Христом. Духовність дарує людині «духо-

¹² Савчин М. Духовний потенціал людини. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. – С. 302.

¹³ Молитовник. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2009. – С. 473.

вне здоров'я» – чисті помисли, просвічений розум, очищене серце, яке постійно має в собі Христа¹⁴.

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. *Беспалов С., свящ.* Значення духовності для сучасного українського суспільства // Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату.– Луцьк, 2014. – № 3. – С. 255-260.
3. *Корнівська М.* Психологічні основи духовності як чинник формування національної свідомості // Православ'я в Україні. Збірник всеукраїнської наукової конференції. – К., 2011. – С. 251-261.
4. *Мах М.* Непрості кроки до духовності // Православна Церква в сучасному світі: проблеми та перспективи. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Луцьк, 2014. – С. 109-112.
5. *Михайл (Зінкевич), митр.* «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона: сакральний вимір Руської державності // Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату.– Луцьк, 2013. – № . 1 – С. 9-12.
6. *Молитовник*. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2009. – 506 с.
7. *Пірен М., Савчин М.* Проблема духовного життя творчої особистості в сучасній Україні // Православ'я в Україні. Збірник всеукраїнської наукової конференції. – К., 2011. – С. 327-340.
8. *Савчин М.* Духовний потенціал людини. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. – 508 с.
9. *Феофан Затворник, свт.* Что есть Духовная Жизнь и как на нее настроиться. – М: Отчий дом., 2009. – 302 с.
10. *Паїсій Святогорець, св.* Слова. – Стрий, 2007. – Т. 2. – 272 с.

¹⁴ *Паїсій Святогорець, св.* Слова. – Стрий, 2007. – Т. 2. – С. 97.

Важливість і життєва необхідність духовного керівництва для православного християнина на шляху до Царства Небесного

священик Андрій Хромяк

Стаття присвячена найголовнішій меті життя православного християнина – спасінню душі. У статті розглядається важливість у цій справі священника-духівника, який, сам знаючи основи православного вчення, веде своїх духовних чад до обителів Небесного Отця.

Ключові слова: християнська свобода, духовний отець, духівник, Православна Церква, особистість, самовизначення, старець, воля, благодать, Царство Боже.

Необхідність у керівникові-отцеві очевидна сама собою. Усякому, хто починає шукати спасіння, не можна братися за цю справу самому або здійснювати своє спасіння за своїм розумінням і бажанням. Вступивши на новий, абсолютно невідомий їй шлях, людина у своїх блуканнях уподібнюється чоловікові, який ходить у темному лісі, не знаючи дороги. Як же можна наважитися лікувати самого себе в духовних хворобах, найтонших, коли і тіла свого не тільки звичайні хворі, але й лікарі самі не лікують? Як і кожному мистецтву ми навчаємося під пильним керівництвом наставника, щоб стати чи то художником, чи архітектором, так і справа спасіння є мистецтвом із мистецтв і наукою із наук. Як же можна обійтися тут без учителя?

Назва «*духовний отець*», «*духівник*» – чернечого походження. Письменники IV і V століть «*духівниками*» називають досвідчених подвижників. Преподобні Марк Постник, Єфрем Сирін, Іоан Пророк, Ніл Синайський, св. Іоан Ліствичник говорять про «*духовного отця*» в тому значенні, у якому ми вживаємо тепер поняття «*старець*». При всій різноманітності в слововживанні термін «*духо-*

вний отець» у християнській писемності з V допочатку IX століття найчастіше позначав монастирського старця.

Елементи старецтва можна вже побачити в харизматичних явленнях проявах століть християнства. Ці харизматичні прояви повторилися серед древнього чернецтва, і старці були носіями цих харизм – особливих дарів Святого Духа, що подаються людині безпосередньо від Бога за особистою заслугою. Право ж в'язати і розрішати, чи «владу ключів», вони трактували як дар найвищий, як досконалість обдарувань. Духовний отець позначає собою не священика, не виконавця єпископського доручення; це звичайний монастирський старець, який найчастіше не перебував у священному сані, обов'язковий наставник ченця, самостійно поставлений в монастирі і вільно обраний учнем.

За думкою митрополита Калліста Уера, три дари особливо характерні для духівника¹. Перший із них – прозорливість і розважливість, здатність проникати в таємниці сердець і розуміти їхні приховані глибини, яких не усвідомлюють самі їхні власники. Погляд духовного отця проникає крізь ті звичні жести, під якими ми приховуємо нашу справжню особистість від інших і від самих себе; залишаючи позаду всі ці звичайні дрібниці, старець стикається віч-на-віч з неповторною особистістю, створеною за образом і подобою Божою. Ця здатність – духовна, а не фізична; не якесь екстрасенсорне сприйняття або дар яснобачення, а плід благодаті, що передбачає зосереджену молитву і безперервну аскетичну боротьбу. Коли хто-небудь приходить до старця, він уже знає – безпосередньо і точно, що той хоче почути. Сьогодні ми переповнені словами, але в переважній більшості випадків це тільки слова. Старець же вимовляє небагато слів, а іноді й зовсім нічого не говорить, але цими кількома словами або своїм мовчанням він здатний змінити весь напрямок життя людини. У Віфанії Христос сказав усього три слова: «Лазарю, вийди геть!» (Ін. 11, 43), але ці три слова, сказані владно, змогли повернути мертвого до життя. В епоху ганебного знецінення мови надзвичайно важливо заново відкрити силу слова, а це означає – заново відкрити сутність безмовності не як паузи між словами, а як однієї з первинних реальностей буття. Більшість учителів і проповідників занадто багато говорять, старець же відрізняється небагатослівністю в розмові.

¹ Калліст (Уер), *еп.* Внутреннее Царство. – С. 170.

Але щоб слово мало силу, необхідний не тільки той, хто говорить з авторитетом особистого досвіду, але й той, хто слухає з ревною увагою. Той, хто запитує старця просто з цікавості, навряд чи отримає від відповіді велику користь, але той, хто приходить з гарячою вірою і з щирою глибокою потребою, може почути слово, яке перетворить усе його єство. Мова старця здебільшого проста у своєму словесному вираженні і позбавлена літературної вишуканості; поверхневому слухачеві вона часто здається нудною і банальною.

Дар прозорливості проявляється в духовного отця в практиці так званого «*одкровення помислів*». У ранній чернечій традиції послушник зазвичай щодня сповідав своєму отцеві всі помисли, які приходили до нього протягом дня. Одкровення помислів набагато ширше, ніж сповідання гріхів, тому що включає в себе ще й повідомлення думок і бажань, які послушнику можуть здаватися безневинними, але в яких духовний отець може побачити приховану небезпеку або якийсь особливий знак.

Наділений даром прозорливості, духовний отець не просто чекає, коли послушник повідомить йому про себе, а сам відкриває йому його помисли, приховані від нього самого. Прп. Серафим Саровський іноді відповідав на питання ще до того, як відвідувач міг його задати². У багатьох випадках його відповідь здавалася зовсім недоречною, навіть безглуздою, і що не відповідала бажанню того, хто запитував, бо прп. Серафим відповідав не на те питання, яке відвідувач тримав в умі, а на те, якеварто було поставити. У всіх таких випадках прп. Серафим покладався на внутрішнє осяяння від Духа Святого. За його словами, він намагався не вирішувати наперед, що сказати у відповідь, тому що тоді, коли робив так, його відповідь була просто людською думкою, яка може бути помилковою, а не думкою від Бога.

Другим даром духівника є здатність любити інших і робити їхні страждання своїми. Про одного з єгипетських старців коротко і просто сказано: «*У ньому була любов, і багато хто приходив до нього*». У ньому була любов – ось що необхідно для духовного керівництва. Безмежна проникливість у таємниці людського серця, якщо позбавлена люблячого співчуття, виявиться швидше згубною, ніж плідною. Хто не здатний любити інших, не зможе їх зцілювати.

² Преподобний Серафим Саровський. Життя і повчання. – С. 49.

Третій дар духівника – здатність змінювати людські обставини, матеріальні та нематеріальні. Дар зцілення, яким володіли багато старців, – один із аспектів цієї здатності. Говорячи в найзагальнішому значенні, старець допомагає своїм учням сприйняти світ як створений Богом, якого Бог бажає, щоб він існував. Істинний старець вбачає присутність Творця в усьому творінні і допомагає іншим бачити це. Для людини, що живе в Бозі, немає нічого посереднього і повсякденного: вона споглядає все у Фаворському світлі, осяяному любов'ю Христа. Цей стан уже можна назвати зміною, метаморфозою. Як єпископ чи священик, що звершує таїнство Хрещення, стає справжнім духовним отцем охрещеного, допомагаючи йому народитися в нове життя, так і духівник допомагає своєму духовному чаду, ученику, народитися в повноту цього життя³.

Також варто відзначити, що стосунки між духівником і його чадом не односторонні, а взаємні. Коли старець дає учням можливість бачити, чим вони є в дійсності, вони відкривають його для себе як духівника. У більшості випадків, подвижник не усвідомлював себе покликаним бути старцем, поки до нього не приходили інші, просячи його керівництва. Ця взаємодія у відносинах старця і учня триває завжди. Духовний отець зовсім не має точної програми, яка акуратно виконувалася б крок за кроком і нав'язувалася б щоразу одним і тим же чином. Навпаки, істинний старець буде говорити різне різним людям; оскільки ж його слова на найглибшому їхньому рівні не є його власними, а словами Духа Святого, він заздалегідь не знає, що буде говорити. Старець керується не загальними правилами, а виходячи з конкретної людської ситуації. У кожному випадку він і його учень входять разом, і ніхто з них не знає наперед точно, яким буде результат, але обидва очікують просвічення від Духа. І обидва вони – духовний отець так само, як і його чадо – повинні вчитися в дорозі.

Бажаючи виключити будь-який механічний примус, багато духовних отців на християнському Сході відмовлялися давати своїм учням правила життя, набір заповідей, які можна було б застосовувати автоматично. Завдання духовного отця – не знищити свободу людини, а допомогти їй побачити істину про себе; не пригнічувати особистість, а дати їй можливість відкрити себе, досягти повної зрілості і стати

³ Плакида (Дезей), архим. «Добротолюбие» и православная духовность. – С. 156.

тим, ким вона в дійсності є. Якщо ж іноді духовний отець вимагає безроздільного і, мабуть, «сліпого» послуху від своїх учнів, це ніколи не є для нього самоціллю і не робиться з наміром поневолити їх. Мета цієї свого роду «шокотерапії» полягає у звільненні учня від його помилкової та ілюзорної «самості», щоб він міг досягти справжньої свободи. Духовний отець не нав'язує йому власні ідеї і спосіб життя, а допомагає учневі знайти саме його, учня, унікальне покликання. Тому в порадах, які дає духовний отець своїм чадам, він повинен зберігати нашу свободу, оскільки Бог не шукає собі рабів, а шукає Собі дітей, братів, сестер⁴.

І нарешті, те головне, що духовний отець дає своєму учневі, – не звід записаних чи усних правил, які є не медитативною технікою, а особистими взаєминами. У рамках цих стосунків авва зростає і міняється так само, як і його учень, тому що Бог веде їх обох. Часом він може забезпечувати учня докладними усними вказівками, включаючи точні відповіді на конкретні питання. В інших випадках він відмовиться відповідати взагалі – або тому, що вважає, що дане питання не потребує відповіді, або тому, що сам поки не знає, що треба відповісти. Але всі такі відповіді – або відмови відповідати – завжди даються в рамках особистих взаємин. Багато речей неможливо виразити в словах, але можна передати при безпосередньому особистому спілкуванні. За свідченнями преподобного Силуана Афонського, духовний отець, просвітлений благодаттю Божою, завжди радіє, коли Господь приводить до нього якусь душу на покаєння, і через дану йому благодать лікує цю душу, оскільки за це він отримає від Бога велику милість як добрий пастир своїх овець⁵.

Усі священники мають рівну владу як виконавці таїнств, тому, у принципі, християнин може сповідатися в будь-кого з них і зовсім не зобов'язаний мати «свого» духівника. Але нерідко буває так, що хтось відчуває особливу прихильність до якогось священника і намагається, як правило, сповідатися в нього. Це не обов'язково, але в цьому є сенс, тому що такого прихожанина священник запам'ятовує, знає обставини його життя, знає його родину, знає, до яких спокус він найбільш

⁴ Антоній (Сурожский). митр. Пастирство. – С. 184.

⁵ Софроній (Сахаров). архим. Преподобный Силуан Афонский. – С. 383.

схильний, і між ними виникає душевний зв'язок, який може бути дуже корисним для прихожанина.

Іноді, кажучи про духівника, вживають вираз «духовний отець», але людина не стає духовним сином або дочкою (духовним чадом) священика тільки тому, що постійно в нього сповідається. Відносини духовної спорідненості виникають тоді, коли людина відчуває, що серце духівника відкрите, що Бог любов'ю, молитвами та настановами духівника хоче його спасти. Тоді людина звертається до духівника з проханням бути його духовним отцем. Це дуже відповідальний крок, тому що, якщо зміна духівника – звичайна справа, то зміна духовного отця завжди душевна і духовна травма для обох. Духовний отець, як і рідний, повинен бути один на все життя, тому, перш ніж проситися в духовні чада, потрібно помолитися Богу про напоумлення, щоб Він або затвердив у серці бажання, яке виникло, якщо воно істинне, або вигнав його із серця, якщо воно не від Бога. Тільки якщо після багатьох молитов синівське ставлення утвердиться в душі, можна звернутися до священика з проханням прийняти в духовні чада. Тут потрібна велика обережність, оскільки велика користь буває людині, якщо Бог пошле їй духовного отця. І тільки тоді між духовним отцем та духовним чадом можуть будуватися стосунки на почуттях довіри та любові, як це буває в лікаря та хворого, який очікує лікування та зцілення⁶.

Митрополит Сурожский Антоній (Блюм) говорив, що послух не полягає в тому, щоб по-рабськи виконувати накази священика, навіть якщо вони подаються у формі порад. Послух – від слова «слухання», і мета послуху – навчити людину відірватися від власних думок, від власного ставлення до речей і вслухатися в те, що говорить їй інша людина: тут починається послух, і він стосується не тільки церковної практики, а всіх взаємин між людьми⁷. Здебільшого, коли з нами говорить людина, ми її майже не слухаємо, тому що, поки вона говорить, ми готуємо відповідь на її слова. Ось тут починається перевищення себе. Коли людина з тобою говорить, закрий свій розум до всіх власних думок і вслухайся в її слова, вслухайся так, щоб зрозуміти, як вона їх вимовляє, щоб вловити той зміст, який вона вкладає в ці слова,

⁶ *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. – С. 93.

⁷ *Антоний Сурожский, митр.* Пути христианской жизни. Інтернет-посилання: http://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/puti-hristianskoj-zhizni/#0_5

а не тільки звук. І тільки коли ці слова дійдуть до твоєї свідомості, коли ти їх зрозумієш, коли ти їх сприймеш як свідчення досвіду, тільки тоді можна відкрити двері у власний розум, серце, досвід і відгукнутися на них. Але поки людина з тобою говорить, треба чути тільки її, а цього ми здебільшого не вміємо робити. Як я сказав, поки людина говорить, ми вже готуємо відповідь і тому не чуємо не те що її слів, не чуємо того, що вона хоче нам передати. Бо дуже часто слова неповноцінні, слова лише частково передають те, що людина хоче висловити, а ми маємо прислухатися.

Якщо ж людина перебуває без живого благодатного духовного керівництва, то змушена звертатися до книжного керівництва: святих отців, канонів і літургійного Передання Церкви. Необхідно пам'ятати, що ні святіотці, ні тим більше святі канони, складені в зовсім інших умовах, при всій нашій повазі до них, зовсім не можуть вирішити всіх наших проблем, не дають нам ні буквальных рішень, ні конкретних порад, особливо, якщо ми вириваємо із загального канонічного полотна лише окремі нитки цитат і правил. Церковна спадщина впливає на наші вчинки та думки лише опосередковано, виховуючи справді християнські почуття і зміцнюючи волю. Апостол наказав наслідувати віру наших наставників, а не буквально копіювати їхні вчинки (Євр. 13, 7). Таке опосередковане керівництво святоотцівською спадщиною неминуче відкриває перед нами цілий спектр рішень у залежності від того, як ми самі зрозуміли дух нашого і «того» часу, на яких взагалі отців ми орієнтуємося і чи відповідають їхні настанови нашому способу життя, тобто, простіше сказати, чи для нас, що існуємо у світі XXI столітті, писали кожне своє слово святі Отці.

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. *Антоній (Сурожський), митр.* Пастирство. – Таганрог: Издатель Е. А. Сухова, 2005. – 460 с.
3. *Антоній Сурожський, митр.* Пути христианской жизни. Інтернет-посилання: http://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/puti-hristianskoj-zhizni/#0_5

4. *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь. 2004. – 366 с.
5. *Каллист (Уэр), еп.* Внутреннее Царство. – К.: Дух і Літера, 2003. – 273 с.
6. *Плакида (Дезей), архим.* «Добротолюбие» и православная духовность. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. – 384 с.
7. *Серафим Саровський, преп.* Житіє і повчання. – К.: Києво-Печерська Успенська Лавра, 2011. – 102 с.
8. *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный СилуанАфонский. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 464 с.

Прихованість Бога та теорія ігор

В'ячеслав Стецько

Ця стаття – короткий нарис невеликої частини проблеми прихованості Бога, а також спроба показати, як за допомогою використання теорії ігор можна підходити до цієї проблеми. Також маємо намір показати, яким чином теорія ігор може бути корисною, та внести нову якість у сучасну біблійну герменевтику.

Ключові слова: біблійна герменевтика, Божя скритість, теорія ігор, Джон Шеленберг, Стівен Брамс.

Теорію інтерпретації текстів Святого Письма прийнято називати біблійною герменевтикою, хоча, якщо взяти саму фразу «біблійна герменевтика», то виникає ряд питань, особливо щодо значення слова «герменевтика» та його функціонування в сучасній біблеїстиці. Якщо ж, не вникаючи в тонкощі розвитку різних герменевтик, подивимося на існуючі визначення герменевтики біблійної, то більшість із них підкреслюють інструментальний характер цієї дисципліни: головним її завданням є знайти та застосувати відповідний ключ, який дозволить із найбільшою вірогідністю відтворити значення текстів Святого Письма. Цей ключ – різноманітні методи та підходи, які протягом століть знайшли своє місце в біблійних науках. Тому часто кажуть, що біблійна герменевтика – це наука, яка опрацьовує правила, принципи та методи інтерпретації Біблії¹. Серед відомих – історично-критичний метод, наративний, риторичний. Також є ряд підходів, наприклад, соціологічний чи психологічний, завдяки яким можна досліджувати ті фрагменти Біблії, які стали предметом уваги сучасних наук.

Час показує, що біблійна герменевтика – це наука, відкрита для розробки нових методів та підходів, які будуть у змозі дати відповідь

¹ Добыкин Д. Г. Лекции по введению в Священное Писание Ветхого Завета: учеб. пособие / Д. Г. Добыкин; Санкт-Петербург. православная духовная акад. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. православной духовной акад, 2012. – С. 76.

на питання складних філософсько-релігійних теорій і які змушують сучасну біблеїстику шукати в біблійному тексті нових значень, ідей та аргументів.

Ця стаття – короткий нарис невеликої частини проблеми *таємничості Бога*, поставленої відомим філософом релігії Джоном Шеленбергом, а також спроба показати, як за допомогою підходу теорії ігор можна цю проблему розглядати. В останній частині статті маємо намір показати, яким чином підхід теорії ігор може бути корисним та як можна внести нову якість у сучасну біблійну герменевтику.

1. Божа прихованість Джона Шеленберга

Канадський філософ релігії Дж. Шеленберг відомий передусім працями на тему Божої прихованість. Одна з його перших книг – «Божа прихованість та людська свідомість»², а також числені статті³ та виступи⁴, присвячені розвитку аргументу проти теїзму, який називається *аргументом із прихованості*. У чому полягає цей аргумент? У своїй фундаментальній праці Шеленберг формулює його так⁵:

1. Якщо Бог є, то Його любов є досконалою.
2. Якщо досконало люблячий Бог існує, то розумної не-віри не існує.
3. Розумна не-віра існує.
4. Досконало люблячий Бог не існує.
5. Бога немає.

Свій аргумент Шеленберг направляє до тих, хто шукає раціональних суджень існування та віри в Бога в традиційному теїзмі, де Бог розуміється як істота трансцендентна, як особа досконала, всемогут-

² Schellenberg J. L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. – Ithaca : Cornell University Press, 2006. – 217 p.

³ Варто згадати інші книги чи статті: *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. – Oxford, 2015; *Divine Hiddenness Justifies Atheism* / Peterson M. L. VanArragon R. J. *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. – Oxford : Blackwell, 2004. P. 30-41; *Hiddenness, Humility, And Human Immaturity*, доступ на www.jlschellenberg.com

⁴ На порталі www.closertotruth.com

⁵ Schellenberg J. L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. – Ithaca: Cornell University Press, 2006. – P. 83.

ній Творець. Згідно з твердженнями класичного теїзму, Бог не тільки всемогутній, досконалий, але і благий, добрий, люблячий. Його любов безмежна та досконала. Досконала любов не допускає будь-яких форм ненависті, завжди відкрита для іншого. Тільки Бог може любити досконалою любов'ю. Це твердження використовує у своєму доказі Шеленберг. Засновок (1), на його думку, не підлягає сумніву.

Розвиваючи тему люблячого Бога, канадський філософ звертається до аналогії з люблячою матір'ю, щоб показати, що любов Бога набагато більша та сильніша, ніж любов матері до дитини⁶. Якщо мати ніколи не залишить своєї дитини і завжди відкрита для неї, то тим більше Бог, Який є люблячим Творцем усіх людей (Його дітей), зацікавлений, щоб люди Його знали та в Нього вірили.

Проте в цьому світі все не так, існує велика група тих, хто не вірить, а також розумна не-віра. Серед усіх засновок та тверджень у своєму аргументі Шеленберг певним сумнівам піддає тільки засновок (2), оскільки інші виникають із попередніх. Але й у випадку (2) ситуація виглядає не такою складною, як здається. Якщо Бог існує, то повинен, як люблячий, досконалий і всемогутній, довести й показати Своє існування створінню так, щоб ніхто не мав сумніву в Його існуванні. На жаль, так не є. Безліч людей на цьому світі не тільки сумніваються, що Він існує, але також в Нього не вірять; навіть серед людей «віруючих» далеко не всі переконані, чи Він існує насправді. Безпосередньо та прямо не можна Його пізнати, а, значить, з якихось причин Він приховується. Шеленберг іде далі у своєму аргументі та стверджує, що люблячого Бога не існує (4), а якщо не існує люблячого Бога, то не існує Бога взагалі (5).

Аргумент із прихованості Бога, як здається, – одна з найцікавіших спроб підтримати існування Бога⁷, хоча питання не нове⁸. Біблійні тексти також показують нам Бога, Який безпосередньо не відкривається людині. Христос під час розп'яття звертається до Бога, Який Його

⁶ Schellenberg J. L. Divine Hiddenness Justifies Atheism... – P. 31-33.

⁷ Інша спроба – це аргумент існування зла.

⁸ Пауль Шерер, наприклад, ще в 60-х роках стверджував, що якщо Бог приховується, то існують відповідні приводи для цього. А може, це ми шукаємо Його не в тому місці де треба? Scherer P. Love Is a Spendthrift. – New York : Harper and Row, 1961. – P. 4-5.

залишив (Мф 27:46). Нового значення цей аргумент набув у другій половині ХХ століття, власне, завдяки працям Шеленберга⁹.

Не бракує, звісно, і критиків цього аргументу. Безпосередньо в дискусію із Шеленбергом вступив американський аналітичний філософ Пауль Мозер¹⁰. Згідно з ним, немає доказів, що людина не отримує відповіді від Бога, що Він їй не відкривається, а навіть якщо відповіді немає, то це ще не означає, що вона не прийде. Бог, якщо Він всесильний та люблячий, має потенційну можливість завжди відкритися людині. З другого боку, якщо йдеться про відповідь зі сторони Бога, то не належить її очікувати відразу. Божа любов – це не любов матері. Бог може впливати на ситуацію досконалим чином, так, як жодна матір не може. Тож можемо говорити, що Божа прихованість ще не є підставою для атеїзму. У всякому разі висновок (5), як здається, передчасний.

Нас передусім цікавить засновок (2): якщо досконало люблячий Бог існує, то розумної не-віри не існує. По-іншому можна сказати, що якщо б існував досконало люблячий Бог, то Він не приховувався б та не допустив би не-віру. Якщо ж правдою є твердження (3), то це може означати, що Бога чи дійсно немає, чи Його прихованість має свій сенс.

Дж. Шеленберга не стільки цікавить причина Божої прихованості, як можливість підтримати саму тезу про Його існування. Під поняттям прихованості він має на увазі брак переконливих доказів існування Бога.

Питання, яке нас цікавить, дещо інше: які можуть бути причини прихованості Бога і чи ці причини можуть допомогти нам зрозуміти, що з висновком про неіснування Бога треба бути досить обережним? З другого боку, чи відповідна аргументація причин Божої прихованості може дати нам аргументи про існування Бога? Звернімося до теорії, яку запропонував Стівен Брамс.

⁹ Див. статтю на тему Божої скритості в Стенфордській енциклопедії філософії <http://plato.stanford.edu/entries/divine-hiddenness/>

¹⁰ Moser Paul K. Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism / Peterson M. L. Van Arragon R. J. Contemporary Debates in Philosophy of Religion. – Oxford : Blackwell, 2004. – P. 57.

2. Гра в одкровення Стівена Брамса

Теорія ігор – це розділ математики, який займається вивченням ситуацій із взаємозалежними рішеннями, де їх результат залежить від прийнятих рішень усіх гравців¹¹. Ця теорія в основному знайшла застосування в соціальних науках, зокрема в економіці, політиці, соціології. С. Брамс уперше вжив теорію ігор до гуманітарних наук, особливо до теології та філософії¹². У концепції Брамса Бог в основному також є Богом класичного теїзму. Це Бог трансцендентний, Який має власну мотивацію до дії; також Він має ряд конкретних цілей, яких бажає досягти. І хоча Брамс не вважає Бога за істоту всемогутню, та все ж таки Він є Творцем, творить чудеса та наділяє людей великою силою і свобідною волею. Якщо Бог має власні інтереси та цілі, то можна Його вважати за гравця¹³. З іншого боку маємо людину, яка також через володіння свобідною волею має власні інтереси, цілі та прагнення.

У теорії ігор, запропонованій С. Брамсом, не ставиться питання про існування Бога, мова також не йде про формулювання доказів за чи проти Його існування. Питання, яке ставить американський теоретик ігор, – чи раціонально вірити в існування Бога та шукати на це доказів. З другого боку, якщо Бог існує, то чи раціонально для Нього Себе відкривати, об'являтися людині? Питання перебуває в області відносин між Богом та людиною – власне, у тій же області, яку аналізував Шеленберг. Різниця полягає в тому, що Брамс розглядає відносини між Богом та людиною з точки зору динаміки раціональності.

У грі в одкровення Бог та людина мають по дві стратегії¹⁴. Бог може себе об'явити і таким чином підтвердити своє існування, може натомисть і не об'являти себе, залишатися прихованим, недоступним для безпосереднього пізнання. Так само і людина має дві стратегії: вірити в існування Бога чи не вірити. Таким чином:

- Бог (1) хоче, щоб людина вірила в Його існування; (2) воліє не виявляти себе.

¹¹ Див.: гасло Теорія ігор в Encyclopedia of Philosophy: Thomson Gale. – 2006. – Vol. 4. – P. 14-15.

¹² Див.: Brams S. Game Theory and the Humanities. – MIT : Bridging Two Worlds, 2011. – 336 p.

¹³ Зазначимо, що в загальному вжитку слово «гра» відноситься до сфери розваги, а також часто набирає негативно-етичного значення. У нашому випадку йдеться про певні ситуації, можливо, конфліктні, де головним завданням сторін є вирішення проблеми.

¹⁴ Детальний огляд гри в одкровення див.: Brams S. Game Theory and the Humanities. – P. 81-91.

- Людина (1) хоче, щоб віра (або її відсутність) в існування Бога була підтверджена доказами (або їх відсутністю); (2) воліє вірити в існування Бога, ніж у Його відсутність.

Методика теорії ігор у цьому моменті вимагає побудови відповідної матриці, яка дозволить проаналізувати всі найкращі варіанти поведінки гравців та визначити домінуючі стратегії¹⁵. Головним елементом цієї матриці є повторюваний цикл: (1) людина не вірить, незважаючи на докази: не-віра в існування не підтверджена → (2) людина вірить доказам: віра в існування підтверджена → (3) людина вірить без доказів: віра в існування не підтверджена → (4) людина не вірить без доказів: невіра в існування підтверджена. Бог, зі Свого боку, може відкритися або ж не відкриватися і тим самим не підтверджувати Своє існування.

Згідно з Брамсом, цей цикл повторюється протягом багатьох століть існування людства. Елементи (1-4) – це конкретні кроки, які робить Бог або людина залежно від рушійної сили. Гравець володіє рушійною силою тільки тоді, коли може протриматися в грі довше за свого суперника, тобто зможе затримати гру на одному з кроків. Оскільки у взаєминах людини і Бога йдеться передусім про докази існування Бога, а далі – про віру в Його існування (а не любов), то в Бога немає причин для відкритого виявлення Себе. Яким чином Бог може перевірити віру людини, якщо попередньо підтвердив Своє існування? Тому для Нього найкраща стратегія (ціль) – не відкривати Себе. Це домінуюча стратегія, яку має тільки Бог. Гра в одкровення є грою помірно циклічною, а це означає, що гравець воліє залишитися при найкращому результаті. Найгірший спільний результат для Бога і людини це (1), найкращий для Бога – (3), а для людини – (2)¹⁶. З точки зору людини, стратегія Бога не відкриватися можлива тоді, коли або Його дійсно не існує, або коли Він воліє з якихось причин приховуватися. Людина не може розрізнити ці дві можливості, але якщо Бог

¹⁵ У цій статті ми обмежимося загальним оглядом підходу теорії ігор у контексті гри в одкровення. Більш детально *див.*: Biblical Games: Game Theory and the Hebrew Bible. – MIT, 2002. – 236 p.; Game Theory and the Humanities. MIT: Bridging Two Worlds, 2011. – 336 p.; Superior Beings. If They Exist, How Would We Know?: Game-Theoretic Implications of Omnipotence, Omniscience, Immortality, and Incomprehensibility. – Verlag New York : Springer, 2010. – 202 p.

¹⁶ *Див.* матрицю *Brams S. Game Theory and the Humanities.* – P. 82.

існує, то знає, що Він вибере стратегію, домінуючу в цій грі, тобто не відкриватися.

Якщо ми подивимося на відносини людини та Бога протягом історії, починаючи з біблійних текстів, то побачимо, що Бог завжди вибирає стратегію прихованості та вимагає від людини акту віри. У Біблії Бог ніколи безпосередньо не представляє доказів Свого існування. Вимагає від людей не тільки щирої віри, а й віри без доказів.

Однак, якщо йдеться про тексти Святого Письма, то треба сказати: ніхто в Біблії не ставить під сумнів саме існування Бога. Бог є, але Він не доступний у безпосередньому огляді. Відносини між Богом та людиною не відбуваються через безпосередній контакт, який відкриває Його сутність та наміри щодо творіння. Бог бажає бути незбагненим.

Історія взаємин Мойсея з Богом показує, що у Своїх взаєминах із вибраним народом Він не вибирає стратегію безпосередньої відкритості. Візьмімо також історію Іова. Ані він, ані його приятелі не сумніваються в існуванні Бога. Творець має Свої плани та цілі. Вимагає віри.

Огляд Нового Завіту дещо поширює нам перспективу Божої прихованості. Варто згадати діалог Фоми з Ісусом Христом у контексті його сумнівів та визнання: *«Господь мій і Бог мій»*. Слова Христа ставлять Божу прихованість у перспективі віри: *«Блаженні ті, що не бачили й увірували»* (Ів 20:29).

Але не тільки біблійна історія відкриває нам динаміку одкровення Бога. Також історія хоча б останніх століть є місцем питань про існування чи неіснування Бога, Його прихованості та віри в Нього серед визнаючих різних релігій. Історія воєн, голоду, катаклізмів показує, що люди не тільки втрачають віру в існування Бога, але також її знаходять.

Як у контексті гри в одкровення належить розглядати аргумент Шеленберга? Здається, що цей аргумент, як і теза про неіснування Бога, у світлі теорії ігор набуває нового значення. Бог не тільки є досконалою любов'ю, але також Богом, Який має власні цілі. Він є сутністю раціональною, як і людина є істотою раціональною. Проблема доказу – це проблема людини, і вона чудово розуміє, що надання доказів або їх ненадання залежить виключно від раціонального вибору Бога у грі в одкровення.

Можна сказати, що Божою любов'ю полягає у вірі в Його існування. Не можна любити когось, чиє існування ставиться під сумнів. Якщо

з поняття любові приходимо до висновку про неіснування Бога, тоді саме питання про Нього в контексті досконалої любові непотрібне. Поняття любові та віри лежать в області двосторонніх відносин. Якщо бажаємо переконатися в існуванні або неіснуванні Бога, треба зініціювати ці відносини. Теорія ігор на прикладі гри в одкровення показує, яким чином розвиваються та підтримуються відносини між Богом та людиною. Шеленбер не бере до уваги, що рівноправне право ходу мають дві сторони. В аргументі Шеленберга тільки Бог є тим, на стороні Якого лежить ініціатива одкровення. Здається, що ця теза передчасна. Якщо людина має право вірити або невірити (3-й пункт аргументу Шеленберга), то це означає, що Бог і людина мають однакове право ходу.

Теорія ігор звертає велику увагу на раціональність гравця. Раціональність означає вибір стратегії кращої та домінуючої. Якщо ми подивимося на аргумент Шеленберга зі сторони раціональності, то теза про існування чи неіснування Бога не є такою очевидною. Розумна не-віра існує, але також може існувати розумна віра. Великою мірою питання про розумність вибору лежить у площині раціональності. Для когось раціонально вірити в існування Бога, для когось – ні. Це показує історія. Якщо відносини між Богом та людиною – гра, то історичні цикли віри та не-віри вимагають від двох сторін гри зміни стратегії. Зі сторони Бога, наприклад, це спроба нового одкровення в історії – через подію чи, як то було дві тисячі років тому, через Месію.

3. Декілька висновків. Теорія ігор як підхід у біблійній герменевтиці

1. Аргумент щодо Божої скритості в цій статті є тільки прикладом сучасних філософсько-релігійних проблем, який показує способи інтерпретації понять, що часто з'являються у Святому Письмі. Божа любов – це одне з головних понять Нового Завіту. Неодноразово автори новозавітних текстів розвивають цю тему. Особливу теологію любові виклали євангелисти, а також апостол Павло (хоча б глава 13 Першого послання до Коринтян). Цікаво, що аналогію з любов'ю матері взято за основу аргументу неіснування Бога. Таким чином, в аргументі із прихованості використано основну для більшості релігій,

у тому числі християнства, ідею відносин між Богом та людиною. А якщо Бог є дійсно люблячим, і до того ж досконалим чином, то зробить усе, щоб показати серйозність Своїх відносин до людини, і таким чином не буде з якихось причин приховуватися.

Що нового може внести теорія ігор у розуміння даної проблеми? Передусім, акцент на раціональність діяльності людини та Бога, як ми бачимо на прикладі різних біблійних історій. І Бог, і люди мають свої цілі в цьому світі, які не завжди збігаються. Таким чином, відносини між ними набувають різних форм та вимірів. За допомогою існуючих методів та підходів ми можемо розглядати ті ж самі біблійні описи, але теорія ігор звертає увагу на динаміку цих відносин та аналізує раціональність прийняття рішень. У цьому плані жоден з існуючих методів не має таких можливостей.

Але не тільки біблійні історії людських взаємин можна аналізувати з точки зору теорії ігор, а й ключові поняття, такі, як любов. І якщо навіть не вирішимо проблему, то можемо наблизитись до кращого її розуміння. Це означає, що цей підхід може бути хорошим інструментом для аналізу не тільки ряду ситуацій, у яких перебуває людина, але й прийняття життєвих рішень на базі біблійних текстів повчального характеру.

2. Серед історій, які розглядає Стівен Брамс, є історія створення світу, спокуси Єви, жертвоприношення Ісаака, взаємини між Богом та Мойсеєм. Головним чином це історії зі Старого Заповіту. Не всі біблійні тексти, звісно, можна аналізувати за допомогою цього підходу. Передусім це тексти наративні, у яких відбувається розвиток акції. У цьому плані також і Новозавітні тексти підходять, як от Діяння апостолів, де життя і вчинки апостола Павла розглядаються з перспективи конкретних рішень та виборів, конфліктів та інтриг. Власне, ці рішення мають вплинути на стратегічний вибір багатьох біблійних персонажів. Яким чином закінчиться та чи інша історія? Чи її результат позитивно вплине на життя героя Біблії? Усе залежить від індивідуальних непростих рішень.

Завдання, яке ставить теорія ігор, – це розгляд та аналіз динаміки прийняття рішень у складних ситуаціях. А Святе Письмо є книгою, де взаємовідносини між Богом та людьми і самими людьми часто зображено у формі заплутаних, важких та змінних обставин.

Вартість цього підходу можна зрозуміти, інтерпретуючи кращі або гірші рішення конкретних біблійних героїв. Візьмімо хоча б Авраама та історію із жертвоприношенням. Що мотивувало Авраама принести в жертву Ісаака? Чи міг він відмовитися? Яку роль у цій історії відіграє віра? Чи знаючи, що від нього почнеться великий народ, міг він вести перемовини з Богом, переконувати Його про відсутність сенсу цього випробовування? Ці всі питання набирають значення, коли ми усвідомлюємо, що людина не створена маріонеткою, що має право вибору, що свій вибір може відстоювати, навіть щодо Творця.

Іншою вартістю підходу є зосередження на стратегії як способу досягнення складних цілей. Біблійна історія спасіння неодноразово показує складний процес прийняття рішення біблійними персонажами. Нагромадження конфліктів, воєн, міжусобиць показує, що інтерпретація більшості подій в Біблії не може відбуватися за допомогою простого аналізу. Візьмімо хоча б тексти, де описано Божі накази щодо винищення людей чи народів. Представники сучасного атеїзму охоче звертаються до них, щоб показати негуманний образ Бога як частину доказів про Його неіснування. Але чи така проста герменевтика, позбавлена складного контексту, може дати нам відповідь щодо мотивацій різних сторін конфліктів у Біблії?

Здається, що на ці всі питання хорошою відповіддю буде застосування теорії ігор як підходу до розуміння непростих біблійних описів.

3. У сучасній біблійній герменевтиці, у тому числі православної, віддається перевага методам та підходам, які досить сильно закорінені в церковній традиції. Це алегоричне, типологічне, тропологічне, аналогічне тлумачення текстів Біблії, аналіз біблійних сенсів, історично-критичний метод, який здобув неабияку популярність серед усіх християнських деномінацій. Усі вони дають можливість досить глибоко аналізувати тексти Святого Письма та отримувати правильне його розуміння. Однак розвиток природничих та гуманітарних наук, поглиблені студії над людиною, а також спроби інтерпретації феномену людини у світлі релігійної літератури ставлять біблійні науки, у тому числі герменевтику, перед новими викликами. Так, у ХХ столітті з'являються нові підходи, наприклад, соціологічний, який вивчає суспільний контекст виникнення біблійних текстів, або антропологічний, який цікавиться мовою, релігійним мистецтвом, одягом тощо. Існує також підхід психологічний та психоаналітичний, який зосереджу-

ється на підсвідомості та прагненнях чи бажаннях, аналізує світ символів Біблії.

Як бачимо, сьогодні існують та з'являються все нові методи й підходи інтерпретації Книги книг. Кожен із них має свій фокус досліджень. Але, як здається, підхід, що вивчає можливість застосування теорії ігор у біблійній герменевтиці, відноситься до найбільш інтригуючої тематики Святого Письма – відносин та раціональності поведінки. Адже Біблія – це історія відносин. Передусім Бога та людини, але також історія міжлюдських відносин. Як їх нам треба будувати – на рівні сім'ї, народу, міжетнічних контактів? Як будуються взаємини з Богом, а як їх треба будувати? Ці всі питання можуть розглядатися з точки зору теорії ігор.

Список джерел і літератури:

1. Добыкин Д. Г. Лекции по введению в Священное Писание Ветхого Завета : учеб. пособие / Д. Г. Добыкин; Санкт-Петербург. православная духовная акад. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. православной духовной акад., 2012. – 114 с.
2. Brams S. Biblical Games: Game Theory and the Hebrew Bible. – MIT, 2002. – 236 p.
3. Brams S. Game Theory and the Humanities. – MIT: Bridging Two Worlds, 2011. – 336 p.
4. Peterson M. L. VanArragon R. J. Contemporary Debates in Philosophy of Religion. – Oxford : Blackwell, 2004. – 368 p.
5. Schellenberg J. L. Divine Hiddenness and Human Reason. – Ithaca: Cornell University Press, 2006. – 217 p.
6. Schellenberg J. L. The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God. — Oxford, 2015. – 160 p.
7. Scherer P. Love Is a Spendthrift. – New York: Harper and Row, 1961. – 230 p.

Корсунські «капища» Володимира Святославовича

Юрій Диба

У статті розглядається датоване 988 р. літописне свідчення про привезені князем Володимиром Святославовичем із Корсуня до Києва два мідні капища та четвірку мідних коней. Автор заперечує утверджену в науковій літературі думку, що під капищами слід розуміти античні скульптурні зображення. Вивчення цього питання у ширшому контексті дозволило дійти до висновку, що біля київської церкви Богородиці Десятинної Володимир установив дві мідні колони, які мали нагадувати про Яхин та Боаз – мідні стовпи Єрусалимського храму Соломона. Четверо мідних коней слугували алюзією на чотирьох вершників Апокаліпсису, що було актуальним у період очікування кінця Світу наприкінці першого тисячоліття після Р. Х. Автор наводить низку іконографічних та фольклорних доказів на підтвердження думки, що згадані артефакти прикрашали княжий двір у Києві.

Ключові слова: князь Володимир Святославович, хрещення, Київ, Корсунь, Венеція, мідні капища, колони, мідні коні, Яхин та Боаз.

Одним із не цілком зрозумілих сучасному читачеві місць у тексті «Повісті временних літ» (далі ПВЛ. – Ю. Д.) є повідомлення про церковні артефакти та мистецькі цінності, привезені Володимиром Святославовичем до Києва після завершення корсунської військової кампанії 988 року. В Іпатіївському літописі цей текст має такий вигляд:

«Володидеръ же пондѣхъ църцю и Настаса. и попы Корсѣньскыя люци стѣго Кандлента. и Фнка овѣника его. и пондѣхъ съсѣды църкѣныя. иконы на бѣгословенѣ себе. постави же църкѣ стѣго Івана Прѣдѣту въ Корсѣнѣ на горѣ. н же съспаще средѣ града. крадѣще прѣспѣ и на же и църкѣн стонѣтѣ и до сего днѣ. възаша же ндѣ дѣдѣнѣ. бѣ.

КАПИЩИ. И .Д. КОНЬ ДЪДЪДНЫ НЖЕ И НЫНЪ СТОЯТЬ ЗА СТОЮ КЦЕЮ.
 ЯКО НЖЕ НЕ БЪДЪЩЕ ДНАДЦА. ДРАДЛОДНЫ СВЦА»¹.

У першій частині цього переліку згадано мощі святого Климента та його учня Фіва, а також літургійне начиння та ікони. На особливу увагу заслуговує прикінцева частина цього тексту зі згадкою про привезені до Києва два мідні капища та четверо мідних коней, які в часи літописця стояли за церквою Богородиці Десятинної. У Лаврентіївському списку цей фрагмент є практично тотожним:

«ВЗА ЖА НДА // НДА И ДЪДЪДНЪ ⁵² ДВЪ КАПИЩИ. И .Д. ИКОНЪ
 ДЪДЪДНЫ. НЖЕ И НЫНЪ СТОЯТЬ ЗА СТОЮ КЦЕЮ. ЯКОЖЕ НЕБЪДЪЩЕ
 ДНАДЦА И ДРАДЛОДНЫ СВЦА»².

Він різниться лише тим, що замість чотирьох коней («.Д. КОНЬ») тут вказано чотири ікони («.Д. ИКОНЪ»).

Згадані в обох списках капища звично вважають мідними античними скульптурами – ідолами. Таке трактування знаходимо вже в пізніших російських компіляторів руських літописів. У Ніконовському літописному зводі, укладеному між 1526 і 1530 рр., до цього переліку додано три мідних леви, а два капища замінено на два боввани: «И ДВА БОЛВАНА ДЪДЪДНЫ, И ЧЕТЫРЕ КОНИ ДЪДЪДНЫ, И ТРИ ЛЬВЫ ДЪДЪДНЫ»³. Автор Тверського літопису (1534) навпаки звузив список, залишивши увньому лише «ЧЕТЫРИ КОНИ ДЪДЪДНЫ, НЖЕ ТОГДА СТОЯЛИ ЗА СВЯТОЮ БОГОРОДИЦЕЮ ВІ КІЕВЪ», і додав, що «НЫНЪ ЖЕ ТОГО И ТАДЛО, ЯКОЖЕ РЕКОУХЪ, НЪСТЪ ОТЪ ДНОГЫХЪ ПЛЪКНЕНІЙ ТАТАРСКИХЪ»⁴. Пропустив звістку про два капища і автор Типографського літопису (1 чверть XVI ст.)⁵. У Львовському літописі (доведеному до 1560 р.) капища згадуються як «НЪКАИ» (якісь):

¹ Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей (далі ПСРЛ. – Ю. Д.). – М.: Изд-во восточной литературы, 1962. – Т. 2. – Стб. 101.

² Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1926. – Т. 1, вып. 1: Повесть временных лет. – Стб. 116.

³ Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // ПСРЛ. – Москва: Языки русской культуры, 2000. – Т. 9. – С. 57.

⁴ Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью // ПСРЛ. – Санктпетербург: В типографии Леонида Демиса, 1863. – Т. 15. – Стб. 108.

⁵ Типографская летопись // ПСРЛ. – Петроград: 2-я Государственная типография, 1921. – Т. 24. – С. 37.

«**Б**ЗІА ЖЕ ДВА НЪККАІА КАПІЦІА Н ЧЕТЫРЕ КОННІ ДЪДІАНЫ, ЕЖЕ Н НЫНЪ СТОГАТЬ ЗА СВІАТОЮ ГОГОРОДНЦЕЮ: ІАКО ВЕДЪЩІН ДІНАТЬ, ДРААЛОРАНЫ СЪТЬ»⁶.

Вжита московським книжником форма «**нъккаіа**» свідчить про не цілком зрозумілу для нього суть цього терміна.

Сумніви та вагання московських літописців є зрозумілими, адже літописна звістка пропри везені в Русь боввани цілком суперечить логіці дій князя у власній столиці після повернення з Корсуня:

«**а** САДЪ ПОНДЕ КЫЕВЪ. Н ІАКО ПОНДЕ ПОВЕЛЪ КЪДІАНЫ НСПРОВРЕЩІН. ШЪКЫ НСЪЩІН. А ДРОВЪГЫА ВГНЬКН ПЕДАТН ПЕРВНА ЖЕ ПОВЕЛЪ ПОНЪАЗАТН КЪ КОНЕКН ХВОСТЪ. Н ВЛЕЩІН С ГОРЫ. ПО ГОРНУЕВЪ НА РЪТАН»⁷.

Перед російськими книжниками XVI ст. вочевидь постала непроста дилема: навіщо було, руйнуючи місцеві капища, везти ідолів з Криму (навіть античного походження) й демонстративно встановлювати їх поблизу головного новозбудованого храму Києва.

Негативне ставлення до ідолотворення також виразно підкреслено в дискусії Володимира з філософом із сюжету вибору віри. Філософ розповів князю про історію біблійного Аврама/Авраама, який походив з родини творців ідолів (кумирів):

«**По** СЕДЪ ЖЕ ДЪАВОЛЪ В БОЛША ПРЕЩЕНІА ВЪВЪРЖЕ ЧЛЪКЫ. Н НАЧАША КЪДІАНЫ ТВОРИТІ. ШЪН ДРЕКЪННА Н ДЪДІАНЫА. А ДРОВЪЗНН ДЛОРОДЛОРАНЫ. ЗАЛТЫ Н СРЕБРАНЫ. Н КЛАНА ХЪТЪСА НДЪ. Н ПОНЪОЖАХЪ СЫ СВОІА. Н ДЪЩЕРН СВОІА. Н ЗАКАЛАХЪ ПРЪДЪ ННАН. Н БЪ ВСА ЗЕМЛАА ВСКЪВЪРНЕНА. Н НАЧАЛНІКЪ ЖЕ БЪШЕ КЪДІАНОТВОРЕННЮ. СЕРВЪХЪ. ТВОРАШЕ БО КЪДІАНЫ ВЪ НАДЕНА ДЕРЪТЪВЫХЪ ЧЛЪКЪ. БЫВШІАДЪ ШЪКЛАА ЦЪРЕДЪ. ДРОВЪГЫДЪ ХРАКРЫЛАА. Н ВОЛЪХВОЛАА. Н ЖЕНАДЪ ПРЕЛЮБОДЪКНЦАЛАА. СЕ ЖЕ СЕРВЪХЪ РОДН ФАРЪ. ФАРА ЖЕ РОДН ГІ. СЫ. ІВРААДА Н МАХОРА. Н ІРАНА. ФАРА ЖЕ ТВОРАШЕ КЪДІАНЫ. НАВЪКЪ ОВЪ ШЦА СВОЕГІ. ІВРААДЪ ЖЕ ПОНШЕДЪ ВЪ ОВЛА. ВЪЗРЪКЪ НА НЪО. Н РЕЧЪ БО НСТІННЪ ТО ЕСТЬ ГІА. НЖЕ СТВОРИЛАА НЪО Н ЗЕМЛАЮ. А ШЦЪ ДЛОН ПРЕЩАЕТІ ЧЛЪКЫ. Н РЕЧЪ ІВРААДЪ НСКЪВШЮ БЪ ШЦА СВОЕГІ. Н РЕЧЪ ШЦЕ ПРЕЩ-

⁶ Львовская летопись // ПСРЛ. – Санкт-Петербург: Типография М. А. Александрова, 1910. – Т. 20, первая половина. – С. 80.

⁷ Ипатьевская летопись. – Стлб. 101-102.

ЩАЕШН УАБКЫ ТВОРА КВАЛНЫ ДРЕВНЫ. ТО ЕСТЬ БЪ НЖЕ СТВОРИЛЪ
 НБО Н ЗЕЛЛЮ. Н ПРИИДЪА ЇВРАМЪА ВГНЬ. ЗАЖЪЖЕ НДОЛЫ ВЪ ХРАМНЫ.
 ВИДЪВЪ ЖЕ СЕ АРАНА БРАТЪА ЇВРАМЪА. РЕВНОВА ПО НДОЛЪХЪ. ХОТЪ
 ОВЛАГАТИ НДОЛЪ САДЪА ЗГОРЪ ТЪА АРАНА. Н ОВЛАРЕ ПРЕДЪ ШЦАДЪА. ПРЕ
 СЪАДЪА БО НЕ ОВЛАРАЛЪ СЪНЪА ПРЕДЪ ШЦАДЪА. НО ШЦЪА ПРЕДЪ СЪНОМЪА. Н СЪ
 СЕГО НАЧАША ОВЛАРАТИ СЪНОВЕ ПРЕДЪ ШЦАДЪА. Н ВЪЗЛЮБИ БЪА ЇВРАМА»⁸.

У цій апокрифічній оповіді розкрито тему морального протиріччя між Аврамом і Араном, онуками ідолотворця Серуха. Осягнувши Істину, Аврам підпалив ідолів у храмі й був за це возвишений Господом – отримав нове ім'я Авраам і став родоначальником великого народу («ІЗЪЯКЪА ВЕЛНІКЪА»). Натомість його брат, ревнитель ідолів Аран, передчасно загинув у вогні. Мораль цієї оповіді аж ніяк не узгоджувалася із діями Володимира, якому приписують привезення ідолів з Корсуня. Незважаючи на це очевидне протиріччя, у російських та українських перекладах тексту ПВЛ закріпилося (не без запозиченої з пізнього Ніконовського зводу підказки) трактування літописного терміну «капици» як ідолів (бовванів).

Трактування двох мідних капищ, привезених Володимиром із Корсуня, творами скульптурної пластики, античними божествами, ідолами характерне, насамперед, для російських перекладних видань «ПВЛ». Зокрема так їх потрактовано в перекладі Дмитрія Ліхачова та Бориса Романова 1950 р.: «Отправляясь, захватил он и двух медных идолов и четырех медных коней, что и сейчас стоят за церковью святой Богородицы (Десятинной)»⁹. Це трактування не зазнало змін і в другому, виправленому й доповненому виданні ПВЛ з одноосібним перекладом Д. Ліхачьова 1996 р.¹⁰ Відображене воно й у пізніших виданнях ПВЛ, зокрема – 2003¹¹ та 2012¹² років. Традиція вважати згадані

⁸ Літопис руський / Переклад з давньорус. А. Є. Махновця. Відп. ред. О. В. Мишанич. – Київ: Дніпро, 1989. – С. 54.

⁹ Повесть временных лет / Перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. – Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1950. – Ч. I: Текст и перевод. – С. 279.

¹⁰ Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. – 2-е изд., испр. и доп. – Санкт-Петербург: Наука, 1996. – С. 189. – (Литературные памятники).

¹¹ Повесть временных лет. – Москва; Augsburg: Im Werden Verlag, 2003. – С. 36. – (Памятники литературы).

¹² Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д. С. Лихачева, О. В. Творогова. Коммент. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова при участии А. М. Введенского и Л. В.

капища ідолами збережена й у перекладі ПВЛ Аполлона Кузьміна 2014 року¹³.

За ідолів прийняв корсунські капища й Віктор Близнець: «Відпливаючи, взяв він і двох мідних ідолів і чотирьох мідних коней, які й досі стоять у Києві за Десятинною церквою і про які нетямущі люди думають, що вони зроблені з мармуру»¹⁴. Так само згадані капища потрактовано в українському перекладі Леоніда Махновця: «Узяли ж вони, ідучи в Русь, двох мідяних ідолів і чотирьох коней мідяних, які й нині стоять за святою Богородицею Десятинною»¹⁵. Василь Яременко не уточнив, що за два мідні вироби привіз із Корсуня Володимир Святославович, зберігши в перекладі оригінальний термін «капища»: «взяв він два мідні капища і четверо мідних коней, що і нині стоять за [церквою] святої Богородиці, невігласи думають, що вони мармурові»¹⁶.

Інформація про мідні вироби, привезені Володимиром із Корсуня, привертала увагу істориків задовго до появи цитованих вище перекладів. У викладі Василія Татищева згадку про «**ДВѢ КАПИЩИ**» не роз'яснено, а чотири інші мідні виробизгідно зі свідченням Лаврентіївського літопису потрактовано як чотири ікони: «**Н ВДАВЪ ДВА КАПИЩА ДВѢДІАНЫНА И ЧЕТЫРЕ ИКОНЫ ДВѢДІАНЫ, НЖЕ И НЫНѢ СТОИТЪ ЗА СВЯТОЮ БОГОРОДИЦЕЮ**»¹⁷. Переказуючи оповідь про повернення Володимира з Корсуня Іван Елагін згадував «два истукана, четыре коня и два льва, изваянные из меди, и многие сосуды церковные и иконы с собою взял»¹⁸. Античними фігурами вважав спроваджені Володимиром до Києва капища і Ніколай Карамзін. На його думку ці статуї слугували доказом прихильності Володимира до мистецтва:

Войтовича. – Санкт-Петербург: Вита Нова, 2012. – С. 79. – (Фамильная библиотека: Героический зал).

¹³ Повесть временных лет / Сост., примеч. и ук. А. Г. Кузьмина, В. В. Фомина. Вступ. ст. и перевод А. Г. Кузьмина. Отв. ред. О. А. Платонов. – Москва: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. – С. 138-139.

¹⁴ Повесть минулих літ літопис / Переказ В. Близнеця. – Київ: Веселка, 1982. – С. 74.

¹⁵ Літопис руський. – С. 65-66.

¹⁶ Повесть врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В. В. Яременка. – Київ: Рад. письменник, 1990. – 558 с. – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://litopys.org.ua/pvlyar/yar.htm>

¹⁷ Татищев В. История Российская с самых древнейших времен / Василий Татищев. – Москва: Напечатано при Имп. Московском Университете, 1773. – Кн. 2. – С. 73-74.

¹⁸ Елагин И. Опыт повествования о России / Иван Елагин. – Москва: В Университетской Типографии, 1803. – С. 420.

«вместо дани взял церковные сосуды, мощи Св. Климента и Фива, ученика его, также два истукана и четырех коней медных, в доказательство любви своей к художествам (сии, может быть, изящные произведения древнего искусства, стояли в Несторово время на площади старого Киева, близ нынешней Андреевской и Десятинной церкви)»¹⁹.

Історик доводив, що слово «капище» не могло означати кумирницю чи язичницький храм, а використовувалося в сенсі кумира, боввана²⁰. На думку Фрідріха (Федора) Аделунга слово «капище» мало колись інше значення, а в літописному текстіпервісно знаходилося якийсь інше слово, що означало предмет, який було зручно переносити²¹.

Дослідженню питання «*что разумел летописец под словами: кони и капища*» окрему публікацію присвятив Ніколай Полевой²². Покликаючись на текст Лаврентіївського списку літопису, опублікованого Романом Тимковським, дослідник звернув увагу на наведені ним різночитання в текстах Лаврентіївського та Троїцького літописів²³ та відзначив, що в Троїцькому²⁴ замість «**КОНЪ**» було «**НИКОНЪ**». Термін «**НИКОНЪ**», як вказував Н. Полевой²⁵, є також і в літописі за Софійським списком²⁶, а приписка «**НИКОНЪ**» над «**КОНЪ**» є у Воскресенському літописі²⁷. На протигагу твердженню Н. Карамзіна Н. Полевой небезпідставно вважав, що

¹⁹ Карамзин Н. История государства Российского / Николай Карамзин. – Санкт-Петербург: В типографии Н. Греча: 1818. – Т. 1. – С. 252-253.

²⁰ Там же. – С. 127-128, прим. 413.

²¹ Adelung F. Die Korssunschen Thüren in der Kathedralkirche zur heiligen Sophia in Nowgorod / Friedrich Adelung. – Berlin: Bey Georg Reimer, 1823. – P. 98; Аделунг Ф. Корсунские врата, находящиеся в новгородском соборе / Федор Аделунг. – Москва: В университетской Типографии, 1834. – С. 106.

²² Полевой Н. О медных капищах и медных конях, упоминаемых в летописце преподоб. Нестора / Николай Полевой // Отечественные записки / Издаваемые Павлом Свиным. – Санкт-Петербург: В Типографии В. Павлищикова, 1823. – Ч. 16. – № 42: октябрь. – С. 51-72; № 43: ноябрь. – С. 198-233.

²³ Там само. – С. 58.

²⁴ Летопись Несторова, по древнейшему списку мниха Лаврентия / Издание профессора Тимковского. – Москва: В Университетской Типографии, 1824. – С. 81, прим. 9.

²⁵ Полевой Н. О медных капищах... – С. 60, 61.

²⁶ Российская летопись по списку Софейскому Великого Новаграда. – Санкт-Петербург: При Императорской Академии Наук, 1795. – Ч. 1. – С. 71-80.

²⁷ Софийский временник или Русская летопись с 862 по 1534 год / Издал Павел Строев. – М.: В Типографии Семена Сеивановского, 1820. – Ч. 1: С. 862 по 1425 год. – С. 83, прим. 8.

«в это время сами Греки были небольшие знатоки в изящном; они давно уже потеряли вкус художников к древним статуям и языческим изображениям, не уважали Ваяния, и им было очень мало дела до медных болванов. [...] Мы знаем, с какою ревностью новообращенные христиане истребляли все, напоминающее им служение идолам»²⁸. Немає жодних підстав, щоб не погодитися з його думкою: «Не забудем и того, что древняя Греческая Церковь особенно запрещала статуи, удаляя тем всякое упоминание об идолах [...] и за тем ли Владимир сжигает и истребляет их, чтобы снова и подле церкви Св. Богородицы поставит прочных медных коней и болванов»²⁹.

Схиляючись до думки, що у літописному протографі було написано «**никонѣ**», а не «**конѣ**», Н. Полевой зосередився на з'ясуванні питання, про які «**капищн**» мовив літописець. Він доводить, що цей термін звично застосовували саме на означення поганського храму³⁰. На доказ дослідник наводить свідчення з «Лексикону» Памви Беринди: «**Капище: Поганскаѣ церковѣ**»³¹. Полевой також звертає увагу на те, що в старших літописах часто використовувалися терміни «**квдлнр**» та «**їдол**», які, проте, ніколи не називали капищем³², а в перекладах Біблії церковнослов'янською термін «**капище**» означав божницю, кумирницю, а не кумира³³. Це зокрема засвідчує наведений фрагмент: «**орѣжїи нхъ положнша къ капищн бога своего: и главь его поткнѣша къ капищн догоновѣ**» (I Пар. X. 10). Зброю та голову Саула Филістимляни положили не в ідола, а в його храм. Він також не відкидав можливості того, що аналізована звістка могла бути припискою XIII–XIV ст., запозиченою з візантійських істориків, які описували пограбування

²⁸ Полевой Н. О медных капищах... – С. 71.

²⁹ Там само. – С. 72.

³⁰ Там само. – С. 199-202.

³¹ Лексикон словеноросский Памви Беринди / Памво Беринда; підгот. тексту, вступ. ст. В. В. Німчук; відп. ред. К. К. Цілуйко. – Київ: Вид-во АН УРСР, 1961. – С. 52. – (Пам'ятки української мови XVII ст. Серія наукової літератури). – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://litopys.org.ua/berlex/be54.htm>

³² Полевой Н. О медных капищах... – С. 209.

³³ Там само. – С. 208.

Константинополя хрестоносцями 1204 р. та вивезення мідних коней і церковних дверей до Венеції³⁴.

Переглядаючи в Острозькій Біблії ті місця, де вживалося слово «капище», Н. Полевой відзначив, що в грецьких протографах йому відповідало «στήλη», тотожне латинському терміну «*caprus*»³⁵. Покликаючись на визначення Обена Мілленя³⁶, російський дослідник охарактеризував «*ципп*» як невеликий стовп (в оригіналі – колонка / *colonne*), інколи без бази та капітелі, прикрашений надписом про якусь подію, чи спомином про людину³⁷. У давнину такі *циппи* також позначали відстані на дорогах (*milliaires*). У написах вказували ці відстані та підписували назву дороги. Інколи *циппи* позначали межі земель. *Ціппи* при гробницях часто вшановували у якості жертovníків. Їх виконували як з каменю, так і відливали з металу (рис. 1 а–г). На підставі аналізу використання *циппів* як малих архітектурних форм із присвятними написами, Н. Полевой прийшов до висновку, що Володимир наказав вмурувати їжу стіну новозбудованої в Корсуні церкви Пресвятої Богородиці «два медные *циппа* (даже, две медные доски) с надписями!»³⁸. Дослідник допускав, що згадані літописцем капища нагадували пам'ятні дошки, монтовані на стінах пізніших храмів.

Зміст терміна «капище» розглядався й у праці В. Власова. Він також звернув увагу на те, що це слово зазвичай перекладається як ідол (статуя). На його думку, ідол та капище є різними поняттями. Капище – споруда чи сакральне явище, яке виконувало для язичника ту ж функцію, що для християнина церква. Але трактування капища різновидом язичницького храму поставило перед дослідником питання «*откуда у греков-христиан языческие храмы, притом «портативные», пригодные для перевозки, и зачем принявшему христианство Владимиру понадобилось везти их в Киев?»*³⁹. На думку В. Власова, таким капищем могли назвати киворій, що влаштовувався над престолом у вівтарній

³⁴ Полевой Н. О медных капищах... – С. 220, 221.

³⁵ Там само. – С. 227, 228.

³⁶ Millin A. L. Dictionnaire des beaux-arts / Aubin Louis Millin. – Paris: Chez Desray, Libraire. Т. 1. – Р. 271.

³⁷ Полевой Н. О медных капищах... – С. 228, 229.

³⁸ Там само. – С. 231, 232.

³⁹ Власов В. Капища православных / В. Власов // Вокруг света. – Москва, 1958. – № 8 (2575): Август. – С. 28-31. – [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/3993/>



а)



в)



в)



в)

Рис.1. Ціпни римської доби



а)



б)

Рис. 2. Киворії княжої доби:
 а) бронзова арка киворія зі
 Вицижа. XII ст.;
 б) зображення киворія на
 Василівських вратах новго-
 родського Софійського собору.
 1336 р. Собор Олександрівського
 Успенського монастиря.
 Фрагмент

частині християнського храму, потрактований як видозмінене язичницьке капище – споруду без стін з шатровим дахом на 4–8 стовпах (рис. 2, а-б). Відтак автор дійшов до висновку, що два таких мідних киворія Володимир і привіз із Корсуня до Києва.

Андрій Грабар висловив припущення, що привезені Володимиром із Корсуня четверо коней могли бути встановленими перед входом до Десятинної церкви, подібно до того, як двісті років пізніше таке положення отримала четвірка коней, вивезена з Константинополя до Венеції й встановлена на фасаді собору св. Марка (рис. 3). Історик



Рис. 3. Четвірка коней з константинопольського Іподрому, встановлена на лоджії собору св. Марка у Венеції

допускав, що в Києві, як і у Венеції, коні вивищувалися над фасадом, як над тріумфальною аркою, а літописний вираз «за сѣгоу кѣїею» означав встановлення скульптур із західного боку, протилежного до вітваря. Саму ж акцію вивезення фігур із Корсуня потрактовано символічним викраденням, «потому что квадрига есть символ победы: победитель отбирает ее от побежденной и заставляет служить себе»⁴⁰.

Про призначення мідний коней та місце їх встановлення в Києві висловлюється і Р. Орлов. Дослідник доводив, що постаментом під квадригу слугувало розкопане 1908 р. Вікентієм Хвойкою язичницьке капище. Запряжена четвіркою коней мідна колісниця пов'язувалася як із тріумфом імператора, так і з образом сонячної чи місячної колісничі. Як стверджував Р. Орлов, встановлення на княжому дворі, на місці колишнього капища, квадриги сонячного божества мало на меті усунути суперечності між старою та новою релігією продемонструвати можливість діалогу між традиційною слов'янською та східносе-редземноморською християнською культурами⁴¹. За Тетяною Вілкул, прикладом такого діалогу є й аналізоване свідчення ПВЛ, яке являє собою мікрозапозичення і переробку фрагмента давньослов'янського перекладу Хроніки Іоана Малали⁴²:

ПВЛ	Хроніка Іоана Малали
<p>ВЗІА ЖЕ НДА ДЛѢДВНѢ ДВѢ КАПНИЦН. Н .Д. КОНѢ ДЛѢДІАНЫ... ІАКО ЖЕ НЕВѢДѢЦЕ ДНІАГѢ ІА ДРАДЛАДІАНЫ СВІЦА</p>	<p>(ІВГЪСТ) ПОСТАВН ЧОВ КАПНИЦЕ ДРАДЛАДІАНО... ПОСТАВНѢХ СІ НА ТОДІА УЄТЪВЕРОВАТНІЦІА КАПНИЦЕ ДЛѢДІАНО СЪ УЄТЪВРАДН КОНН ... ІА ЖЕ КАПНИЦА ДОННІНѢ ДОСТОІАТЪ ... ІАКО ЖЕ СВѢДОВІЩЕН ГЛАХОВ...</p>

⁴⁰ Грабар А. Н. Светское изобразительное искусство домонгольской Руси и «Слово о полку Игореве» / А. Н. Грабар // Труды Отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград: Издательство АН СССР, 1962. – Вып. XVIII. – С. 252.

⁴¹ Орлов Р. С. Про функціональне призначення київського капища / Р. С. Орлов // Історія Русі-України (іст.-археолог. збірник). – К.: Інст. археол. НАН України, 1998. – С. 193-208.

⁴² Вілкул Т. «Капища» из Корсуня князя Владимира / Татьяна Вілкул // Ruthenica / НАН України, Інститут історії України. – Київ, 2007. – Т. 6. – С. 343-345.

Продемонстрована алюзія на Хроніку Іоана Малали, на думку Т. Вілкул, дещо підважує достовірність аналізованого свідчення, проте це не означає, що руський книжник його видумав. Вірогідно, що літописець лише пристосував текст Хроніки для опису відомих йому реальних обставин. Слушне зауваження Т. Вілкул доповнює загальну картину, хоч і не розв'язує поставленого питання щодо трактування терміну «капище».

Таким чином, дотеперішні спроби пояснити суть повідомлення про привезені з Корсуня два мідні «капища» та четвірку мідних коней не знаходять переконливого обґрунтування. Не наведено жодного вагомого аргументу, який би пояснював необхідність доправляти до Києва античні статуї, якщо прийняти, що саме такі скульптурні зображення згадано під назвою «капища»⁴³. Спроба Н. Карамзіна пояснити перевезення Володимиром античних божеств до Києва «в доказательство любви своей к художествам» не витримує критики, адже античні твори мистецтва використовувалися в якості негативної антитези до високого християнського мистецтва. Термін «еллінський» тривалий час слугував синонімом до «язичницький». Ізмаїл Срезневській навів характерні витяги з Георгія Амастрола, автора популярної на Русі перекладної Хроніки, що викладає світову історію до 842 р.: «Капища идольскіа искоренени и изверженн быша»; «Пришедехъ раскопа нечестыхъ капищъ елльнскихъ»; «Капища идольскіа раскопати»⁴⁴. Аналогічна характеристика притаманна і значно пізнішому тексту Ніконовського літопису:

«Идеже быша елльнскихіа капища, талдо ныне божественныа церквы»; «Царь же великий князь теодоръ Ивановичъ всеа Русіи вскоре посылаетъ в Корелъ ... нѣкихъ отъ болгаръ и повелеваетъ талдо капища елльнскихіа разорити и идолы сокрушити»⁴⁵.

Як свідчать наведені цитати, термін «капище» здебільшого використовувався на означення язичницького сакрального місця, поган-

⁴³ Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам / Составил И. И. Срезневский. – Санктпетербург: Типография Имп. АН, 1895. – Т. 1 (А–К). – Стб. 1193; Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10 т. / Главн. ред. Р. И. Аванесов. – Москва: «Русский язык», 1991. – Т. 4 (изживати – моленийе). – С. 203.

⁴⁴ Материалы... – Стб. 1192.

⁴⁵ Там само.

ського святилища чи язичницького храму, де встановлювалися статуї, що зображали язичницьких божеств (ідоли, боввани)⁴⁶. Пропозиція В. Власова вбачати в корсунських капищах киворії (надпрестольні навіси на колонках) не пояснює, чому літописець у цьому випадку використав термін із виразною язичницькою коннотацією, а не позбавлений цього негативу термін «сѣнь», вжитий, для прикладу, у літописному описі церкви Різдва Пресвятої Богородиці в Боголюбому 1175 р., наведеному літописцем у переліку мистецьких звершень Андрія Боголюбського:

«н сѣнь златоюль оукрашена. ѿ вѣрха н до дѣнса. н всею добродѣтелью црѣквѣною исполнена. н зъдѣтана всею хытросгью»⁴⁷.

Сучасні дослідники незаслужено обходять увагою наукову розвідку Н. Полевого. Ця призабута праця містить низку слушних зауважень, які дають реальну підставу для розшифрування змісту повідомлення про привезені з Корсуня капища. Слід звернути увагу на спостереження дослідника, що термін «капище» слугує заміником грецького *στήλη* та латинського *сіррис*. Цими ціппами є невеликі ритуальні стовпчики/колонки з різноманітними написами. Саме ці написи дали підстави Н. Полевому, щоб ототожнити корсунські капища із присвятними таблицями. Зрозуміло, що транспортувати до Києва якісь давні таблиці не було жодного сенсу. Відтак дослідник змушений був допустити, що згадані ціппи/капища, виконані у вигляді мідних пам'ятних таблиць, були вмуровані в стіну новозбудованого Корсунського храму Пресвятої Богородиці.

Звертаючи увагу на характерні для ціппів написи, Н. Полевой обійшов увагою їхню стовпоподібну форму, яка має безпосередній стосунок до язичницької тематики й прямо кореспондується із трактуванням терміну «капище» як святилища, місця встановлення язичницьких культових зображень – ідолів/бовванів. Описуючи слов'яно-руські поганські святилища, книжники не задавалися метою описати їхню форму й, вірогідно, не мали уяви про реалії дохристиянського сакрального будівництва. Проте в християнській мистецькій традиції виробилася низка художніх кліше, які використовувалися в

⁴⁶ Материалы... – Стлб. 1192, 1193; Словарь... – С. 203.

⁴⁷ Ипатьевская летопись. – Стлб. 581, 582.

іконописі та ілюструванні рукописів. Такі кліше існували й для зображення язичницьких сакральних об'єктів. До їхнього використання вдавалися, для прикладу, і майстри мініатюр Радзивилівського літопису (далі РЛ. – Ю. Д.).

У РЛ є кілька ілюстрацій, що зображають святилища (капища). Найстарший текст описує клятву князя Олега 907 р. перед ідолом Перуна під час укладання мирної угоди із греками:

**«А Шльга воднша и дѣжнн его на ротѣ. по Рѣсколдѣ законѣ.
кладшася врѣжьедѣ скондѣ. и Перѣнодѣ кѣлѣ скондѣ. и. Колосоу
сикотънѣдѣ бѣгодѣ. и оутвердиша днрѣ...»⁴⁸.**

На супровідній мініатюрі РЛ ідол Перуна, якому присягав князь Олег, поміщено на колону (рис. 4 а). Таке розташування божества відповідає звичайній античній практиці встановлювати скульптури на колонах, і подібні малюнки неодноразово зустрічаються на мініатюрах середньовічних рукописів як візантійського, так і латинського походження, де зображають язичницькі святилища різних народів – греків, юдеїв, слов'ян тощо (рис. 5 а-б). Так само, з ідолом Перуна на колоні, мініатюрист проілюстрував літописну звістку 945 р. про клятву князя Ігоря:

**«и наоутрѣкѣ призѣа Игорь слн. и приде на холѣдѣлы кѣде стоѣаше
Перѣнѣ. и покладоша врѣжьѣа своѣа и цннтѣ. и золото. и худн Игорь
ротѣ. и дѣжнн его. и елико поганьнѣ Рѣсн»⁴⁹ (рис. 4 б).**

Таким чином, у середньовічному мистецтві колона слугує образним відповідником язичницького сакрального об'єкта, а її зображення є трафаретною ілюстрацією слов'янського терміна «капище». Отже, зображення колони є знаком, що репрезентує сакральний об'єкт (капище). У сучасного читача, що буквально сприймає літописний текст та його ілюстративний ряд, може скластися хибне уявлення, що й слов'янські ідоли могли розташовуватися на колонах.

Констатація факту, що язичницькі капища мініатюристи зображали у вигляді колони, на якій поміщали ідола, дає підстави розкрити суть повідомлення про доставлені з Корсуня до Києва «**дѣдѣнѣ ѿ.**

⁴⁸ Там само. – Стлб. 23.

⁴⁹ Там само. – Стлб. 42.



Рис. 4. «Капища» / Колони зі встановленими на них ідолами в мініатюрах Радзивілівського літопису:
 а) присяга князя Олега, арк. 16; б) присяга князя Ігоря, арк. 26 зв.



а)



б)

Рис. 5. Зображення ідолів на колонах в середньовічних книжкових мініатюрах
Юрій Диба / Корсунські «капиці» Володимира Святославовича / ВВ №4_2016

капищ». Ці встановлені Володимиром «за сього Бґґеню» капища були двома мідними колонами. Християнська семантика цієї акції відчитується в біблійній згадці про мідні стовпи – Яхин та Боаз, установлені Соломоном перед входом до Єрусалимського храму (2 Хр: 3-15): «І зробив перед храмом два стовпи, тридцять і п'ять ліктів завдовжки, а маковіці, що на верху його, п'ять ліктів» (рис. 6 а-б).

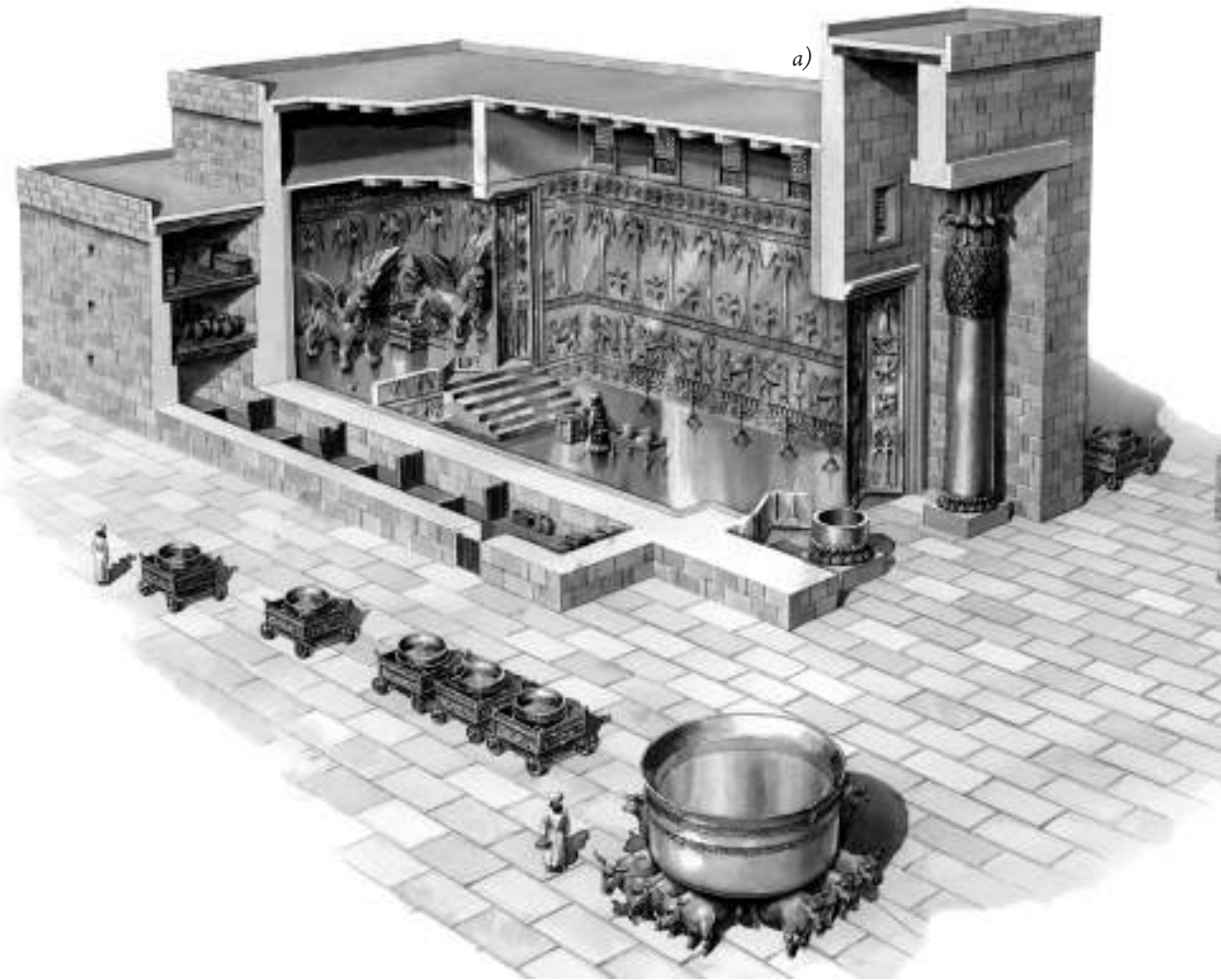


Рис. 6. Стовпи Яхин та Боаз храму Соломона у Єрусалимі: а) Графічна реконструкція храму Соломона; б) будівничий Хірам між стовпами Яхин та Боаз. Вітраж 1900 р. з костелу св. Івана в Честері (Англія)



Hiram

Architect &
Artificer

Boaz

Iachin

У відповідності з цим текстом деякі храми Європи романського та готичного періодівотримали пару колон, які з часом стали популярним художнім символом⁵⁰.

Для прикладу, архітектурною алюзією на стовпи Єрусалимського храму вважають дві виті колони, що фланкують головний портал храму Санта-Марія-Маджоре в Тусканії (IX – поч. XIII ст., Лаціо, Італія) (рис. 7 а). Наочним прикладом подібного взорування є також колони, установлені перед порталом храму св. Августина (раніше – св. Леонардо) (XIII ст., Апулія, Італія) (рис. 7 б). Тяглість цієї традиції засвідчують дві колони, розміщені перед Карлскірхе у Відні (1716-1737 рр.).

Не можна оминати увагою і два стовпи, відомі під назвою «Стовпи з Акко», що знаходяться перед південним церемоніальним порталом собору св. Марка у Венеції (рис. 8 а-б). Тривалий час вважалося, що ці стовпи були привезені венеційцями з Акко в Сирії, після перемоги над генуезцями 1258 р. Останнім часом достовірність цього легендарного свідчення переглянули. З'ясувалося, що вони первісно прикрашали церкву св. Полієвкта в Константинополі (524-527 рр.) і були перевезені до Венеції незабаром після четвертого хрестового походу 1204 р. Під час археологічних досліджень цього храму в 1990-х рр. були знайдені капітелі, що відповідають венеційським стовпам⁵¹.

Отже, історичний факт демонстрування у Венеції привезених із Константинополя архітектурно-мистецьких артефактів співпадає з літописним сюжетом про встановлення Володимиром у Києві корсунських реліквій не лише щодо четвірки коней(що вже відзначалося в літературі), але й також стосовно двох колон (у літописі – двох «капниці»). Їхнє розташування «за стіною бічню» нагадує встановлення пари колон при бічному (південному), а не головному порталі собору св. Марка. В обох випадках маємо справу з наслідуванням старозавітного образу храму Соломона в Єрусалимі з колонами Яхин та Боаз, установленими обабіч (перед/при) входу.

⁵⁰ Apple R. Pillars of the Temple / Raymond Apple // The Jewish Bible Quarterly. – Jerusalem, 2014. – Vol. 42, no. 4, October-December. – P. 221-228. – [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://jbnqnew.jewishbible.org/assets/Uploads/424/jbq_424_applepillars.pdf

⁵¹ Barry F. Disiecta membra Ranieri Zeno, the Imitation of Constantinople, the Spolia Style, and Justice at San Marco / Fabio Barry // San Marco, Byzantium, and the Myths of Venice. – Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010. – P. 52-55; Nelson R. S. The History of Legends and the Legends of History. The Pilastris Acritani in Venice / Robert S. Nelson // Ibid. – P. 63-73.



Рис. 7. Архітектурні репліки стовпи єрусалимського храму Яхин та Боаз: а) портал храму Санта-Марія-Маджоре в Тусканії (Лаціо, Італія); б) колони перед порталом храму св. Августина в Андрія (Апулія, Італія)





а)

Юрій Дуба

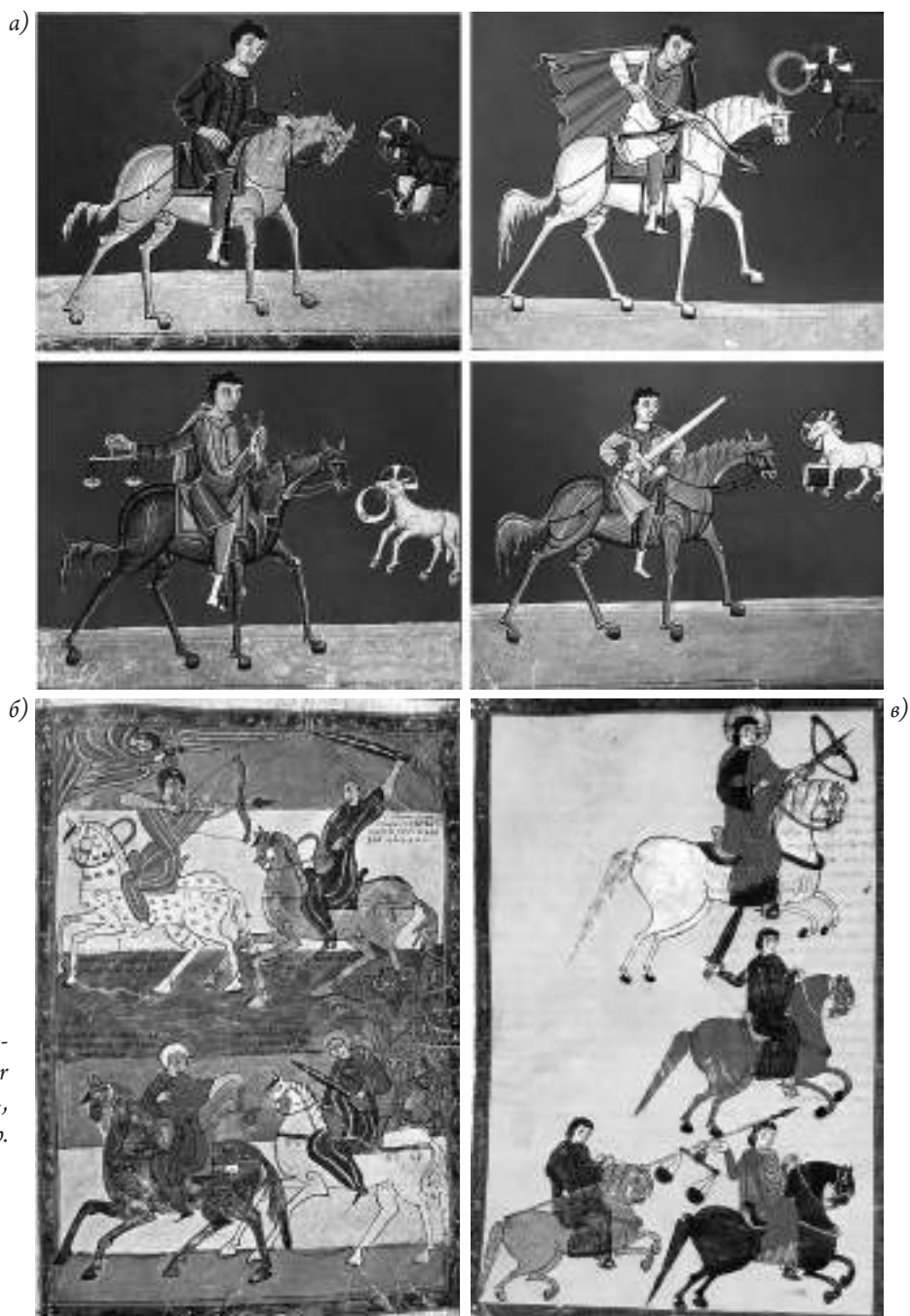
Рис. 8. «Стовпи з Акко»,
Венеція, Собор св. Марка
(первісно – колони церкви св.
Полієвкта в Константинополі)



б)

Рис. 9. Вершини апокаліп
сах середньовічних рукописів:
Апокаल्पсе», бл. 1000 р.; б) «Bea
бл. 970; в) «Beatus

Зважаючи на есхатологічні мотиви, що пронизують текст ПВЛ, зокрема в описі навернення та хрещення Володимира («**ЖИВЛШЕ БОЛОДНДНОУЪ ВЪ СТРАСЪ ГЪЖИИ**»), логічно припустити, що четвірка привезених із Корсуня коней є алюзією на чотирьох вершників апокаліпсису із Одкровення Івана Богослова (Об'явл. 6: 1-17) (рис. 9 а-в).



сису в мініатю-
а) «Bamberger
tus Valladolid»,
Osma», 1086 р.

Очікування кінця Світу наприкінці першого тисячоліття були дуже виразними. Саме слова грецького філософа про прийдешнє воскресіння з мертвих, підкріплене демонстрацією «запони» (полотнища) із зображенням Страшного суду, визначили вибір князя Володимира Святославича на користь християнської віри⁵².

Отже, четвірка мідних коней та два «капища»/колони, привезені до Києва після облоги та захоплення візантійського Корсуня, не мають нічого спільного із толеруванням язичницької традиції в її античній чи слов'яно-руській двовірній формі. Цей засвідчений руським літописом історичний приклад цілком узгоджується із загальноєвропейською середньовічною практикою ілюстрування біблійних ідеологем архітектурно-мистецькими засобами. Найближчим, хоча й на два століття пізнішим, прикладом таких дій є встановлення аналогічних артефактів візантійського походження біля собору св. Марка у Венеції, де вони збереглися й досі.

Літописець переконував своїх читачів, що привезені з Корсуня мистецькі твори в його час ще знаходилися в Києві поблизу церкви Богородиці (Десятинної). Сумніви дослідників щодо достовірності цього факту, як видається, можна розвіяти, принаймні стосовно пари мідних колон, названих руським книжником «капищами». Зображення цих монументальних колон, конструктивно не пов'язаних з якоюсь спорудою, кількаразово зустрічається в мініатюрах Радзивилівського літопису (рис. 10 а–б).

Згадані колони здебільшого зображалися посередині поля мініатюри (рис. 10 а, в-г), і розділяли її на дві рівні частини. Ліворуч від колони розташовувалася група, що ілюструвала прийом при дворі київського князя. Князь сидів на троні та приймав грамоти або дискутував із присутніми. Праворуч від колони мініатюрист відтворював кінну групу, що покидає княжу резиденцію. Таким чином колони відділяла територію двору, маркуючи його межу. Це спостереження мініатюриста доволі влучно відображає топографічні реалії Києва княжої доби. Позаду церкви Богородиці Десятинної («за святою Богородицею»), розташовувався «двір теремний» княгині Ольги, і розпочинався Андріївський узвіз, що сполучав «Гору» з Подолом. Тут, очевидно, знаходилися й ворота до княжого двору в Городі Володимира.

⁵² Карпов А. Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века / Алексей Карпов // Отечественная история. – Москва: Наука, 2002. – № 2. – С. 3-15.

Рис. 10. Зображення окремих колон у мініатюрах Радзивилівського літопису:
 а) арк. 27; б) арк. 199 зв.;
 в) арк. 201 зв.; г) арк. 202



До того ж, існує ще одне важливе підтвердження, здатне підтримати припущення про розташування привезених з Корсуня колон за воротами, з внутрішнього боку двору. Вірогідно, що згадка про «золоті» стовпи за воротами двору донесли до нас архаїчні українські колядки. Фольклорна згадка про ці стовпи прямо кореспондується з літописним повідомленням про встановлення двох мідних «капищ»/ колон «*За ст'юю Кією*»:

*Що у нашого пан-отця широкії ворота,
За тими воротами стоять стовпи золотії.
Сам хозяїн ходить, як місяць ісходить;
Его жена ходе, як сонечко сходе;
Его діти ходять, як зірочки сходять*⁵³.

Чи такий варіант:

*Що й у нашого пан-отця
Золотії ворітця,
А за тими ворітьми
Стоять стовпи золоті.
А за тими стовпами
Стоять столи заслані.
А за тими столами
Сидить батько з синами.
Сидить батько з синами
Пише листи перами*⁵⁴

Колони князівського двору стали також символом урбанізованого міського простору. На двох мініатюрах Радзивилівського літопису їх потрактовано як характерну деталь символічного образу міста (города), зображеного у вигляді вежі (рис. 11 а, б).

Окрім того, у Радзивилівському літописі є ще одне зображення колони, у якому вона відіграє роль межового стовпа між землями (рис. 12). З обох боків кордону сурмять трубачі. Саму межу змальовано у вигляді звивистогорічкового потоку та ламаної лінії стіни, яка,

⁵³ Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія НТШ. – Львів: З друкарні НТШ, 1914. – Т. 35: Колядки і щедрівки / Зібрав Володимир Гнатюк. – Т. 1. – С. 117.

⁵⁴ Там само.





а)



б)

Рис. 11. Колони в межах города в мініатюрах
Радзивилівського літопису:
а) арк. 161 зв.; б) арк. 168



Рис. 12. Колонна, як межовий стовп у мініатюрі
Радзивилівського літопису

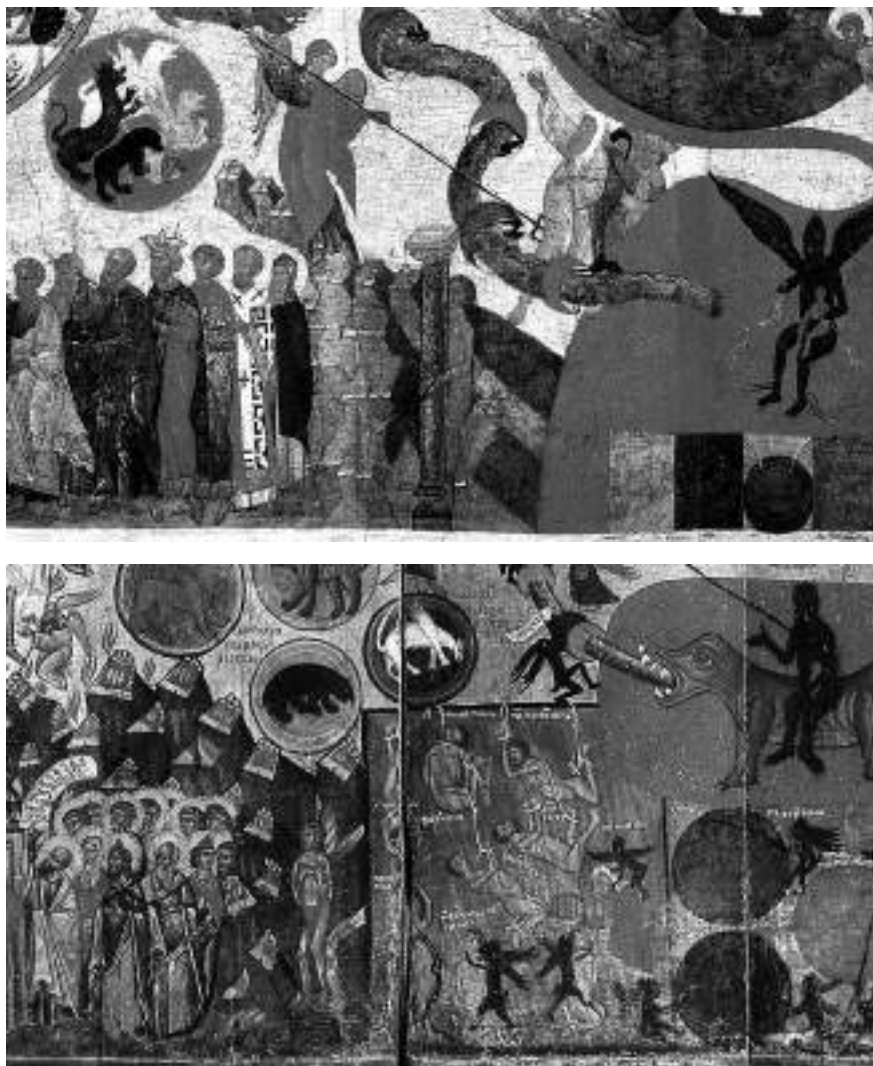


Рис. 13. Фрагменти ікон Страшного суду із сюжетом «Милостивий блудник»: а) Новгород, Третя чверть XV ст. Третьяковська галерея; б) Мишанець Старосамбірського р-ну Львівської обл., остання чверть XV ст. Національний музей у Львові

вірогідно, символізує дерев'яно-земляні конструкції прикордонних валів. Таке трактування колони нагадує провідзначену вищеаналогічну практику використання античних ціппів, назва яких у слов'янських перекладах Біблії перекладалася як «**КАПНИЦЕ**».

На завершення варто також акцентувати увагу на зв'язку символіки колони з дуже особистісним процесом перетворення Володимира з переконаного язичника, грішника та блудника («**БѢ ЖЕ БОЛОДИМІРЪ ПОБѢЖЕНЪ ПОХОТЬЮ ЖЕНЬСКОЮ [...] И БѢ НЕ СЫТЪ БЛѢДА**»⁵⁵) у володаря-християнина. В іконах Страшного суду є сюжет, відомий під назвою «Милостивий блудник», у якому цього персонажа змальовано прив'язаним до стовпа/колони (рис. 13 а, б). В його основі лежить «**СЛОВО О НЕКОЕМЪ БЛѢДНИЦѢ, ИЖЕ ДАМОСТЫНЮ ТВОРА, А БЛѢДА НЕ ОСТАСА**», поміщене в Синаксарі (Пролозі) під 12 серпням.

У «Слові» розповідається, що в часи імператора Льва Ісавра (1 пол. VIII ст.) у Константинополі жив багатий чоловік, який хоча й був милосердним та роздавав щедрю милостиню, проте до старості перебував у гріху блуду. Після його смерті патріарх Герман з єпископами почали міркувати про його посмертну долю й сперечатися, чи дасть йому Господь спасіння. Патріарх наказав молитися про нього в усіх храмах і монастирях з проханням відкрити його посмертну долю. Участь блудника була відкрита якомусь схимнику, який і розповів про своє видіння: «**Между же блженнаго раа и страшнаго пламене оудершін доужь привязанъ стонаше и сакъ стонаше и часто к раекн взнраше, и горкво рыдаше**»⁵⁶. На плач блудника з'явився ангел й пояснив йому, що завдяки милостині він був позбавлений пекельних мук, проте не залишив перелюбу, через що був позбавлений райських блаженств.

Розташована між раєм та пеклом колона, до якої був прив'язаний милостивий блудник, слугує нагадуванням про дуалізм людської природи, проявлений у ваганнях душі між добром та злом. В особі Володимира добро, зрештою, переважило. У контексті аналізу духовної трансформації майбутнього хрестителя Русі необхідно нагадати ще одне важливе символічне значення колони, сформульоване в Одрокровенні Івана Богослова (Об'явл. 3: 12):

⁵⁵ Ипатьевская летопись. – Стб. 67.

⁵⁶ Слово о некоем блуднице иже дамостыню творя, а блуда не остася. – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://sobornik.ru/text/prolog/prolog06-08/page/prolog08-12.htm>

«Переможного вчиню стовпом у храмі Бога Мого, і він уже не вийде назовні, і напишу на ньому ймення Бога Мого і ймення міста Бога Мого, Нового Єрусалима, що сходить з неба від Бога Мого, і ймення Моє нове».

Цей текст прямо кореспондується із особистою та державною перемогою Володимира над язичництвом і практичними заходами зі закладання «города Володимира» та будівництва церкви Богородиці Десятинної.

Приклади символічного трактування колони, проаналізовані в контексті духовної характеристики князя Володимира, доводять, що перевезення з Корсуня до Києва двох мідних «капищ» (колон) та четвірки коней не можна вважати звичайною утилітарною акцією, на кшталт захоплення трофеїв після переможної військової кампанії. Не могла вона слугувати й доказом прихильності Володимира до античного мистецтва, чи нагадувати про бажання князя примирити старі й нові релігійні традиції. Ці мистецькі артефакти зримо й однозначно підтверджували приналежність Києва і Русі загалом до християнського світу. Їхнє встановлення поблизу головного храму стольного Києва слід трактувати демонстрацією кардинальних змін, що відбулися на Русі, в основу яких лягла особистісно-духовна трансформація князя Володимира. Колишній язичник та грішник став опорою/колоною руського християнства, тим самим наслідуючи Творця Церкви – Христа, образ якого яскраво передано в духовному вірші Йоанікія Волковича на тему Страстей Христових:

*У столпа каменного привязанъ биваетъ,
 Бо на собъ каменю церковь закладаетъ.
 На которомъ фундовне зъгрунту заложена,
 А пречистою кровью его печатльнна.
 Будетъ до конца вьку недвижно стояти
 И жадныхся вражихъ итурмов небояти.
 Милость то внемъ любая, милость все справуетъ,
 За твоє преступленьє чловече крижуєтъ⁵⁷.*

⁵⁷ Возняк М. Діялог Йоанікія Волковича з 1631 р. / Михайло Возняк // Записки НТШ. – Львів, 1920. – Т. 129. – С. 57, 58.

Список джерел і літератури:

1. Аделунг Ф. Корсунские врата, находящиеся в новгородском соборе / Федор Аделунг. – Москва: В университетской Типографии, 1834. – [7], 226 с. 1 таб.
2. Вилкул Т. «Капища» из Корсуня князя Владимира / Татьяна Вилкул // Ruthenica / Національна Академія Наук України, Інститут історії України. – Київ, 2007. – Т. 6. – С. 343-345.
3. Власов В. Капища православных / В. Власов // Вокруг света. – Москва, 1958. – № 8 (2575): Август. – С. 28-31.
4. Возняк М. Діяльог Йоанікія Волковича з 1631 р. / Михайло Возняк // Записки НТШ. – Львів, 1920. – Т. 129. – С. 33-79.
5. Грабар А. Н. Светское изобразительное искусство домонгольской Руси и «Слово о полку Игореве» / А. Н. Грабар // Труды Отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград: Издательство АН СССР, 1962. – Вып. XVIII. – С. 233-271, 6 рис.
6. Елагин И. Опыт повествования о России / Иван Елагин. – Москва: В Университетской Типографии, 1803. – LVIX, 471 с.
7. Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія НТШ. – Львів: З друкарні НТШ, 1914. – Т. 35: Колядки і щедрівки / Зібрав Володимир Гнатюк. – Т. 1. – 269 с.
8. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей (далі ПСРЛ. – Ю. Д.). – М.: Изд-во восточной литературы, 1962. – Т. 2. – XVI с., 938 стлб, 87 с., IV с.
9. Карамзин Н. История государства Российского / Николай Карамзин. – Санкт-Петербург: В типографии Н. Греча: 1818. – Т. 1. – XXXVI, 156 с.
10. Карпов А. Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века / Алексей Карпов // Отечественная история. – Москва: Наука, 2002. – № 2. – С. 3-15.
11. Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1926. – Т. 1, вып. 1: Повествьременных лет. – VIII с., 286 стлб.
12. Лексикон словеноросский Памви Беринди / Памво Беринда; підгот. тексту, вступ. ст. В. В. Німчук; відп. ред. К. К. Цілуйко. – Київ: Вид-во АН УРСР, 1961. – XL, 272 с. – (Пам'ятки української мови XVII ст. Серія наукової літератури).
13. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // ПСРЛ. – Москва: Языки русской культуры, 2000. – Т. 9. – XXXII с., 288 с.; Т. 10. – IV с., 244 с.
14. Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью // ПСРЛ. – Санкт-Петербург: В типографии Леонида Демиса, 1863. – Т. 15. – VII с., 504 с.
15. Летопись Несторова, по древнейшему списку мниха Лаврентия / Издание профессора Тимковского. – Москва: В Университетской Типографии, 1824. – VIII, 105 с.
16. Літопис руський / Переклад з давньорус. А. Є. Махновця. Відп. ред. О. В. Мишанич. – Київ: Дніпро, 1989. – XVI с., 591 с.
17. Львовская летопись // ПСРЛ. – СПб: Типография М. А. Александрова, 1910. – Т. 20, первая половина: – IV с., 418 с.

18. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам / Составил И. И. Срезневский. – Санкт-Петербург: Типография Имп. АН, 1895. – Т. 1 (А–К). – XI с., 1419, 49 табл.
19. Орлов Р. С. Про функціональне призначення київського капища / Р. С. Орлов // Історія Русі-України (історико-археологічний збірник). – Київ: Інститут археології НАН України, 1998. – С. 193-208.
20. Повесть временных лет / Перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. – Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1950. – Ч. I: Текст и перевод. – 405 с.
21. Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. – 2-е изд., испр. и доп. – Санкт-Петербург: Наука, 1996. – 669 с. – (Литературные памятники).
22. Повесть временных лет. – Москва; Augsburg: Im Werden Verlag, 2003. – 93 с. – (Памятники литературы).
23. Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д. С. Лихачева, О. В. Творогова. Коммент. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова при участии А. М. Введенского и Л. В. Войтовича. – Санкт-Петербург: Вита Нова, 2012. – 512 с.: 186 ил. – (Фамильная библиотека: Героический зал).
24. Повесть временных лет / Сост., примеч. и ук. А. Г. Кузьмина, В. В. Фомина. Вступ. ст. и перевод А. Г. Кузьмина. Отв. ред. О. А. Платонов. – Москва: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. – 544 с.
25. Повесть врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В. В. Яременка. – Київ: Рад. письменник, 1990. – 558 с.
26. Повесть минулих літ літопис / Переказ В. Близнеця. – К.: Веселка, 1982. – 226 с.
27. Полевой Н. О медных капищах и медных конях, упоминаемых в летописце преподоб. Нестора / Николай Полевой // Отечественные записки / Издаваемые Павлом Свиньиным. – Санкт-Петербург: В Типографии В. Павлищикова, 1823. – Ч. 16. – № 42: октябрь. – С. 51-72; № 43: ноябрь. – С. 52-72, 198-233.
28. Российская летопись по списку Софейскому Великого Новаграда. – Санкт-Петербург: При Императорской Академии Наук, 1795. – Ч. 1. – [7], 372 с.
29. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10 т. / Главн. ред. Р. И. Аванесов. – Москва: «Русский язык», 1991. – Т. 4 (изживати – моленийє). – 559 с.
30. Слово о некоем блуднице иже милостыню творя, а блуда не остася. – [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://sobornik.ru/text/prolog/prolog06-08/page/prolog08-12.htm>
31. Софийский временник или Русская летопись с 862 по 1534 год / Издал Павел Строев. – Москва: В Типографии Семена Селивановского, 1820. – Ч. 1: С 862 по 1425 год. – XXVII, : 458 с. 3 ил.
32. Татищев В. История Российская с самых древнейших времен / Василий Татищев. – Москва: Напечатано при Имп. Московском Университете, 1773. – Кн. 2. – [6 с.], 536 с.
33. Типографская летопись // ПСРА. – Петроград: 2-я Государственная типография, 1921. – Т. 24. – [3 с.], 271 с.

34. *Adelung F.* Die Korssunschen Thüren in der Kathedalkirche zur heiligen Sophia in Nowgorod / *Friedrich Adelung.* – Berlin: Bey Georg Reimer, 1823. – 166 s., 8 tab.
35. *Apple R.* Pillars of the Temple / *Raymond Apple* // *The Jewish Bible Quarterly.* – Jerusalem, 2014. – Vol. 42, no. 4, October-December. – P. 221-228.
36. *Barry F.* Disiecta membra Ranieri Zeno, the Imitation of Constantinople, the Spolia Style, and Justice at San Marco / *Fabio Barry* // *San Marco, Byzantium, and the Myths of Venice.* – Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010. – P. 7-62.
37. *Millin A. L.* Dictionnaire des beaux-arts / *Aubin Louis Millin.* – Paris: Chez Desray, Libraire. – T. 1. – VIII, 819 p.
38. *Nelson R. S.* The History of Legends and the Legends of History. The Pilastrri Acritani in Venice / *Robert S. Nelson* // *Ibid.* – P. 63-90.

Церковні з'їзди на Волині 20–30-х рр. ХХ ст.

Валентина Петрович, Людмила Стрільчук

У статті розкрито питання розвитку національно-церковного життя на Волині 20–30-х рр. ХХ століття. Зокрема, роль церковних з'їздів у відродження Української Православної Церкви в Польщі.

Ключові слова: національно-церковний рух, українізація, церковний з'їзд, Арсен Річинський, Православна Церква.

Помітне місце в політичному, культурному та духовному житті українського народу посідає Церква. Це повною мірою знайшло відображення й у розвитку національно-церковного життя на Волині у 20–30-х рр. ХХ ст., одним із важливих аспектів якого був процес українізації церковного устрою.

Українізаційні процеси в православ'ї на Волині набули таких організаційних форм, що почали, як вважали польські урядовці, становити певну загрозу стабільності польського суспільства. Це проявлялося й у стосунках між українськими православними громадськими діячами та ієрархією Православної Церкви, де не останнє місце займав вплив проросійськи налаштованих осіб. Вище духовенство намагалося зберегти російську мову в богослужіннях. Поступово дедалі ширші верстви православних українців усвідомлювали, що рідна мова не лише робить зрозумілими, усвідомленими богослужіння, а й сприяє їх консолідації, утвердженню національної ідентичності

Передова українська громадськість та свідоме духовенство, відстоюючи необхідність збереження і подальший розвиток українського етносу, стали основними виразниками потреб українців. Вони усвідомлювали, що Церква стане справді близькою кожному українцеві,

зберігаючи національні та соборні традиції народу¹. Модель, яку намагалися реалізувати українські громадські та церковні діячі Волині, полягала в тому, що Церква має бути за своїм національним характером українською, незалежною від держави, а її устрій – соборним, що гарантуватиме широку участь мирян в управлінні². Як зазначав А. Річинський (один із організаторів руху за українізацію Церкви) у своїй основній праці «Проблеми української релігійної свідомості», природною метою зрілої нації стає створення своєї особливой релігійно-національної культури. Тільки в цей спосіб народ може розвинути свої дарування, сповнити своє служіння та розкрити діяльно якийсь момент Вічності, реалізувати якусь Божу думку³.

«Здоров'я нації більше, ніж життя одиниць, залежить від здорової духовної основи та від ідеологічних орієнтирів загальнонаціонального розвитку. Тому ідейне піднесення й величезна праця над відродженням суто народної української Церкви були, безперечно, проявом життєздатності народу й повноти його духовних сил»⁴.

Важливу роль у відродження Української Православної Церкви в Польщі відіграли церковні з'їзди. Волинський церковно-громадський рух активно домагався скликання українського церковного з'їзду, на якому б мали вирішитися головні питання, пов'язані з правовим становищем та українізацією Православної Церкви.

Першим кроком на шляху українізації Церкви став Волинський єпархіальний з'їзд духовенства і мирян, що відбувся 3-10 жовтня 1921 р. в Почаєві. Одним із головних питань, які обговорювалися на зібранні, була справа українізації богослужінь. З'їзд ухвалив резолюцію, яка впроваджувала вживання української мови в богослужіннях: *«Жива віра вимагає й живої мови в молитвах і в Службі Божій, через те треба перейти від церковнослов'янської мови до народної, живої мови*

¹ Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) [Текст]: монографія / Надія Георгіївна Стоколос. – Рівне: Ліста, 2003. – С. 238.

² Стоколос Н. Політика урядів міжвоєнної Польщі (1918-1939 рр.) щодо православної церкви й українців / Н. Стоколос // Український історичний журнал. – 2005. – № 5. – С. 62.

³ Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості / А. Річинський. – Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. – С. 382.

⁴ Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості ... Вказана праця. – С. 100-101.

української». Передбачалося, що такий перехід мав відбуватися поступово, у міру того, як церковна влада перекладатиме й впроваджуватиме необхідні богословські книги⁵.

Рішення почаївського з'їзду дали поштовх подальшому розвитку національно-церковного руху на Волині. Під тиском обставин керівництво Православної Церкви пішло на певні поступки у справі українізації Церкви. Підтвердженням цього були ухвали Священного синоду від 16 червня 1922 р. і 3 вересня 1924 р., якими дозволялося виголошення проповідей українською мовою⁶. Проте прийняті Синодом ухвали впроваджувалися в життя досить повільно.

Важливою подією церковно-релігійного життя Польщі зазначеного часу стало прийняте польським урядом рішення в листопаді 1924 р. та офіційне проголошення 17 вересня 1925 р. у Варшаві автокефалії Православної Церкви. Однак процес дерусифікації церковної організації проходив важко. Тобто процес українізації Православної Церкви вже в середині 20-х рр. ХХ ст. почав гальмуватися. За таких умов національно свідомі інтелігенція прагнула частково перебрати на себе функції з прискорення процесу українізації. Зокрема, А. Річинський висунув ідею скликання в Луцьку українського церковного з'їзду, який би врегулював усі проблеми церковного життя⁷.

Передумовою скликання Луцького з'їзду став проведений 26 вересня 1926 р. з'їзд у Рівному. Це був з'їзд українських культурно-освітніх організацій Волині за участі представників Холмщини, Галичини, Полісся. На ньому зібралось більше 300 делегатів. Одним з найголовніших питань, яке підтримала більшість учасників, було обговорення питання церковної діяльності, вважаючи, що Церква була чи не найважливішим двигуном культурно-національного життя. На з'їзді було прийнято ряд ухвал, зокрема утворення повітових церковних комітетів, задля керівництва справою українізації Церкви у сво-

⁵ Крамар Ю. В. Національно-культурна та релігійна політика урядів Польщі на Волині (1921-1939 рр.): дис. ... доктора істор. наук: 07.00.02 / Юрій Вікторович Крамар. – Львів, 2015. – 536 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://old.lnu.edu.ua/files/dissertations/2015-12-29-kramar/dis_kramar.pdf. – Назва з екрана. – С. 289-290.

⁶ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви [Текст]: у 4 т., 5 кн. / І. Власовський. Репр. вид. К.: Укр. правосл. церква, 1998. – Т. 4. Ч. 2: ХХ ст. – С. 22.

⁷ Альошина О. Участь Арсена Річинського у русі за українізацію Православної церкви / О. Альошина // Мандрівець. – 2010. – № 3. – С. 28.

єму повіті. Між комітетами повинен був бути постійний зв'язок з метою створення Волинської Церковної Української Ради, яка оборонятиме справи національної Церкви як однієї з найважливіших виховних і освітніх основ українського народу⁸.

На з'їзді уклали відозву до митрополита Діонісія, у якій ставили вимогу щодо українізації Церкви. У ній зазначалось, що влада багато зусиль витрачає на підтримку серед українського народу «російського духу». Натомість «єдиний спосіб врятувати православну віру – це наблизити церкву до народу, а нарід до церкви». Крім того, ставилася вимога щодо призначення українських єпископів у Володимирі, Луцьку, Крем'янці, задовільнити прохання парафій про українізацію богослужінь тощо⁹.

Кульмінаційним етапом процесу українізації Православної Церкви на Волині став Український церковний з'їзд, що проходив у Луцьку 5-6 червня 1927 року. Головне його значення полягало в тому, щоб виробити ідеологічну програму національно-церковного руху щодо «розмосковлення» Православної Церкви.

Ініціатива його скликання належала одному з лідерів національно-релігійного життя на Волині А. Річинському. Він очолив організаційний комітет зі скликання з'їзду, що був створений у Володимирі-Волинському, задля проведення організаційної роботи з підготовки й проведення церковного з'їзду. До нього ввійшли 17 осіб, які представляли 9 міст Волині й Полісся, а також м. Берестя (Поліське воєводство)¹⁰. Участь у його підготовці взяли українські громадські організації. Особливо помітну роль тут відіграли філії «Просвіти». При її повітових управах створювалися церковні комітети, які розсилали відозви до населення, де роз'яснювали зміст і завдання майбутнього з'їзду.

⁸ Кучерена М. Діяч українського церковного руху на Волині (Арсен Річинський) / М. Кучерена, Л. Михальчук // *Минуле і сучасне Волині та Полісся. Володимир-Волинський в історії України на Волині*. – Зб. наук. праць. Матеріали XIV Волинської наукової історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 13-й річниці незалежності України та 680-й річниці надання Володимир-Волинському магдебурзького права. – Луцьк, 2004. – С. 83.

⁹ Альошина О. Національно-церковний рух на Волині / О. Альошина // *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: зб. наук. пр.* – Острог. Серія «Історичне релігієзнавство». Вип. 1. – 2009. – С. 6-7.

¹⁰ Кучерена М. Український православний церковний з'їзд у Луцьку (1927 р.) / Микола Кучерена // *Минуле і сучасне Волині та Полісся. Луцька міська громада: історія, традиції, люди: наук. зб.* – Луцьк, 2007. – Вип. 26. – С. 98.

А. Річинський та його однодумці (Іван Власовський, Борис Козубський та інші діячі) вважали, що не повинні стояти осторонь загрозливих процесів, які відбувалися в Церкві:

«Ми вважаємо можливим розпочати організацію православної людності не з окремих парафій, а відразу з цілої національної групи вірних. Першим кроком на цьому шляху має бути Український церковний з'їзд, який повинен покласти основу організації православного населення українського»¹¹.

Підготовці до з'їзду всіляко перешкождали не тільки зросійщені кола духовенства, але й офіційна державна влада. Наприклад, було заборонено брати участь у підготовці з'їзду членам «Просвіти».

Проте після тривалих приготувань з'їзд відбувся 5–6 червня 1927 р. в Луцьку. На нього прибуло 565 делегатів від усіх повітів Волині, Полісся, Холмщини та Підляшшя. Головував на ньому професор Іван Власовський, доповідь виголосив Арсен Річинський. Про важливість з'їзду свідчить те, що з'їзд привітали студентські громади з Падеброд (Чехія), Православна парафіальна Рада в Падебродях, представники товариств «Просвіти» з Рівного, Володимира та Бреста, українська еміграція в Олшанці, Центральний Комітет Українського Народного Демократичного Об'єднання зі Львова¹².

На розгляд з'їзду було винесено вісім питань, що стосувалися проблем українізації і демократизації внутрішнього устрою та життя Православної Церкви в Польщі. Найбільш жвава дискусія розгорнулася навколо доповіді А. Річинського *«Сучасний стан церковно-релігійного життя української людності в Польщі»*. Доповідач негативно оцінив політику церковної влади щодо задоволення церковно-релігійних потреб українців, навів конкретні факти занепаду *«у церковно-громадському житті православної церкви в Польщі як у внутрішньому укладі, так і в зовнішніх відносинах»*¹³. У зв'язку з таким невтішним ста-

¹¹ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви... Вказана праця. – С. 63.

¹² Альошина О. Участь Арсена Річинського у русі за українізацію Православної церкви / О. Альошина // Мандрівець. – 2010. – № 3. – С. 30.

¹³ Річинський А. Сучасний стан церковно-релігійного життя української людності в Польщі : доклад виголошений на українському православно-церковному з'їзді в Луцьку 5-6 червня 1927 р. / Арсен Річинський. – Луцьк: [б. в.], 1927. – 19 с.

ном справ він наполягав на необхідності повної українізації всіх сфер церковного життя і, насамперед, мови богослужінь.

У резолюції з'їзду особливий акцент було зроблено на необхідності глибокого і послідовнішого запровадження в діяльність Православної Церкви засад соборноправності. Також вимагалось видати розпорядження щодо українізації Церкви, які б чітко регламентували цей процес. З'їзд вимагав і негайної українізації внутрішнього діловодства церкви, яке здійснювалося переважно російською мовою¹⁴.

Луцький церковний з'їзд завершив свою роботу обранням Українського церковного комітету, який мав впроваджувати в життя Церкви його ухвали. З'їзд став одним з вирішальних чинників пробудження національно-церковного руху на Волині. Його головним досягненням було поширення серед українського населення усвідомлення необхідності боротьби за рідну Церкву та українську мову богослужіння.

Луцький з'їзд викликав найширший відгук серед прихильників українізації церкви на Волині. Слідом за ним такого ж характеру церковні з'їзди українських парафій проходили в окремих повітах. Так, 6 листопада 1927 р. відбувся Церковний з'їзд у Володимирі. 15 січня 1928 р. аналогічний з'їзд від українських парафій Берестейського, Кобринського та Пружанського повітів проходив у Бересті. Національно налаштовані священники доводили інформацію про церковні з'їзди до своїх парафій¹⁵.

Отже, у 20–30-ті рр. ХХ ст. на українських землях, що були в складі Польщі, розгорнувся потужний і результативний рух, спрямований на українізацію православ'я. Він був яскравим свідченням пробудження національної самосвідомості українського населення, важливим етапом вияву його національної самоідентифікації.

¹⁴ Альошина О. Участь Арсена Річинського у русі за українізацію Православної церкви ... Вказана праця. – С. 30.

¹⁵ Макарчук С. Питання українізації православної церкви в громадсько-політичному житті Волині у 20-х роках ХХ ст. / С. Макарчук // Народознавчі зошити. Серія історична. – 2014. – № 1 (115). – С. 7.

Список джерел і літератури:

1. Альошина О. Національно-церковний рух на Волині / О. Альошина // Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: зб. наук. пр. – Острог. Серія «Історичне релігієзнавство». Вип. 1. – 2009. – С. 3-12.
2. Альошина О. Участь Арсена Річинського у русі за українізацію Православної церкви / О. Альошина // Мандрівець. – 2010. – № 3. – С. 28-30.
3. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви [Текст]: у 4 т., 5 кн. / І. Власовський. Репр. вид. К.: Укр. правосл. церква, 1998. – Т. 4. Ч. 2: ХХ ст. – 415 с.: іл.
4. Крамар Ю. В. Національно-культурна та релігійна політика урядів Польщі на Волині (1921–1939 рр.): дис....доктора істор. наук: 07.00.02 / Юрій Вікторович Крамар. – Львів, 2015. – 536 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://old.lnu.edu.ua/files/dissertations/2015-12-29-kramar/dis_kramar.pdf.
5. Кучерена М. Діяч українського церковного руху на Волині (Арсен Річинський) / М. Кучерена, Л. Михальчук // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Володимир-Волинський в історії України на Волині. – Збірник наукових праць. Матеріали XIV Волинської наукової історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 13-й річниці незалежності України та 680-й річниці надання Володимир-Волинському магдебурзького права. – Луцьк, 2004. – С. 81-85.
6. Кучерена М. Український православний церковний з'їзд у Луцьку (1927 р.) / Микола Кучерена // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Луцька міська громада: історія, традиції, люди: наук. зб. – Луцьк, 2007. – Вип. 26. – С. 97-101.
7. Макарчук С. Питання українізації православної церкви в громадсько-політичному житті Волині у 20-х роках ХХ ст. / С. Макарчук // Народознавчі зошити. Серія історична. – 2014. – № 1 (115). – С. 3-9.
8. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості / А. Річинський. – Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. – 448 с.
9. Річинський А. Сучасний стан церковно-релігійного життя української людності в Польщі: доклад виголошений на українському православно-церковному з'їзді в Луцьку 5-6 червня 1927 р. / Арсен Річинський. – Луцьк: [б. в.], 1927. – 19 с.
10. Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина ХХ ст.) [Текст]: монографія / Надія Георгіївна Стоколос. – Рівне: Ліста, 2003. – 480 с.
11. Стоколос Н. Політика урядів міжвоєнної Польщі (1918-1939 рр.) щодо православної церкви й українців / Н. Стоколос // Український історичний журнал. – 2005. – № 5. – С. 59-81.

Історичні передумови заснування Луцького Хрестовоздвиженського братства як осередку консолідації православ'я на теренах Західної України

Оксана Романова

У статті йдеться про історичні передумови, які сприяли заснуванню Луцького Хрестовоздвиженського братства як осередку консолідації православ'я на теренах Західної України. Діяльність братства була скерована на зміцнення позицій православної Церкви, релігійно-просвітницькій і благодійницькій роботі, боротьбі за національні права й культуру українського народу.

Ключові слова: Луцьке Хрестовоздвиженське братство, православ'я, православна, віра, Православна Церква, православне духовенство.

Роль та значення поширення й зміцнення православної християнської віри серед жителів древнього Волинського краю були і залишаються надзвичайно важливими, тому що найбільш адекватно висвітлюють історико-культурну пам'ять населення, слугують його орієнтиром для світосприйняття.

Завдяки християнству, яке офіційно було запроваджене на Волині як нова релігія св. рівноапостольним князем Володимиром, наші предки позбулися марновірства та різних поганських забобонів. Православні храми ставали осередками духовно-просвітницької та благодійницької діяльності, милосердного та гуманного ставлення до ближнього, а їх служителі були прикладом духовного вдосконалення.

Поки Литовська держава, якою правив великий князь з дому Гедиміна, була самостійною, православ'я охоронялося державними законами і користувалось свободою. З приєднанням Литви до Польщі в 1569 році вся південно-західна Русь опинилася під владою поль-

ських королів. З цього часу для православних настали роки постійних злигоднів, бід, важких випробувань¹.

Жорстоке національне та соціальне гноблення й гоніння на Православну Церкву було запроваджене панівними класами і Католицькою Церквою Речі Посполитої на тих територіях України, які перебували під її владою. Православна віра, а також українська мова та звичаї, які пов'язувалися, насамперед, із нижчими верствами населення, були для них предметом презирства. Отже, українці були постійно змушені вибирати між відданістю власному народові і традиціям та панівним суспільством і його культурою.

Кожен окупант, загарбник чужої землі, починає не з економіки чи вирішення соціальних проблем. Він намагається асимілювати підкорений народ, знищуючи його історичну пам'ять, мову, віру. Так діяла і Річ Посполита, взявши разом із своєю Церквою курс на ліквідацію православної віри, спольщення корінного етносу. Нації і вірі загрожувала реальна небезпека. Національна свідомість і гордість кращих представників політичної еліти пробудила народ до спротиву проти утисків. Передові люди, патріоти, розуміли, що тут єдиною надійною зброєю є їхня згуртованість².

Не враховуючи волевиявлення православного духовенства і парафіян та не маючи дозволу патріарха, у 1596 році, у Бресті, Луцьким і Володимирським єпископами була підписана унія з Католицькою Церквою. У результаті цієї угоди православні громади були позбавлені своїх храмів і могли знову їх отримати, лише перейшовши до уніатів.

У статті під назвою «Церковні братства» польські дослідники К. Кузьмак і М. Шегда зазначають, що безпосередньою причиною заснування братств на зламі XVI-XVII ст. була потреба релігійно-моральної реформи Православної Церкви, якій ззовні загрожували вплив Католицької Церкви, латинська культура, експансія Речі Посполитої на Схід, а також виникнення унійної церкви³.

За таких історичних обставин подальша бездіяльність православного суспільства в найближчому майбутньому загрожувала його оста-

¹ Моліс М. 1000-ліття Православ'я на Волині. – Р: АТ «Рівненська друкарня», 1995. – С. 72.

² Бондарчук А. Луцьке Хрестовоздвиженське братство. – Луцьк, «ТЕРЕН», 2013. – С. 5.

³ К. Kuźmak, M. Szegda. Cerkiewne bractwa // Encyklopedia katolicka. Lublin, 1995. T. 3. S. 14-18.

точною деморалізацією, що, у свою чергу, відкривало перед православними єдино можливу перспективу – покатоличення та поповнення лав вірних уніатської Церкви. З огляду на це, видається цілком логічним заснування на Волині громадсько-релігійного об'єднання, яке б консолідувало православних вірян регіону. Саме таку роль відіграло засноване в Луцьку православне братство⁴.

У тогочасних умовах православне духовенство не могло взяти на себе ініціативу із заснування братства. Воно знаходилося на «нелегальному становищі». Король Сігізмунд III не визнавав Православної Церкви, а лише уніатську.

До того ж православне духовенство (і особливо на Волині) залежало від шляхти. Тому саме шляхтичі виступили тут основною силою⁵.

На 1617 рік у м. Луцьку були закриті або зруйновані всі православні храми. Під час пожежі згоріла старовинна руська богадільня.

Представники православної громади Луцька, до якої належали священики, шляхтичі, ремісники, купці об'єдналися в братство з метою зміцнення православної віри та прав свого народу. Братчики входили до релігійно-благодійної організації, яка мала власний статут та список членів, що мав назву «каталогос». Для того, щоб братство діяло легально в межах Речі Посполитої, необхідно було мати санкцію від короля.

На той час благодійність та милосердне ставлення до зубожілих верств населення вважалися богоугодними справами. Міщани Луцька у своєму зверненні до польського короля просили дозволу на відкриття «Братства милосердя», яке б опікувалося відновленням богадільні й турбувалося про її існування.

У листі до короля Сігізмунда III про його затвердження від 1619 р. йдеться про те, що ініціатори створення братства – шляхта й поспільство Луцька – просять дозволу, щоб відновити в Луцьку шпиталь «грецької релігії», повністю знищений під час останньої пожежі в місті. І лише у зв'язку зі зведенням шпиталю братчики отримували дозвіл збудувати церкву та школу. У такий спосіб православні хотіли надати майбутньому братству переважно добродійницьке призна-

⁴ Довбищенко М. Архів Української Церкви: Серія 2. Джерела. Випуск 1. Історія Луцького братства і братського монастиря 1617-1833 років. – Луцьк, «ТЕРЕЗИ», 2014. – С. 9.

⁵ Кралюк П. Луцьке Хрестовоздвиженське братство. – Луцьк, «Надстир'я», 1996. – С. 13.

чення, щоб не рекламувати до певного часу його відвертої опозиційності (антиунійності)⁶.

Отримавши грамоту від короля, Луцьке Хрестовоздвиженське братство на клопотання ігумена Чернецького монастиря Ісакія Борискевича, потім єпископа Луцького, у 1620 році отримало ставропігію, затверджену Єрусалимським Патріархом Феофаном, уповноваженим на те Константинопольським Патріархом. Пізніше, у 1623 році, Константинопольський Патріарх Кирило Лукарис підтвердив його ставропігію на вічні часи⁷.

Луцьке братство мало найбільший авторитет серед православних Волині в 1617-1648 рр. тому, що в цей період до його складу входили представники з таких авторитетних родин, як: Гулевичі, Древинські, Пузини, Четвертинські, які могли впливати на роботу повітових сеймів.

Палкі виступи депутатів державного сейму луцьких братчиків Лаврентія Древинського і Олександра Пузини змусили короля Польщі відновити діяльність Православної Церкви на землях Русі-України⁸.

Це був дієвий осередок, який об'єднував навколо себе не лише православних священиків та міщан Луцька, а й – що досить важливо – православних шляхтичів зі всієї Волині. Братство мало школу, у якій навчалися діти православних, а також деякий час воно мало свою друкарню та видавало літературу.

Луцьке братство залишалось оплотом православ'я до початку XVIII ст. Близько 1731 р. Луцьке братство припинило своє існування у своїй православній іпостасі. Але воно продовжувало існувати в іпостасі уніатській. Хоча тоді вже й не відіграло якоїсь помітної ролі в суспільному житті⁹.

Луцьке Хрестовоздвиженське братство у всі часи свого існування було в тісному зв'язку з Волинським і Житомирським архіреями, користувалось їх благословенням і, як своїх покровителів, ставило у приклад їхні благі наміри та благочестиві дії на користь Православної Церкви¹⁰.

⁶ Памятники, изданные Киевскою комиссиею для раз бора древних актов. – Т. I. – К.: Типография имп-го университета св. Владимира Н. Т. Корчак-Новицкого, 1898. – С. 4-11.

⁷ Моліс М. 1000-ліття Православ'я на Волині. – Р: АТ «Рівненська друкарня», 1995. – С. 78.

⁸ Троневиц П. Оповідання з давньої історії Луцька // Луцький замок, №42, 13.10.2005.

⁹ Кралюк П. Луцьке Хрестовоздвиженське братство. – Луцьк, «Надстир'я», 1996. – С. 25-30.

¹⁰ Моліс М. 1000-ліття Православ'я на Волині. –Р: АТ «Рівненська друкарня», 1995. – С. 79.

Засноване завдяки ентузіазму православних шляхтичів Волині, Луцьке братство стало центром консолідації православ'я на теренах Західної України з яскравою антиунійною та антикатолицькою позицією.

Як новий тип суспільної організації, яка поєднувала функції за зміцнення православної віри з боротьбою за національні права й культуру, Хрестовоздвиженське братство інтегрувалось у середовище міста Луцька, стало тією суспільно-політичною силою, що сприяла зміцненню позицій Православної Церкви й української частини населення, стало на заваді ополячення та окатоличення з боку уряду Речі Посполитої.

Список джерел і літератури:

1. Бондарчук А. Луцьке Хрестовоздвиженське братство. – Луцьк, «ТЕРЕН», 2013. – 472 с.
2. Довбищенко М. Архів Української Церкви: Серія 2. Джерела. Випуск 1. Історія Луцького братства і братського монастиря 1617-1833 років. – Луцьк, «ТЕРЕЗИ», 2014. – 688 с.
3. Кралюк П. Луцьке Хрестовоздвиженське братство. – Луцьк, «Надстир'я», 1996. – 54 с.
4. Моліс М. 1000-ліття Православ'я на Волині. – Р: АТ «Рівненська друкарня», 1995. – 152 с.
5. Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. – Т. I. – К.: Типография императорского университета св.Владимира Н. Т. Корчак-Новицкого, 1898. – С. 4-11.
6. Троневиц П. Оповідання з давньої історії Луцька // Луцький замок, №42, 13.10.2005.
7. K. Kuźmak, M. Szegda. Cerkiewne bractwa // Encyklopedia katolicka. Lublin, 1995. T. 3. S. 14-18.

Експропріація церковних цінностей та ліквідація храмів на теренах бахмутського краю у 1920-х рр.

диякон Микола Рубан, Сергій Татаринов

*У статті розглядаються історичні обставини експропріації церковних цінностей та ліквідації храмів на теренах Бахмутського краю в 1920-х рр. Подано детальний опис вилучення безцінних ризниць церков міста Бахмута та навколишніх сіл. Проаналізовано хід державної антирелігійної кампанії на прикладі окремого краю. **Ключові слова:** Православна Церква, Бахмут, Донбас, церковні цінності, антирелігійна кампанія.*

Становлення радянської влади на Україні ознаменувалося репресивними заходами щодо Православної Церкви. Особливо гостро цей процес проходив на південно-східних теренах, де серед працівників індустріальної сфери більшовицька антирелігійна пропаганда мала вирішальний вплив. Засилля каральних заходів призвело до майже цілковитого припинення парафіяльного життя в регіоні в другій половині 1920-х рр. Утім, незважаючи на знищення організованої церковної структури, навіть місцеві чекісти визнавали існування широкої підтримки катакомбних священнослужителів серед населення Донбасу¹. Найбільшого удару зазнали храми, монастирі та їхні ризниці, переважна більшість яких мала унікальне історичне значення.

Отже, предметом даної наукової розвідки виступають історичні свідчення та обставини експропріації церковних цінностей та лікві-

¹ Куромія Г. Свобода і терор у Донбасі: Українсько-російське прикордоння, 1880-1990-ті рр. / Гіроаки Куромія [пер. з англ. Г. Кьоран; В. Агеев; передм. Г. Немирі]. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. – С. 340.

дації храмів на теренах Бахмутського краю в період більшовицького терору 1920-х років. Особливої актуальності ця тема набуває в контексті потреби усвідомлення історичних обставин та наслідків релігійно-світоглядної кризи значної частини населення регіону, що була викликана антропологічними експериментами більшовицьких ідеологів із формування нового типу людини комуністичного світогляду.

Мета роботи полягає в з'ясуванні історичних обставин експропріації церковних цінностей та ліквідації православних храмів на теренах Бахмутського краю в період більшовицького терору на основі нових історичних джерел та наукової літератури.

Початок репресивних дій щодо Православної Церкви в СРСР був пов'язаний з голодом 1921 р. та державною політикою вилучення церковних цінностей зокрема. У 1922-1923 рр. Бахмутський окрвиконком прийняв рішення щодо вилучення церковних цінностей з храмів округи².

Особливу увагу місцевих більшовиків привертав старовинний Свято-Троїцький собор, який був закритий «при народі» восени 1931 р. Робітники всіх підприємств і установ міста були вишиковані навколо огорожі собору. Після невеликої промови з вітваря були зняті ікони, скинуті дзвони, а на іконостас натягнуто полотно для показу фільмів. В Акті вилучення цінностей Троїцького собору Бахмута зазначено, що в першому ярусі іконостасу – 23 ікони, у другому ярусі – 4 ікони, в третьому ярусі – 43 ікони. Плащаниці – 2, корогів – 20, дерев'яні хрести виносні – 10, панікадил – 3, лампад – 14, свічників великих – 2, невеликих – 2: напрестольних і руконосних – 2, аналоїв – 3, Євангелій – 6, хрестів напрестольних – 5, церковного посуду – 8 одиниць, 33 причасних ложки, дискос, блюд – 6, умивальників – 2, дароносиць – 2, кадил – 4³. Багато напрестольних покровів оксамитових, шовкових, розшитих золотом, ризи і деталі одягу священиків та дияконів – 76, купіль, килимів великих – 3, малих – 8. Були описані церковні книги в кількості 126 шт.⁴. Дзвонів – 6, найбільший серед яких – 99 пудів. Загальна вага всіх – 198 пудів. Загальна ж вартість коштовностей, вилучених з Троїцького собору, складала 1841

² Татаринов С. Й., Тутова Н. О. Православ'я Бахмутського краю – погляд крізь століття. Історичний нарис. – Артемівськ, 2009. – С. 85-86.

³ ДАДО. Ф. 395. Оп. 1. Арк. 1-7.

⁴ Там само.

рубль⁵. Як кінотеатр собор існував недовго. З 1932 р. в ньому розмістився міський архів, який був знищений під час німецької окупації в серпні 1943 року⁶. У післявоєнні роки в приміщенні собору був склад, залишки ж собору були зруйновані в 70-і рр. під час будівництва універмагу «Ювілейний»⁷.

У Микільській церкві с. Луганське 24 травня в 1922 р. комісія на чолі з Орловим, членами Коломійцем, Матвеевим, віруючими Шевченко, Альохіної, священником А. Старошевичем писали, що вилучені дароносиця, дискос, звіздиця, риза загальною вагою 9,5 фунтів срібла. За залишене церковне майно для обрядів вірянам було наказано зробити еквівалентний внесок срібла і золота в губфінвідділ⁸. У Покровській церкві с. Луганське священник Пшеничний отримав для служіння чашу, дискос, звіздицю, ковшець, дароносицю загальною вагою 3,6 фунти⁹. За залишене начиння мирянам потрібно було внести еквівалентний за розміром викуп.

23 травня 1923 р. в церкві села Троїцьке за актом повітової комісії у складі «товариша Орлова, від волості Конкіна і Миколаєва» були вилучені дароносиця, риза Євангелія, чаша, дискос, лжиця, ковшик зі срібла вагою 8 фунтів. Для служіння були залишені срібні чаша, дискос, звіздиця, лжиця та дароносиця загальною вагою 4 фунти. Священника і вірян зобов'язали замінити недолік сріблом у вигляді монет вагою 2 фунти, натомість віруючі зібрали «медалі із старовинних рублів» (дукачів) вагою 1,69 фунти¹⁰.

За актом конфіскації церковного майна Часовоярського молитовного будинку 30 травня 1922 р. були вилучені лампада, хрест, кадило, риза Євангелія – усе разом вагою 3,56 фунти срібла¹¹. 15 травня 1922 р. комісією у Олександрівському молитовному будинку ст. Часів Яр Сантуриновської волості були вилучені хрести срібні, 3 Євангелія, дароносиця, антиминос, 3 підсвічники, срібні кадила¹².

⁵ Там само.

⁶ Татаринів С. Й., Тутова Н. О. Православна Церква на Донеччині (XVIII-XX століття). – Донецьк, 2014. – С. 45, 127.

⁷ Там само.

⁸ ДАДО. Ф. Р-1527. Оп. 2. Арк. 67.

⁹ Там само.

¹⁰ ДАДО. Ф. Р-1527. Оп. 2. Арк. 44.

¹¹ ДАДО. Ф. Р-1807. Оп. 1. С. 5. Арк. 81, 86.

¹² Там само.

В описі 19 липня 1922 р. з церков Дружківки і Костянтинівки було вилучено речей загальною вагою 5 пудів 20 фунтів, вартістю – 413 рублів. Віряни зібрали срібні монети замість церковного начиння, яке було залишене для богослужіння¹³.

10 листопада 1923 р. Бахмутський окружний ліквідком на чолі із Зозулею і Орловим докладав губкому РКП(б), що «по Бахмутському округу зареєстровані 206 культових закладів у 15 районах». Церкви закрили «за ініціативою профспілок». Є невелике відставання в Лисичанському районі, але «можна сподіватися, що до майбутнього року всі церкви будуть закриті». За 1922 р. закриті 21 церква, за 1923 р. церков – 20, молитовних будинків – 21 і монастир¹⁴.

У закритті церков більшу активність проявляли робітники, аніж селяни. Приводами для закриття церков були «звернення трудящих», немотивовані відмови органів влади в реєстрації статутів релігійних громад, відмови оренди церковних приміщень, які були націоналізовані радянською владою. «Відчуття відрази до церкви у селян... ще не народилося»¹⁵.

У 1923 р. були закриті церкви соляних копалень «Нова Величка», Новий Карфаген» (Трипілля), Брянцевський молитовний будинок, молитовний Будинок Іванова у Ступках¹⁶.

18 червня 1923 р. у Бахмуті була закрита Всесвятська церква. У 1929 р. за рішенням партійних і виконавчих органів була закрита і Благовіщенська церква міста, яку незабаром було знищено задля будівництва пам'ятника вождеві світового пролетаріату¹⁷. Насправді ж розправа над Благовіщенською церквою стала можливою внаслідок серйозних чуток щодо дивовижного оновлення позолоченого іконостасу¹⁸.

Отже, у результаті цілеспрямованих антирелігійних заходів місцевих органів влади в кінці 1920-х рр. легальне парафіяльне життя на теренах Бахмутського краю було майже цілковито припинене. Проте,

¹³ ДАДО. Ф.Р-1838. Оп. 1. С. 2. Арк. 53.

¹⁴ Татаринов С. Й., Тутова Н. О. Православ'я Бахмутського краю... – С. 90-91.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Копыл А. Г. Из истории храмов Бахмута / А. Г. Копыл, Артемовский государственный краеведческий музей. – Артемовск, 1993. – С. 47.

¹⁸ Там само.

незважаючи на засилля репресивних заходів, ще досить тривалий час богоборча влада не була спроможна зламати тверду підтримку Христової віри в народі. У березні 1937 р. голова Донецького управління НКВС Іванов наголошував, що «дуже багато бродячих ченців, поїв без парафій та іншої "шпани" мешкає в регіоні»¹⁹. «Для нас це сором, що вони [духівництво] особливо сильні якраз у містах та індустріальних регіонах», – зазначав чекіст²⁰. З огляду на це місцеві активісти всіляко прагнули знищити саму згадку про історичну тяглість Православ'я, відображену в численних історичних пам'ятках краю. Страшною жертвою доби побудови комунізму в регіоні стали безцінні старовинні храми, монастирі та їхні ризниці, частина з яких були назавжди втрачені для майбутніх поколінь.

Список джерел і літератури:

1. Державний архів Донецької області (далі –ДАДО). – Ф. 395. – Оп.1. – Арк. 1-7.
2. ДАДО. – Ф.Р-1527. – Оп. 2. – Арк. 67.
3. ДАДО. – Ф.Р-1527. – Оп. 2. – Арк. 44.
4. ДАДО. – Ф.Р-1807. – Оп. 1. – С. 5. – Арк. 81, 86.
5. ДАДО. – Ф.Р-1838. – Оп. 1. – С. 2. – Арк. 53.
6. Копыл А. Г. Из истории храмов Бахмута / А. Г. Копыл, Артемовский государственный краеведческий музей. – Артемовск, 1993. – 49 с.
7. Куромія Г. Свобода і терор у Донбасі: Українсько-російське прикордоння, 1880-1990-ті роки / Гіроаки Куромія [пер. з англ. Г. Кьоран; В. Агеев; передм. Г. Немирі]. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. – 510 с.
8. Татаринов С. Й., Тутова Н. О. Православ'я Бахмутського краю – погляд крізь століття. Історичний нарис. – Артемівськ, 2009. – 124 с.
9. Татаринов С. Й., Тутова Н. О. Православна Церква на Донеччині (XVIII-XX ст.). – Донецьк, 2014. – 165 с.

¹⁹ Куромія Г. Свобода і терор у Донбасі: Українсько-російське прикордоння, 1880-1990-ті роки / Гіроаки Куромія [пер. з англ. Г. Кьоран; В. Агеев; передм. Г. Немирі]. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. – С. 340.

²⁰ Там само.

Спроба церковних реформ в Російській Православній Церкві на початку ХХ століття

священик Ярослав Черенюк

Після революції 1905 року в Російській імперії відбулася вимушена для російського імператора реформа державного управління. Єпископат, чернецтво, священнослужителі, професори духовних шкіл та миряни Російської Православної Церкви сподівалися, що нарешті державна влада в особі імператора дасть згоду і на реформу церковного управління. Але ні думки єпископату щодо церковної реформи, що зібрані в цілі томи книг, ні проведена величезна теоретична робота на засіданнях Передсоборної Присутності в 1905-1906 роках не змінили рішення останнього імператора Російської імперії Миколая II щодо скликання Помісного Собору і обрання патріарха для Церкви, вільної від державної влади. Це все стало можливим лише після падіння самодержавства, але було втрачене десятиліття, за яке відроджена, оновлена і перебудована Церква мала б можливість підготувати саму себе до битви проти найбільш жакливого ворога в історії Православної Церкви – радянської влади, тобто безбожної, комуністичної диктатури.

Ключові слова: церковна реформа, Помісний Собор, обрання патріарха, Передсоборна Присутність.

На початку ХХ століття в церковній та світській пресі постійно зазначалося, що основна причина кризового становища Православної Церкви в Російській імперії корінилася в підпорядкуванні її державі. Висувалися вимоги звільнити Церкву від жорстокої опіки держави. Були поставлені питання про проведення реформ, покликаних підняти її авторитет, матеріальний і моральний рівень духовенства; провести реформи у сфері центрального і єпархіального управління, церковного суду, становища монастирів і парафіяльного духовенства, духовної освіти.

Питання про відновлення патріаршества спочатку ставилося несміливо, проте з розвитком руху за відновлення прав Російської

Православної Церкви воно стало одним із найголовніших напередодні краху імперії.

«Згідно з принципами і "буквою" петровських реформ, – як зауважує відомий російський богослов в еміграції прот. Іоан Мейендорф, – російське Православ'я як офіційна релігія держави стало частиною централізованого управління імперії, так як наче і не було Церкви – бо Церква передбачає деякий ступінь самостійної організації... Церква з юридичного погляду стала Відомством православного сповідання. Невідповідність цієї системи традиційному православному розумінню про Церкву очевидні»¹.

Історію обговорення питання про церковні реформи неможливо розглядати поза контекстом тих перетворень у державній сфері, які відбувалися в Російській імперії на початку ХХ століття. І це цілком зрозуміло, якщо пам'ятати, яке важливе місце займало «відомство православного сповідання» у структурі держави, будучи одним з елементів складної системи державного управління. Будь-яка зміна в цій системі неминуче повинна була привести до змін у церковній сфері – саме тому в той момент, коли імперія стала внаслідок складних соціальних і економічних обставин, пов'язаних з невдалою війною та загостренням внутрішньополітичної ситуації, перед необхідністю політичного самовизначення, відразу ж виникає необхідність самовизначення церковного. Тому не дивно, що ініціаторами обговорення суто церковних питань у цей момент, через цілий ряд обставин, стали не церковні діячі, а діячі політичні.

У грудні 1902 року в газеті «Московські відомості» з'явилася видатна стаття, яку написав Л. О. Тихомиров, видавець і редактор, який в 70-х і 80-х роках ХІХ століття був антимонархістом і революціонером, але перетворився в поборника монархізму. На цю статтю був такий попит, що на початку 1903 року її видали окремою брошурою – «Запити життя і наше церковне управління».

Л. О. Тихомиров стверджував, що петровська реформа церковного управління була помилкою. Ця помилка – причина слабкості

¹ Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – С. 279.

Російської Церкви у ХХ столітті. На обезглавлену Православну Церкву пересадили гібрид – протестантську церковну адміністрацію. Обер-прокурор поступово став адміністратором Церкви і підпорядкував своїй бюрократії єпископів, єпархії і все управління. Незалежного голосу в Церкві не було. Розлад був у питаннях реформи парафії і ставлення парафії до єпархіального управління і до центру. Ці відносини були побудовані на нецерковних і на антиправославних засадах. У 1721 році самодержавна влада поглинула Церкву. Петро I не розумів традиційного православного вчення про патріаршество. Необхідно було змінити дану ситуацію. Церкві потрібен був перший, старший єпископ, який став би її голосом. Святійший Синод був для Церкви перешкодою. Тихомиров наполягав на поверненні до канонів Православ'я, щоб Церква могла говорити на весь голос від свого імені і більш ефективно служити людям у суспільних і політичних справах.

Найбільш необхідне для Церкви Л. О. Тихомиров виклав у таких пунктах: регулярно скликати Собори; обирати старшого єпископа з титулом патріарха і опустити Синод до рівня дорадчого органу; члени Синоду мають володіти дорадчим голосом; обер-прокурор має підтримувати зв'язок лише зі світською владою в церковних справах; голова Церкви зноситься з головою держави особисто. Підсумовуючи, Тихомиров зазначає, що ні одна з його пропозицій не означає радикальних змін у церковних канонах. Це, скоріше, відновлення традиційних православних правил управління, які все ще придушені чужою, накладеною на них надорганізацією².

Ігнорувати статтю Л. О. Тихомирова було неможливо. Він поставив питання про церковну реформу перед громадськістю. Ця стаття зразу ж потрапила в руки імператора Миколая II, який був дуже стурбований викладеними в ній питаннями. 6 березня 1903 року на відкритті інвалідного будинку в Санкт-Петербурзі він передав їх митрополиту Санкт-Петербурзькому і Ладозькому Антонію (Вадовському), попросивши владика прочитати і викласти йому свою думку й міркування, як ці питання краще вирішити. За декілька днів до цього, 26 лютого, імператор звелів Комітету міністрів сформулювати пропозиції про послаблення обмежень для старообрядців та інших непра-

² Тихомиров Л. А. Запросы жизни и наше церковное управление. – М.: Университетская типография, 1903. – С. 43-45.

вославних підданих імперії: два питання злилися в одне. Лібералізація для неправославних відчутно торкалася православних. Митрополит Антоній (Вадовський) і його радники одразу вступили в контакт з Комітетом міністрів³.

Принизлива поразка в російсько-японській війні 1904-1905 років глибоко вразила самодержавство. Щоб якось підтримати свою владу, імператор Миколай II (1894-1917) провів низку реформ, запропонованих енергійним і честолюбивим головою Комітету міністрів графом С. Ю. Вітте⁴. Колишній міністр фінансів С. Ю. Вітте займав після своєї відставки з цієї посади почесну посаду головуючого Комітету міністрів, яка давала мало можливостей з точки зору правлячої ієрархії. Серед різноманітних декретів, виданих зимою 1904-1905 років, деякі стосувалися релігійних організацій у Російській імперії.

Під тиском громадської думки і вимоги свобод уряд в Указі від 12 грудня 1904 року «Про вдосконалення громадського порядку» обіцяв провести закон про віротерпимість. У той же день було видане Положення Комітету міністрів про негайне припинення дій, які були прийняті щодо справ «релігійної властивості» в адміністративному порядку мір стягнення. При Комітеті міністрів була створена спеціальна Комісія для перегляду узаконень про права старообрядців і сектантів. У цій Комісії багато говорилося про недоречність втручання адміністрації в справи віри, про шкоду насильницьких заходів проти інаквовірних⁵.

Проте обіцяні в указі послаблення про свободу віросповідання не торкалися становища самої Російської Православної Церкви, яка продовжувала перебувати під опікою і дріб'язковим контролем держави, що заставило в кінці грудня 1904 року Петербурзького митрополита Антонія (Вадовського) від імені столичного духовенства направити Миколаю II записку під назвою «Запитання про бажані

³ Каннингем Дж. В. С надеждой на Собор: Русское религиозное пробуждение начала века: Пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. – Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. – С. 76.

⁴ Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века: Пер. с англ. – 2-ое изд., испр. – Париж: YMCA – PRESS, 1991. – С. 79.

⁵ Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – С. 248.

перетворення в становищі у нас Православної Церкви» з викладенням невідкладних реформ.

Митрополит Антоній (Вадковський) (1846-1912) був шанованим архієреєм, людиною з широким кругозором. Його записка (у формі запитань) була першою в цілій низці матеріалів такого роду від вищого духовенства, особливо від першоприсутнього члена Св. Синоду. У ній обґрунтовувалася необхідність зміни державної політики у сфері церковного життя. У зв'язку з цим говорилося про необхідність дарувати Церкві автономію (тобто про побудову таких відносин між державою і Церквою, коли держава не втручається в суто церковні справи), про юридичні права парафій, децентралізацію церковного життя (можливості передачі права вирішення деяких питань із Синоду в епархії), про участь священнослужителів і вищої ієрархії в громадських установах. Говорилося про право церковної організації (у тому числі і парафій) володіти власністю⁶.

Також у «Запитаннях» митрополита Антонія (Вадковського) говорилося, що майбутнє надання інославним конфесіям свободи дивним чином оминало питання про надання свободи найбільш поширеній Православній Церкві, яка перебувала в повній залежності від світської влади. Як підсумок, у записці було поставлене запитання:

«Чи не слід надати Православній Церкві більшої свободи в управлінні її внутрішніми справами, де б вона могла керуватися головним чином церковними канонами і морально-релігійними потребами своїх членів, і, звільнена від прямої державної та політичної місії, могла б своїм відродженням моральним авторитетом бути незамінною опорою православної держави?» І тут же пропонувалося: *«Усунути або хоча б послабити ту постійну опіку і той пильний контроль світської влади над життям церковним, які позбавляють Церкву самостійності та ініціативи»*⁷.

⁶ Ореханов Г, ієрей. На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – С. 37.

⁷ Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной Церкви. Докладная записка в Комитет Министров высокопреосвященного митрополита Антония [Вадковского] // Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросу о реформе / Сост. И. В. Преображенский. – СПб.: Тип. Э. Арнольда, 1905. – С. 135-136.

Звичайно, найбільш радикальним вирішенням цих проблем було б відділення Церкви від держави, що виключило б усіляке втручання світської влади в церковні справи. Проте ні один церковний діяч не ставив і не міг тоді поставити таке питання. Таким чином, записка митрополита Антонія (Вадковського) наповнена ідеєю лише надання Церкві незалежності від державної влади при збереженні колишнього «домінуючого» її становища в державі, тобто при збереженні її привілеїв, пов'язаних з розповсюдженням православного вчення, захист цього вчення від посягання ворожих Церкві осіб і отриманню фінансових дотацій від держави, тобто широкої державної підтримки.

Записку митрополита Антонія (Вадковського) імператор Миколай II передав голові Комітету міністрів С. Ю. Вітте. Той утворив Особливу нараду із церковних питань, запросивши на неї і низку ліберальних професорів із духовних академій. Особлива нарада, підтримавши митрополита Антонія, пішла далі від його пропозицій. Складена ними записка (вона отримала назву «Записки С. Ю. Вітте») «Про сучасне становище Православної Церкви» була більш радикальною. Вона містила докладний аналіз причин, які привели до кризового стану Православної Церкви в Російській імперії і накреслювала шляхи виходу з нього. У ній зазначалася «млявість» духовного життя, відчуженість парафіян від духовенства, вузькобюрократичний характер церковного управління і пропонувалася низка заходів виходу Православної Церкви з її кризового стану.

«Несвобода робить Церкву бездіяльною, – говорилося в записці, – єдиним шляхом до пробудження замерзлого життя може бути лише повернення до колишніх канонічних форм церковного управління»⁸.

Прямо ставилося питання про відміну петровської церковної реформи як «неканонічної і незаконної», внаслідок якої Російська Православна Церква «підпала під змертвіле віяння сухого бюрократизму». У першу чергу пропонувалося покінчити із ще збереженою кастовістю духовенства: забезпечити прилив у середовище свяще-

⁸ О современном положении православной Церкви (Записка С. Ю. Витте) // Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросу о реформе / Сост. И. В. Преображенский. – СПб.: Тип. Э. Арнольда, 1905. – С. 127.

ників нових сил, відновити історичні традиції, коли парафіяльні священики обиралися самими парафіянами. Пропонувалося взагалі відновити «соборне начало, як це було в перші століття християнства, коли і єпископи обиралися». Серйозної критики в записці зазнав стан духовних шкіл, відірваних від запитів сучасного суспільного життя. Підкреслювалось, що політика «насилля» світської влади стосовно Церкви принесла в кінцевому результаті багато шкоди. Висувалися пропозиції про оновлення парафії, забезпечення духовенства, децентралізація управління, реформування духовних шкіл. Для вирішення цих проблем, говорилося в записці С. Ю. Вітте, необхідне негайне скликання Помісного Собору, який складався б не лише з кліриків, але й мирян⁹.

У січні 1905 року Вітте направив «Записку» імператору Миколаю II, а 28 березня 1905 року вона була опублікована в газеті «Слово» і викликала широкий резонанс. Не пізніше 2 березня зацікавленим особам стала відома ця записка С. Ю. Вітте¹⁰. Найбільш сильна протидія пропозиціям митрополита Антонія (Вадковського) і графа С. Ю. Вітте була направлена зі сторони обер-прокурора Св. Синоду К. П. Победоносцева. Як зауважив російський філософ в еміграції М. М. Зернов: «Победоносцев, не дивлячись на розум і завзяття, був одним із тих, хто підготував падіння імператорського устрою»¹¹.

Обер-прокурор відповів запискою «Міркування статс-секретаря Победоносцева з питань про бажані перетворення в постановці у нас Православної Церкви». По суті в ній йшла мова не про «перетворення», а про збереження статус-кво в РПЦ. Автор звинувачував графа Вітте в тому, що той бажає «відділити Церкву від держави» і ставить під сумнів сутність петровської реформи. Захищаючи існуючий спосіб управління Російською Православною Церквою, Победоносцев говорить про відсутність обмеження Церкви зі сторони світської влади. Він виступав проти відновлення патріаршества, бо воно наче небезпечно для держави. Патріаршество, для К. П. Победоносцева, зобов'язане своїм виникненням не потребами Церкви, а політичними

⁹ Там само. – С. 122-133.

¹⁰ Ореханов Г, иерей. На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – С. 41.

¹¹ Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века: Пер. с англ. – 2-ое изд., испр. – Париж: YMCA – PRESS, 1991. – С. 80.

видами царської влади. Якщо патріаршество протирічить соборному началу, то представництво єпископів у Св. Синоді – це і є соборність, яка при його обер-прокурорстві досягла свого найповнішого вираження в «Помісних Соборах», які відбулися в Іркутську, Казані та Києві. Дивовижною наївністю цього було посилення Победоносцева на нараду 8-10 єпископів, які обговорювали питання місіонерської роботи з сектантами і старообрядцями¹².

На завершення Победоносцев натякнув, що ті, хто сьогодні критикує петровську реформу, борються проти монархії та імператорського уряду. У той же час Победоносцев волів не відповідати на головні звинувачення, що держава поглинула Церкву. Він же ігнорував той факт, що петровська синодальна система була для Православ'я неканонічною¹³.

12 березня 1905 року Победоносцев направив свої «Міркування» імператору, який передав їх графу Вітте. Голова Комітету міністрів відповів Победоносцеву новою запискою «З приводу міркувань статс-секретаря Победоносцева з питань бажаних перетворень у становищі в нас Православної Церкви», у якій піддав нищівній критиці твердження Победоносцева і підкреслив, що бюрократизм «найбільш болюча виразка в церковному управлінні»¹⁴.

К. П. Победоносцеву вдалося переконати імператора Миколая II вилучити обговорення питання про церковні перетворення з Комітету міністрів і перенести його на розгляд Синоду, про що і послідував указ 13 березня 1905 року. Обер-прокурор надіявся таким шляхом, якщо не зняти з обговорення дану проблему, то, у крайньому випадку, звести її нанівець. Характерно, що сам Синод не підтримав у цьому свого обер-прокурора. 16 березня відбулося перше засідання Синоду з питань про реформи і скликання Собору, а 17 березня (за день до другого засідання Синоду), з'явилася «записка 32-х священиків»¹⁵.

¹² Смоліч І. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – С. 237.

¹³ Каннынгем Дж. В. С надеждой на Собор: Русское религиозное пробуждение начала века: Пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. – Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. – С. 99.

¹⁴ Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – С. 251.

¹⁵ Ореханов Г, иерей. На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – С. 42.

Це були столичні священики, які об'єдналися в «Союз церковного оновлення» та подали митрополиту Антонію (Вадковському) дві записки, опубліковані пізніше під загальною назвою «До церковного Собору». Записки містили рекомендації майбутньому Собору, які від найбільш радикальних відрізнялися лише незгодою з чернецтвом єпископату. Автори записок також вимагали відміни всіх зовнішніх нагород у Церкві; участь парафіяльного духовенства та мирян в управлінні Церквою для очищення її від клерикалізму; виборності духовенства на всіх ступенях; відокремлення Церкви від держави; максимального впровадження Церкви в суспільне життя, увагу до соціальних проблем.

Це був початок руху «обновленства» серед білого духовенства, який на початку 20-х років ХХ століття виокремиться в «Живу Церкву». Для часу першої російської революції 1905 року взагалі було характерним захоплення багатьох священиків, монахів і богословів християнським соціалізмом¹⁶.

Отже, останнє засідання Св. Синоду з питань про реформи в церковній сфері було призначене на 22 березня 1905 року, але в цей день сталося непередбачене: всемогутній обер-прокурор захворів і його представляв замісник – В. К. Саблер. Члени Синоду, послухавши до цього часу наказам К. П. Побєдоносцева, збунтувалися і послали імператору петицію про скликання Церковного Собору¹⁷.

Св. Синод 31 березня 1905 року представив імператору Миколаю II «Всепідданішу доповідь про реформу управління Російською Православною Церквою на соборному началі». Той факт, що митрополит Антоній (Вадковський) зумів добитися для себе, Московського митрополита Володимира (Богоявленського) та Київського митрополита Флавіана (Городецького) аудієнції в імператора і вручити синодальну доповідь, означав захід зірки Побєдоносцева¹⁸.

У доповіді, зокрема, зазначалося, що за рішеннями Нікейського собору 325 року Помісні Собори повинні скликатися кожні півроку, а в Російській Православній Церкві не було Собору вже більше 200 років

¹⁶ Поселовский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М.: Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 1996. – С. 210.

¹⁷ Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века: Пер. с англ. – 2-ое изд., испр. – Париж: YMCA – PRESS, 1991. – С. 81.

¹⁸ Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – С. 238.

(останній відбувся в 1689 році). Синод просив дозволу в царя на скликання Помісного Собору в найближчі місяці в Москві, вибори патріарха, зміни самого складу Синоду, який мав виконувати роль дорадчого органу при патріархові і під його керівництвом. Победоносцев категорично наполягав не допустити скликання Помісного Собору. Сам імператор Миколай II за своїм звичаєм зайняв половинчасту позицію. У своїй резолюції на доповідь Синоду 31 березня 1905 року імператор писав:

«Визнаю неможливим здійснити нині в тривожний час, який ми переживаємо, таку велику справу, яка потребує і спокою, і розважливості, яким є скликання Помісного Собору. Уявляю собі, коли настане благополучний для цього час, дати цій великій справі рух, скликати Собор Всеросійської Церкви для канонічного обговорення предметів віри і церковного управління»¹⁹.

Сам текст резолюції практично дослівно був складений К. П. Победоносцевим – цей текст знаходиться в чернетках обер-прокурора²⁰. Ця резолюція імператора Миколая II показує дволикість його позиції: з одного боку, як православний, він згідний скликати Помісний Собор для усунення церковного безладдя, а з іншого – зазнає нерішучості кожний раз, коли виникає питання про зміну традиційного ладу. Тим не менше, перша частина резолюції залишала надію, що Собор міг би відбутися пізніше. Митрополит Антоній (Вадковський) та синодальні єпископи поводили себе відповідно і не залишали цієї теми²¹.

Наростання революційних подій 1905 року після так званої «Кривавої неділі» 9 січня 1905 року, змусило самодержавство піти на суттєві поступки в конфесійній політиці. 19 лютого 1905 року міністрами внутрішніх справ і юстиції були розіслані на місця циркуляри, які наказували губернаторам «негайно» прийняти міри для усунення адміністративних обмежень у сфері релігії. А 17 квітня 1905 року, на Пасху, був обнародований і царський маніфест про віротерпимість,

¹⁹ Ольденбург С. С. Царствование Императора Николая II. – М.: ТЕРРА, 1992. – С. 256.

²⁰ Ореханов Г, иерей. На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – С. 71.

²¹ Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – С. 238.

який надавав свободу віросповідання всім конфесіям на території Російської імперії, право реєстрації релігійних об'єднань, перехід в іншу віру, можливість приймати у свої релігійні громади навіть колишніх православних і з дітьми до 14 років²².

Представники церковної ієрархії та передової російської громадськості все наполегливіше вимагали вирішення проблеми звільнення Православної Церкви від опіки та контролю зі сторони державної влади і надання Церкві повної свободи у вирішенні своїх власних справ. Тому державна влада погодилась на проведення опитування між єпархіальними архієреями РПЦ щодо їхніх думок про становище Церкви і пропозиції про бажані реформи.

27 липня 1905 року Св. Синод розіслав запит, у вигляді анкети, єпархіальним архієреям, щоби вони висловили свої думки з приводу даного питання. Незважаючи на те, що запит був адресований лише єпископам, деякі з них радилися з духовенством, перш ніж відіслати свої відповіді Синоду. У Києві, Омську, Курську, Іркутську, Ярославлі відбулися з цього приводу єпархіальні з'їзди, які склали колективні відповіді на розіслану Синодом анкету. У деяких місцях для цього збирались і «пастирські зібрання» парафіяльного духовенства. Таким чином, прислані в Синод відгуки – не плід одноосібних думок єпархіальних архієреїв, а колективне вираження інтересів та сподівань усього православного духовенства²³.

Після двохсотлітнього примусового мовчання єпископат із запалом узявся за можливість вільно висловити свої думки. Ці відповіді на запропоновану анкету до 1 грудня 1905 року мали бути надісланими до Синоду. На початку 1906 року вони були видані і являли собою три об'ємних томи власне «відгуки» і спеціальний том «додатків» під загальною назвою: «Відгуки єпархіальних архієреїв з питань про церковну реформу».

Анкета охоплювала велику кількість питань: склад передбачуваного Собору, реформування єпархіального управління і церковних судів, зміну шлюбних правил для духовенства і чину шлюбу, оновлення життя парафій, вдосконалення богословської освіти, бажаність

²² Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – С. 254.

²³ Там само. – С. 258.

регулярного скликання єпархіальних нарад, краще використання церковної власності, участь духовенства в суспільному та політичному житті, місіонерську роботу і зв'язки з іншими християнськими сповіданнями, оновлення церковної служби та співу тощо²⁴.

При цьому звертає на себе увагу, що в переліку, запропонованому архієреями, відсутній пункт про патріаршество, очевидно, питання були складені за безпосередньої участі К. П. Побєдоносцева, стійкого противника реставрації патріаршества. Як вважає богослов прот. Іоан Мейєндорф:

«За порадою К. П. Побєдоносцева Миколай II відмовився задовольнити прохання Синоду (про скликання Помісного Собору – прим. авт.). Проте обер-прокурор, намагаючись якось призупинити хід подій і очікуючи, що зі сторони єпископату проявляться бажані для нього реакційні тенденції, погодився – замість Собору – на письмове опитування думок архієреїв з обговорюваних питань. Таке походження "Відгуків"»²⁵.

Хоч і не було питання в запитаннях Св. Синоду до єпархіальних архієреїв щодо відновлення патріаршества, але багато з єпископів висловились і з цього приводу. Загальний дух відповідей виявився несподівано відвертим та ліберальним. Російські єпископи обиралися з числа покірних і беззаперечно підпорядкованих Синоду людей. Зазвичай покірні державній владі, вони на цей раз проявили рішучість і далекоглядність, як в аналізі шкоди існуючого становища речей, так і в методах його викорінення. Багато хто усвідомлював неканонічний характер свого становища і навіть заявляли про готовність піти на спокій, щоб допустити в єпархіях вільний вибір єпископату²⁶.

Відгуки єпархіальних архієреїв знаменують початок нового етапу підготовки Собору – питання виходить з представницьких, але вузько урядових рамок і передається на розгляд більш широкій церковній групі. Аналізуючи підсумок цього опитування, зібраних у чотирьох

²⁴ Зєрнов Н. Русское религиозное возрождение XX века: Пер. с англ. – 2-ое изд., испр. – Париж: YMCA – PRESS, 1991. – С. 86.

²⁵ Мейєндорф И., прот. Православие в современном мире. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – С. 284.

²⁶ Зєрнов Н. Русское религиозное возрождение XX века: Пер. с англ. – 2-ое изд., испр. – Париж: YMCA – PRESS, 1991. – С. 86.

великих томах, ми маємо право говорити про заочний архієрейський Собор, у якому досить активну участь брали клірики та миряни, тому що серед зібраних відгуків є матеріали, представлені єпархіальними зібраннями, різними спеціальними комісіями, професорами духовних академій.

Більшість архієреїв висловились за реформу існуючого церковного устрою. Повернення до канонічних основ уявлялося, в першу чергу, пов'язаним з відродженням практики регулярних Помісних Соборів. Ця практика, за думкою єпископату, повинна була привести до виправлення тих недоліків, які існували в російському церковному управлінні. Перечислимо найбільш важливі з них: 1) неканонічна форма управління: на чолі Церкви став колегіальний орган, а не соборний; 2) неканонічна форма призначення єпископів на кафедри світською владою і повна неучасть в подібному обранні і призначенні собору єпископів; те ж саме щодо призначення членів Св. Синоду; 3) строга централізація церковного управління, яка практично виключає місцеве самоуправління; 4) відсутність у єпископів права вирішувати важливі майнові питання, брати участь в управлінні богословськими школами; 5) відсутність у Синоді і в цілому в Російській Церкві єдиної відповідальної особи, тобто по суті відсутність першоієрарха, який фактично є головним захисником церковного устрою, бо, за думкою єпархіальних преосвящених, Православ'я ніколи не знало Помісних Церков без їх предстоятелів²⁷.

«Відгуки єпархіальних архієреїв з питань церковної реформи», будучи найбільш значним і об'єктивним документом про стан Російської Православної Церкви в останні роки старого режиму і про її сподівання на майбутнє, у подальшому послужили основою для обговорення і вироблення рішень на засіданнях Найвище затвердженої Передсоборної Присутності, скликання якої стало закономірним підсумком дискусії 1905 року про Помісний Собор Російської Православної Церкви.

Тут доречно згадати розповідь архієрея, одного з членів Св. Синоду зимової сесії Синоду 1904-1905 років, яку переповідає відомий церковний письменник С. О. Нілус. Він пише, з розповіді синодального

²⁷ Ореханов Г, ієрей. На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – С. 135-136.

члена, що коли за звичаєм члени Св. Синоду після завершення сесії відправились прощатися з імператором, то мали намір поговорити з ним про відновлення патріаршества. Але на їхнє здивування, імператор сам заговорив про патріаршество, питаючи членів Синоду, чи знайшли вони вже кандидата в патріархи.

Синодали від хвилювання нічого не змогли відповісти, тоді імператор Миколай II сказав, що сам пропонує їм кандидата в патріархи. Коли ж члени Синоду несміливо запитали, хто ж цей кандидат, то імператор Миколай II відповів:

«Кандидат цей – я. За згодою з Імператрицею я залишаю престол моему синові і встановлюю при ньому регентство з Государині Імператриці і брата мого Михаїла, а сам приймаю чернецтво і священний сан, з ним разом пропонуючи себе вам в патріархи. Чи до вподоби я вам і що ви на це скажете?»²⁸.

Як продовжує С. О. Нілус, члени Св. Синоду від розгубленості нічого не змогли відповісти, і розгніваний імператор поклонився їм і вийшов.

Якщо така розмова дійсно відбулася, то можна зробити два висновки: або імператор Миколай II насміхався з членів Св. Синоду, які бажали відновлення патріаршества, або хотів повторити історію, коли перший цар з династії Романових Михаїл Федорович був на царському престолі, а його батько Філарет (Романов) був російським патріархом.

Революційні події кінця 1905 року, які наростали, виявляли суттєвий вплив на уряд. В умовах всезагального жовтневого політичного страйку імператор Миколай II змушений був видати відомий маніфест від 17 жовтня «Про вдосконалення державного устрою», який надавав широких законодавчих повноважень Державній Думі. Через два дні 19 жовтня за наполяганням голови Ради міністрів (тобто прем'єр-міністра – прим. авт.) С. Ю. Вітте Миколай II відправив К. П. Победоносцева у відставку²⁹. Новим обер-прокурором Св. Синоду став князь О. Д. Оболенський, один із прибічників графа Вітте. Призначення С. Ю. Вітте прем'єр-міністром 17 жовтня та О. Д. Оболенського обер-прокурором 20 жовтня 1905 року дали

²⁸ Нілус С. На берегу Божьей реки: В 2-х ч. – М.: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. – Ч. 2. – С. 146-147.

²⁹ Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – С. 260.

оптимістам надію на те, що для Російської Православної Церкви зокрема, і для всієї царської Росії взагалі настає нова ера³⁰.

Відставка Побєдоносцева привела, з одного боку, до радості, з іншого – до тимчасового застою. Призначення Оболенського дало привід для надії, що Собор буде скликаний до кінця 1905 року або одночасно з Думою в 1906 році. Прихильники реформи користувались моментом, окремі духовні особи квапили імператора скликати Собор негайно. У грудні митрополит Антоній (Вадковський) зумів домогтися згоди Миколая II скликати Собор у 1906 році, якщо до того часу надійдуть усі відгуки єпископів і якщо Синод зуміє узгодити та вивчити їх³¹.

17 грудня 1905 року імператор мав зустріч з трьома митрополитами – Петербурзьким, Московським та Київським, результатом якої був рескрипт митрополиту Антонію (Вадковському) від 27 грудня 1905 року з вказівкою на те, що нинішній час визнається благополучним для проведення перетворень у системі церковного управління. 16 січня 1906 року послідував Височайший указ про встановлення Особливої (Передсоборної) Присутності для вирішення питань церковної реформи³².

До складу Передсоборної Присутності першопочатково були включені сім архієреїв, але пізніше їхня кількість збільшилася до 10. Серед них такі видатні ієрархи – митрополит Санкт-Петербурзький Антоній (Вадковський) – голова, митрополит Московський Володимир (Богоявленський), митрополит Київський Флавіан (Городецький), архієпископ Херсонський Димитрій (Ковальницький), архієпископ Фінляндський Сергій (Страгородський), єпископ Волинський Антоній (Храповицький), єпископ Псковський Арсеній (Стадницький). Крім того, до роботи в Присутності були залучені практично всі живі на той час відомі церковні історики та каноністи – акад. Є. Є. Голубинський, проф. В. О. Ключевський (який, проте, від-

³⁰ *Каннингем Дж. В. С надеждой на Собор: Русское религиозное пробуждение начала века.* – Лондон: Overseus Publications Interchange Ltd, 1990. – С. 198.

³¹ *Каннингем Дж. В. С надеждой на Собор: Русское религиозное пробуждение начала века: Пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко.* – Лондон: Overseus Publications Interchange Ltd, 1990. – С. 199.

³² *Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч.* – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – С. 239.

мовився брати участь у засіданнях), професори духовних академій та університетів В. Ф. Певницький, С. Т. Голубєв, І. С. Бердніков, М. О. Заозерський, В. З. Завітневич, В. І. Несмєлов, М. Н. Глибоковський, М. С. Суворов, І. І. Соколов, О. І. Бриліантов, О. І. Алмазов, М. Є. Красножен, О. А. Дмитрієвський – усього 21 професор (не брали участь у роботі Присутності з відомих спеціалістів лише проф. О. П. Лебєдєв та М. Ф. Каптерєв)³³. Також брали участь обер-прокурор та представники білого духовенства.

Робота Передсоборної Присутності проводилася у семи відділах (епархіальне управління, церковні суди, парафіяльне питання, богословська освіта, старообрядці, секти), з яких нас цікавить І-й, який займався організацією майбутнього Собору РПЦ, його склад, порядок вирішення справ на ньому і реорганізації вищого церковного управління. Головою цього відділу був архієпископ Херсонський Дмитрій (Ковальницький).

Організація роботи Присутності носила двоступеневий характер – спочатку всі питання обговорювалися у відділах, а потім виносились на загальне обговорення членів Присутності, причому, і в тому, і в іншому випадку остаточно питання вирішувалося за допомогою голосування. Основним матеріалом для засідань відділів стали відгуки епархіальних архієреїв, про які мова йшла вище.

8 березня 1906 року було урочисто відкрито засідання Присутності в Олександро-Невській Лаврі. Робота проводилась до 14 червня і відновилася з 1 листопада та продовжувалась до 15 грудня 1906 року³⁴. Передсоборна Присутність засідала в умовах революційних подій. Які наростали. 17 квітня 1906 року, рівно через рік після обнародування маніфесту про віротерпимість, граф С. Ю. Вітте був звільнений з посади прем'єр-міністра. Разом з ним пішов і обер-прокурор князь О. Д. Оболенський, хоча він хотів залишитися, цього ж хотів і новий голова уряду П. А. Століпін. Оболенського замінив князь О. О. Ширїнський-Шихматов, який вважав, що з управлінням Церквою

³³ Ореханов Г, ієрей. На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – С. 148.

³⁴ Зырянов П. Н. Православная Церковь в борьбе с революцией 1905-1907 гг. – М.: Изд-во «Наука», 1984. – С. 185.

було все гаразд³⁵. А засідання Передсоборної Присутності завершувалося при обер-прокуророві П. П. Извольському.

За весь час роботи Передсоборної Присутності I-й відділ її виробив чіткі рекомендації із відмежування Церкви від державних установ і визначення її повноважень щодо держави. Рішенню про відновлення патріаршества противилась частина білого духовенства (бачачи в ньому посилення влади чернецтва) та деякі професори (наприклад, О. І. Бриліантов), проте в цьому питанні прибічники патріаршества перемогли 14 голосами проти 8³⁶. Але сан патріарха не розглядався як голови Церкви, вищою церковною владою володів лише Собор³⁷.

Щодо Помісного Собору, то учасники Присутності вирішили, що він повинен складатися з єпископів (єпархіальних архієреїв) і осіб, уповноважених єпархіальними архієреями бути на Соборі і мати право голосу. Обираються на Собор клірики та миряни, але лише з дорадчим голосом. Помісний Собор має право додатково залучати експертів з обговорюваних питань. Але головне – «Помісний собор повинен діяти як вищий орган Російської Церкви, який здійснює верховну владу в церковному законодавстві і суді»³⁸.

Рекомендовано проводити Помісні Собори один раз на 10 років, а в проміжках між ними вища церковна влада повинна була належати «малому Собору» у складі його голови і 12 єпископів. Передсоборна Присутність визначила місце скликання Собору – Москву, регламент його проведення, низку запропонованих для обговорення питань, навіть заготовила проект рішень³⁹.

Ці якості верховної державної інстанції у стосунках з Церквою визнавався лише імператор, і лише з ним церковне керівництво мало узгоджувати постанови, які мали загальнодержавне значення, такі,

³⁵ Каннингем Дж. В. С надеждой на Собор: Русское религиозное пробуждение начала века: Пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. – Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. – С. 289.

³⁶ Постеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М.: Библиейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 1996. – С. 211.

³⁷ Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века: Пер. с англ. – 2-ое изд., испр. – Париж: YMCA – PRESS, 1991. – С. 95.

³⁸ Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия: В 4-х т. – СПб.: Синодальная типография, 1906. – Т. II. – С. 427.

³⁹ Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 2. – С. 710-719.

як скликання Соборів, обрання патріарха тощо. Передбачалося, що зв'язок церковних органів з імператором буде здійснюватися через призначеного ним прокурора (але не обер-прокурора), який не бере участі в засіданнях церковних установ, а лише звіряє прийняті церковними органами постанови з існуючими державними законами. У низці пропозицій Передсоборної Присутності було нове визначення глави держави в його стосунках до Церкви: *«Імператор, як Православний Государ, являється верховним покровителем Православної Церкви і охоронцем її благоустрою»*⁴⁰.

Останнє загальне засідання Передсоборної Присутності відбулося 15 грудня 1906 року, коли за порадою прем'єр-міністра П. А. Столипіна воно було закрито⁴¹. Протоколи всіх засідань усіх відділів разом з протоколами загальних засідань були в кінці грудня 1906 року видані в чотирьох томах під назвою: *«Журнали і протоколи засідань Найвище затвердженої Передсоборної Присутності»*. У лютому і березні 1907 року імператор Миколай II вивчав їх і 25 квітня він повідомив митрополита Антонія (Вадковського) та обер-прокурора Св. Синоду П. П. Извольського, що закінчив читання. Як зазначає іноземний дослідник Дж. Каннінгем: *«Антоній ще надіявся, що цар оголосить про скликання Собору на Трійцю чи Успіння 1907 року. Церква була у відчаї, їй необхідний був Собор негайно»*⁴².

Але скликання Помісного Собору виявилось знову відкладеним на невизначений термін з тієї ж причини – через *«переживаемою ныне тревожное время»*⁴³. Дж. Каннінгем продовжує:

*«Всеросійський Собор скликаний не був. Цар був ображений постановою звільнити Церкву від обіймів держави, повторно виражених у протоколах Передсоборної Комісії (тобто Присутності – прим. авт.) і відгуках єпархіальних архієреїв»*⁴⁴.

⁴⁰ Поспеловский Д. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – С. 30.

⁴¹ Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – С. 263.

⁴² Каннингем Дж. В. С надеждой на Собор: Русское религиозное пробуждение начала века: Пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. – Лондон: , 1990. – С. 291.

⁴³ Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – С. 239.

⁴⁴ Каннингем Дж. В. С надеждой на Собор: Русское религиозное пробуждение начала века: Пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. – Лондон: Overseus Publications Interchange Ltd, 1990. – С. 292.

У надії, що імператор дозволить допустити Собор у рік 300-ліття царювання Романових, за рік до цього, 28 лютого 1912 року при Св. Синоді відкрилася Передсоборна Нарада в складі 7 осіб. Нарада діяла до квітня 1913 року, і додала до матеріалів своїх попередників ще п'ять томів, які були опубліковані в 1912-1916 роках. Проте і ці обговорення реформи устрою РПЦ не змінили становище Російської Церкви. Імператор не стримав обіцянки про скликання Собору. У момент краху самодержавства Церква не мала досвіду самоуправління. До самого кінця монархія з підозрою відносилася до Церкви і не бажала звільняти її від підпорядкування державі⁴⁵.

Імператор, який був позбавлений самодержавної влади з виникненням думської монархії, але все ще містично відданий візантійській традиції помазання і священності царського покликання, не міг зважитися на позбавлення себе влади і над Церквою. Могли тут зіграти роль і характерні для останньої царської родини містичні настрої. Утративши з першою російською революцією і реформами 1905 року пряму політичну владу над народом, імператор сприймав Церкву як канал духовного зв'язку з народом і деякої духовної влади над ним, який ще існує⁴⁶.

Таким чином, реформи 1905-1906 років, які змінили світську сферу Російської імперії, ніби обійшли Церкву, яка, як і раніше, залишалася у віддані обер-прокурора і синодальної бюрократії.

Отже, підсумовуючи вище сказане, необхідно зауважити, що реформи для Православної Церкви в Російській імперії були дуже необхідні. Але за 200 років не тільки адміністративного, але й ідеологічного тиску, глибоко секуляризованої у своєму світогляді державної бюрократії, призвели до того, що навіть серед деякої частини богословів і представників столичного білого духовенства, яке орієнтувалося на принципи інославного богослів'я, з'явилися противники відновлення патріаршества. Вони сприймали його як форму церковного управління, що історично вичерпала себе і прагнули протиставити йому ту або іншу форму колегіального керівництва⁴⁷.

⁴⁵ *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века: Пер. с англ. – 2-ое изд., испр. – Париж: YMCA – PRESS, 1991. – С. 96.

⁴⁶ *Поспеловский Д.* Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М.: Библиейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 1996. – С. 212.

⁴⁷ *Філарет (Денисенко), Патріарх Київський і всієї Руси-України.* Статті. Доповіді. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2002. – Т. 4. – С. 289.

Формально до скликання Помісного Собору, який би реформував вище церковне управління РПЦ і взагалі ліквідував би внутрішню її кризу, усе було готове: отримані відгуки архієреїв, проведена величезна теоретична робота на засіданнях Передсоборної Присутності. Але відбутися Собор міг лише в цілком іншу історичну епоху – зв'язок Церкви з державою був настільки тісний, що проблеми Російської Церкви в «смутний час» не знайшли свого вирішення, а загальне державне «заспокоєння» привело до постійного відкладання Собору, оскільки в цьому випадку держава втрачала можливість контролювати церковне життя так, як це вона робила впродовж двохсот років.

У 1907 році імператор Миколай II Помісного Собору не скликав. Якби він це зробив, смертельна коса політичного опортунізму не врізалась би так глибоко в тіло Церкви. Але держава боялася в Церкві, як і в інших сферах політичного і суспільного життя, відкритого форуму, вона боялася, що Церква може виступити проти уряду, як колись боявся цар Петро I. Отже, короткий розквіт надії на оживлення Церкви і на реформу вищого церковного управління на деякий час потону в п'їтмі. Не дивлячись на реакційні настрої, що з'явилися в церковному керівництві після 1907 року і посилювалися після смерті митрополита Антонія (Вадковського) у 1912 році, церковних ієрархів не покидала надія віддалити, якщо не відділити Церкву від держави, і, таким чином, зняти з Церкви відповідальність за її політику і особливо за війну, яка викликала все більше незадоволення в населення.

У 1916 році думське духовенство подало імператору прохання про необхідність скликання Собору і обрання патріарха. У проханні говорилося, що відновлення соборного управління Церквою необхідне для того, щоб держава перестала використовувати православне духовенство як інструмент внутрішньої політики уряду. Але і воно залишилося без відповіді⁴⁸. У той же час і багато відомих діячів Церкви, які безупинно працювали для її оновлення, задумувалися над тим, що відбудеться в майбутньому, якщо не буде значних реформ. Ніхто з них, очевидно, навіть уявити собі не міг, які випробування і гоніння чекають Церкву найближчим часом, після жовтня 1917 року. Немало поборників реформ стали тоді жертвами революції, мучениками за

⁴⁸ Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М.: Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 1996. – С. 214.

віру. Не треба думати, що перетворена і відроджена Церква могла б багато чого змінити в суті соціальної і політичної історії Російської імперії саме в останнє десятиліття її існування. У кращому випадку, вона могла б вплинути на деякі її фази. Але відроджена, оновлена і перебудована Церква мала б можливість підготувати саму себе до битви проти найжахливішого ворога в історії Православної Церкви – радянської влади, тобто безбожної, комуністичної диктатури.

Список джерел і літератури:

1. Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной Церкви. Докладная записка в Комитет Министров высокопреосвященного митрополита Антония [Вадавского] // Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросу о реформе / Сост. И. В. Преображенский. – СПб.: Тип. Э. Арнольда, 1905. – С. 133-136.
2. Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия: В 4-х т. – СПб.: Синодальная типография, 1906. – Т. II. – 674 с.
3. О современном положении православной Церкви (Записка С. Ю. Витте) // Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросу о реформе / Сост. И. В. Преображенский. – СПб.: Тип. Э. Арнольда, 1905. – С. 122-133.
4. *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение ХХ века: Пер. с англ. – 2-ое изд., испр. – Париж: YMCA – PRESS, 1991. – 368 с.
5. *Зырянов П. Н.* Православная Церковь в борьбе с революцией 1905-1907 гг. – М.: Изд-во «Наука», 1984. – 224 с.
6. *Каннингем Дж. В.* С надеждой на Собор: Русское религиозное пробуждение начала века: Пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. – Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. – 354 с.
7. *Мейендорф И., прот.* Православие в современном мире. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – 320 с.
8. *Нилус С.* На берегу Божьей реки: В 2-х ч. – М.: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. – Ч. 2. – 194 с.
9. *Ольденбург С. С.* Царствование Императора Николая II. – М.: ТЕРРА, 1992. – 640 с.
10. *Ореханов Г., иерей.* На пути к Собору: Церковные реформы и первая русская революция. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. – 224 с.
11. *Поспеловский Д.* Русская Православная Церковь в ХХ веке. – М.: Республика, 1995. – 512 с.
12. *Поспеловский Д.* Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М.: Библиейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 1996. – 408 с.

13. Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – 800 с.
14. Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 2. – 800 с.
15. Тихомиров Л. А. Запросы жизни и наше церковное управление. – М.: Университетская типография, 1903. – 45 с.
16. Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.
17. Філарет (Денисенко), Патріарх Київський і всієї Руси-України. Статті. Доповіді. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2002. – Т. 4. – 584 с.

У пошуках «доброї старовини»: українська суспільно-релігійна думка поунійної доби

Леся Шваб

У статті досліджується українська поунійна суспільно-релігійна думка, скерована на оборону православної віри від тиску західних конфесій. Наголошується на виробленні українськими полемістами власних ідей, опертих на засади Східної Церкви, ідей, котрі не мали аналогів ні в специфічно-візантійській, ні католицькій, ні в московській традиції. Проаналізовано твори С. Оріховського, В. Загоровського, В. Тяпинського, С. Кленовича, І. Вишинського, Г. Смотрицького, С. Пекаліда, З. Копистенського, М. Смотрицького, С. Кососова, П. Могили.

Ключові слова: «Річ Посполита Народу Руського», поунійна доба, православні полемічні твори, Руська Церква.

Українські поунійні реалії заявили про себе двома визначальними явищами: кризою у сферах суспільно-політичного та релігійного життя¹ і витворенням поняття «Русь», як «громадянського тіла» – «Річі Посполитої Народу Руського»² у протиставленні Річі Посполитій Польській.

На початок XVII ст. утворилася плеяда носіїв національного самоусвідомлення: С. Оріховський, В. Загоровський, В. Тяпинський тощо. С. Кленович оспівував землю русів, у якій «зберігають закони та звичаї предків... і далі йдуть шляхом дідів і батьків»³, а Київ «важить стільки, скільки для всіх християн Рим стародавній колись»⁴. Україна – не лише Русь, чи Роксоланія, але й Україна – так каже ано-

¹ Криза виявилася в занепаді острозького і львівського центрів.

² Як висловився Юрій Рогатинець в «Пересторогах»

³ Українська поезія XVI ст. – К.: Радянський письменник, 1987.– С. 159.

⁴ Українська поезія XVI ст. – К.: Радянський письменник, 1987.– С. 152-153.

німний «Еріседіон», жалібний вірш на смерть Івана Вишневецького⁵. Герасиму Смотрицькому Україна мислиться в «Ключі царства небесного» (1587):

«Благословенство і ласку на світі в Бога і Творця свого беруть ті, у батьківщині та добрах яких не дідичить чужак і коли не втікають і не забувають: ото чужі... Таким благословенням пошанував та наділив Бог того великого Володимира, який преславно і вельми чудово хрестив Руську землю, чесна лінія церкви та роду його й донині не перервалась»,

– писав Г. Смотрицький⁶. Український патріотизм у «лояльного громадянина Речі Посполитої» Йосифа Верещинського закликає «підняти колишню славу України, звести її з руїн і дорівняти в правах та вольностях і в потузі до двох інших народів – поляків та литовців»⁷. І що вже Іван Вишенський відхрещувався від заповітів з народом: «... і народу я не знаю, в бесіді з ним не спілкувався...»⁸ а почувався таки апостолом цього руського народу.

Уся попередньо цитована література ще мало говорить про загальне усвідомлення руським народом приналежності до «нації», але XVII ст. понесло гасло «доброї старовини» й у ньому дошукувалося ідей національної (регіональної) ідентичності, пов'язаної з православною традицією: руською вірою, Руською Церквою і «Києвом – другим Єрусалимом». У цій тріаді слів ніде не згадується Москва, що було характеристичною ознакою суспільно-релігійної думки доберестейської доби⁹.

Ідеї «доброї старовини» витворювалися у вкрай несприятливих суспільно-політичних умовах: кон'юнктура другої половини XV – першої половини XVI ст., що наприкінці XVI ст. урухомила діяльність братств, на початок XVII ст. перестала існувати. Міщанство як рухомий фактор суспільного руського життя цілком занепало. Війна за рів-

⁵ Українська поезія XVI ст. – К.: Радянський письменник, 1987. – С. 169-196.

⁶ Тисяча років української суспільно-політичної думки: У 9 т. / Голова редкол. Т. Гунчак. – К. Дніпро, 2001. – Т. II. Кн.1: XVI ст. / Упорядн. В. Шевчук. – С. 315.

⁷ Тисяча років української суспільно-політичної думки: У 9 т. / Голова редкол. Т. Гунчак. – К. Дніпро, 2001. – Т. II. Кн.1: XVI ст. / Упорядн. В. Шевчук. – С. 408-425.

⁸ Вишенський І. Твори / Переклад з кн. укр. мови В. Шевчука. – К.: Дніпро, 1989. – С. 178-179.

⁹ Возняк М. Історія української літератури. – Львів: Накладом товариства «Просвіта», 1924. – Т. III: Віки XVI-XVIII: Друга частина. – 564 с.

ноправність, «у лецатах шляхетського і старостинського утиску», закінчилася поразкою «руської вулиці».

Зовнішні сили, об які спиралися львівські братчики, разом із внутрішньою кон'юнктурою, як-то статус руських міст, також занепали. На Волощині йшли усобиці, московська смута на довгий час позбавила православних надії на допомогу з цього боку. Протестантський світ, що вважав своїм обов'язком підтримувати боротьбу православних проти уряду й клерикальної партії, змалів. Острозькі й інші православні князі програли протистояння з королівською владою, а унія Київської митрополії з Римом таки була проголошена. Самі князівські родини або вимерли, або втратили свою опозиційність до короля і відійшли від політики підтримки Православної Церкви¹⁰.

Інше мало об'єктивно-неминучі наслідки: 1608 р. помер патрон руського православ'я князь Костянтин Острозький. Немічний, престарілий князь наприкінці життя виступав хіба що на судових процесах (один з таких над Ганною Монтовт описав О. Левицький¹¹) хоча й з належною магнатові пошаною. Один за одним відходили православні патрони міщанства (або йшли до римського костелу).

Навіть авторитет І. Вишенського уже мало важив для виправлення ситуації. Монахами з монастиря Ксенова він передав коротеньке послання до «Христоролюбивого братства львівського», підписане цим разом «Іоанн русин Вишенській»¹². Вказівка «русин» мала переконати адресатів триматися віри, цінити свою простоту¹³. Проте автор і сам розуміє, що русинам нема чого протиставити спокусі науки та освіти, тому «соромляться», «скорблять» і «терплять досаду»¹⁴. Пусткою відгукуються запевнення «ми правослаїни ємо на камені и наша єсть правда, наша истинная віра, наша же и по вірі жизнь вічная будет»¹⁵.

¹⁰ Плохій С. Від князя до гетьмана: образ «протектора» в українському православному письменстві 2 п. 16 – перших десятиліть 17 століття // Осягнення історії : збірник наукових праць на пошану М. П. Ковалевського. – Острог, 1999. – С. 430.

¹¹ Левицький О. Ганна Монтовт: историко-бытовой очерк из жизни Вольнского дворянства в XVI веке. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1888. – С. 67-68.

¹² Архив Юго-Западной России. – Ч. 1. – Т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами. – К., 1887. – С. 21.

¹³ Там само. – С. 25.

¹⁴ Там само. – С. 25.

¹⁵ Там само. – С. 26.

Львівська громада переживала тяжкі часи, як свідчить «Лямент до короля», написаний для братських послів, висланих на варшавський сейм на початку 1609 р.:

«Найясніший милостивий королю! Чи яке бидло чи вівці які, що мусимо до вашої Королівської Милості волати. Оборони нас, пастиру добрий, дай нам пашу яку та бери з нас дань: вовну, молоко і нас самих до якої своєї користі прийми, поніваж і ми є добром Речі Посполитої. Просимо справедливості й рятунку, аби до рівних вольностей з народом Польським були допущені»¹⁶.

Послам доручалося, виголошуючи цю промову, домагатися, щоб українське міщанство Львова було зрівняне в політичних і економічних правах, у відправленні церковних обрядів з польським. Коли ж таке зрівняння неможливе, тоді щоб у Львові було запроваджене окреме руське право, як у Кам'янці-Подільському. Коли б і таке визналося за неможливе, то щоб Львівській Русі були надані права, якими користуються львівські вірмени¹⁷. М. Грушевський таку ситуацію коментував: *«У таких умовах, розуміється, не було що думати про провід в національній організації "Річі Посполитої Народу Руського", взагалі про яку-небудь ширшу акцію»¹⁸.*

Православні залишилися без ієрархії, яка втратила надію утриматися при королівському праві надавання. Весь план церковної реформи і культурно-національного відродження *«Річі Посполитої Народу Руського»*, *«так своєрідно скомбінований з елементів реформаційного народноправства і канонічного клерикалізму царгородського патріархату»*, був підкопаний у своїх основах¹⁹.

Разом з тим, з погляду дальшого існування Православної Церкви, програш був тільки частковим. К. Острозькому та його прибічникам з числа шляхти, духовенства та міщан таки вдалося зберегти православну церковну структуру. У перші десятиліття XVII ст. вона змогла вистояти значною мірою завдяки підтримці середньої та дрібної шляхти. Але ця Церква потребувала нового протектора більш потуж-

¹⁶ Зубрицький Д. Летопись Львовского Ставропигиального Братства по древним документам / Перевод с польского И. Б. – СПб.: Сенатская типография, 1850. – С. 232.

¹⁷ Там само. – С. 232.

¹⁸ Грушевський М. Історія української літератури. – К. Либідь, 1995. – С. 15.

¹⁹ Там само. – С.12.

ного та рішучого, ніж дрібно-шляхетська клієнтела колишніх православних магнатів. Гнана урядом, вона знайшла таку підтримку тільки в особі іншої, опозиційної урядові сили – українській козаччині, яка була, принаймні здатна продовжити князівську традицію захисту та підтримки Православної Церкви²⁰.

Симон Пекалід у творі «Про острозьку війну під П'яткою проти низових» (1600 р.) представив інтелектуальний захист православної традиції, описуючи конфлікт козаччини з домом Острозьких²¹. Князі Острозькі були представлені в поемі як нащадки князя Володимира та інших правителів К.Русі²². Слово Пекаліда вліталося в загальний хор реанімування ідеї «*богохранимості*» міста – «*другого Єрусалима*» в руській православній інтелектуальній традиції початку XVII ст.²³

Ідеї православних у цьому випадку опиралися на непорушну ще з часів Андрія Боголюбського традицію: церковна організація, що складалася впродовж кількох століть на давньоруських землях, віддавна розглядалася Константинопольським патріархом як непорушна цілісність; Київські митрополити виступали послідовними прихильниками єдності церковної організації всієї Русі; Київська середньовічна держава з її ідейною спадщиною раннього руського християнства була тим джерелом, з якого імплантувалися уявлення та ідеї московської патримоніальної концепції всевладдя царя і вибудовувалася в цьому новому історичному вимірі політична паралель «Єрусалим – Рим – Москва». Набагато пізніше, у 1674 р., автор «Синописису» поставить Київ у центр династичної історії «*народу Российского*», але вже з метою поєднати територіально і духовно Москву з Україною. А в міжчассі українські мислителі розвивали ідею

«богоспасаємого міста Києва, второго руского Иерусалима, принаймней в духовных пильных потребах, минаючи униат-

²⁰ Плохій С. Від князя до гетьмана : образ «протектора» в українському православному письменстві 2 п. 16 – перших десятиліть 17 століття // Осягнення історії : збірник наукових праць на пошану М. П. Ковалевського. – Острог, 1999. – С. 430.

²¹ Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія / Відповід. редактор В. М. Нічик. – К.: Наукова думка, Основи, 1995. – Ч. 2. – С. 40-77.

²² Серед прашурів Острозьких Пекалід згадує міфічних та реальних князів: Руса, Кня, Рюрика, Ігоря, Ольгу, Святослава, Володимира, Ярослава, Мечислава та Романа [Українські гуманісти епохи відродження Ч. 2. – С. 40-77].

²³ Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія / Відповід. редактор В. М. Нічик. – К.: Наукова думка, Основи, 1995. – Ч. 2. – С. 40-77.

скую безбожную яму, если мило спасение, абы ся лінил приходити и присилати», – з окружного послання митрополита Іова Борецького (15 XII 1621)²⁴.

Таємна висвята ієрархів Православної Церкви, яку в жовтні 1620 р. здійснив єрусалимський патріарх Феофан, примусила «вчену дружину» взятися за перо. Місцем висвяти став Київ, що важливо, бо до цього київські митрополити перебували у Львові, у Новоградку, у Бересті, взагалі ближче до Варшави²⁵, а до поділу Київської митрополії – і в Москві.

Із формального боку ця акція була протиправною, однак її учасники не сумнівалися у своєму моральному праві. Пропагуючи власні переконання, митрополит Іов Борецький та ієромонах (від 1624 р. архімандрит) Києво-Печерського монастиря Захарія Копистенський упродовж 1620-х рр. напишуть кілька творів, що стали програмними для діячів київського церковного кола, у тому числі для Петра Могили та його оточення. Ідеться про трактат З. Копистенського 1621 р. «Палідонія или Книга обронеы», меморіал «Протестація» (традиційно атрибутований І. Борецькому та «*Justifikacja niewinności*» Мелетія Смотрицького (1623)²⁶. Як зауважує Н. Яковенко,

«... Копистенський і Борецький "сконструювали" основний каркас "ідеологічної батьківщини" мешканців України-Русі, спільної і для князя, і для купця, і для ремісника, і для козака»²⁷.

Тому від кінця XVI ст. можемо говорити про новий суб'єкт – руський народ, як етнічну сукупність, на протигагу руському народові ототоженого з «*руською шляхтою*», а, отже, і про процеси централізації й об'єднання українських Церков.

²⁴ Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. (Опыт исторического исследования): В 2-х т. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – Т. I. – С. 263.

²⁵ Центральний державний іст. архів України в м. Києві. Ф. 59. Оп. 1. Спр. 6361. – Арк. 15.

²⁶ Архив Юго-Западной России. – Ч. 1. – Т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами. – К., 1887. – С. 511-532.

²⁷ Яковенко Н. М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.: Наукове видання. – К.: Критика, 2002. – С. 306.

Ідея об'єднання церков не досягала практичного втілення в XVII ст.²⁸, оскільки врешті решт мова звелася до «відшукування» історичної тягlosti, у ті чи інші «докази» якої, за висловом І. Шевченка на адресу П. Могили, їхні автори вірили «мабуть, не більше, ніж в існування Геракла чи Аполлона»²⁹. Ідеться про роздвоєність понять: з одного боку уявлення про соціальну рівновагу, правий справедливості, покладене на культ тягlosti «старовини», з іншого, формування вкрай консервативних життєвих орієнтацій³⁰. Саме тому кожна новація вбиралася у шати «старовини» і відшукувала уявні паралелі в минулому.

Після унії оборона заповітів батьків у книжників 1620-х рр. звучить не так переконливо, але антиунійна пропаганда еволюціонує в бік їх відстоювання З. Копистенським, І. Борецьким. П. Могила знайде цим ідеям практичне застосування.

Три частини величезного трактату З. Копистенського «Палідонія», який формально є відповіддю на брошуру віленського уніатського архімандрита Лева Креси «Оборона церковної єдності» (1617), традиційно для тих часів аргументує тезу про неправомірність вселенських претензій Римського престолу і про канонічну вищість Константинопольського святительського осідку, а доля Русі, згідно з Божим передбаченням, нині вручена Руській (православній) Церкві³¹. Безпосереднім доказом цього є здатність до чудотворення, що проявляється передовсім у Києво-Печерському монастирі. Тому відновлення православної ієрархії 1620 р. так само було наслідком промислу Божого³². Закиди проте, що від Руської (православної) Церкви відійшла знать, З. Копистенський «виправдовує» словами, що істинно христо-

²⁸ Макарий (Булгаков), еп. Винницкий История русской церкви: Т. I-XII. – СПб.: Типография С. Доброееева, 1882. – Т. XI: Патриарх Московский Филарет и два его приемника. Западно-Русская митрополия в борьбе с унией под управлением православных митрополитов. 1620-1647. – С. 483.

²⁹ Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. / авторизований переклад з англійської Марії Габлевич, під редакцією Андрія Ясіновського. – Львів: Інститу Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. – С. 186.

³⁰ Яковенко Н. М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.: Наукове видання. – К: Критика, 2002. – С. 309.

³¹ Русская историческая библиотека. – СПб.: Типография и Хромолитография А. Траншеля, 1878. – Т. IV, Кн. 1. – С. 841.

³² Русская историческая библиотека. – СПб.: 1878. – Т. IV, Кн. 1. – С. 1066.

вою є Церква гнана й бідна, а не багата й пишна³³. З. Копистенський закликає читача не журитись відходом від Церкви знаті³⁴. Навпаки, теперішні часи якраз і є сприятливими для вірних, бо всі земні царства впадуть, «але небесное вѣчне пребывающее указано и наготовано»³⁵. І саме його заслужать «утрапєніи Россове», які нині «по всему Востоку и в нашей России спасаются житієм многотрудным»³⁶.

Отже, ідея про об'єднaвчу й лідерську місію Церкви в житті «утрапєнних Россов» доводилася двома основними тезами: 1) Руська Церква є особливою, оскільки від моменту виникнення перебуває під опікою Бога, достовірні знаки чого явлені в Києві, і тому саме звідти почнеться пробудження «роду російського», 2) втрата знаті не є для вірних лихом, якщо встояла незмінною їхня Церква.

Упевненість З. Копистенського по-новому звучить у порівнянні з «квилінням» Мелетія Смотрицького у «Треносі, тобто плачі Єдиної Святої Вселенської Апостольської Східної Церкви...» (Вільно, 1610)³⁷. «...Тепер я посміховисько світові, а раніш була подивом для людей та янголів», – пише автор³⁸. У цьому думанні нічого спільного зі «знаком притомності Духа Божого» у З. Копистенського немає³⁹.

Згодом позиція М. Смотрицького змінилася на користь об'єднання українських Церков. М. Коялович пояснював цю зміну так:

«Коли Смотрицький увійшов у саму гуцу життя православних..., він побачив необхідність захищати православну істину раціями науки. Ці рації до сих пір він вивчав у латинській чи протестантській науці... Він дійшов до переконання, що обидві системи сильні, що істина сама собою відносна, і що все залежить від уміння і бажання переконати»⁴⁰.

³³ Русская историческая библиотека. – СПб.: 1878. – Т. IV., Кн. 1. – С. 814.

³⁴ Там само. – С. 830.

³⁵ Там само. – С. 867.

³⁶ Там само. – С. 869.

³⁷ Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.) / Упорядн. О. І. Білецький. – К.: Радянська школа, 1967. – С. 168.

³⁸ Великий А. Г. ЧСВВ [чин святого Василя Великого]. З літопису Християнської України: церковно-історичні радіореляції з Ватикану. В 6-ти томах. – 2-ге вид-ня. – Рим: Місіонер, 1999. – Т. 4: XVI-XVII ст. – С. 9-10.

³⁹ Там само. – С. 14-15.

⁴⁰ Коялович М. Литовская церковная уния. Исследование. – СПб, 1861. – Т. II. – С. 143.

М. Смотрицький надав справі суто церковних та релігійних форм і, як вважає А. Великий, «розгонив на дальші десятиліття невластиву боротьбу (між уніатами й православними – А.Ш.)»⁴¹.

Активність київського інтелектуального осередку стрімко зросла під час перебування на митрополитовому престолі П. Могили (1633-1647).

1635 р. з друкарні Києво-Печерського монастиря вийшов «*Paterikon*» Сильвестра Косова⁴². С. Косів уперше коментує сформульовану в «Густинському літописі» концепцію п'ятиразового хрещення Русі, яка підкреслювала давність і безперервне тривання християнської традиції, нібито зародженої в Києві з апостольських часів. Головний пропагандистський акцент праці задекларовано в передмові: «*Як колись говорив один з єгипетських монахів: Проголошуй громоподібним голосом: Київ наш є небом*»⁴³.

Суттєвих видозмін у київському письменстві 1630–1640-х рр. зазнає теза З. Копистенського про те, що світська знать є річчю мало суттєвою для «*справжньої*» Церкви. Утвердження на митрополитові П. Могили, людини з найвищих аристократичних кіл, робило цю думку менш актуальною, ніж за часів І. Борецького. І тепер в українських творах виразно наголошувалося про присутність у Руській Церкві сильних світу цього⁴⁴. Щоправда сам П. Могила у «Літосі» (1644), відкидаючи закиди свого опонента К. Саковича, що Руська Церква нібито немає майбутнього, бо її покинула здатна оборонити віру знать, посиляється на біблійне «*не надійтесь на князів, на людського сина, бо в ньому спасіння немає*» (Пс. 146, 3). П. Могила нагадує читачеві: християнська

⁴¹ Проти книги й автора виступив П. Скарга. 1610 р. вийшла його відповідь «На тренос і плач Теофілія Ортолога до Русі, грецької віри, пересторога», де показано, що «Тренос» насичений протестантським духом. Другу відповідь написав колишній студент римської Колегії св. Анастасія Ілля Мороховський (після смерті Потія – єпископ Володимирський), під заголовком «Парегорія, тобто успоковнення зісного плачу мнимой святої східної Церкви, вдуманого Феофілом Ортологом» (1612 р.).

⁴² Польський переклад (переказ) Києво-Печерського патерика за текстом 2-ї Касьянівської редакції [Українське літературне бароко: Зірник наукових праць, 1987, С. 223-225].

⁴³ Архив Юго-Западной России. – Ч. 1. – Т. VIII. Памятники литературной полемики православных южнорусов с протестантами и латиноуниатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII ст. / Под ред. С. Т. Голубева. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 449.

⁴⁴ Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. – Львів: Інститу Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. – С. 186.

Церква взяла початок не від панів, а від убогих рибалок, а щодо Русі – то вона має захист в Особі самого Христа⁴⁵.

У «Требнику» П. Могили (1646) натрапляємо на ідею керівної ролі Церкви в житті русинів: «*Архієреє повинны овца проводитьи прикладным житієм и наукою, а не овцы архієреов*»⁴⁶. Н. Яковенко вважає такий акцент доволі новим для руської конфесійної свідомості⁴⁷. У З. Кипистинського теза про провідну місію Церкви передбачає її сотеріологічні завдання, а не агресивний диктат, як у П. Могили

Для окреслених вище змін існували нагальні причини: Руська Церква потребувала організаційного оновлення, яке б стрімко піднесло її значення в суспільстві. Шлях до такого оновлення бачився через піднесення Києва – «*трону митрополії*». П. Могилу чекали в Києві «*руїни Софії*» і київські «*мури*», що височать «*от Ярослава*»⁴⁸. Але й від нього очікують, по-перше, піднесення Руської Церкви до колишнього давньоруського блиску й відбудови її з цих-от «*руїн*»⁴⁹; по-друге, – повернення митрополичої столиці до Києва, що асоціюється з відновленням «*руського правопорядку*»⁵⁰.

Отже, маємо достатньо доказів того, що суспільно-релігійна думка післяберестейської доби піднесла авторитет православної Церкви та її провідника до найвищого суспільного авторитету, який мав забезпечити процвітання Церкви, «*зацним панам*» і всьому «*народові Російському*». Шляхи З. Копистенського і П. Могили на цій дорозі розійшлися. З. Копистенський орієнтувався на пізньосередньовічну

⁴⁵ Архив Юго-Западной России. – Ч. 1. Т. IX. Лифос, полемическое сочинение, вышедшее из Киевопечерской типографии в 1844 году с возражениями и замечаниями Кассиана Саковича / Под ред. С. Т. Голубева. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1893. – С. 414.

⁴⁶ Евхологiон, або Молитвослов, или Требник, имийя в себѣ церковная различная послѣдованія іереом подобающая. От святых апостол прежде, потомже от святых и богоносных отец в различных временах преданная. Нынѣ же благословеніем, и повеленіем... Петра Могили, митрополиты Киевскаго и проч. Издан. ...: В 3 ч. К.: Друк. Киево-Печер. Лаври, 16.XII.1646. – Ч. 1. – С. 34.

⁴⁷ Яковенко Н.М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.: Наукове видання. – К: Критика, 2002.– С. 320.

⁴⁸ Слова з панеґірика типографів Лаврської друкарні 1633 р. новопоставленому митрополитові П. Могилі.

⁴⁹ Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 10-ти томах, 11 книгах. – К., Львів: Друкарня Барського, 1909. – Т. 7: Козацькі часи до р. 1625. – С. 396-399.

⁵⁰ Українська поезія: середина XVII ст. / Упорядник В. І. Крокотень, М. М. Сулима.– К.: Наукова думка, 1992. – С. 63-64.

візантійсько-балканську традицію, а в «Требнику» П. Могили знаходимо його узгоднююче ставлення до Католицької Церкви, про що переконливо свідчить зміст першого розділу «Требника» (1646) (з трьох існуючих), де автор знаходить компроміс між теологічними принципами західної та східної традицій⁵¹.

Манера П. Могили використовувати грецькі, слов'янські й латинські джерела викликала нерозуміння багатьох українських дослідників. Читаємо в М. Грушевського: «Могила до свого «Требника» брав живцем матеріал з латинських брев'ярів [...]», а П. Куліш, який усією своєю душею ненавидів П. Могилу за те, що той був проти з'єднання України з Московією, писав:

«Тепер представники церковної ієрархії, з Могилою на чолі, почали навчати, що католицька Церква різниться від православної тільки деякими обрядами. Цю різницю Могила всілякими способами згладжував у виданих ним требниках, пристосовуючи православне богослужіння до католицького, а щоб ще сильніше впливати на уми в душі з'єднання нашої Русі з Польщею, поставив по всій Київщині, Сіверщині і Полтавщині так звані фігури, або розп'яття, подібні до католицьких. А оскільки московські богослужіння й наспівом, і деякими формальностями відрізняються від усталеного Могилою, і фігур, чи розп'яття по московських дорогах взагалі було не видно, то й створювалося для спостерігача таке враження, ніби руська віра – це одне, а московська – інше»⁵².

У відповідь П. Кулішеві й у доказ того, що П. Могила таки дбав про Русь чи Росію, як він називав Україну в «Требнику», і нічого не говорив про з'єднання з Московським царством, наведемо витяг із «Требника», де містяться настанови священникам (ієреям), щоб вони зверталися до осіб, над якими здійснюються таїнства, україн-

⁵¹ Наприклад, хрещення є довершеним як через цілковите занурення у воду, так і обливання водою, аби кожна Церква зберегла першу чи другу форму хрещення, за звичаєм якого вона тримається ще з давніх часів. «Требник» визнавав нові форми переходу на православ'я: за католиками, уніатами і відступниками визнавалися їхні хрещення і миропомазання та багато іншого.

⁵² Кулиш П. Отпадение Малороссии от Польши (1340-1654) в 3-х т. – М.: 1888. – Т. 1. – С. 189-190.

ською (руською) мовою⁵³, що доводить: П. Могила дбав про зближення Церкви й української народності, усвідомлював і використовував для ідейних потреб розвитку духовності найрізноманітніші історичні зв'язки, сприяв формуванню української культури й національної Церкви тощо.

На користь П. Могили висловлюється А. Карташов, який таки визнав, що багато чинів і молитов у «Требнику» «відкрито взяті» з «*Rituale*»⁵⁴ і «це було характерним для ідеології Могили».

«Справжнє зближення і з'єднання церков було близьке аристократу Петру Могили, а тотальна зрада з перебігом у чужий табір і плямування звідти його минулого було йому огидним»^{55,56}.

П. Могила демонстрував широкий погляд на церковну справу, уникнення полеміки й спроби діалогу з Католицькою Церквою скеровувалися на оборону Руської Православної Церкви. Коли К. Сакович нетактовно напав на останню і на уклад життя «російського народу» у своїй праці «Епанортосіс» (1642), П. Могила рішуче став на оборону православ'я в «Літосі». Автор «Літосу» категорично відкидав підпорядкування православної Церкви папі⁵⁷, але водночас писав: «Східна церква завжди просить Бога про з'єднання Церков»⁵⁸.

«Ця тріада якнайкраще переконує нас у тому, що тут ми маємо справу не з яким-небудь сучасним московським наперсником, який сліпо вірить усяким небиліцям і готовий піти на плаху

⁵³ Евхологiон, або Молитвослов, или Требник, имiйя в себi церковная различная послiдованiя iереом подобающая. От святых апостол прежде, потомже от святых и богоносных отец в различных временах преданная. Нынi же благословенiем, и повеленiем... Петра Могили, митрополиты Киевскаго и проч. Издан. ...: В 3 ч. К.: Друк. Киево-Печер. Лаври, 16.XII.1646. – Ч. 1. – С. 407.

⁵⁴ «*Rituale Romanum*» («Римський ритуал») надрукований у Римi хорватською мовою.

⁵⁵ *Карташев А. В. Очерки истории Русской Церкви.* – СПб.: «Библиополис» Издательство Олега Абышко, 2004.– Т. 2.– С. 287.

⁵⁶ Таку ж думку висловив С. Рожденственський [22, с. 124].

⁵⁷ Літос або kamien z procy prawdy cerkwie swietey prawoslawney ruskiey na skruczenie falecznociemney Perspektiwy або raczej paszkwilu od Kassiana Sakowicza ... wypyszczony przez pokornego ojca Tuzebia Pimina ... / Pimin Eusebius (псевд.).– К.: Друк. Киево-Печер. лаври, 1644.– S.411-414.

⁵⁸ *Там само.* – S.415.

через зміну одного слова в старій книзі, хоч би воно було втіленням глупоти», – в оборону П. Могили писав В. Завитневич⁵⁹.

Отже, українські полемісти, маючи завдання обороняти свою віру від навали західних конфесій, поставлені віч-на-віч з представниками тих конфесій, вимушено шукали самостійного ґрунту для власних ідей. Вони твердо стояли на засадах Східної Церкви, але не могли цілковито прийняти ні специфічно-візантійського висвітлення тих засад, ні католицького, ні, тим більше, московського. А таку мову потрібно було знайти, бо полеміка не могла обмежуватися лише формальним фіксуванням різниці позицій, а мусила заглибитися до самих основ того чи іншого світоглядів та переглянути їхню цінність з догматичного та церковно-правничого погляду. У цьому словесному двобої не було переможців чи переможених. Серединний шлях, який прагнув досягнути П. Могила, і був єдиним виходом із ситуації: поступитися в другорядних справах, щоб відстояти суттєві – зберегти східний обряд і внутрішню самостійність Української Церкви.

Список джерел і літератури:

1. Архив Юго-Западной России. – Ч. 1. – Т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – 800 с.
2. Архив Юго-Западной России.– Ч. 1. – Т. VIII. Памятники литературной полемики православных южнорусов с протестантами и латиноуниатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII ст. / Под ред. С. Т. Голубева. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1914.– 797 с.
3. Архив Юго-Западной России.– Ч. 1. Т. IX. Лифос, полемическое сочинение, вышедшее из Киевопечерской типографии в 1844 году с возражениями и замечаниями Кассиана Саковича / Под ред. С. Т. Голубева. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1893. – 599 с.
4. Великий А. Г. ЧСВВ [чин святого Василя Великого]. З літопису Християнської України: церковно-історичні радіореляції з Ватикану. В 6-ти томах.– 2-ге вид-ня.– Рим: Місіонер, 1999.– Т. 4: XVI-XVII ст. – 278 с.
5. Вишенський І. Твори / Переклад з кн. укр. мови В. Шевчука.– К.: Дніпро, 1989.– 247 с.

⁵⁹ Завитневич В. З. Палидония Захарии Копситенского и ея место в истории западно-русской полемики XVI-XVII вв. / В. З. Завитневич.– Варшава: В Типографи Варшавского учебного округа, 1883. – С. 376.

6. Возняк М. Історія української літератури. – Львів: Накладом товариства «Просвіта», 1924. – Т. III: Віки XVI-XVIII: Друга частина. – 564 с.
7. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. (Опыт истор. исследования): В 2-х т. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – Т. I. – 576 с.
8. Грушевський М. Історія української літератури. – К.: Либідь, 1995. – 712 с.
9. Грушевський М.С. Історія України-Руси: В 10-ти томах, 11 книгах.– К., Львів: Друкарня Барського, 1909. – Т. 7: Козацькі часи до р. 1625. – 624 с.
10. Евхологiон, або Молитвослов, или Требник, имiя в себѣ церковная различная послѣдованiя iереом подобающая. От святых апостол прежде, потомже от святых и богоносных отец в различных временах преданная. Нынѣ же благословенiем, и повеленiем... Петра Могили, митрополиты Киевскаго и проч. Издан. ...: В 3 ч. К.: Друк. Киево-Печер. Лаври, 16.XII.1646.– Ч. 1.– 890, 900-946 с.
11. Завитневич В. З. Палидония Захарии Копситенского и ея место в истории западно-русской полемики XVI-XVII вв. / В. З. Завитневич.– Варшава: В Типографи Варшавского учебного округа, 1883. – 400 с.
12. Зубрицкий Д. Летопись Львовского Ставропигиального Братства по древним документам / Перевод с пол. И. Б. – СПб.: Сенатская типография, 1850. – 197 с.
13. Ісиченко Ю. А. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVII ст. на Україні.– К.: Наукова думка, 1990. – 180 с.
14. Карташев А.В. Очерки истории Русской Церкви. СПб.: «Библиополис» Издательство Олега Абышко, 2004. – Т. 2. – 590 с.
15. Кулиш П. Отпадение Малороссии от Польши (1340-1654) в 3-х тт. – М.: Университетская типография, 1888. – Т. 1.– 281 с.
16. Коялович М. Литовская церковная уния. Исследование. – СПб: Тип. Н. Тихменева, 1861. – Т. II. – 442 с.
17. Левицкий О. Ганна Монтовт: историко-бытовой очерк из жизни Вольнского дворянства в XVI веке. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1888. – 69 с.
18. Літос або камієнь з просуправды цerkwie swietey prawoslawney ruskiey na skruczenie falecznociemney Perspektiwy або raczej paszkwilu od Kassiana Sakowicza ... wypuszczony przez pokornego ojca Tuzebia Pimina... / Pimin Eusebius (псевд.).– К.: Друк. Києво-Печер. лаври, 1644.– 4, 422 с.
19. Макарий (Булгаков), еп. Винницкий История русской церкви: Т. I-XII. – СПб.: Типография С. Добродеева, 1882. – Т. XI: Патриарх Московский Филарет и два его приемника. Западно-Русская митрополия в борьбе с унией под управлением православных митрополитов. 1620-1647. – 628 с.
20. Перетц В. Панегирик Визерунки цнот превел. О. Е. Плетенецкого року 1618. – К.: Б.в., 1909. – 17 с.
21. Плохий С. Від князя до гетьмана: образ «протектора» в українському православному письменстві 2 п. 16 – перших десятиліть 17 століття // Осягнення історії: збірник наукових праць на пошану М. П. Ковалевського. – Острог, 1999.– С. 425-437.
22. Рождественский С. Петр Могила митрополит Киевский / С. Р. (псевдо.) // Чтения в МП. О-ве истории и древностей рос. при Московском университете.– М., 1877. – Кн. 1(100).– С. 1-161.

23. Русская историческая библиотека. – СПб.: Типография и Хромофотография А. Траншея, 1878. – Т. IV, Кн. 1. – 1447 с., 1-235 с., 1-24 с.
24. Сас П. Концепція хрещення Русі Лаврентія Зизанія (До питання про методи ренесансного історизму в українській літературі та історіографі // Записки НТШ. – Львів, 1993. – Т. 225. – С. 204-231.
25. Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей / Временная Комиссия для разбора древних Актов при Киевском, Подольском, и Вольнском Генерал-Губернаторе; Предисловие М. Юзефовича. – К.: Типография Е. Я. Федорова, 1874. – II, 48, 179, 176, X с.
26. Тисяча років української суспільно-політичної думки: У 9 т. / Голова редкол. Т. Гунчак. – К. Дніпро, 2001. – Т. II. Кн. 1: XVI ст. / Упорядн. В. Шевчук. – 560 с.
27. Українська поезія: середина XVII ст. / Упорядник В. І. Крокотень, М. М. Сулима. – К.: Наукова думка, 1992. – 679 с.
28. Українська поезія XVI ст. / Упорядн. В. В. Яременко. – К.: Радянський письменник, 1987. – 287 с.
29. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія / Відповід. редактор В. М. Нічик. – К.: Наукова думка, Основи, 1995. – Ч. 2. – 429 с.
30. Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.) / Упорядн. О. І. Білецький. – К.: Радянська школа, 1967. – 784 с.
31. Центральний держ. історичний архів України в м. Києві. Ф. 59. Оп. 1. Спр. 6361.
32. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / авторизований переклад з англійської Марії Габлевич, під редакцією Андрія Ясіновського. – Львів: Інститу Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. – 250 с.
33. Яковенко Н. М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.: Наукове видання. – К.: Критика, 2002. – 416 с.

Соборні діяння дев'яностих років XVI ст. як орган вищого церковного управління Київської митрополії

протоієрей Володимир Вакін

XVI ст. століття відзначилося великими викликами Українській Православній Церкві, що позначилося на житті Київської митрополії, занепаду духовності та чисельних відступлень від церковної дисципліни. Ситуація катастрофічно ускладнювалася бажанням католицької польської влади абсолютно знищити українську ідентичність шляхом церковної унії. У дев'яності роки зазначеного століття робилися відчайдушні спроби відродити духовність та церковне благополуччя відродженням системної соборної діяльності як органу вищого церковного управління. Як показують соборні постанови намагання були дійсно потужні, багатогранні та далекоглядні, але, на жаль, зафіксоване на соборах не вдалося належним чином реалізувати в житті. До того ж більшості православним ієрархам не хватило стійкості та відважності для сповідання віри, і вони вибрали шлях зовнішнього комфорту та пристосування, тобто унію з Римом.

Ключові слова: Київська митрополія, собор, митрополит, постанова, унія.

Дев'яності роки XVI століття можна вважати розквітом соборної діяльності в нашій митрополії. Церковні історики вказують, що на такий розвиток соборної діяльності в цей період вплинув приклад соборного рішення церковних справ патріарха Константинопольського Єремії II. Коли взяти до уваги, що до приїзду Патріарха, впродовж тридцяти років (*від 1558 р. – авт.*), немає взагалі відомостей про скликання соборів, то дійсно треба визнати, що прибуття Патріарха, позбавлення ним на соборі митрополичої кафедри Онисифора Дівочки, ряд інших мір, прийнятих для оздоровлення церковного життя, сприяли пробудженню, оживленню і піднесенню життя Київської митрополії.

Перші згадки про соборну діяльність, після від'їзду патріарха, ми маємо з грамоти про собор єпископів, зібраний на початку 1590 року

в Белзі. Оскільки до нас не дійшли діяння собору і беручи до уваги відсутність самого митрополита Київського, вірогідніше за все це було зібрання (нарада) єпископів, аніж класичний обласний собор митрополії: «... повний же є той Собор, на якому присутній з іншими (єпископами) і митрополит» (Антіох. 16).

Учасник цієї наради свідчить, що було прийнято рішення скаржитися королеві на втручання мирян у справи церковного управління та висловлено пропозицію про щорічні скликання соборів. Також деякі дослідники припускають, що саме ця нарада стала першою спробою обговорення питання унії з Римом¹, таким чином, можна і певною мірою пояснити відсутність першоієрарха Київської митрополії.

У цьому ж році 20 червня відбувся собор у Бересті, на якому, крім Київського митрополита Михаїла Рогози, були присутні п'ять єпископів, багато духовенства, а також знатні люди світського стану. Цей собор був відповіддю Київської митрополії на заклик Константинопольського патріарха до наведення церковного порядку, оскільки в «Діяннях» собору наводяться саме такі мотиви його скликання:

«На Церкву святу східню гноблення, часті гоніння, переслідування велике, тягарі незвичайні й нігде нечувані від різних станів знаходять, а поміж духовенством великі непорядки, посеред деяких наших християн розпуста, незгода, непослух, безчинства і по многих місцях виявляється зменшення хвали Божої ...»².

Усвідомлюючи велике значення соборів для розвитку церковного життя та виправлення всякого непорядку й свавільства, які можуть призвести це життя до страшного занепаду, собор 1590 року прийняв ухвалу про обов'язковість щорічного скликання соборів у Київській митрополії. Святі отці про це заповідають:

«Оскільки є правило, яке говорить: двічі на рік у кожній області належить бути канонічним дослідженням, через зібрання єпископів, а преподобні отці шостого Вселенського Собору, беручи до уваги певні обставини, які утруднюють зібрання в певному місці, і складнощі мандрівки, визначили, без усякого відхилення та

¹ Лотоцький О., проф. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – С. 115.

² Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К., 1998. Т. 1. – С. 204.

вибачення, один раз на рік бути Собору, і погрішності виправляти, то і ми це правило відновлюємо, і якщо знайдеться якийсь начальник, що забороняє це, нехай він буде відлучений. Якщо ж хтось із митрополитів уневажить виконати це, не через необхідність чи насильство, або з якоїсь іншої поважної причини, такий нехай підлягає єнітимії за правилами. Коли ж буде Собор про предмети канонічні та євангельські, тоді, зібравшись, єпископи повинні старанно опікуватися і дбати про збереження божественних і животворчих заповідей Божих. Бо: «хто додержує їх, тому нагорода велика» (Пс. 18, 12); адже: «Заповідь є світильник, і наставляння – світло, і розсудливі повчання – шлях до життя» (Притч. 6, 23); та: «Заповідь Господня світла – просвітлює очі» (Пс. 18, 9)» (Карф. 27).

Отже, отці собору в Бересті постановили:

«1) обласні, цілої митрополії, собори повинні скликатися кожного року на день Різдва Іоана Предтечі в м. Бересті; 2) участь у соборі визначена обов'язковою для всього єпископату; з єпископами мали обов'язок з'являтися на собор всі архімандрити, ігумени монастирів і протопопи єпархії. Що торкається рядового духовенства, то з нього єпископ мав кожного року привозити з собою на собор найбільш "у письмі Божому научених" за власним вибором; 3) у разі неявки на собор єпископа, архімандрита, ігумена або протопопа без важливої причини, що виправдовувала б неявку, особи, які не являться, зобов'язані сплатити в перший раз неявки грошову пеню; при неявці ж і на другий рік без важливої причини, винний в тому "має бути без милосердя скинений із свого достоїнства". Предметом занять митрополичих соборів мало стати усунення непорядків в церковному житті та ведення справ..... духовних за "стародавнім добрим порядком", обговорення і рішення питань про "школи, науки, шпиталі та про всі інші справи святі побожні по всіх наших єпископіях"»³.

Відносно непорядків у єпархіальному управлінні Собор повторив правила Віленського собору 1509 року про невтручання єпископів у

³ Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К., 1998. – Т. 1. – С. 204.

життя й справи чужих єпархій, а духовенства в життя не їхніх парафій, забороняючи єпископам в інших єпархіях висвячувати й ставити духовних осіб, церкви посвячувати, антими́си давати, а духовенству – на треби їздити, вінчати, хрестити і жодних справ священнодіяти в чужих парафіях. Черговий раз нагадувалося також канонічну постанову не приймати з чужих єпархій без відпускної грамоти. Зі змісту наведених постанов стає очевидним, що в кінці XVI століття церковне життя на місцях було вражене тими ж недугами, що й на початку цього століття.

Також, подібно до собору у Вільно 1509 року, отці собору в Бересті прагнуть викоринити зловживання, що з'явилися з «*правом подавання*». Так, Собор постановив: «*Не дозволяти простим людям держати і вживати святих монастирів*». Під «*простими людьми*» тут розуміються світські особи, які, отримавши від короля монастирі, як «*хліби духовні*», управляли й користалися з маєтків монастирських, не постригаючись у ченці.

З практики церковно-побутового життя митрополії Собор осудив три звичаї, про які напередодні патр. Єремія видав свою грамоту:

- приносити пасхи до храму в день Воскресіння Христового;
- приношення хлібів (пирогів) на другий день Різдва Христового на честь Пресвятої Богородиці;
- святкувати кожну п'ятницю в тижні: «*Також і п'ятницю святкують без роботи; подобає християнам п'ятницю постити, а робити увесь день, неділю ж празнуючи, святити і всі празники Господські і угодників Божих, і все по уставу церковному, по святих апостол і святих отець переданню творити*»⁴.

На завершення Собор постановив, щоб у наступному році всі владики привезли з собою на собор усі наявні привілеї, грамоти, даровані «*фундушеві*» записи майна на церкви та монастирі, щоб визначити способи їх зберігання та збереження.

Крім прийняття постанов, що засуджували і виправляли загальноцерковні проблеми всієї митрополії, Собор ще вчинив судовий розгляд двох приватних справ.

Перша, 22 червня: згідно зі скаргою Львівського братства на єпископа Гедеона Балабана. Братство скаржилось на самочинство єпис-

⁴ Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М., 1996. Т. 5. – С. 276.

копа, із доручення якого, його брати з метою захоплення, зробили напад на монастир св. Онуфрія, що знаходився у володінні братства. Вислухавши дві сторони судового процесу, Собор підтвердив постанову попереднього собору, що відбувся при Константинопольському патріархові Єремії II у Тарнополі, щодо приналежності монастиря св. Онуфрія до братства, а також щодо непідлеглості Львівського братства епархіальному єпископові.

Друга, 28 червня: згідно зі скаргою єпископа Меглинського Феофана на того ж єпископа Гедеона і його племінника Григорія Балабана, якому він з дозволу короля передав в управління Жидичинський монастир. Єпископ Феофан стверджував, що коли він їхав з Волині із листами патріарха Константинопольського Єремії II в Київ до Печерського архімандрита Мелетія Хрептовича, єпископа Володимирівського, і на своєму шляху зупинився переночувати в місті Чернехові, то на нього несподівано напав Григорій Балабан, який зробив це за наказом свого дядька – єпископа Гедеона. Самого єпископа Феофана під час нападу було побито і пограбовано на тисячу золотих червоних, а потім передано місцевому судді для арешту за звинуваченням у підпаді господарства в Жидичинському монастирі. На що єпископ Гедеон відповів: *«Усе це мій племінник робив без мого відомого наказу»*. Проте, коли отці собору попросили Гедеона підтвердити свої слова присягою, то він відмовився, а, натомість, запропонував заключити з єпископом Феофаном, за посередництвом самих же єпископів собору, мирну угоду, заплативши Феофану *«півторагста»* золотих червоних. Собор погодився та підтвердив таке вирішення справи і на прохання єпископа Феофана видав йому про це грамоту з підписом усіх учасників собору⁵.

Черговий обласний собор Київської митрополії відбувся 1591 році в Бересті і своїми постановами охопив найважливіші питання устрою й управління нашої Церкви, що їх ставила перед собором сучасна йому дійсність.

Очищення складу вищої ієрархії й простого духовенства від недостойних представників та піднесення релігійно-морального рівня

⁵ Мирова сделка, заключенная епископомъ Меглинскимъ Феофаномъ Грекомъ съ епископомъ Гедеономъ Балабаномъ, при посредстве митрополита и епископовъ, присутствовавшихъ на Брестскомъ соборе, въ 1590 году (1590 июня 28. № 65) // АЮЗР. – К., 1859. Т. I. – Ч. I. – 554 с.

кліру продовжувало бути гострим питанням тогочасного церковного життя. Право королівського подавання хлібів духовних, таке ж право панів-патронів, різного роду симонія, купівля-продаж церковних посад, тими самими, хто займав ті місця, купівля-продаж самих парафіяльних церков, а з ними й прав на посади в них, переходи з одного місця служіння на інше з мотивів матеріального та славолюбного характеру, – усе це деморалізувало клір і руйнувало канонічний порядок заміщення кафедр і приходів.

Тому постанови Берестейського собору 1591 року були спрямовані на відновлення законного порядку поставлення єпископів на кафедри через їх вибори на обласних соборах і давнього звичаю вибору священників на парафії самими парафіянами, з подальшим затвердженням єпархіальним архієреєм обраного кандидата. Правда, соборові в цих питаннях доводилося дещо поступитися нормами канонічного права Православної Церкви, які не знають обмежень кандидатів на єпископство тою чи іншою приналежністю, чи походженням соціального чи класового характеру. Однак державні цивільно-правові норми, що виникли на ґрунті не однакових прав у польській державі різних станів суспільства, а саме: привілеї Люблінського сейму 1569 року та конституція коронаційного сейму 1576 року визначали, що єпископські та митрополичі кафедри в Православній Церкві можуть займати тільки представники шляхетського роду. Погоджуючись з наданими державою привілеями для обрання на святительські кафедри представникам шляхетського походження, отці собору 1591 року все-таки у своїй постанові зазначили, що також можна шукати кандидатів на єпископські кафедри посеред духовного стану. Крім того, собор 1591 року намагається ослабити шкоду, що може бути від даної привілеї, постановляючи, що із шляхтичів-кандидатів на єпископство належить обирати людей нежонатих або вдових і особливо побожних та високоморальних⁶.

З метою утвердження соборного устрою управління нашої митрополії отці собору приймають ряд постанов, що визначають функції обласного собору як органу вищого управління в Помісній Церкві.

⁶ *Власовський І., проф.* Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К., 1998. Т. 1. – С. 206.

У першу чергу, утверджується принцип соборноправності, що відображається в постанові, у якій говориться, що патріарше рішення судових справ нашої митрополії, винесене без соборного розгляду тих справ, слід вважати недійсним. Судові властивості митрополичого собору визначаються як функції апеляційної інстанції в церковно-судових справах єпархіальних судів, на засадах вищої справедливості і повної уваги собору до потреб і прав нижчого духовенства і мирян. Отці собору не обмежують повноту влади, у тому числі і судової, архієрея в юрисдикції своєї єпархії, проте це не повинно призводити до церковно-адміністративної сваволі ієрархів, захистом від якої і являється право невинно засуджених на апеляцію до митрополичого собору в установленому церковно-судовому порядку.

Дана постанова отців собору мала відразу і практичне вираження в справі апеляції від 26 жовтня священника Василя із міста Гологорска на рішення єпископа Гедеона. Собор, посилаючись на постанову Вселенського патріарха Єремію та визначення минулорічного собору, визнав священника Василя невинним в інкримінованих йому церковних порушеннях і звільнивши його від заборони єпископа, благословив священнодіяти. Разом із священником благословення продовжувати існувати та діяти отримало Гологорське братство святого Димитрія, з приписом дотримуватись усього чину та порядку братства львівського⁷.

Наступного дня діянням собору 27 жовтня було врегульоване існування православних братств щодо церковної влади: за двома братствами закріплюлася ставропігія, інші – знаходились у повній духовній владі правлячого архієрея.

Черговий раз було постановлено обмежити владу патронів щодо заміщення церковних становищ. Також собор не оминув своєю увагою питання звершення треб, церковного вчительства, видавничої справи та братської школи.

Про наступний собор Київської митрополії, що відбувся в 1593 році, як і попередні, у місті Бересті, збереглося дуже мало історичних даних. Відомо, що на цьому соборі була між іншими справами судова справа єпископа Гедеона Балабана, який добився від короля признання канонічної влади над церковними братствами в його єпар-

⁷ Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М., 1996. Т. 5. – С. 286.

xii, всупереч постановам попередніх соборів. Сам єпископ Гедеон Балабан на собор не з'явився, тому заочно був засуджений на тимчасову заборону у священослужінні.

Собор у Бересті 1594 року зібрався у великій кількості з метою позитивного вирішення «потреб Христової Церкви належачих», але виявилася несподівана перешкода до соборної діяльності. Річ у тім, що в попередньому 1593 році була прийнята Сеймова конституція, якою заборонялися в державі з'їзди і собори в час відсутності на території держави короля. А король Сигізмунд III у червні 1594 року, коли саме відбувався собор (на Різдво Іоана Предтечі як це було визначено собором 1590 року – авт.), знаходився у Швеції. Отже, собор був вимушений припинити свою діяльність, окрім справ судових, оскільки Сеймова конституція 1593 року не забороняла розгляду судових справ у час відсутності короля. Судовою справою на цьому соборі знову була справа Львівського єпископа Гедеона із Львівським і Рогатинським братствами. Собор засудив єпископа Гедеона за постійне порушення прав братств на «низложення з кафедри», але єпископ Гедеон, довідавшись про це рішення собору, опротестував його перед державною владою, мотивуючи протест тим, що собору взагалі не могло бути у відсутності короля в межах держави⁸. З огляду на цей протест, митрополит Михаїл Рогоза скликав у вересні 1594 року у своєму кафедральному місті Новогрудку, надзвичайний судовий собор, коли король Сигізмунд III уже повернувся із Швеції⁹.

Незважаючи на той факт, що за світською правовою оцінкою цей собор не був легітимним, проте представники собору залишили нам результати працездатності собору в еклезиологічному розумінні. Отці собору вирішили соборним розумом осмислити нагальні питання сьогодення та напрацювати проекти на затвердження наступному собору. Велику дискусію викликала інструкція Віленського братства, що була скріплена печатками та підписами нових членів братства. Інструкція мала на меті концептуально затвердити за всіма братствами широку

⁸ Протестъ єпископа Гедеона Балабана противъ постановленій митрополита Київського Михаїла Рагозы на Брестскомъ соборе, бывшемъ въ 1594 году. (1594 августа 9. № 104) // АЮЗР. – К., 1859. Т. I. – Ч. I. – 554 с.

⁹ Объявление генеральнаго вознаго о томъ, что єпископъ Гедеонъ Балабанъ спрашивалъ єпископа Кирилла Терлецкаго, признаетъ ли онъ законнымъ Брестскій соборъ, бывшій въ 1594 году іюня 24, и что Кирилл Терлецкій отвечалъ отрицательно. Причины незаконности этого собора (1594 декабря 10. № 107) // АЮЗР. – К., 1859. Т. I. – Ч. I. – 554 с.

автономію та привілеї: братства мали бути створенні в кожному місті, а братські священики напряму підпорядковуватися митрополиту; школи та друкарні мали повністю перебувати в юрисдикції братств. Також інструкція містила пропозицію, щоб єпископи не тратили гроші на рідних та друзів (*знову зафіксовані звинувачення, що єпископи мають жінок – авт.*), а на священиків та вчителів; до того ж пропонувалося віддавати десятю частину доходів архієреїв на побудову шкіл, госпіталів та друкарень¹⁰. Проект рішення собору показав, що єпископат не схвалював таких ініціатив братчиків, а натомість постановив:

- залишити діяти лише ті братства, які мають благословення від святійших патріархів і затвержені митрополитом та всіма єпископами, інші братства не визнавати, навіть якщо їхній початок благословив правлячий архієрей;
- усі священики в єпархіях повинні перебувати в канонічній владі правлячого архієрея, крім духовенства Успенської церкви та Онуфріївського монастиря у Львові;
- благословити Віленському братству почати побудову власного храму на братській території, а до того часу дозволити звершувати богослужіння в Троїцькому монастирі. Після завершення побудови братського храму все-таки залишити Стрітенський приділ монастиря за братством, як це зазначено в грамоті короля та затверджено благословенням патріарха;
- залишити основні дві школи – Львівську та Віленську, усі інші малі школи, які ніби були створенні для підриву існування основних, закрити; дозволено лише для допомоги священику при церкві навчати двох-трьох молодих людей;
- згідно з рішенням собору 1591 року були затвержені друкарні, але з умовою, що вся література має отримувати благословення митрополита, а в єпархіях – єпископа;
- пропонується митрополиту та єпископам посилати своїх уповноважених на сеймики для участі в обранні кандидатів на архієрейські вакансії та просити короля про юридичне затвердження даної ініціативи¹¹.

¹⁰ Инструкция посламъ, отправляющимся на Брестскій духовный соборъ, имеющей быть 24 июня 1594 года. (1594 года. № 203) // АЮЗР. – К., 1904. Т. X. – Ч. I. – 967 с.

¹¹ Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М., 1996. Т. 5. – С. 300.

Остання пропозиція свідчить, що питання обрання достойних кандидатів на єпископські кафедри залишалося актуальним на порядку денному, незважаючи на рішення попередніх соборів.

Загальна ж картина проекту свідчить про існуючий конфлікт між братствами й архієреями та вирішення даного конфлікту цивілізаційним способом соборних постанов як вищого органу управління митрополії та основоположної законодавчої інстанції.

Собор у Новогрудку, що відбувся у вересні 26 числа 1594 року в складі самого митрополита, єпископів Луцького Кирила (Терлецького) і Володимиро-Берестейського Іпатія (Потія), а також *«благочесних архимандритів, ігуменів, протопопів і побожних священників та всього причету церковного»*, підтвердив рішення Берестейського собору про низложення єпископа Гедеона (Балабана) на ступінь *«простого ченця»*. Але ж єпископ Гедеон рішення і цього собору опротестував у світському державному суді, а в лютому 1595 року митрополит Михаїл (Рогоза) відновив єпископа Гедеона в його правах.

Наступний собор, що відбувся 1596 року в Бересті мав епохальне значення в житті Київської митрополії, оскільки саме тоді відбулася рана розколу нашої митрополії на власне православну та уніатську, що пішла на союз з Римським престолом. Отже, у жовтні 1596 року в Бересті відбулося два собори: захисників православної віри та прихильників унії з Римом.

Православна сторона була представлена досить чисельно. До Береста з'їхалися захисники православ'я не тільки зі всієї нашої митрополії, але й із православного Сходу. З повноваженнями від Константинопольського патріарха прибув великий протосинкел Патріархії архідиякон Никифор; від Олександрійського патріарха прибув протосинкел екзарх Кирил Лукарис, пізніше патріарх Олександрійський, а згодом Константинопольський; також зі Сходу прибули митрополит Біградський Лука та архимандрити з Афону Макарій і Матфей. Представниками ж місцевого духовенства були: два єпископи – Львівський Гедеон (Балабан) і Перемишльський Михаїл (Копистенський), дев'ять архимандритів, шістнадцять протопопів і намісників, більше двохсот священників і один архідиякон. Представництво від мирян було теж достатньо чисельне та поважне: святий князь Костянтин Острозький, воєвода Київський, його син Олександр, воєвода Волинський, князь Олександр Полубенський,

каштелян Новогрудський та багато послів від православної шляхти й міщан з основних міст митрополії.

На уніатській стороні, що була представлена суто католицьким духовенством та представниками польського короля та шляхти, на жаль, виявилися більшість архієреїв нашої митрополії: сам митрополит Михаїл Рогоза та єпископи: Луцький Кирил, Володимирський Іпатій, Полоцький Герман, Пінський Іона і Холмський Діонісій.

Шостого жовтня уніати, не повідомляючи православних, відкрили свій собор в Берестейській церкві св. Миколая. Тоді й православні вирішили розпочати свій собор в одній із церков міста, але з'ясувалося, що всі інші церкви, з наказу єпископа Іпатія Потія як єпархіального архієрея Володимирського й Берестейського, були закриті. Тому православні були змушені для засідань свого собору використати велику кам'яницю (*панів Райських, протестантів – авт.*), де й відкрили власний собор.

Головуючим православного собору, за дорученням Патріарха, про що виявили своє бажання і самі учасники собору, став екзарх Вселенського патріарха протосинкел Никифор. Після обрання президії собору зал соборних засідань було освячено православним чином. Першим на соборі виступив єпископ Гедеон Балабан, який говорив про відданість Православ'ю всіх присутніх на соборі та про порушення святих канонів митрополитом Михаїлом Рогозою, що відмовився прибути на православний собор за запрошенням патріарших екзархів. Отцями собору було вирішено, тепер уже від цілого собору послати до митрополита посольство в складі шістьох осіб з *«паранагностиком»* (з грецької *«грамота із запрошенням на собор»* – авт.), якого передали через єпископа Пінського Іону, щоб виступив свідком доручення.

Наступного дня від православного собору знову було послано трьох архімандритів, двох протопопів і одного пресвітера з *«паранагностиком»* до митрополита Михаїла Рогози. Повернувшись, послі звітували, що митрополит прийняв їх з гнівом і презирством. На засіданні третього дня екзарх Никифор, який головував на соборі, у своїй промові сказав, що: *«хто допустився злого, той ненавидить добро»*, так і митрополит з єпископами-апостатами не може з'явитися на православний собор, боячись понести покарання. Екзарх Никифор, прагнучи дотриматись 74 Апостольського правила про трикратний поклик єпископа на соборний суд:

«Якщо єпископ людьми достойними довіри звинувачується у чомусь, обов'язково сам повинен бути покликаний єпископами; і якщо з'явиться і зізнається, або викритий буде, нехай визнається єпитимія. Якщо ж бувши покликаним, не послухається, нехай буде покликаний вдруге через посланих до нього двох єпископів. Якщо ж і тоді не послухає, нехай буде покликаний втретє, через посланих до нього двох єпископів. Якщо ж і цього не поважачи, знову не з'явиться, Собор на власний розсуд нехай прийме про нього рішення, аби не думав мати вигоду, уникаючи суду»,

запропонував послати втретє посольство до митрополита. У третьому «паранагностику» митрополита повідомлялося, що коли він не з'явиться на собор і не виправдається у своєму відступництві, то буде підданий соборному суду згідно з церковними канонами. На цей раз митрополит дав уже відповідь:

«Що зроблено, те вже зроблено; інакше тепер бути не може; добре чи зле ми вчинили, тільки ми передалися Західній Церкві».

Після такої відповіді митрополита Собор розпочав судовий процес над відступниками, який почався промовою екзарха Никифора про зраду митрополита та єпископів-уніатів православній вірі.

Дев'ятого жовтня Берестейський православний собор після виявлення вини ієрархів, які порушили архієрейську присягу та зрадили Православ'ю, самочинно прийнявши унію з Римом, поставив вимогу про негайне винесення вироку відступникам. Екзарх Никифор, ставши на піднесенні та тримаючи в правій руці хреста, а в лівій св. Євангеліє, оголосив судове рішення:

«Ображена Свята Східня Церква наказує нам і цьому соборові, щоб митрополит і єпископи-відступники позбавлені були архієрейської гідності, влади і єпископського звання та всякого нашого духовного сану»¹².

Даний вирок отримав одноголосне затвердження. Соборний декрет про низложення відступників, підписаний усіма учасниками собору, був надісланий самим засудженим.

¹² Лотоцький О., проф. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – С. 118.

Останнім актом даного собору було укладення універсалу від імені собору, який було внесено до Литовського трибунального суду та оприлюднено. Даний універсал проголошував правочинність собору, подано його постанови про засудження унії і її прихильників. Закінчується універсал урочистою присягою учасників собору не визнавати унії та всіма засобами противитися їй¹³.

Перехід засудженого митрополита та єпископів-відступників до унії призвів не тільки до розділення в релігійному житті нашого народу, але й до розладу в устрої церковного життя Київської митрополії, причиною чому стала відсутність належної кількості православних архіпастирів. Тільки з повноцінним відновленням ієрархії в 1620 році Єрусалимським патріархом Феофаном було відновлено і соборний характер управління і упорядкування церковного життя нашої митрополії.

Список джерел і літератури:

1. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Т. 5. – 559 с.
2. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. Т. 1. – 294 с.
3. Выпись из книгъ главнаго трибунала Новгородскаго; въ ней заключаются:
 - А) Синодальный универсалъ, изображающій событія, совершившіяся на Брестскомъ соборе, предложеніе депутатовъ отъ духовенства и дворянства, переговоры съ послами королевскими, торжественный обеть стоятъ крепко за православную веру, подписи лицъ, присутствовавшихъ на Брестскомъ соборе (1596 октября 9);
 - В) Протестъ Брестскаго собора противъ унии и обязательство противудействовать всеми силами ея распространенію (1596 октября 9);

¹³ Выпись изъ книгъ главнаго трибунала Новгородскаго; въ ней заключаются:

- А) Синодальный универсалъ, изображающій событія, совершившіяся на Брестскомъ соборе, предложеніе депутатовъ отъ духовенства и дворянства, переговоры съ послами королевскими, торжественный обеть стоятъ крепко за православную веру, подписи лицъ, присутствовавшихъ на Брестскомъ соборе (1596 октября 9);
- В) Протестъ Брестскаго собора противъ унии и обязательство противудействовать всеми силами ея распространенію (1596 октября 9);
- С) Протестъ князя Константина Острожскаго противъ епископовъ, подчинившихъ православную церковь папской власти (1596 мая 5);
- Д) Такой же протестъ князя Друцкаго Горскаго (1596 мая 6). (1596 ноября 2. № 123) // АЮЗР. – К., 1859. Т. I. – Ч. I. – 554 с.

- С) Протестъ князя Константина Острожскаго противъ епископовъ, подчинившихъ православную церковь папской власти (1596 мая 5);
- Д) Такой же протестъ князя Друцкаго Горскаго (1596 мая 6). (1596 ноября 2. № 123) // АЮЗР. – К.: въ Университетской типографіи, 1859. Т. I. – Ч. I.: Акты, относящіеся къ исторіи церкви въ Югозападной Россіи. – 554 с.
4. Инструкція послаамъ, отправляющимся на Брестскій духовный соборъ, имеющій бытъ 24 іюня 1594 года. (1594 года. № 203) // АЮЗР. – К.: въ Университетской типографіи, 1904. Т. X. – Ч. I.: Акты, относящіеся къ исторіи Галицко-русской православной церкви (1423-1714 гг.). – 967 с.
5. Книга Правил Святых Апостолиѳ, Вселенскихъ і Поміснихъ Соборіѳ, і Святыхъ Отціѳ / Пер. Чокалюка С. М. – К.: Вид. Преса України, 2008. – 367 с.
6. *Лотоцький О., проф.* Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – 318 с.
7. Мировая сделка, заключенная епископомъ Меглинскимъ Феофаномъ Грекомъ съ епископомъ Гедеономъ Балабаномъ, при посредстве митрополита и епископовъ, присутствовавшихъ на Брестскомъ соборе, въ 1590 году (1590 іюня 28. № 65) // АЮЗР. – К.: въ Университетской типографіи, 1859. Т. I. – Ч. I.: Акты, относящіеся къ исторіи церкви въ Югозападной Россіи. – 554 с.
8. Объявленіе генеральнаго вознаго о томъ, что епископъ Гедеонъ Балабанъ спрашивалъ епископа Кирилла Терлецкаго, признаетъ ли онъ законнымъ Брестскій соборъ, бывшій въ 1594 году іюня 24, и что Кирилл Терлецкій отвечалъ отрицательно. Причины незаконности этого собора (1594 декабря 10. № 107) // АЮЗР. – К.: въ Университетской типографіи, 1859. Т. I. – Ч. I.: Акты, относящіеся къ исторіи церкви въ Югозападной Россіи. – 554 с.
9. Правое правоведение. – М.: ЯПК, 2005. – 1333 с.
10. Протестъ епископа Гедеона Балабана противъ постановленій митрополита Кіевскаго Михаила Рагозы на Брестскомъ соборе, бывшемъ въ 1594 году. (1594 августа 9. № 104) // АЮЗР. – К.: въ Университетской типографіи, 1859. Т. I. – Ч. I.: Акты, относящіеся къ исторіи церкви въ Югозападной Россіи. – 554 с.

**Участь архієпископа Олексія
(Громадського)
у розбудові Польської Автокефальної
Православної Церкви:
секретар Синоду (1923-1934 рр.)**

Володимир Борщевич

Стаття розкриває окремі сторінки церковно-адміністративної діяльності архієпископа Олексія (Громадського) у якості секретаря Синоду Польської Автокефальної Православної Церкви в 1923-1934 рр. Окреслено масштаб повноважень і спектр питань, які доводилося вирішувати архієпископу Олексієві (Громадському) на загальноцерковному рівні.

Ключові слова: архієпископ Олексій (Громадський), Польська Автокефальна Православна Церква, Синод, секретар.

Архієрейська хіротонія Олексія (Громадського) відбулася в складний період організаційної розбудови Православної Церкви в Польщі. Відновлення Луцької вікарної кафедри вимагали представники українських православних кіл, а Діонисій (Валединський) як єпархіальний архієрей був не проти помічника та потенційного союзника в Синоді. Політична лояльність владика Олексія (Громадського) також відповідала інтересам офіційної Варшави. Активна реалізація польським урядом релігійної політики щодо православних зумовила кар'єрний ріст владика Олексія від вікарного єпископа до єпархіального архієрея.

Після вбивства митрополита Юрія (Ярошевського) Громадський входить до складу Синоду, а через декілька місяців стає керуючим справами. Отже, у наступні роки владика Олексій (Громадський) відіграв одну із важливих ролей у долі Православної Церкви в Другій Речі Посполитій. Його тандем із Валединським вийшов на новий рівень масштабності й відповідальності. Якщо з 1919 по 1922 рр. Громадський

був найближчим помічником Діонісія (Валединського) у справах Волинської єпархії, то після лютого 1923 р. він формально залишався в статусі молодшого партнера, але із прогресуючою емансипацією.

Отже, юридично 10 лютого 1923 р. єпископ Олексій (Громадський) став членом св. Синоду, а 21 квітня того ж року йому доручено обов'язки керуючого справами. Першою важливою справою, яку доручено владиці Олексієві (Громадському), була підготовка програми і проекту статуту Помісного Собору Православної Церкви¹. Головним завданням собору було врегулювання правового становища Церкви в Другій Речі Посполитій. Без собору польська влада одноосібно могла приймати тимчасові правові акти щодо юридичного статусу православних громад.

Стосовно скликання собору, то ще 31 січня 1923 р. Синод на чолі із митрополитом Юрієм прийняв рішення про його підготовку. Тема собору стала предметом зацікавлення і політичних сил, опозиційних владі. У лютому через кілька днів після трагічної смерті митрополита українські та білоруські послы внесли на розгляд сейму пропозицію про скликання Помісного Собору Православної Церкви. Двадцять восьмого лютого її обмірковувала сеймова комісія. Через відмінні погляди на питання членів комісії справа втратила перспективу. Натомість церковна ієрархія продовжувала діяти. Двадцять сьомого квітня Синод доручив єпископу Олексієві (Громадському) розробку програми й статуту запланованого Помісного собору. Секретар сумлінно виконав доручення, адже 6 липня Синод затвердив подані проекти. Наступним кроком мала стати згода уряду.

Діяльність Громадського як єпархіального архієрея та члена-секретаря Синоду відповідала очікуванням влади. Непрямим підтвердженням цьому є висока державна нагорода, отримана ним 3 травня 1923 р. Президент відзначив православного єпископа Олексія (Громадського) командорським хрестом «*Polonia Restituta*» («Відродження Польщі»)². Отже, обраний вектор поведінки давав прямі дивіденди.

¹ *Papierzyńska-Turek M.* Między tradycją a rzeczywistością. Państwo w odcie prawosławia 1918-1939. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo naukowe, 1989. – S. 164.

² Послужной список настоятеля Гродненского Борисоглебского монастыря, архиепископа Гродненского и Новогрудского Алексия (Громадского) на 1 марта 1929 г. // Копія, архів автора, 9 арк, арк. 3.

Засідання Синоду набули регулярності і стали місцем єпископського розгляду важливих церковних справ. У серпні 1924 р. нарада єпископів відбулася в Почаївській лаврі³. Наступну сесію Синоду проведено 18-20 січня у Варшаві. Під головуванням митрополита Діонісія у її роботі взяли участь архієпископ Віленський і Лідський Феодосій (Феодосієв), єпископ Пінський і Поліський Олександр (Іноземцев) та єпископ Гродненський і Новогрудський Олексій (Громадський)⁴. На цьому засіданні розглянуто низку поточних справ: затвердження благочинних, настоятелів монастирів, членів консисторії, санкціонування важливих майнових угод та інше. Отже, саме на плечі Громадського ліг відповідальний і складний обов'язок підготовки усіх документів і рішень, які виносилися на розгляд керівного органу Церкви. Значний обсяг справ вимагав відповідної підготовки, компетентності та організаторських здібностей. Роки праці в Холмі, де владика трудився членом консисторії, та Крем'янці з виконанням обов'язків голови єпархіального управління, а згодом консисторії дали відповідні навички і досвід. Для митрополита Діонісія Громадський був вигідним на посаді секретаря Синоду, адже вважався його креатурою і міг забезпечувати відповідний час і потребам ритм роботи цього органу влади.

Статус єпархіального архієрея у поєднанні із становищем члена-секретаря Синоду робили Громадського фігурою номер один у випадку спеціальних доручень. У 1923 і 1925-1926 рр. владика окрім Гродненської єпархії тимчасово керував сусідньою Віленською⁵. Ці та інші особливі доручення позиціонували єпископа Олексія (Громадського) як фактично другу особу в Церкві. Залишалося це закріпити юридично. Така можливість трапилася лише в 1934 р.

Упродовж 1925 р. Синод Православної Церкви в Польщі продовжив розгляд питань, які мали завершити організаційний етап розбудови церковного організму. Під час засідань у квітні, червні та грудні прийнято Положення про внутрішній канонічний устрій Святої

³ Церковная жизнь в Польской Республике и за границей // Воскресное чтение. – 1924. – № 30. – 31 августа. – С. 472

⁴ Церковная жизнь в Польской Республике и за границей // Воскресное чтение. – 1924. – № 45. – 28 декабря. – С. 712-713.

⁵ Послужной список настоятеля Гродненского Борисоглебского монастыря, архиепископа Гродненского и Новогрудского Алексия (Громадского) на 1 марта 1929 г. // Копія, архів автора, 9 арк, арк. 6-7.

Автокефальної Польської Православної Церкви⁶. Громадський був безпосередньо причетний до створення цього положення. Перший пункт документа стверджував автокефальний устрій Православної Церкви в Польщі на підставі Патріаршого і Синодального Томосу від 13 листопада 1924 р. Наступні параграфи окреслювали джерела канонічного права Автокефальної Церкви, її керівництво, процедуру призначення єпархіальних архієреїв, компетенцію Синоду, митрополита, кількість, устрій і межі єпархій та інше. Таким чином, сорок чотири параграфи Положення надавали внутрішніх норм функціонуванню усього церковного організму. Натомість актом юридичного оформлення статусу Православної Церкви мали б стати постанови Помісного собору, але його так і не дозволили скликати до кінця існування Другої Речі Посполитої.

Важливою подією в житті Православної Церкви в Польщі стало офіційне проголошення автокефалії у вересні 1925 р. владика Олексій (Громадський) як секретар Синоду очолював одну із відповідальних ділянок з підготовки і проведення урочистості. Отже, упродовж 17-18 вересня у Варшаві проведено заходи з нагоди проголошення Томоса про автокефалію Православної Церкви в Польщі. Шістнадцятого вересня в столицю Польщі прибула делегація Вселенського та Румунського патріархатів. Напередодні митрополит Діонісій перервав лікування і повернувся з-за кордону. О 12 годині гості та місцевий єпископат з духовенством прибули в митрополічу церкву Марії Магдалини.

Митрополит Діонісій привітав гостей, роблячи особливий акцент на ролі Вселенського патріарха в тяжкі моменти життя православних церков. Проголошення автокефалії відбулося 17 вересня в митрополічому соборі. Голова делегації Константинопольської патріархії митрополит Халкідонський Йоаким виголосив привітальну промову від імені патріархії. Член делегації митрополит Герман зачитав текст оригіналу Томосу про автокефалію і передав його митрополиту Діонісію. Далі, після привітання від румунського патріарха, владика

⁶ Положение о внутреннем каноническом устройстве Святой Автокефальной Польской Православной Церкви, принятое св. Синодом 13 апреля, 5 июня и 1 декабря 1925 г. // Воскресное чтение. – 1926. – № 36. – 5 сентября. – С. 566-568.

Олексій (Громадський) зачитав текст томосу польською, архієпископ Феодосій – російською і о. Петро Табінський – українською.

Урочистий акт проголошення завершився і розпочалося відправа літургії. Єпископу Олексієві доручили виголосити слово. Промова була присвячена внутрішнім і зовнішнім причинам проголошення автокефалії Православної Церкви в Польщі. Головною причиною зовнішнього характеру владика назвав проголошення незалежної польської держави, а серед внутрішніх – моральний занепад вірних. Саме необхідність якомога швидше віддалити вірних Православної Церкви в Польщі від впливу вогнища морального розвалу – Радянської Росії – спонукала шукати самостійної форми управління церковним організмом⁷. Важливо, що Вселенську патріархію владика Олексій (Громадський) назвав материнською для православних українців і білорусів у Другій Речі Посполитій.

Того ж дня на обіді в митрополичій резиденції лунали промови з нагоди урочистості. Першим від імені Синоду говорив єпископ Олексій. Він коротко окреслив мотиви та історію проголошення автокефалії, побажавши довгого і щасливого правління митрополиту Діонісію. У наступні дні були прийоми в уряді Польщі, президента держави.

Отже, в організації і проведенні урочистостей проголошення автокефалії Польської Православної Церкви єпископ Олексій (Громадський) виконував відповідальну роль, що підтверджено знаковими дорученнями митрополита Діонісія та уряду Польщі. Причетність до творення нової автокефалії стала значним досвідом для Громадського, який він з різною інтенсивністю використовував на початку сорокових років.

Упродовж 26 листопада – 3 грудня 1925 р. на четвертій сесії Синод розглянув низку важливих питань. Серед головних стало затвердження Положення про внутрішній канонічний устрій Польської Автокефальної Православної Церкви. Тридцять дев'ятий параграф положення містив норму про створення при митрополитові дорад-

⁷ Торжественное объявление Патриаршего Томоса об автокефалии Православной церкви в Польше // Воскресное чтение. – 1925. – № 41. – 11 октября. – С. 644-653.

чого органу – Ради митрополії⁸. Того ж дня, коли Синод надав правової сили внутрішньому статуту, заступником Діонісія в раді призначено єпископа Олексія (Громадського)⁹.

Активне обговорення зумовила позиція влади щодо скорочення кількості штатних парафій. Діонісій (Валединський) запропонував норму, яка б давала право цивільній владі усувати православного священика з парафії лише після проведення слідства, рішення суду¹⁰. Цю пропозицію було відповідно оформлено секретарем Синоду владику Олексієм і спрямовано на рішення в уряд. Оскільки усунення настоятеля на вимогу влади було дієвим інструментом впливу на Православну Церкву на парафіяльному рівні, то офіційна Варшава відмовилася запроваджувати цю норму.

На одному із засідань Синоду наприкінці 1925 р. постало питання реорганізації середніх духовних шкіл. Так склалося, що в межах єпархій Православної Церкви в Польщі діяло дві семінарії: Віленська і Крем'янецька. Владика Олексій (Громадський) володів інформацією про стан справ у Крем'янецькій, оскільки тривалий час викладав у ній і навіть очолював її. Урядовий план змін щодо Православної Церкви, окрім проголошення автокефалії, передбачав і реорганізацію духовних навчальних закладів з підготовки кандидатів в ієреї. Контроль за цією сферою давав серйозні перспективи «європеїзації» православного кліру.

Отже, влада пропонувала православному єпископату перетворити Віленську семінарію в структурну частину Віленського університету, а Крем'янецьку – у теологічний факультет Варшавського університету. Виведення духовних шкіл з адміністративної та фінансової юрисдикції церковної влади дозволяло уряду мати вже через кілька років перших представників православного духовенства з якісно новими духовно-культурними та ментальними характеристиками.

⁸ Положение о внутреннем каноническом устройстве Святой Автокефальной Польской Православной Церкви, принятое св. Синодом 13 апреля, 5 июня и 1 декабря 1925 г. // Воскресное чтение. – 1926. – № 36. – 5 сентября. – С. 566-568.

⁹ Послужной список настоятеля Гродненского Борисоглебского монастыря, архиепископа Гродненского и Новогрудского Алексия (Громадского) на 1 марта 1929 г. // Копія, архів автора, 9 арк, арк. 8.

¹⁰ Четвертая сессия священного Синода Православной церкви в Польше за 1925 год // Воскресное чтение. – 1926. – № 9. – 28 февраля. – С. 135.

Синод подав компромісне рішення. Офіційній Варшаві запропоновано зберегти семінарії у Вільно, Крем'янці та створити у Варшаві й відкрити курси православного богослів'я у Варшавському і Віленському університетах. Мовляв, ми зберігаємо контроль за існуючими духовними семінаріями, а ви будете керувати новоствореними освітньо-навчальними структурами.

Серед інших питань на тій же сесії Синод урегулював питання викладання Закону Божого в державних і приватних навчальних закладах. Серед затверджених нагород – присудження наміснику Почаївської Лаври архімандриту Дамаскину (Малюті) відзнаку настоятелів ставропігійних монастирів: право благословення двокирієм і трикирієм, носіння посоха з сулком, зустрічі зі славою. *«Це нагородження, – ішлося в постанові Синоду, – стало результатом уваги до старанних і богокорисних трудів архімандрита Дамаскина на користь Св. Лаври»*¹¹. Щодо фінансово-господарської сфери діяльності, то Синод благословив збір коштів на ремонт Зимненського і Гродненського жіночих монастирів у 1926 і 1927 рр.

Наприкінці березня 1926 р. упродовж чотирьох днів тривало засідання чергової сесії Синоду. Головним і нагальним питанням залишалася розробка Статуту Православної Церкви в Польщі. До справи поверталися вдруге. Затверджений статут давав Православній Церкві якісно нові можливості у стосунках із державною владою. Варшава усіляко відтерміновувала нормалізацію відносин, зберігаючи напівправовий статус православної митрополії. Очевидно, що члени Синоду намагалися виробити компромісний варіант документа.

Серед справ внутрішньоцерковного характеру одне із головних місць приділено платам за метричні свідоцтва. Ця сторона парафіяльного життя була причиною конфліктів між причтом і вірними. Населення часто вважало, що клірики беруть завищену платню за метрику. Тому під час березневої сесії 1926 року. Синод удруге розглянув питання тарифів за виписки із метричних книг. Прийнято рішення, яким установлено розмір плати в межах від 2 до 5 злотих без урахування гербового збору. Передбачалося зменшення чи взагалі скасування плати для найбідніших парафіян. Не заборонялося

¹¹ Ю. Р-ий. Четвертая сессия священного Синода Православной церкви в Польше за 1925 год // Воскресное чтение. – 1926. – № 12. – 21 марта. – С. 186-189.

також отримувати від заможних вірних добровільні внески набагато більшого розміру¹².

Визначення статусу Волинської духовної семінарії отримало продовження під час роботи Синоду 21 серпня, коли цивільній владі запропоновано варіант, що влаштовував православних. Члени Синоду, а серед них і єпископ Олексій (Громадський), вважали, що «контрольний пакет акцій» має знаходитись у руках церковної влади. Менш ніж через два місяці міністерство ісповідань і освіти відповіло, що лише частково підтримує даний проект¹³. Офіційна Варшава прагнула максимального впливу на роботу цього духовного навчального закладу. Ситуація набула конфліктного забарвлення, коли Волинський шкільний кураторіум призначив без згоди митрополита Діонісія (Валединського) тимчасовим керуючим семінарії одного із учителів державної гімназії Рівного.

Під час відряджень у Варшаву для роботи в Синоді владика Олексій (Громадський) з благословення митрополита Діонісія звершував подячні молебні у дні державних свят. Це було вигідно для глави Церкви: важливі дати державного життя вшановувалися, але не першою особою Православної Церкви. Отже, 11 листопада в день фактичної незалежності Польщі єпископ Олексій (Громадський) у співслужінні міського і військового духовенства відправив подячний молебен у соборі св. Марії Магдалини на Празі у Варшаві¹⁴. Відправи в дні державних свят від імені усєї Церкви натомість вигідно представляли Громадського в очах влади, і про це пам'ятали.

Щораз більша самостійність Олексія (Громадського) знаходила критичну оцінку зі сторони деяких архієреїв. Єпископ Антоній (Марценко) у 1926 р. заявляв, що під час нарад єпископів Громадський завжди намагався зіпсувати найкращі організаційні проекти в царині церковних справ¹⁵. Імовірно, що проурядова позиція єпископа Олексія

¹² Хроника. Плата за выдачу выписей из метрических книг // Воскресное чтение. – 1926. – № 17. – 25 апреля. – С. 274.

¹³ Хроника. Вопрос о реформе Кременецкой семинарии // Воскресное чтение. – 1926. – № 44. – 31 октября. – С. 697.

¹⁴ Хроника. Благодарственный молебен // Воскресное чтение. – 1926. – № 47. – 21 ноября. – С. 746.

¹⁵ Pelica Grzegorz Jacek. Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939). – Lublin: "Polianna", 2009. – 480 s. – S. 314.

знаходила саме таку оцінку від духовенства проросійської орієнтації. У цей час поступово набирав сили новий вектор урядової церковної політики, спрямований на підтримку українських церковних кіл. Зокрема, на Волині з 1 січня 1927 р. ректором Волинської духовної семінарії призначено о. Петра Табінського, який був яскравим представником руху за дерусифікацію Православної Церкви на Волині. Це призначення відбулось за підтримки офіційної Варшави. Очевидно, що Громадський у цей час уже остаточно зробив ставку на підтримку польською владою і підтримував її заходи. Ця обставина і викликала незадоволення консервативних сил.

Досвід підготовки важливих церковних законодавчих проєктів закріпив за Громадським імідж знавця церковного права. Тому очікуваним стало доручення владиці у вересні 1928 р. головування в комісії з розробки положення про скликання Собору Польської Православної Церкви¹⁶. Єпископат, духовенство і вірні прагнуло завершити процес визначення правового статусу Православної Церкви в Другій Речі Посполитій. І саме Помісний собор згідно з церковними правилами мав компетенцію приймати рішення, що окреслювали параметри стосунків із державою.

У грудні 1928 р. Олексій (Громадський) укотре перебував у Варшаві, для участі у вирішенні загальноцерковних справ. Паралельно із виконанням адміністративних обов'язків владика здійснив дві відправи: 15 грудня в митрополичому соборі Варшави заупокійну по Антіохійському патріархові Григорієві IV, а наступного дня заупокійну службу по президентові Габрієлеві Нарутовичу¹⁷.

Тим часом ієрархія Церкви була змушена реагувати на нового внутрішнього конкурента, що з кожним роком нарощував потенціал. Український церковний рух, з яким Діонисієві (Валединському) довелося мати справу ще в 1920-1921 рр., тривалий час перебував нібито в тіні, але вийшов із неї в другій половині 20-х. Піком прагнення українських кіл змінити обличчя Православної Церкви стали організація і проведення Українського церковного з'їзду у Луцьку 5-6 червня 1927 р.

¹⁶ Послужной список настоятеля Гродненского Борисоглебского монастыря, архиепископа Гродненского и Новогрудского Алексия (Громадского) на 1 марта 1929 г. // Копія, архів автора, 9 арк, арк. 8.

¹⁷ Хроника // Воскресное чтение. – 1929. – № 1. – 6 января. – С. 18.

Власне уперше з'їзд продемонстрував силу українського церковно-громадського руху і його здатність до інституалізації. Діонісій заборонив духовенству брати в ньому участь, і це суттєво зменшило вагу події. Проте, українські діячі не зупинились і продовжували тиснути на єпископат. Особливу ініціативу демонстрував Арсен Річинський з Володимира. У якийсь момент митрополиту Діонісію вдалося, що А. Річинський перейшов межу, і він застосував норму церковного покарання. 15 квітня 1929 р. на засіданні Синоду Річинського відлучено від Церкви й оголошено анафему. У визначенні Синоду говорилося, що таке покарання він отримує за скликання незаконних зборів, літературну діяльність у журналах та оббріхування глави Церкви¹⁸. Єпископ Олексій (Громадський) спільно із іншими членами Синоду підписав це рішення хоча й підтримував зв'язки із українськими церковними колами. Зауважимо, що в цей час Володимирське повітове староство вилучило перший номер журналу «Наше братство», який розпочав видавати Арсен Річинський¹⁹.

Весняна сесія Синоду 1929 р. також примітна тим, що затверджено Статут Емеритальної каси православного духовенства в Польщі. Нормалізація функціонування Православної Церкви в Другій Речі Посполитій відобразилася серед іншого і в побудові корпоративної системи соціального захисту. У Російській імперії поряд із державним пенсійним забезпеченням існував і корпоративний. На рівні єпархії духовенство утворювало пенсійний фонд, що наповнювався за рахунок внесків кліриків. У Польщі православні священники могли розраховувати лише на механізми корпоративної солідарності.

Для організації церковного пенсійного фонду необхідно було розробити відповідний статут. У лютому 1929 р. Збори представників православного духовенства прийняли проект статуту, який затвердив Синод на засіданні 16 квітня²⁰. Статут зобов'язував усіх кліриків бути членами Емеритальної каси. Враховуючи різні матеріальні можливості священно-церковнослужителям пропонувалося три рівні участі в пенсійній системі, а відповідно і три рівні майбутніх пенсійних

¹⁸ Определение Священного Синода Св. Автокефальной Православной церкви в Польше от 15 апреля 1929 г., № 14 // Воскресное чтение. – 1929. – № 17. – 28 апреля. – С. 263-265.

¹⁹ Konfiskata czasopisma // Przegląd Wołyński. – 1929. – № 20(255). – 12 maja. – S. 4.

²⁰ Устав Эмеритальной кассы православного духовенства в Польше // Воскресное чтение. – 1929. – № 29. – 21 июля. – С. 472.

виплат. Очевидно, що в основу статуту лягли принципи, напрацьовані ще в довоєнний період та були адаптовані до реалій та умов суспільного поступу. У цьому досвід єпископа Олексія (Громадського), який тривалий час трудився консисторським функціонером, був особливо важливим і для експертної оцінки нормативного акту, і для можливих пропозицій щодо покращення його змісту.

На засіданні 16 квітня Синод також розглянув і затвердив текст служби преподобному Афанасієві – ігуменові Берестейському. Її підготував настоятель Брестської церкви, протоієрей Костянтин Зноско. За дорученням Синоду службу попередньо розглянув і оцінив архієпископ Олексій (Громадський). Владика схвалив запропонований текст²¹. Авторитетна оцінка члена-правителя справ Синоду забезпечила позитивне рішення органу вищої церковної влади.

Серйозним випробуванням на стійкість і вірність св. Церкві стали судові позови, ініційовані римо-католицьким єпископатом до Православної Церкви в Польщі з вимогою повернути храми і майно, яке в часи Російської імперії належало католикам чи уніатам. У жовтні 1929 р. таких судових позовів у Волинській, Віленській, Гродненській та Поліській єпархіях уже було понад півтисячі. На плечі владика Олексія (Громадського) як керуючого справами Синоду лягла відповідальна місія координації захисту. Наприкінці жовтня 1929 р. канцелярія Синоду розіслала настоятелям православних парафій митрополії обіжник з роз'ясненням, як діяти в цій ситуації. Адже вимагали повернути низку відомих православних монастирів: Почаївську Лавру, Жировицький, Корецький, Крем'янецький та інші, а також кафедральні собори в Крем'янці, Луцьку та Пінську²². Передовсім Синод вирішив зосередити оборону в одних руках у центрі під наглядом митрополита Діонісія. До спеціальної комісії при Синоді включено юрисконсультів усіх духовних консисторій та запрошено одного із відомих адвокатів Варшави. Від настоятелів парафій, щодо яких виставлялися претензії, вимагали надати вичерпну і повну інформацію про законні права православних на храм і майно. Для забезпечен-

²¹ Определение священного Синода от 16 апреля 1929 г. // Официальные церковные ведомости. – 1930. – № 12. // Воскресное чтение. – 1930. – № 12. – 23 марта.

²² Обіжник Канцелярії св. Синоду Святої автокефальної православної церкви в Польщі, № 8410, 26 жовтня 1929 р. // ДАРО, ф. 639, оп. 5, спр. 69, арк. 185-186.

ням видаткової сторони захисту планували зібрати по 100 злотих від парафій, проти яких подано позов, і 50 злотих від усіх інших. Як показав час, стратегія об'єднаного захисту була успішною, і в справу була змушена втрутитися цивільна влада. Організація ефективного захисту майна і храмів Православної Церкви була важлива для владики Олексія (Громадського) і як для єпархіального архієрея, адже по Гродненсько-Новогрудській дієцезії претензії католиків стосувалися 73 об'єктів.

Результатом боротьби за керівництво у Волинській духовній семінарії в 1930 р. стало усунення з посади ректора о. Петра Табінського, а на його місце Синод призначив Симона (Івановського)²³. Зв'язок о. Табінського із українськими нелегальними політичними силами ефективно використала російська церковна група й нав'язала свого кандидата. На посаду інспектора міністерство ісповідань та освіти запропонувало свою кандидатуру – Сергія Міляшкевича. Така поразка українських церковних сил змусила їх мобілізуватись і буквально через кілька років не лише відновити позиції, але й посилити їх.

Ревіндикація та інші виклики, що постали перед Православною Церквою у 1929 р. змусили єпископат захищатися. Одним із дієвих інструментів тиску на владу стала заява і підготовка до скликання Помісного собору. Він, очевидно, прийняв би рішення всупереч планам офіційної Варшави, і цивільна влада на це не погодилася. Офіційно в Декреті Президента було сказано, що собор відбудеться лише після ретельної підготовчої роботи. Саме для участі в роботі технічної комісії з підготовки до Помісного собору 2 травня у Варшаву прибув керуючий справами Синоду архієпископ Олексій (Громадський). Наступного дня владики відправив урочистий молебень з нагоди державного свята в соборі Марії Магдалини²⁴.

До складу технічної комісії з підготовки собору Синод включив у якості голови митрополита Діонісія, а членами: архієпископа Олексія (Громадського), по двоє представників від єпархій (один мирянин, одна духовна особа) та представників уряду. Перше засідання запланували провести 5 травня. Проте через потребу зібрати додаткову інформацію представники влади під час зустрічі із митрополитом Діонісієм

²³ Хроника. Перемена на должностях ректора и инспектора Волинской духовной семинарии // Воскресное чтение. – 1930. – № 14. – 6 апреля. – С. 223.

²⁴ Хроника. Богослужение в день 3 Мая // Воскресное чтение. – 1930. – № 19. – 11 мая. – С. 311.

попросили перенести засідання. Натомість 5 і 7 травня урядовці провели нараду з Діонісієм (Валединським) та Олексієм (Громадським)²⁵.

Ситуація настільки загострилася, що сторони протистояння продемонстрували неабияку вигадливість у пошуку інструментів впливу. Тридцять першого травня проведено термінове засідання Синоду, а вже в неділю, 1 червня, після служби в митрополичому соборі архієпископ Олексій зачитав грамоту президента Польщі з приводу скликання Помісного собору Православної Церкви²⁶. Митрополиту Діонісію та єпископам довелося задовольнитися обіцянкою влади скликати собор лише після виконання місії Передсоборним зібранням. Власне, владі необхідно було відволікти увагу православного єпископату, духовенства та вірних і втягнути їх у тривалу дискусію з вироблення проєктів рішень майбутнього собору.

У персональних контактах із владою Олексій (Громадський) прагнув дотримуватися позиції тверезої співпраці. На такі загострення відносин із митрополитом Діонісієм поведінка Громадського давала позитивні відгуки з боку урядових кіл. Його вважали людиною, здатною до діалогу. Архієпископ Олексій ніби стверджував, що він поміркований як особа, але змушений дотримуватися певних норм як єпархіальний архієрей.

Поступово архієпископ Олексій де-факто вийшов на другу позицію в православній ієрархії. Двадцять першого грудня 1930 р. у митрополичих палатах у Варшаві мав відбутись офіційний прийом на честь приїзду делегата вселенського патріарха. Через хворобу Діонісій не зміг або демонстративно не побажав бути присутнім, і главу Церкви представляв архієпископ Гродненський і Новогрудський Олексій (Громадський)²⁷.

У липні 1931 р. Синод провів другу сесію. Розглянуто і прийнято рішення з низки важливих питань. Так, на засіданні 23 липня ухвалили визнати і привітати новообраного Антіохійського патріарха

²⁵ Хроника. Отсрочка собрания комиссии для технической подготовки к Собору // Воскресное чтение. – 1930. – № 19. – 11 мая. – С. 311.

²⁶ Хроника. Торжественное богослужение в Варшавской митрополичьей Марие-Магдалининской церкви, в воскресенье с. г. // Воскресное чтение. – 1930. – № 23. – 8 июня. – С. 375-376.

²⁷ Хроника. Чай у Его Блаженства в честь делегата Константинопольского патриарха // Воскресное чтение. – 1931. - № 2. – 11 января. – С. 15.

Олександра, визнати за головою Собору ієрархів та Архієрейського Синоду Російської Православної Церкви за кордоном, митрополитом Антонієм (Храповицьким) титул «блаженнішого». Далі по низхідній ішли рішення щодо надання архієпископу Віленському і Лідському Феодосію (Феодосієвому) відпустки для лікування, про вироблення позиції з приводу можливого зближення Польської Автокефальної Православної Церкви з Англіканською церквою, приєднання польських католицьких кліриків годуївського напрямку²⁸.

Важливим питанням внутрішнього життя стала реакція Синоду на відновлення українськими послами Безпартійного блоку співпраці з урядом діяльності Луцького Чеснохресного братства. У рамках реалізації волинської політики Г. Юзевський домігся передачі поміркованим українцям контролю над братством, яке мало не лише значну історію та авторитет, але й суттєві матеріальні ресурси. Розпорядження Міністерства ісповідань та освіти про призначення сенатора Миколи Маслова керуючим майном братства обурило митрополита Діонісія та єпископів. Тому Синод прийняв рішення звернутись до міністра з проханням відмінити неканонічне розпорядження, а настоятелю Луцького собору о. А. Павлюковському та настоятелю Луцької Братської Чеснохресної церкви о. П. Пащевському настановити причетних до братства осіб та повернути церковно-громадську інституцію в межі церковних правил. Далі йшли рішення про призначення та усунення настоятелів монастирів, членів консисторій, благочинних, дозволи на збір коштів, різні господарські дії.

Отже, спектр питань, що виносилися на розгляд, коливався від зовнішньо церковних, державно-церковних і до внутрішньо церковних. Проекти постанов Синоду ретельно готувалися керуючим справами Олексієм (Громадським).

Щораз зростає напруження у відносинах між українськими колами та проросійською православною ієрархією і духовенством отримувало нове вираження. Керівництво ПАПЦ намагалося використати кожен момент для дискредитації українців в очах їх головного союзника – польської влади. Виявлена причетність ректора Волинської духовної семінарії о. Петра Табінського до діяльності Організації

²⁸ Официальные церковные ведомости. Определения Священного Синода, принятые на сессии 23-25 июля 1931 г. // Воскресное чтение. – 1931. – № 41. – 11 октября.

Українських Націоналістів стала причиною усунення з посади. Церковна влада тимчасово зарахувала священика за штат. Отець Табінський не витримав зневаги і перейшов у юрисдикцію митрополита Андрея Шептицького. Російські сили миттєво використали ситуацію і домоглися рішення Синоду про позбавлення о. Табінського сану та оголошення йому анафемі²⁹. Олексій (Громадський) проголосував за таку постанову, хоча й намагався демонструвати прихильність до українських церковних кіл.

У жовтні 1932 р. Синод розглянув низку важливих питань. Владика Олексій (Громадський) доклав зусилля для організації роботи цієї сесії вищого органу церковного управління. Передовсім митрополит Діонісій подав на розгляд зібрання єпископів тексти тропаря, кондака, величання і молитви перед чудотворним образом Люблінської Божої Матері. Враховуючи духовний авторитет святині та обставину перебування ікони в найдавнішому православному храмі Любліна, Синод схвалив тексти і благословив їх для богослужбового використання Автокефальною Церквою³⁰.

На цій же сесії Синод розглянув і затвердив Положення про вікарних єпископів. Необхідність запровадження такого регламентуючого документа митрополит Діонісій пояснив зростанням кількості вікаріїв та розвитку їхньої діяльності. Такі міркування виникли в глави Церкви після висвяти у квітні 1932 р. Савви (Советова) та Полікарпа (Сікорського). Адже вперше кількість вікарних єпископів зрівнялась із чисельністю правлячих архієреїв. Виникала загроза перетікання влади. Тим більше, що рукоположення Полікарпа (Сікорського) вимагали як українці, так і поляки. Отже, проект за дорученням митрополита Діонісія розробив архієпископ Олександр (Іноземцев). Після обговорення Положення затвердили. Основні його пункти зводилися до того, що вікарій позбавлений «самостійних прав управління».

Особлива увага Синоду була звернена на стан викладання Закону Божого. Констатовано, що шкільна адміністрація під різними приводами обмежує можливість зановчителства. Єпископи постано-

²⁹ Хроника. Анафематствование П. Табинского // Воскресное чтение. – 1931. – № 46. – 15 ноября. – С. 664.

³⁰ Официальные церковные ведомости. Определения Священного Синода // Воскресное чтение. – 1932. – № 46. – 13 ноября.

вили оздоровити цю ділянку пастирської роботи й намітили низку кроків для цього. Іншим важливим рішенням Синоду стало затвердження Інструкції церковним старостам, яку розробив особисто митрополит Діонісій.

Жовтнева сесія Синоду в 1932 р. принесла ще одне позитивне рішення для українців, що мало велике моральне значення. На початку XVIII ст. за наказом царя Петра Російська Церква прокляла гетьмана Івана Мазепу. Анафема була накладена за винятково політичну діяльність гетьмана. Синод Польської Автокефальної Православної Церкви на засіданні 22 жовтня 1932 р. постановив звернутися за роз'ясненнями до Вселенського патріарха, оскільки рішення про анафему Мазепі приймав Синод Російської Православної Церкви і він повинен її відмінити. Формально керівництво Польської Автокефальної Православної Церкви прийняло законне рішення, а в дійсності це була демонстрація незадоволення втручанням українських церковних кіл. Пізніше було прийнято інше рішення і, наприклад, 2 липня 1933 р. в Олександро-Невському храмі Радивилова о. Л. Тарановський відправив панахиду по Іванові Мазепі³¹.

У 1933 р. російські церковні сили намагались організувати масштабні відзначення десятиліття перебування митрополита Діонісія на чолі Польської Автокефальної Церкви та двадцятиліття єпископського служіння. Серед іншого, масовість ювілейних відзначень мали переконати офіційну Варшаву в підтримці духовенством і віруючими курсу, якого дотримувався митрополит. Серед іншого на засіданні Синоду 20 червня вирішено створити при Синодові особливий фонд для надання допомоги вдовам і сиротам духовного звання³². Це рішення Синоду стало ще одним кроком із формування позитивного образу митрополита Діонісія як глави Церкви, який дбає про найменших світу цього.

На початку березня 1934 р. Синод під тиском польської влади та українських сил змушений призначити архієпископа Олексія (Громадського) керуючим Волинсько-Крем'янецькою єпархією. Митрополит Діонісій змушений поступитись офіційній Варшаві.

³¹ Чорний Крук. Панахида за гетьмана Мазепу // Новий час. – 1933. – №158. – 20 липня. – С. 5.

³² Учреждение при Священном Синоде фонда имени блаженнейшего Дионисия // Воскресное чтение. – 1933. – № 36. – 3 сентября. – С. 560.

Отже, у період 1923-1934 рр. Олексій (Громадський) паралельно із виконанням обов'язків гродненського єпархіального архієрея виконував функції керуючого справами Синоду Польської Автокефальної Церкви. Призначений у Синод як довірена особа Діонісія (Валединського) Олексій (Громадський) поступово емансипував, однак не вважав за можливу і вчасну демонстрацію власних поглядів. Його позицію можна охарактеризувати як тактику накопичення сил і вичікування слушного моменту. Обов'язки керуючого справами дали Громадському значний досвід церковно-адміністративної та громадської діяльності на одному із найвищих рівнів. Єпископ демонстрував високу працьовитість, компетентність у повноваженнях, організовуючи роботу Синоду упродовж десятиліття. Іншою сторінкою досвіду стала практика підготовки проектів важливих документів та рішень. Власне, цей період розвитку Польської автокефальної церкви також асоціюється із постаттю Олексія (Громадського) як одного із її творців.

Список джерел і літератури:

1. Konfiskata czasopisma // Przegląd Wołyński. – 1929. – № 20(255). – 12 maja. – S. 4.
2. Обіжник Канцелярії св. Синоду Святої автокефальної православної церкви в Польщі, № 8410, 26 жовтня 1929 р. // ДАРО, ф. 639, оп. 5, спр. 69, арк. 185-186.
3. Определение Священного Синода Св. Автокефальной Православной церкви в Польше от 15 апреля 1929 г., № 14 // Воскресное чтение. – 1929. – № 17. – 28 апреля. – С. 263-265.
4. Определение Священного Синода от 16 апреля 1929 г. // Официальные церковные ведомости. – 1930. – № 12. // Воскресное чтение. – 1930. – № 12. – 23 марта.
5. Официальные церковные ведомости. Определения Священного Синода, принятые на сессии 23-25 июля 1931 г. // Воскресное чтение. – 1931. – № 41. – 11 октября.
6. Официальные церковные ведомости. Определения Священного Синода // Воскресное чтение. – 1932. – № 46. – 13 ноября.
7. Papierzyńska-Turek M. Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wodec prawosławia 1918-1939. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo naukowe, 1989. – 455 s.
8. Pelica Grzegorz Jacek. Kościół prawosławny w województwie lubelskim (1918-1939). – Lublin: «Polianna», 2009. – 480 s.
9. Положение о внутреннем каноническом устройстве Святой Автокефальной Польской Православной Церкви, принятое св. Синодом 13 апреля, 5 июня и 1 декабря 1925 г. // Воскресное чтение. – 1926. – № 36. – 5 сентября. – С. 566-568.

10. Послужной список настоятеля Гродненского Борисоглебского монастыря, архиепископа Гродненского и Новогрудского Алексия (Громадского) на 1 марта 1929 г. // Копія, архів автора, 9 арк.
11. Торжественное объявление Патриаршего Томоса об автокефалии Православной церкви в Польше // Воскресное чтение. – 1925. – № 41. – 11 октября. – С. 644-653.
12. Устав Эмеритальной кассы православного духовенства в Польше // Воскресное чтение. – 1929. – № 29. – 21 июля. – С. 472.
13. Учреждение при Священном Синоде фонда имени блаженнейшего Дионисия // Воскресное чтение. – 1933. – № 36. – 3 сентября. – С. 560.
14. Хроника. Анафематствование П. Табинского // Воскресное чтение. – 1931. – № 46. – 15 ноября. – С. 664.
15. Хроника. Богослужение в день 3 Мая // Воскресное чтение. – 1930. – № 19. – 11 мая. – С. 311.
16. Хроника. Благодарственный молебен // Воскресное чтение. – 1926. – № 47. – 21 ноября. – С. 746.
17. Хроника. Вопрос о реформе Кременецкой семинарии // Воскресное чтение. – 1926. – № 44. – 31 октября. – С. 697.
18. Хроника. Отсрочка собрания комиссии для технической подготовки к Собору // Воскресное чтение. – 1930. – № 19. – 11 мая. – С. 311.
19. Хроника. Перемена на должностях ректора и инспектора Вольнской духовной семинарии // Воскресное чтение. – 1930. – № 14. – 6 апреля. – С. 223.
20. Хроника. Плата за выдачу выписей из метрических книг // Воскресное чтение. – 1926. – № 17. – 25 апреля. – С. 274.
21. Хроника. Торжественное богослужение в Варшавской митрополичьей Марие-Магдалининской церкви, в воскресенье с.г. // Воскресное чтение. – 1930. – № 23. – 8 июня. – С. 375-376.
22. Хроника. Чай у Его Блаженства в честь делегата Константинопольского патриарха // Воскресное чтение. – 1931. – № 2. – 11 января. – С. 15.
23. Хроника // Воскресное чтение. – 1929. – № 1. – 6 января. – С. 18.
24. *Чорний Крук*. Панахида за гетьмана Мазепу // Новый час. – 1933. – № 158. – 20 липня. – С. 5.
25. Церковная жизнь в Польской Республике и за границей // Воскресное чтение. – 1924. – № 30. – 31 августа. – С. 472
26. Церковная жизнь в Польской Республике и за границей // Воскресное чтение. – 1924. – № 45. – 28 декабря. – С. 712-713.
27. Четвертая сессия священного Синода Православной церкви в Польше за 1925 год // Воскресное чтение. – 1926. – № 9. – 28 февраля. – С. 135.
28. Ю. Р-ий. Четвертая сессия священного Синода Православной церкви в Польше за 1925 год // Воскресное чтение. – 1926. – № 12. – 21 марта. – С. 186-189.

Владика Полікарп (Сікорський) та українське православ'я на Волині в період радянської окупації 1939-1941 рр.

протоієрей Ігор Скиба

У статті проаналізовано особливості церковного життя Волині в період 1939-1941 рр., коли сталінський режим за посередництвом маріонеткової Російської Православної Церкви здійснив спробу ліквідації польської автокефалії й включення місцевих єпископату, духовенства і вірних в орбіту російського православ'я. Зосереджено увагу на позиції єпископа Луцького Полікарпа (Сікорського), який, дотримуючись канонів, відмовився підпорядкуватися Московській патріархії.

Ключові слова: Полікарп (Сікорський), Польська Автокефальна Православна Церква, сталінський режим, Волинь.

Агресивна політика нацистської Німеччини на чолі із Адольфом Гітлером із середини 30-х років неминуче вела до вибуху світової війни. Крок за кроком Берлін приєднував території із німецьким населенням і домігся розділення й окупації низки європейських країн. Одним із етапів зі встановлення європейського домінування стала війна проти Польщі у вересні 1939 року. Існуюча система міжнародних угод про взаємопідтримку не дозволяла Німеччині розпочати бойові дії без угоди із Радянським Союзом. Лише після того, як у серпні 1939 р. Гітлер домовився із Сталіним про розподіл сфер впливу¹, стартувала воєнна кампанія проти Другої Речі Посполитої.

Нацистська Німеччина розпочала війну 1 вересня, а через два з половиною тижні до неї приєднався Радянський Союз. У Кремлі агресію проти незалежної держави назвали «братською допомогою» поневолею українському і білоруському народам. У дійсності ж

¹ Дюррозель Ж.-Б. Історія дипломатії від 1919 року до наших днів. – К.: 1995. – С. 216-217.

більшовицьке керівництво СРСР, повертаючи контроль над територіями, що колись входили до складу Російської імперії і захоплюючи нові, готувало плацдарм для походу в Європу.

Завершення окупації Польщі Німеччиною та Радянським Союзом було окреслено обміном територій, зокрема німці поступилися Львовом, Брестом, частиною Перемишля та іншими населеними пунктами, виконуючи положення таємного протоколу про розподіл Європи. Після спільних нацистсько-більшовицьких парадів на честь перемоги розпочато етап включення нових земель у політичний та економічний простір держав-окупантів.

Для Волині вересень 1939 р. став початком трагічних подій, які позначились на усіх сферах буття місцевого населення. Одним із перших кроків радянської влади в краї стало створення нових органів влади та поширення тут структур репресивних органів, які оперативно взялися за знищення реальної та потенційної опозиції московській владі. За твердженням І. Біласа, у Західній Україні наприкінці 1939 р. створено управлінсько-каральний апарат, який уже довів свою ефективність у СРСР в 20-30-х рр.²

Увесь кадровий склад репресивних органів у Західній Україні склали перевірені співробітники з радянської Росії та України. Отже, потрібен був лише час для вивчення території, настроїв населення і маховик репресій починав працювати. До того ж інформацію про суспільно-політичне становище Західної Волині радянська розвідка ретельно концентрувала упродовж 20-30-х років.

Православна Церква на Волині посідала домінуючі позиції в духовно-культурному житті місцевого населення. Тут не було примусової атеїзації й антицерковних кампаній, соціум розвивався на багатовікових православних традиціях. Порівняно із періодом Російської імперії упродовж міжвоєнного часу православ'я краю зробило вагомий крок на шляху очищення від російських церковно-імперських нашарувань, повернення столітніх етнічних традицій. Це суттєво зміцнило позиції Церкви, оскільки йшло в ногу із національно-культурним розвитком українців Волині.

² Білас І. Г. Репресивно-каральна система в Україні. 1917-1953: Суспільно-політичний та історико-правовий аналіз. У 2 кн. Кн. 1. – К.: Либідь; Військо України, 1994. – С. 115.

Отже, усунути Православну Церкву з буття соціуму було надзвичайно складним завданням для радянського режиму. Прямі репресії не можна було застосовувати через необхідність продовження гри у «визволення». Обрано складніший і триваліший механізм руйнування Православної Церкви: підпорядкування її маріонетковим єпископам Московської патріархії, які мали провести більшовизацію в церковному середовищі на взірць тієї, що вже була втілена в Радянському Союзі.

Для небагатьох ієрархів Російської Православної Церкви, що залишилися на волі і співпрацювали із радянськими спецслужбами, поява кількох тисяч православних на окупованих територіях Західної України і Західної Білорусії стала подарунком долі і доброю нагодою продемонструвати Сталінові потрібність. Отже, виконуючи завдання більшовицького режиму, єпископи на чолі із патріаршим місцеблюстителем Сергієм (Страгородським) намагалися перетворити ці території на осередок реанімації Московської патріархії із її імперськими амбіціями, але вже на службі червоній Росії.

На момент закріплення більшовиків на Волині тут залишались чинними такі єпископи Польської Автокефальної Православної Церкви: єпархіальний архієрей Олексій (Громадський), острозький вікарій Симон (Івановський), луцький вікарій Полікарп (Сікорський) та камінь-каширський вікарій, який підпорядковувався пінському архієпископу, Антоній (Марценко). Перед цими владиками виникло важливе питання – як у нових політичних умовах зберігати канонічний зв'язок із своїм кір'ярхом митрополитом Діонісієм (Валединським), який опинився на території нового державного утворення Генеральної Губернії з центром у Кракові.

Упродовж листопада-грудня єпископат Польської Автокефальної Церкви в межах територій, окупованих СРСР, провів кілька засідань. Створено тимчасовий Синод як керівний орган цією частиною Церкви. Головну роль у побудові інституції управління відіграли волинський єпархіальний архієрей Олексій (Громадський) та пінський Олександр (Іноземцев). Першого листопада проведено нараду цих двох архієпископів. Постановлено продовжити існування Церкви в нових політично-територіальних умовах. Наступним стало рішення про створення Синоду з включенням до його складу, окрім

двох правлячих єпископів, вікарія Симона (Івановського)³. Про ці кроки єпископи планували повідомити митрополита Діонісія при першій же можливості.

Владика Полікарп (Сікорський) як другий вікарій Волинсько-Крем'янецької єпархії залишився поза безпосередньою діяльністю нового Синоду, однак його думка враховувалась і була важливою в обговоренні багатьох питань. В умовах радянської окупації і перших місяців невизначеності щодо долі Православної Церкви голос кожного єпископа говорив на користь одностайної позиції.

Наприкінці 1939 р. стало зрозуміло, що необхідно прийняти рішення щодо парафій Ковельського і Любомльського повітів, які незадовго перед війною були виведені зі складу Волинської єпархії і включені до Варшавсько-Холмської. Отже, Синод єпископів Західної України і Західної Білорусії постановив повернути названі православні громади до складу Волинсько-Крем'янецької єпархії. Крім цього, волинському архієреєві підпорядковано кілька парафій, що діяли на території Галичини, і Почаївську Лавру з усіма її скитами і заїздами⁴. Таким чином, архієпископ Олексій (Громадський) наприкінці 1939 р. зосередив у своїх руках владу не лише над усіма громадами краю, але й монастирями. У міжвоєнний період у складі Польської Автокефальної Церкви Почаївська Лавра підпорядковувалась безпосередньо митрополиту Діонісію, який іменувався її священоархімандритом.

До питання канонічної юрисдикції додалася проблема із налагодженням церковного адміністративного апарату. З приходом радянського режиму довелося скоротити більшість працівників Волинської духовної консисторії. З передвоєнного штату залишились лише 3-4 особи⁵. Іншим тяжким ударом стало припинення діяльності всіх духовних навчальних закладів. Так були закриті Волинська духовна семінарія і Крем'янецька школа псаломщиків, зі шкільних програм більшовики вилучили курс Закону Божого.

³ Мартирологія Українських церков. У IV-х т. Т. I.: Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упор. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. – Торонто; Балтимор: , 1987. – С. 617-619.

⁴ Там само. – С. 619-620.

⁵ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. У IV-х т., 5 кн. Т. IV. Кн. 2. (XX ст.). – Нью-Йорк, К.; С. Бавнд Брук: УАПЦ, 1990. – С. 177.

Частина духовенства використала перші тижні та місяці окупації, коли ще не було встановлено жорсткої системи контролю на кордоні із Генеральною Губернією, щоб врятуватися втечею на захід від неминучої смерті. Серед тих, хто перебрався на німецьку територію, о. Віталій Сагайдаківський⁶, о. Йосип Василів, о. Іван Кремінський⁷, о. Микола Малюжинський⁸ та інші. Пізніше, у 1941 р., частина із них повернулася в Україну і приєдналася до Адміністрації автокефальної церкви на чолі із митрополитом Полікарпом (Сікорським).

На початку 1940 р. у Москві взялися за вирішення питання, пов'язаного із Православною Церквою в Західній Україні і Західній Білорусії. Потрібно було щось робити із тисячами громад, багатьма монастирями, сотнями священників і ченців. Адаже в радянській Україні в 1939 р. залишилося лише 3% з дореволюційної кількості храмів⁹. Такий контраст був небезпечний, провокував небажані запитання, порівняння і спроби відновити легальні церковні структури на території, де вже, здавалося, остаточно покінчено із «релігійним дурманом».

Для вивчення ситуації на окупованих територіях з Москви на Волинь прибув архієпископ Сергій (Воскресенський). Його поїздка здійснювалась у тісному контакті із радянськими спецслужбами, а отже, була складовою радянської релігійної політики в цій частині СРСР. Головне завдання Воскресенського полягало в ліквідації варшавської автокефалії і приєднанні місцевих православних до Московської патріархії, власне, до тієї групи єпископів, які називали себе її представниками.

Наступником Сергія (Воскресенського) став Микола (Ярушевич). Ще із 20-х рр. цей архієпископ співпрацював із більшовицькими каральними органами¹⁰ і найкраще надавався для реалізації планів з ліквідації Польської Автокефальної Православної Церкви. Якщо із парафіяльними священниками Ярушевич не мав особливого клопоту,

⁶ Сагайдаківський Віталій, свящ. Правди не втопити: Спогади з 50-річчя пастирства, 1927-1977. – Торонто, 1977 – С. 117.

⁷ Митрофорний протоієрей Іван Кремінський // Церковний календар. – Сянік: Вид-во Перемисько-Новосанчівської єпархії, 1993. – С. 256-259.

⁸ Власовський І. Пам'яті пастиря-мученика // Богословський вісник. – 1948. – Ч. 2. – лип-груд. – С. 159.

⁹ Пастернак Є. Україна під большевиками: (1919-1939). – Торонто: Євшан-зілля, 1979. – С. 125-126.

¹⁰ Якунин Глеб, свящ. Подлинный лик Московской Патриархии. – [Москва], 1995. – С. 11.

то із наявними на Волині єпископами довелося попрацювати. В індивідуальних розмовах із архієреями він переконував зректися польської автокефалії як такої, що припинила існування із падінням Другої Речі Посполитої. На підтвердження відмови від автокефалії єпископам пропонувалось скласти відповідні заяви на ім'я патріаршого місцєблюстителя Сергія (Страгородського).

Інструментом впливу на волинське духовенство і єпископат сталінський режим обрав податковий тиск. Священнослужителів змусили сплачувати непосильні податки. У 1940 р. архієпископ Олексій (Громадський) отримав повідомлення про сплату державі 22 тисяч, а після корекції позиції щодо Московської патріархії суму зменшено в чотири рази¹¹.

Архієпископ Олексій (Громадський) зрікся автокефалії весною 1940 р. Уже в травні він виїхав у Москву з метою приєднання до Російської Православної Церкви¹². Рішення архієпископа Олексія було виразно політичним і суперечило церковним правилам.

Крім Олексія (Громадського), юрисдикцію Московської патріархії прийняли Симон (Івановський) та Антоній (Марценко). Лише двоє єпископів Полікарп (Сікорський) та Олександр (Іноземцев) дотрималися церковної присяги і зберегли підпорядкування варшавському митрополитові Діонісієві (Валединському). Така позиція загрожувала безпеці владик. Відомо про підготовку до арешту єпископів. За ними велося стеження, збирався компроментуючий матеріал. Ув'язнення і для Полікарпа (Сікорського), і для Олександра (Іноземцева) ставало неминучим, і лише випереджуючий напад нацистів на більшовицьку Росію вберіг від арешту.

Принципова позиція Полікарпа (Сікорського) та Олександра (Іноземцева) обурювала патріаршого місцєблюстителя Сергія Страгородського, який ніяк не міг зрозуміти, чому ці єпископи не бояться сталінської репресивної машини і дозволяють собі поводитися незалежно¹³. Посипалися церковні заборони. На початку червня

¹¹ Мартирологія Українських церков. У IV-х т. Т. I.: Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упор. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. – Торонто; Балтимор, 1987. – С. 639.

¹² Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. У IV-х т., 5 кн. Т. IV. Кн. 2. (XX ст.). – Нью-Йорк, К.; С. Бавнд Брук: УАПЦ, 1990. – С. 96.

¹³ (Толстопятов) Александр, епископ. В Бозе почивший Патриарх Сергей // Патриарх Сергей и его духовное наследство. – Изд. Московской Патриархии, 1947. – С. 226-227.

1940 р. Олександра (Іноземцева) викликано в Москву, в патріархію для доповіді про стан дорученої йому Поліської єпархії¹⁴. Розуміючи всю канонічну відповідальність і фізичну небезпеку такого кроку влади Олександр відмовився від поїздки.

Не дочекавшись згоди усіх єпископів Польської Автокефальної Церкви на приєднання, керівництво РПЦ взялося за перекроювання меж єпархій, що формально подавалося як пристосування меж церковних областей до цивільного адміністративного поділу, а в дійсності давало можливість обмежувати компетенцію чи взагалі усувати непотрібних єпископів. У жовтні 1940 р. Волинська єпархія збільшилася за рахунок парафій, що раніше входили до складу Поліської єпархії, а нині знаходилися на території Волинської чи Рівненської областей. Таким чином збільшену Волинську єпархію невдовзі розділено на Волинську (територія Волинської і Рівненської областей) та Тернопільсько-Крем'янецьку (Крем'янецьчина та православні парафії Галичини). Олексій (Громадський) хоча і прийняв одним із перших юрисдикцію Московської патріархії, однак не зберіг домінуючих позицій у структурі церковно-адміністративного управління. Йому доручили керувати лише Тернопільсько-Галицькою єпархією з центром у Крем'янці.

Зміни торкнулися й усіх інших єпископів Волині. Антонія (Марценка) як камінь-каширського вікарія Поліської єпархії перепідпорядковано керуючому Волинською єпархією. Владика Полікарп (Сікорський) залишився в Луцьку, але вже став іменуватися Володимир-Волинським вікарієм. Він публічно не протестував проти такого титулування, сподіваючись, що невдовзі радянська влада забереється з Волині, а з нею і Московська патріархія.

Усі єпархії Польської Автокефальної Православної Церкви в Західній Україні і Західній Білорусії восени 1940 р. включено до складу Західного екзархату РПЦ. Центр екзархату розмістився в Луцьку. Його очолив архієпископ Микола (Ярушевич). Спочатку резиденція екзарха знаходилась у причтовому будинку настоятеля Луцького собору, а з грудня він перебрався в будинок, де частину кімнат займало НКВД¹⁵.

¹⁴ Мартирологія Українських церков. У IV-х т. Т. I.: Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упор. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. – Торонто; Балтимор, 1987. – С. 621.

¹⁵ Там само. – С. 643.

Московський екзарх оперативно вивчав ситуацію у підвладних церковних областях. Він зібрав списки всіх штатних і позаштатних священиків, насельників монастирів. З огляду на його тісну співпрацю із радянськими каральними органами можна припустити, що ці списки стали набутокм НКВД. Архієпископ Микола наказав усім настоятелям поминати за богослужіннями патріаршого місцеблюстителя Сергія (Страгородського).

Іншою складовою підпорядкування українського православ'я Волині Москві стало активне творення нової генерації єпископату із числа місцевих російських чи промосковських шовіністів, які невдовзі мали замінити неслухняних владик, народжених польською автокефалією. Першим таким став Дамаскин (Малюта). У серпні 1940 р. в Москві його рукоположено в єпископа Житомирського. Цією висвятою Московська патріархія спробувала натякнути сталінському режимові на можливу реанімацію церковних структур у радянській Україні. Натяк зрозуміли, і Дамаскин деякий час залишався в Ковелі, а тоді отримав призначення в окуповану Буковину¹⁶.

Утворення Тернопільсько-Галицької православної єпархії мало приховану експансіоніську мету – Московська патріархія вже тоді за завданням режиму здійснила перші кроки щодо ліквідації Української греко-католицької церкви. На початку 1941 р. екзарх Микола (Ярушевич) особисто відвідав Львів і виклав свої міркування щодо майбутньої долі УГКЦ в доповіді місцеблюстителеві Сергієві (Страгородському). Для реалізації плану із захоплення Синод РПЦ постановив висвятити на єпископа Львівського іще одного москвофіла – архімандрита Пантелеймона (Рудика). За ним залишили керівництво Почаївською лаврою як кадровим та фінансовим джерелом у реалізації проекту ліквідації українських греко-католиків.

Основну ставку в насадженні російського православ'я в Галичині Микола (Ярушевич) робив на промосковське волинське духовенство. Іншого кадрового потенціалу він не мав фізично. Лише початок війни зупинив реалізацію церковної русифікації Галичини.

Висвята Пантелеймона (Рудика) зумовила чергові зміни в межах єпархії на території Волині. Олексій (Громадський) стрімко втра-

¹⁶ *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. У IV-х т., 5 кн. Т. IV. Кн. 2. (XX ст.). – Нью-Йорк, К.; С. Бавнд Брук: УАПЦ, 1990. – С. 197.

чав позиції і вже опинився на чолі Рівненсько-Крем'янецької єпархії. Олександр (Іноземцев) наприкінці квітня 1941 р. отримав від Московської патріархії наказ про звільнення заштат.

За тиждень до початку німецько-радянської війни в Луцьку в Свято-Троїцькому соборі Микола (Ярушевич) у співслужінні з іншими єпископами рукоположив у єпископа Пінського архимандрита Веніаміна (Новицького). Він також був вихованцем почаївського промосковського чернецтва і мав замінити в Пінську владика Олександра (Іноземцева). Під час служби московський екзарх укотре поцікавився в єпископа Полікарпа, коли він складе прохання про приєднання до РПЦ¹⁷. Пізніше російські дослідники трактували участь Полікарпа (Сікорського) в хіротонії як визнання над собою юрисдикції Московської патріархії. Сам факт нагадування свідчить, що владика Полікарп так і не склав письмового зречення польської автокефалії і залишався вірним своєму кіріярху митрополиту Діонісію, хоча і не гласно. Пасивне бойкотування вимог митрополита Миколи (Ярушевича) було тією можливою формою протистояння російському церковному імперіалізму в тих умовах. Полікарп (Сікорський) намагався виграти час, і така поведінка дала результат – після втечі радянських окупаційних військ виникла можливість подальшого організаційного творення Української Православної Церкви.

Отже, упродовж радянської окупації Волині в 1939-1941 рр. Православна Церква в особі єпископату, духовенства і вірних намагалася продовжити діяльність спочатку в канонічному зв'язку із своїм першоієрархом митрополитом Діонісієм (Валединським). Було утворено тимчасовий Синод, прийнято рішення, які мали врегулювати назрілі питання церковного управління. Проте, на початку 1940 р. сталінський режим, використовуючи маріонеткову РПЦ, розпочав включення православних Волині в підконтрольні структури Московської патріархії. Серед іншого змушено єпископат Польської Автокефальної Православної Церкви зректись автокефалії. Із п'яти єпископів двоє – владика Полікарп (Сікорський) і Олександр (Іноземцев) відмовилися це зробити. Новий поділ на єпархії та висвята єпископів, репресії проти духовенства створили якісно іншу ситуацію в церковному

¹⁷ Мартирологія Українських церков. У IV-х т. Т. I.: Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упор. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. – Торонто; Балтимор, 1987. – С. 648.

житті Західної України. Відбувалася поступова «більшовизація» православ'я. Позиція Полікарпа (Сікорського) зводилася до можливої в тих умовах опозиції, коли головним завданням було виграти час, дочекавшись зміни режиму в результаті сподіваних воєнних дій.

Список джерел і літератури:

1. Білас І. Г. Репресивно-каральна система в Україні. 1917-1953: Суспільно-політичний та історико-правовий аналіз. У 2 кн. Кн. 1. – К.: Либідь; Військо України, 1994. – 432 с.
2. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. У IV-х т., 5 кн. Т. IV. Кн. 2. (XX ст.). – Нью-Йорк, К.; С. Бавнд Брук: Укр. автокефальна православна церква, 1990. – 416 с.
3. Власовський І. Пам'яті пастиря-мученика // Богословський вісник. – 1948. – Ч. 2. – лип.-груд. – 179 с.
4. Дюрозель Ж.-Б. Історія дипломатії від 1919 року до наших днів / Пер. з фр. Є. Марічева, А. Погорелової, В. Чайковського. – К.: Основи, 1995. – 903 с.
5. Мартирологія Українських церков. У IV-х т. Т. I.: Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упор. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. – Торонто; Балтимор: Укр. вид-во "Смолокип" ім. В. Симоненка, 1987. – 1207 с.
6. Митрофорний протоієрей Іван Кременський // Церковний календар. – Сянік: Вид-во Перемисько-Новосанчівської єпархії, 1993. – 260 с.
7. Пастернак Є. Україна під большевиками: (1919-1939). – Торонто: Євшан-зілля, 1979. – 314 с.
8. Сагайдаківський Віталій, свящ. Пrawdę не втопити: Спогади з 50-річчя пастирства, 1927-1977. – Торонто, 1977 – 362 с.
9. (Толстопятов) Александр, єпископ. В Бозе почивший Патриарх Сергий // Патриарх Сергий и его духовное наследство. – Изд. Московской Патриархии, 1947. – 416 с.
10. Якунин Глеб, свящ. Подлинный лик Московской Патриархии. – [Москва], 1995. – 26 с.

*Владика Полікарп (Сікорський) та українське православ'я на Волині
в період радянської окупації 1939-1941 рр.*



**Погляди митрополита Анатолія
(Дублянського)
щодо майбутнього
Помісної Української Православної Церкви**

диякон Владислав Фульмес

Волинський Благовісник №4 (2016)

У цій статті на основі історичних джерел охарактеризовано погляди митрополита Анатолія (Дублянського) про створення Помісної Української Православної Церкви в Україні.

Ключові слова: незалежність, Помісна Українська Православна Церква, митрополит Анатолій (Дублянський).

Друга світова війна залишила за межами батьківщини незліченну кількість українців. Багато з них, переживши в передвоєнні роки страхіття сталінського терору, не мали бажання назад повертатися в нове рабство. Тих, хто уник примусової репатріації, військова влада західних союзників розмістила в таборах переміщених осіб. Тут вони мали дах над головою, харчування, школи, медичне обслуговування та все необхідне для життя.

З наближенням фронту на захід виїхав і єпископат УАПЦ. Це рішення може здаватися контрверсійним: чи не мали б духовні керівники залишитися із своєю паствою, розділяючи з нею те, що несло майбутнє? Безсумнівно, ієрархи УАПЦ покидали Україну з важким серцем і неминучими докорами сумління. Але евакуююватися вони мусили, тому що німці не залишали вибору. Крім того, було зрозуміло, що після повернення більшовицької влади всіх єпископів відродженої Церкви чекала б явна смерть, а тим самим і смерть Церкви¹.

Осідком Української Автокефальної Православної Церкви на еміграції залишалася Західна Європа. Православні українці, довгі роки позбавлені духовної опіки, взялися за розбудову церковно-релігійного життя: у кожному таборі переміщених осіб відкривалися табірні церкви, передруковувалася богослужбова література, організовувалися церковні хори. Ієрархія УАПЦ організувала церковне життя в нових умовах. Керував Церквою Собор Єпископів, очолений митрополитом Полікарпом (Сікорським), та Священний Синод, що складався з представників єпископату, духовенства і мирян. Часто відбувалися урочисті архіпастирські візитації².

У 1944 році серед численних емігрантів виїздить на захід Анатолій Захарович Дублянський – майбутній митрополит Паризький і Західноєвропейський УАПЦ. Автобіографія «Шляхи мого життя»³,

¹ Воронин О. Історичний шлях УАПЦ. – США, 1992. – С. 102

² Там само. – С. 118-119.

³ Шляхи мого життя. – ВКМ. – Інв.№ДМ-33727.

надіслана Анатолієм Дублянським на адресу директора Волинського краєзнавчого музею А. Силюка, детально розповідає про початки нового життя за кордоном. Еміграція не змусила його відмовитися від рідної землі, а навпаки, відстань та туга за Україною лише посилювала любов до батьківщини та рідної Церкви.

Будучи сповненим релігійною свідомістю, що виросла з його любові до Церкви, любові, прищепленої йому ще в дитячі роки глибоко релігійними батьками, Анатолій Захарович став активним учасником православно-церковного життя, що організувалося після закінчення війни у всіх громадах-таборах українців-емігрантів у Німеччині: він займав посаду секретаря Парафіяльної Ради Свято-Покровського храму м. Регенсбурга, у м. Амберзі виконував обов'язки дяка, тут же завідував бібліотекою, був активним членом Українського комітету, писав статті в різні часописи й захищав Православну Церкву під час ворожих звинувачень⁴.

Як бачимо, Анатолій Дублянський зарекомендував себе невтомним працівником Православної Церкви. Через таку віддану працю на користь Церкви Христової владика Никанор (Абрамович), розповідаючи про стан УАПЦ у своїх листах до Анатолія Захаровича, всіляко переконував його віддати себе на служіння Богові й Україні⁵, на служіння

«... Українській Автокефальній Православній Церкві... тій Церкві, що на рідних землях заборонена й переслідувана, а діє лише у вільному світі й тут, у вільному світі, репрезентує цю поневолену й заборонену в Україні Церкву»⁶.

Після належної підготовки, 8 грудня 1951 року Анатолій Захарович приймає священничий сан: митрополит Никанор (Абрамович) у церкві табору переселенців Функказерне в Мюнхені висвятив його на диякона, а наступного дня – 9 грудня – на священника. Першу свою літургію отець Анатолій відслужив 13 грудня 1951 року в день пам'яті святого апостола Андрія Первозванного – основоположника

⁴ Фультес В. Митрополит Анатолій (Дублянський) – видатний ієрарх УАПЦ // Волинський музей, історія і сучасність. Науковий збірник. – Луцьк, 2014. – С. 262.

⁵ Лист архієпископа Никанора до Анатолія Дублянського. – ВКМ. – Інв. №КДФ-15732; Інв. №КДФ-17151.

⁶ Слово після вручення жезла // Рідна Церква. – 1981. – Ч.127-128. – С.10.

Православної Церкви Русі-України. Так розпочалося священниче служіння отця Анатолія Дублянського.

Стараннями отця Анатолія був заснований і друкований орган УАПЦ – український православний церковно-релігійний журнал «Рідна Церква», редактором якого протягом 36 років був сам отець Анатолій. Спочатку журнал виходив як двомісячник, а в 1958-1988 рр. як кварталник. Основну увагу журнал приділяв церковній тематиці, у ньому друкувалися статті про Православну Церкву, її стан у минулому та на той час, віддзеркалювалося життя УАПЦ в інформаційних дописах, висвітлювалися постанови соборів. Чимало власних статей церковно-релігійного й історичного характеру залишив отець Анатолій у цьому журналі⁷. Крім цього, отець Анатолій видав дві цінні наукові праці: «Українські святі» та «Тернистим шляхом. Життя митрополита Никанора Абрамовича»⁸.

Після втрати своєї найбільшої помічниці і порадиці дружини Євгенії отець Анатолій 24 травня 1981 року прийняв чернецтво, а вже 31 травня 1981 року в храмі-пам'ятнику святого Андрія Первозванного у Савт Бавнд-Бруці (США) відбулася його архієрейська висвята на єпископа Лондонського і Західноєвропейського⁹.

У 1983 році на Соборі УАПЦ в Лондоні він був піднесений до сану архієпископа Паризького і Західноєвропейського з місцем перебування в місті Новий Ульм. На Соборі УАПЦ в місті Генк у Бельгії в 1994 році піднесений до сану митрополита УАПЦ Паризького і Західноєвропейського. 12 березня 1995 року після Акту євхаристійного єднання Української Православної Церкви в США і діаспорі із Вселенським Константинопольським Патріархом Варфоломієм I митрополиту Анатолію було надано титул митрополита Созопольського.

Проживаючи за кордоном і пов'язавши своє життя з Українською Автокефальною Православною Церквою, владика Анатолій всіляко намагався утверджувати її авторитет, відстоював у багатоконфесій-

⁷ Глинін А. Чіткість проповідування // Українські вісті. – 27 грудня 1992, №50 (3028). – С. 5.

⁸ Силіук О. Видавнича діяльність та основні публікації Анатолія Дублянського на еміграції. Минуле і сучасне Волині та Полісся. Розвиток краєзнавства і краєзнавчої освіти на Волині... – Луцьк, 2014. – С. 342.

⁹ Посвідчення про висвяту архімандрита Анатолія (Дублянського) на єпископа. ВКМ. – Інв.№КДФ-17133. Див. додатки.

ному світі цінності рідної Церкви. Не забував він і про церковне життя своєї Батьківщини – України. Після проголошення Акту про незалежність України, постала необхідність в утворенні своєї, незалежної від Московського Патріархату, Української Православної Церкви. Тому владика схвалював ідею, що в незалежній Україні повинна бути своя, незалежна Церква:

«Україні конче необхідна національна Православна Церква зі своїм власним патріархом. Ми не проти Московської патріархії тільки на тій підставі, що вона московська. Але ми проти, що вона є не тільки церквою, а й політичним інструментом російського імперіалізму... Канонічним є те, що відповідає правді й життю. А правді й життю відповідає те, що Україна є незалежною державою і має право на незалежну від жодних інших патріархатів свою Українську Православну Церкву»¹⁰.

Владика Анатолій у своєму останньому інтерв'ю, яке дав кореспонденту В. Карпенку з газети «Вечірній Київ», звертався з таким проханням:

«Вважаю за необхідне мати право закликати до єднання православних українців в одній, незалежній від Московської патріархії Українській Православній Церкві, до чого вони повинні йти через толерантне ставлення одні до других і спільний діалог. Апостольське 34-те правило каже: "Єпископом кожного народу належить знати першого між ними і визнавати його як главу", а ряд інших канонів Православної Церкви говорить, що адміністративний поділ між церквами має відбуватися згідно з поділом державним. А що він збігається із національним, то особливо в ХІХ ст. постав чи відновив свою діяльність ряд таких автокефальних православних церков, як Елладська, Сербська, Болгарська, Румунська... Закликаю твердо і непохитно стояти на ґрунті оборони незалежності державної України, незважаючи на політичні, партійні погляди, віровизнання, національність. Непохитно вірити, що теперішній перехідний час з його труднощами мине, а здійснена тепер державна самостійність

¹⁰ Соловей Т. Незалежність – найдорожчий скарб. [Електронний ресурс].

нашої Батьківщини – це уреальнення того ідеалу, за який проливали кров попередні покоління українців. Тому цю самостійність треба берегти як найдорожчий скарб»¹¹.

Багато уваги владика Анатолій приділяв становленню Київського Патріархату в Україні. Це ми бачимо в листуванні його з митрополитом Яковом. Він вважав, що основна сила незалежної Української Православної Церкви є в єдності на чолі з патріархом Володимиром (Романюком) та його заступником митрополитом Філаретом (Денисенком) з більшістю єпископів, ченців і мирян, з Академією та семінаріями. У 1995 році владика Анатолія в Німеччині відвідав сам патріарх Володимир (Романюк) разом з делегацією із Києва. У ході зустрічі архієреї спілкувалися на актуальні церковні теми. Крім цього, митрополит Анатолій (Дублянський) вів переписку з архієреями Волинської єпархії Київського Патріархату: єпископом Серафимом (Верзуном, †7.04.2012), митрополитом Іоаном (Боднарчуком, †9.11.1994), митрополитом Яковом (Панчуком, †16.03.2004)¹², ректорами Київської, Львівської та Волинської семінарій. Остання отримала в дарунок від владики його бібліотеку – 394 книги, які нині зберігаються в бібліотеці Волинської православної богословської академії в іменному фонді №6 «митрополита Анатолія Дублянського».

Митрополит Анатолій (Дублянський) до кінця свого життя вболівав за долю рідної Української Церкви, у міру своїх сил робив усе для того, щоб вона була незалежною та визнаною в колі інших Православних Церков світу.

Список джерел і літератури:

1. Воронин О. Історичний шлях УАПЦ. – США, 1992. – 136 с.
2. Глинін А. Читкість проповідування // Українські вісті. – 27 грудня 1992, №50 (3028). – С. 5.
3. Лазебник С. Зарубіжні українці. – Київ, 1991. – 252 с.

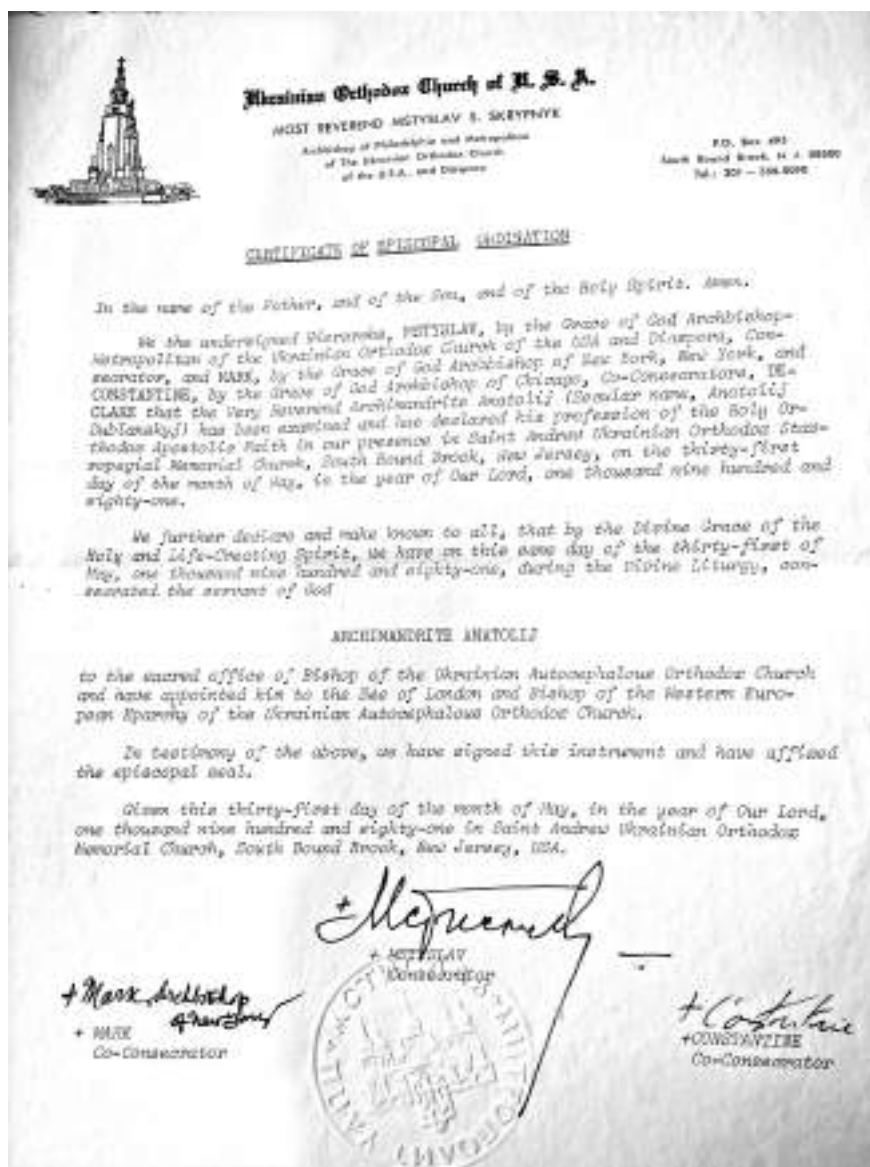
¹¹ Соловей Т. Незалежність – найдорожчий скарб. *Електронний ресурс*.

¹² Цап М., прот. Митрополит Анатолій (Дублянський) – великий меценат Волинської духовної семінарії. Православна Церква в сучасному суспільстві: проблеми та перспективи: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (03.06.2014). – Луцьк, Видавництво Волинської православної богословської академії ΕΙΚΩΝ, 2014 – С. 220.

4. Лист архієпископа Никанора до Анатолія Дублянського. – ВКМ. – Інв. №КДФ-15732; Інв. №КДФ-17151.
5. Силук О. Видавнича діяльність та основні публікації Анатолія Дублянського на еміграції. Минуле і сучасне Волині та Полісся. Розвиток краєзнавства і краєзнавчої освіти на Волині. Науковий збірник. Випуск 52. Матеріали Всеукраїнської наукової історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 25-річчю з часу ство-

>>

Повідчення про висвяту архимандрита Анатолія (Дублянського) на єпископа. ВКМ. – Інв. №КДФ-17133.



- рення Волинської обласної організації Національної спілки краєзнавців України, 20 листопада 2014 року, м. Луцьк. Упоряд. Г. Бондаренко, А. Силук. – Луцьк, 2014. – С.338-346.
6. Слово після вручення жезла // Рідна Церква. – 1981. – Ч.127-128. – С.10.
 7. Соловей Т. Незалежність – найдорожчий скарб. *Електронний ресурс*. – [Режим доступу]: <http://www.svitlytsia.crimea.ua/index.php?section=article&artID=4856>
 8. Фульмес В. Митрополит Анатолій (Дублянський) – видатний ієрарх УАПЦ. Волинський музей, історія і сучасність. Науковий збірник. Випуск 5. Матеріали V Всеукраїнської наукової історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 24-й річниці Незалежності України та 85-й річниці створення Волинського краєзнавчого музею, м. Луцьк, 16 травня 2014 року. Упоряд. А. Силук. – Луцьк, 2014. – С. 261-264.
 9. Хіротонія єпископа Анатолія // Рідна Церква. – 1981. – Ч.127-128. – С.9.
 10. Цап М., *прот.* Митрополит Анатолій (Дублянський) – великий меценат Волинської духовної семінарії. Православна Церква в сучасному суспільстві: проблеми та перспективи: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (03.06.2014). – Луцьк, Видавництво Волинської православної богословської академії ЕІКОН, 2014 – С.215-224.
 11. Шляхи до мого життя. – ВКМ. – Інв.№ДМ-33727.

Історико-культурний розвиток Святої Землі в часи царювання Ірода Великого

Михайло Кучинко

У статті розглянуто деякі аспекти історико-культурного розвитку Святої землі другої половини I століття до Р. Х., зокрема в час царювання Ірода Першого (37-4 рр.). На тлі короткого аналізу соціально-економічного та політичного стану Іудеї автором сконцентровано увагу на пам'ятках археології, які свідчать про будівничу діяльність царя.

Ключові слова: Свята земля, Єрусалим, Ірод великий, археологія, архітектура, Храм.

Соціально-економічний, політичний і культурний розвиток Палестини в I ст. до Р. Х. може бути висвітлений на базі двох джерел: писемних та археологічних. Звичайно, рамки невеликої статті не дозволяють дати розгорнуту картину всебічного розвитку регіону, тому обмежимося лише його окремими аспектами. А тим часом цей період у кількатисячній історії євреїв був далеко не простим та й пов'язаний був з неординарною особистістю – Іродом I.

Царювання Ірода в Юдеї від 37 по 4 рік до Р. Х. – це такий епізод у єврейській історії, через який і єврейські, і християнські історики досі ламають критичні списи. Зауважує англійський історик Пол Джонсон: «Ірод був і євреєм, і антиєвреєм; прихильником та благодійником греко-римської цивілізації, здатним на невимовні жорстокості – східним варваром»¹. Як бачимо, визначення неоднозначне. Передісторія приходу його до влади була також незвичайною. Після того, як у 63 р. до Р. Х. римський полководець Гней Помпей зайняв Палестину, вона втратила статус незалежної держави. Один з останніх представників колишньої царської династії Гасмонеїв – Гіркан II, хоч і вважався етнархом Іудеї, але фактична влада знаходилася в руках його першого

¹ Джонсон Пол. Історія євреїв. – Київ, 2000. – С. 132.

міністра Антипатера і його синів – Фазаїла та Ірода. Спочатку Іродова родина підтримувала гасмонівську фракцію, а сам Ірод був навіть одружений з Маріамною, що походила з цієї родини. Однак у 40 році до Р. Х. небіж Гіркана II Антигон захопив Єрусалим, а його намісника Фазаїла ув'язнив, де той і загинув. Сам Ірод втік до Рима і розповів про все в сенаті. Сенатори відреагували тим, що зробили його маріонетковим царем, надавши йому титул «*Rex socius et amicus populi Romani*» (Союзний цар і друг римського народу). Назад він повернувся на чолі війська, що нараховувало 36 000 чоловік, відібрав Єрусалим і запровадив новий режим. Заручившись підтримкою Риму, Ірод заповзвся винищити рід Гасмонеїв. Як пише єврейській історик Йосиф Флавій (37-95 рр. після Р. Х.), свою дружину Маріанну він страшенно ревнував, аж поки не зненавидів і її, і весь рід. Її брата Арістобула наказав утопити, Маріамну стратив, тещу Александру вбив. Навіть двох своїх синів від Маріамни звелів задушити. Але найперше видав римлянам Антигона, який був винен у смерті його брата Фазаїла². А першим його актом після захоплення в 37 р. до Р. Х. влади в Єрусалимі стала страта 46 провідних членів синедріону, прихильників партії Гасмонеїв. Він відмінив спадковість першосвященства, а право призначати та звільняти першосвященників залишив за собою.

Викорінивши рід Гасмонеїв і стративши провідних членів синедріону, Ірод приступив до знищення знатних родів, конфіскуючи їхнє майно. Цим він досяг подвійної мети: позбувся опозиції і збагатив царську казну. Ці заходи супроводжувалися перерозподілом земельних угідь. Переважну частину земель Ірод забирав у свою власність, а решту роздавав своїм родичам, близьким, друзям, а також верхівці, яка вірно служила йому. Користуючись із розташування Палестини на міжнародних торговельних шляхах, він збирав мито з купців, узяв в оренду від імператора мідні копальні на о. Кіпр, брав на відкуп і збирання податей для Риму з вигодою для себе. За час його правління завдяки внутрішньому спокою і розширенню торгівлі Юдея процвітала.

Зростала й кількість єврейського населення. Як пише, посилаючись на єврейські джерела, Пол Джонсон, у часи Ірода Великого в Палестині проживало близько 2 млн. 500 тис., а в межах Римської дер-

² Джонсон Пол. Історія євреїв. – Київ, 2000. – С. 133.

жави – близько 7 млн. євреїв³. У столиці держави – Єрусалимі на площі 180 гектарів мешкало 100 тисяч чоловік. Як свідчать розкопки ізраїльського археолога Н. Авігада, у часи Ірода найкращим було Верхнє місто, де мешкала знать і знаходилися резиденції царя та першосвященника. Цей квартал процвітав як за рахунок поборів з простого люду, так і завдяки храмовому податку, який сплачували чоловіки-юдеї всього світу. Це складало близько 1 мільйона сестерціїв на рік. Як зауважують дослідники, такої концентрації грошей не знав навіть Рим того часу. І цими коштами розпоряджалися 10 тисяч мешканців Верхнього міста⁴.

Євреї діаспори вбачали в Іродові свого покровителя. Він забезпечував коштами синагоги, бібліотеки, лазні в Римі, Александрії, Афінах, Антіохії, Вавилоні, словом, скрізь, де існували єврейські анклави. За правління Ірода відбулася помітна еллінізація юдейського життя. Він брав під свою опіку багатонаціональні міста, у яких підтримував інституції грецької культури, зокрема театри, іподроми й стадіони, адже сам був завзятим спортсменом: мисливцем і вершником, списометальником і лучником. Своїми коштами і ентузіазмом, він сам урятував Олімпійські ігри від занепаду, забезпечивши їх регулярне проведення⁵.

Маючи великі витрати на різні заходи, Ірод збільшив податки для населення, і таким чином щорічні поступлення срібла в казну досягали понад 1 000 талантів (1 талант дорівнює 30 кілограмам). Ці податки лягали важким тягарем на країну і викликали загальне невдоволення та окремі виступи. Проте паталогічно недовірливий і мстивий Ірод відповідав масовими кривавими репресіями на будь-які виступи проти себе, не розбираючи, хто винуватий, а хто не винний. Лише його смерть поклала край репресіям. Словом, це була неординарна і суперечлива особистість.

Іродові плани стосовно сильного єврейського царства, подібного до царства Давида й Соломона, не здійснилися. Уже в 6 р. після Р. Х. римляни скинули з престолу його сина Архелая, який, на відміну від свого батька, виявився бездарним і бездіяльним. Відтоді Юдеєю правили безпосередньо римські прокуратори із Кесарії Палестинської.

³ Там само. – С. 134.

⁴ Снигирев Р. Библиейская археология. – М., 2007. – С.391.

⁵ Джонсон П. Назв. праця. – С.135.

Яскраве світло на історію Палестини другої половини I ст. до Р. Х. проливають археологічні розкопки. Ірод Великий увійшов в історію як один з найбільших містобудівників. Наслідуючи Соломона, цар хотів прославитися спорудженням великих будівель. Писемні джерела, зокрема твори античних авторів, а також археологічні дослідження свідчать, що він перебудував храм бога Аполлона на грецькому острові Родос, облаштував ряд міст у Сирії, зокрема, обгородив новими мурами Бібл, облаштував центральну площу-форум у Тирі і Бейруті, побудував театри в Сидоні й Дамаску, а в місті Ашкелоні – розкішні терми-лазні. У Сирійській Антіохії, як показали розкопки, замостив бруком головну вулицю завдовжки близько трьох кілометрів, а обабіч неї поставив мармурову колонаду⁶. Йосиф Флавій писав, що в державі не було такого місця, яке б не слугувало вихваляння царя. За час його правління були побудовані навіть нові міста-поліси, наприклад, Кесарія Палестинська, окремі фортеці та пишні палаці.

Залишки значної частини названих пам'яток досліджені археологами. Ми не будемо характеризувати всі розкопані археологічні об'єкти, а обмежимося лише трьома містами і однією фортецею, які найяскравіше висвітлюють будівничу діяльність Ірода Першого.

Цар відбудував Самарію, вщент зруйновану гасмонійцем Йохананом (Іоаном) Гірканом, спорудивши потужні мури з вежами, храм і бруковану вулицю. Розбудувавши Самарію, Ірод дав їй нову назву – Севастія, тобто Августа, на честь імператора Октавіана Августа, щоб висловити йому свою вдячність та відданість. Як свідчать археологічні розкопки, мури відбудованого міста тягнулися нижніми схилами пагорба і обіймали великий простір, який мав ширину понад один кілометр. Мури були дуже міцними, що відповідало тодішнім вимогам фортифікації. Археологами також відкрито рештки пишного храму, спорудженого на честь Октавіана Августа. Крім того, досліджено руїни стадіону, який знаходився на краю долини, на північ від пагорба. Стадіон теж був обведений окремим муром. Розкопками встановлено, що він цілком відповідав олімпійським канонам і функціонував протягом двох століть.

Іншим великим містом, спорудженим Іродом Великим впродовж 25-13 рр. до Р. Х., була Кесарія, розташована на Середземноморському

⁶ Джонсон П. Назв. праця. – С. 135.

узбережжі, між горою Кармел та Іоппією. Вона стала одним із найважливіших міст Палестини. Уже в новозавітному часі, з 6 по 66 рр. від Р. Х., тут розміщала римська адміністрація. Широки археологічні дослідження в Кесарії не проводилися, але руїни міста простежуються й зараз, зокрема рештки кам'яного муру, яким була обнесена головна частина міста, де знаходилися основні громадські будівлі. Серед них – храм на честь імператора Августа з його величезною скульптурою, амфітеатр, театр, стадіон і ринок. До речі, руїни театру, амфітеатру й стадіону збереглися й досі, причому амфітеатр був відкритий ізраїльськими археологами завдяки аерофотозйомці. В останні роки археологи розкопували споруджений Іродом в 20 р. до Р. Х. іпподром. Там була виявлена 150-ти метрова фреска із зображенням різних тварин. Вона знаходилася на довгій круглій стіні, яка відокремлювала глядачів від бігових доріжок⁷.

Як свідчать археологічні дослідження, масштабні роботи цар здійснив у Єрусалимі. Він перебудував міські укріплення та реконструював цитадель у північно-західній частині Храмової зони. На той час, коли Ірод став царем, перший і другий оборонні мури міста вже існували, однак він заново зміцнив їх і спорудив три великі вежі в місцях, де мури стикалися і таким чином захистив найбільш вразливі ділянки укріплень. Південніше він збудував свій палац⁸. Ізраїльським археологом Н. Авігадом досліджено рештки міських будинків зі стінами, оздобленими фресками та художнім ліпленням, з чудовими мозаїчними підлогами. При розкопках в середині будівель знайдені предмети розкоші – скляний посуд, кам'яні келихи й чаші, амфори для вина, різні прикраси тощо. У дворах будинків виявлені підземні цистерни для води, а в будинках мармурові ванни. Це були помешкання багатів. Археологам вдалося також відкрити житла рядового люду в Нижньому місті. Тут же виявлено рештки майстерень і торгових крамниць. Знахідковий матеріал представлений керамічним посудом, знаряддями праці ремісників, скромними прикрасами. Звичайно, знахідок збереглося небагато, але вони виразно вказують на різницю в побуті знаті та бідноти. Як свідчать розкопки, у тому місці, де другий мур підходив до храмової огорожі, цар перебудував фортецю

⁷ Райт Дж. Библийская археология. – СПб, 2003. – С. 114-115.

⁸ Там само. – С. 118.

Маккавеїв і назвав її Антонією на честь імператора Марка Антонія. Фортеця мала чотири наріжні вежі. У ній розташувався римський гарнізон. Тут був і преторій, де пізніше проходив суд над Ісусом Христом. Від цього місця починається «Хресна Дорога»⁹.

Особливо прославився Ірод будівництвом Єрусалимського Храму. Будівництво було розпочате ним у 20 році до Р. Х., а вже через 10 років він був освячений. Щоправда, оздоблення його тривало ще довгі роки, але він так і не був завершений навіть на час зруйнування римлянами. Докладний опис Іродового Храму подано у Флавієвих працях «Іудейські старожитності» та «Іудейські війни». Це була велична споруда. По лінії північ-південь Храм тягнувся на 446 м, а по лінії схід-захід на 296 м¹⁰.

Храм був зруйнований римлянами, і археологами досі досліджуються лише його рештки. Особливий інтерес представляє стіна, зведена навколо храмового подвір'я. Вона замикає велику платформу, яку підтримували колони над південно-західною частиною стрімкого схилу пагорба. Судячи з досліджень, це була масивна опорна стіна, частина якої збереглася із західної, південної та південно-східної сторін. На сьогодні найкраще зберігся її західний відрізок з характерною технікою кладки в стилі епохи Ірода, знаний під назвою «Стіна Плачу», яка є місцем паломництва юдеїв з усього світу.

Цікавою знахідкою археологів, пов'язаною з Храмом, є обтесаний камінь, який був частиною храмових воріт. На ньому грецькою мовою вирізьблене застереження: «Жоден язичник не сміє ввійти в стіни Храму. Того, хто порушить заборону чекає смертний вирок, який буде виконаний»¹¹.

Водночас зі спорудженням Храму будівельниками була прокладена кам'яна вулиця, яка вела від нього до Міста Давида. Недавно ізраїльські археологи виявили її. Вона була східчастою, оскільки йшла зверху донизу, і мала довжину 600 метрів. Ширина вулиці і схожі на магазини будівлі обабіч неї дозволяють припустити, що вона була центральною. Археологи розкопали також підземну частину каналі-

⁹ Снигирев Р. Назв. праця. – С. 50, 393.

¹⁰ Там само. – С. 390

¹¹ Бойд Р. Курганы, гробницы, сокровища. Иллюстрированное введение в библейскую археологию. – Чешский Тешин, 1991. – С. 265.

зації, яка згадується Йосифом Флавієм. У ній виявлено посуд, предмети побуту та інші речі, які датуються другою половиною I ст. до Р. Х., тобто часом Ірода Великого.

Важливими археологічними пам'ятками часів Ірода були фортеця Масада, палац і резиденція самого царя, а також його гробниця. З різних повідомлень дізнаємося, що фортецю, палац та резиденцію досліджував ізраїльський археолог Ігаїл Ядін. Ним виявлені рештки укріплення у вигляді подвійних кам'яних мурів, до складу яких входили 30 квадратних веж і 4 брами. У ході досліджень відкрито рештки триярусного палацу, побудованого на скелі. Верхній ярус являв собою просторий напівкруглий балкон, у південній частині якого були чотири кімнати, можливо, царські покої. Підлога в них була викладена кольоровими плитками, а стеля і стіни оздоблені фресками. По фасаду балкона стояв ряд колон у корінфському стилі. Середній ярус палацу становила тераса, розташована на 20 м нижче від верхнього яруса. Як показали розкопки, вона мала дві круглі стіни, які були основою для колон верхнього ярусу. У східному куті тераси знаходилося приміщення із стінами, оздобленими фресками, і ще один ряд колон. Нарешті, найнижчий ярус – це була платформа квадратної форми, по периметру укріплена стіною, над якою підносилися колони середнього ярусу. Тут же знаходилась і розкішна лазня в римському стилі.

Відкрито також офіційну резиденцію царя площею 4 тис. квадратних метрів, яка знаходилась в західній частині фортеці. У південно-східній частині резиденції розміщувалися царські покої. Вони включали в себе величезний прийомний зал з мозаїчною підлогою, сполучений з тронним залом, службовими приміщеннями, лазнями, басейном і різними складами. Як свідчать різноманітні матеріали, усі досліджені споруди функціонували саме в часи Ірода Великого.

І насамкінець, важливим археологічним об'єктом є гробниця Ірода, знайдена ізраїльським археологом Егудом Нацером на пагорбі в околиці міста Хеврона. Як з'ясувалося, вона була знищена і пограбована ворогами царя ще в давнину. Приміщення мавзолею і сам саркофаг із рожевого мармуру були розбиті та сплюндровані. Залишилися лише уламки розкішного саркофага¹².

¹² Кучинко М. Біблійно-церковна археологія. – Луцьк, 2014. – С. 211, 221-223.

Ірод почав з того, що, вступивши на престол, убив 46 членів синедріону, шурина, дружину, її матір, своїх синів. Уже перед смертю, невиліковно хворий, він наказав знищити сотні членів знатних юдейських родин. Саме йому приписує євангеліст Матфей жахливу історію побиття немовлят у Віфлеємі та його околицях (*Мф. 2: 16*). Великого царя і великого злочинця ненавиділи так, що його останки не зберіг навіть таємний мавзолей у глибині пагорба.

Список джерел і літератури:

1. Бойд Р. Т. Курганы, гробницы, сокровища. Иллюстрированное введение в библейскую археологию. – Чешский Тешин, 1991. – 396 с.
2. Джонсон Пол. Історія євреїв. – Київ, Альтернативи, 2000. – 702 с.
3. Кучинко М. Біблійно-церковна археологія. – Луцьк: «Надстир'я», – «Ключі», 2014.– 268 с.
4. Райт Дж. Библейская археология. – СПб.: Библиополис, 2003. – 209 с.
5. Снигирев Р. Библейская археология. – Москва: Изд-во Моск. подворья Св.-Троицк. Серг. Лавры, 2007. – 576 с.

До питання «церковного» виконання богослужбових піснеспівів

Валентина Маласпіна

Богослужбовий спів Православної Церкви є однією із форм самого богослужіння. В основі всіх церковних піснеспівів стоїть – Слово, а не лише їхня музична краса. Церковний спів володіє найбільшою силою впливу на тих, хто молиться. Давно стала загальновизнаною вимога від священнослужителів, щоб в храмі співали «по-церковному». Але саме поняття «церковного духу» наразі немає чіткого визначення. Саме тому вимагає глибокого дослідження фахівців, дотичних до церковної музики, її історії та практики.
Ключові слова: церква, церковний спів.

Богослужбовий спів Православної Церкви є однією із форм самого богослужіння. Йти на богослужіння завжди означало йти на спів. Запрошення на полуночницю або на утрєню в монастирях завжди супроводжувалося словами: «*Пєнию время и молитве час!*». Причому вимагалася від присутніх у храмі концентрація уваги і певне налаштування на майбутній спів. Людині необхідно було приготуватися слухати молитви і піснєспиви не лише зовнішнім слухом, але й слухом своєї душі і свого духу.

В основі всіх церковних піснєспівів лежить не лише їхня музична краса. На першому місці стоїть – Слово! Як часто за музичною вишуканістю і технічною складністю співів втрачається найголовніше – втрачається сенс і втрачається молитва. Слух не повинен розважатися і насолоджуватися театральними і чуттєвими творами.

75-е правило VI Вселенського собору (680-681) гласить:

«Бажаємо, щоб ті, хто приходить до церкви співати, безчинно не галасували, вивергаючи із себе неприродні крики, і не вводили нічого невідповідного й невластивого церкві, а з великою увагою і зворушенням підносили псалмоспиви Божові, Який знає

потаємне. Бо Священне Слово повчало синів ізраїлевих бути благоговійними»¹.

Ще в III столітті Климент Олександрійський (+ 217 р.) писав [переклад російською мовою архієпископа Філарета (Гумілевського)]:

«К музыке должно прибегать для украшения и образования нравов... должна быть отвергнута музыка чрезмерная, надламывающая душу, вдающаяся в разнообразие, то плачущая, то неудержимая и страстная, то неистовая и безумная. Мелодии мы должны выбирать проникнутые бесстрастностью и целомудрием; мелодии же разнеживающие и расслабляющие душу, не могут гармонировать с нашим мужественным и великодушным образом мыслей и расположением. Искусство, выражающееся в переливах голоса по разным коленам, есть ложное искусство, оно развивает склонность к бездеятельной и беспорядочной жизни. Мелодиями же строгими и серьезными предупреждается бесстыдство и пьянство в самом зародыше. Хроматические гармонии должны быть предоставлены музыке нецеломудренной»².

Патріарх Московський Алексій I (1877-1970) підкреслював, що храм Божий не повинен перетворюватися з дому молитви на зал для безкоштовних концертів, які приваблюють «публіку», а не тих, хто приходить молитися. Останнім приходиться терпіти, адже це відволікає їх від молитви.

Церковний спів володіє найбільшою силою впливу на тих, хто молиться. І саме на регента покладена величезна моральна відповідальність за духовний стан вірних під час богослужіння. Бо він може і повністю відвернути їх від молитви, захопити якоюсь пристрасною, емоційною мелодією або засмутити бездарною музикою, але може здійснювати і велику справу, створивши сприятливу атмосферу для народження в душах почуття спокою, покаяння, молитви.

¹ Апостольські постанови / Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату; пер. укр. мовою єп. Епіфанія (Думенка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – С. 170.

² Архиепископ Филарет (Гумилевский) Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. – Свято-Троїцька Сергієва Лавра, 1995. – С. 223.

На превеликий жаль, у наш час регенти і співці, покликані й обрані для того, щоб донести до присутніх у храмі слово Боже, нерідко самі заважають цьому. Досить часто, і це просто неприпустимо, можна почути сміх, пусті розмови, анекдоти, кавування-чаювання під час Божественної Літургії і інших церковних відправ. Та й власне спів не завжди вирізняється уважністю і вдумливістю. Тим часом Господь попереджає: *«Проклятий, хто діло Господнє робить недбало»* (Єрем. 48, 10). Не можна забувати і про те, що *«Не кожен, хто говорить Мені: Господи! Господи! – увійде в Царство Небесне»* (Мф. 7, 21), бо *«устами шанують Мене, – говорить Господь, – серце ж їхнє далеко від Мене»* (Мф. 15, 8).

Знаходяться захисники таких «співаків»: аби добре і професійно співали. Так, професіоналізм грає далеко не останню роль, але неприйнятно по-блюзнірськи вихваляти устами в молитві Самого Творця. Дуже сумно, що деколи самі регенти є прихильниками таких співаків. Дбаючи тільки про музичним професіоналізмом, забувають про основну мету нашого служіння.

М. Лосський у своїй праці «Богословские основы церковного пения» говорить (цитуюмо російською мовою):

«Музыкант, будь он композитор или исполнитель, должен быть "богословом"... никогда не должен забывать о том, что его роль – служить богослужению и избегать "самовосхваления". А это означает налагать на себя определенные самоограничения с целью послужить народу Божию, а не навязывать другим своего "частного" мнения, вкусов»³.

Безперечно, регент має бути дуже добре освічений, але, у першу чергу, він має бути людиною віруючою. *«Без Мене, – каже Господь, – не можете робити нічого»* (Ін. 15, 5). Віра в Бога Отця і Сина, і Духа Святого, бажання знаходитися в спілкуванні з Богом і разом із псаломспівцем Давидом *«співатиму Богові моему, поки живу»* (Пс. 103, 33) не лише заради нагороди земної, але заради спасіння і Царства Божого. Ось те, що необхідно і регенту, і півчому. Приходити на Богослужіння не заради грошей, а заради самої служби, заради молитви, щоб зіткну-

³ Мартынов В. История богослужбного пения. Учебное пособие. – М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. – С.149.

тися з цією Божественною неземною красою, внутрішньо змінитися, стати трошки кращим, добрішим, терпеливішим.

У церковному житті має бути повна гармонія між священнодійством у віттарі і криласом. Це не окремі інстанції, не окремі відомства, які займаються кожен своїми обов'язками і кожному з них немає справи до іншого. Якщо священникові і кліру не байдужа духовна сторона життя приходу (адже трапляється так, що богослужіння розглядається як вимушена необхідність, а не як потреба душі і борг перед Богом), то вони не можуть не обговорювати, що і як співається. Їхня співдружність зробила б обов'язковою практику загальної підготовки всіх учасників богослужіння до його достойного здійснення.

За відсутності такої співпраці часто звучить вимога від священників співати «по-церковному», не роз'яснюючи, як це.

Вимога, щоб піснеспіви, які виконуються в храмах під час Богослужіння, відрізнялися духом «церковності» – давно стала загальновизнаною. Але саме поняття «церковного духу» наразі немає чіткого визначення, немає чітко встановлених ознак, а грань між «церковним» і «нецерковним» не вилилася ще в форми, очевидні і зрозумілі для всіх. Термін «церковний дух у композиції» ще не вільний від домішок суб'єктивного усвідомлення як його кордонів, так і самої природи його ознак. Для одних термін «церковність» майже рівнозначна «зворушливому» наспіву; для інших – складається з наявності древніх мелодій, узятих як канва для багатоголосої обробки; треті схильні шукати в характері самої гармонії, яка вирізняється суворістю стилю; четверті готові визнати церковним усе, що встигло утвердитися на нашому криласі завдяки давності і традиції, п'яті бажали б бачити в церковному співі з'єднання всіх зазначених рис і т.п.

Безсумнівно, це – корінне питання для регентського середовища і тому заслуговує до себе найбільш серйозної уваги. Голос регентів у встановленні твердого та чітко окресленого розуміння «церковності в музиці» повинен вважатися досить авторитетним, тому що питання це настільки музичне, наскільки і канонічне.

Шлях до вирішення цієї проблеми може полягати в наступному. По-перше, у чому треба вважати вихідний пункт для з'ясування самого терміна «церковний»? Чи не варто почати з визнання «церковний» тільки того, що тісно пов'язане з далеким минулим нашого церковного мистецтва, яким його знала і приймала стародавня Церква? І навпаки,

чи не слід з поняття про церковність виключити все те, що органічно не зв'язане з цією віковою спадщиною?

Якщо «так», то в царині співу до нашого часу дійшли «церковні» древні наспіви – знаменний, грецький, болгарський. А яким чином тоді оцінювати їх переклади і обробки? Якщо достатньо лише присутності справжньої незмінної мелодії для того, щоб спів віднести до розряду «церковних», то яким чином можна примиритися з музичними недоліками цих обробок, і на підставі яких принципів розбирати, приймати і відкидати ці обробки? Де закінчується право традиції та передання і починається панування музики у власному розумінні? Якщо ознака оригінальності в мелодіях недостатня, то звідки черпати нові? Чи існують для цього якісь чіткі вказівки в історії церковного співу, а також в теорії музики? А так звані «вільні» композиції, цілком оригінальні за своєю будовою – чи існує в них зв'язок із духом стародавнього церковного співу з музичної точки зору? Де межа між пануванням застарілих канонів і правом музиканта на свободу творчості.

Наскільки правильною є думка вважати доречним у храмі не тільки те, що відповідає вимогам церковної традиції, а й усе, означене печаткою таланту і щирості? Чи може людина принести на вітвар Божий найцінніше для нього – свій порив до Бога, виражений так, як тільки зуміла і бажала ця талановита людина.

До відповідей на ці запитання потрібно спонукати богословів-каноністів, істориків культури і мистецтв, церковних історії та археології, від теоретиків музики, композиторів і взагалі тих музикантів, кому ці питання добре знайомі і для кого вони перестали бути закритими і незрозумілими.

Щодо виконавської манери, то для всієї церковно-хорової школи характерна особлива, властива православним богослужбовим піснеспівам. На підставі доступних джерел, які стосуються теорії церковного співу і регентської практики, можна сформулювати деякі ознаки «церковного» хорового виконавства, а саме:

1. Пріоритетна увага до слова, його формотворчої і смислової ролі, перебільшено-виразна вимова, особливо в дидактично повчальних жанрах, а в окремих випадках - наближення до речитативного читання.

2. Нівелювання тембрової індивідуальності, спів «прикритим» звуком, без вібрації і обертонів. За можливістю із «зменшеною цільністю» так званою «м'ясистістю» в голосі, особливо у верхньому

регістрі; наближення до світлого «ангельського» дитячого співу. Широке використання фальцетного і мікстового звуку. Це сприяє наближенню до необхідного на криласі молитовному настрою.

3. Прагнення до однорідності звучання хорової партії, створення при будь-якій фактурі відчуття єднання, соборності. «*Церковный богослужебный хор – это согласное устремление молящихся к Богу*», – наставляв останній духівник Оптинської пустелі ієромонах Никон (Беляєв)⁴.

При пошуку потрібної виконавської інтерпретації духовних піснеспівів регент повинен врахувати вищевикладені положення, в іншому випадку буде важко досягнути «церковної» манери звучання, домогтися адекватної передачі необхідного образно-емоційного змісту піснеспіву.

Ми живемо в пору справжнього «*відродження*» церковної музики. Щоразу з'являються нові церковні твори сучасних композиторів. Незмінно в храмах звучать знаменний, київський, грецький, болгарський розспіви, авторські твори Д. Бортнянського, М. Леонтовича, прот. Кирила Стеценка та ін.. Але питання «церковності» стилю, як і раніше, залишається відкритим і суперечливим, що дозволяє кожному розуміти по-своєму. Саме тому вимагає глибинного дослідження фахівців, дотичних до церковної музики, її історії та практики.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Апостольські постанови / Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату; *пер. укр. мовою єп. Єпіфанія (Думенка)*. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – 282, [2] с.
3. *Архиепископ Филарет (Гумилевский) Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви*. – Свято-Троїцькая Сергієва Лавра, 1995. – 400 с.

⁴ Концепция Московской регентско-певческой семинарии. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.seminaria.ru

4. Гарднер И. А. Богослужбное пение Русской Православной Церкви. Сущность, система и история. Том I. – Издание Свято-Троицкого Монастыря. – Джорданвилль, 1978. – 568 с.
5. Голубицов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Репринт. Сергиев Посад, 1918. – Издание «Светлячок». – М., 1996. – 285 с.
6. Журнал «Регентское дело». – № 11 (95), 2011. – 54 с.
7. Журнал «Регентское дело». – № 8 (92), 2011. – 58 с.
8. Журнал «Регентское дело». – № 4 (112), 2013. – 78 с.
9. Журнал «Регентское дело». – № 3 (27), 2006. – 54 с.
10. История богослужбного пения. Учебное пособие. Составитель Б. Б. Лебедев. – Синодальный отдел религиозного образования, катехизации и миссионерства УПЦ, Миссионерское Духовное Училище, Полтавская епархия. – 2004. – 256 с.
11. Концепция Московской регентско-певческой семинарии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.seminaria.ru
12. Мартинов В. История богослужбного пения. Учебное пособие. – М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. – 240 с.
13. Металлов В., прот. Очерк истории православного церковного пения в России. – М.: Печатня А. Снегиревой, 1915. – 174 с.
14. Николаева Е. В. История Музыкального образования. Древняя Русь конец X – середина XVII столетия. – Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС. – М., 2003. – 208 с.
15. Рукова С. Беседы о церковном пении со сборником нотных приложений. – Издательство Московской Патриархии, 1999. – 238 с.
16. Сикур П. Церковное пение. Подготовка дирижеров и регентов к работе с хором. – М.: «Русский Хронограф», 2012. – 496 с.

Православна сакральна архітектура в контексті історико-культурної спадщини Волині

Ярослав Шабала

У публікації проаналізовано загальні показники, щодо кількості православних храмів у Волинській області, які є пам'ятками архітектури; охарактеризовано окремі з них як оригінальні зразки сакральної архітектури та пам'ятки історії.

Ключові слова: Волинь, релігія, Православна Церква, пам'ятка архітектури, пам'ятка історії.

Релігія і Церква в Україні споконвіку посідають поважне місце, ставши невід'ємною частиною духовного і культурного простору українського суспільства. Особливо помітний вплив на різні сторони нашого буття справило православ'я, яке стало духовною основою суспільного розвитку. Історично склалося, що Православна Церква, як в Україні в цілому, так і на Волині, не лише виконувала функції релігійної інституції, а й виступала в ролі співтворця нашої багатой та різноманітної історико-культурної спадщини. Окремою її складовою є пам'ятки сакральної культури, головне місце серед яких посідають оригінальні зразки образотворчого мистецтва та архітектури.

З проголошенням незалежності України у Волинській області було проведено значну роботу із виявлення та вивчення пам'яток сакральної архітектури. Одним із її напрямів стали дослідження, які проводилися і тривають нині в рамках підготовки «Зводу пам'яток історії та культури України». Так, відповідно до постанови Кабінету Міністрів України № 131 від 14.03.92. «Про додаткові заходи щодо забезпечення видання томів «Зводу пам'яток історії та культури України» і плану роботи Головної редакційної колегії «Зводу пам'яток історії та культури України» у жовтні 2000 р. було створено обласну редакційну коле-

гію «Зводу пам'яток історії та культури України: Волинська область». За час роботи редакційно-видавничої групи на території Волинської області було виявлено і проведено первинне обстеження понад 2 тис. пам'яток історії та культури, з них понад 450 пам'яток архітектури, переважна більшість з яких є спорудами сакрального призначення.

Серед пам'яток сакральної архітектури кількісно переважають православні церкви. 14 із них знаходяться в містах Луцьк, Володимир-Волинський та Ковель, решта (понад 300) – у 16 районах області. Кількість пам'яток православної сакральної архітектури в кожному з районів Волинської області відображена в наступній таблиці:

Назва району	Всього пам'яток	З них:	
		дерев'яних	мурованих
Володимир-Волинський	23	10	13
Горохівський	44	31	13
Іваничівський	25	16	9
Камінь-Каширський	18	18	–
Ківерцівський	23	12	11
Ковельський	15	12	3
Локачинський	15	6	9
Луцький	30	16	14
Любешівський	6	6	–
Любомльський	13	7	6
Маневицький	19	13	6
Ратнівський	21	21	–
Рожищенський	15	12	3
Старовижівський	20	14	6
Турійський	18	10	8
Шацький	6	3	3
Всього	311	207	104

Не дивлячись на те, що серед усіх наявних пам'яток сакральної архітектури майже 2/3 становлять дерев'яні церкви, найдавніші культові споруди представлені зразками кам'яного зодчества. Найстарішою і єдиною пам'яткою архітектури часів Київської Русі домонгольської доби на Волині є собор Успіння Пресвятої Богородиці у Володимирі-Волинському. Збудований він був у часи правління волинського, а згодом київського князя Мстислава Із'яславовича. На наш погляд, найбільш імовірний час його спорудження 1156-1170 рр., період від часу вокняжіння Мстислава у Володимирі і до його смерті. Сам будівничий, який помер у 1170 р., був похований у цьому храмі¹, тому не випадково собор часто називають Мстиславовим.

Упродовж віків Успенський собор зазнавав багатьох руйнацій: спочатку Батиєвого погрому, згодом татарської навали 1491 р., пожежі 1683 р., реконструкції 1782 р., після якої храм був напівзруйнований і прийшов у повний занепад.

Понад століття пам'ятка перебувала в запустінні, використовувалася для господарських потреб як сховище і поступово руйнувалася.

Лише в середині 1880-х рр. пам'яткою зацікавилися у зв'язку з наближенням 900-річчя запровадження християнства на Русі. У 1886 р. було створено спеціальну комісію для обстеження храму і здійснення підготовчих робіт із його відновлення. Її очолив голова повітового дворянства В. Боровиков, а до складу ввійшли археолог, професор Київського університету В. Антонович, професор Санкт-Петербурзького університету, історик мистецтва та археолог А. Прахов, секретар Київської археографічної комісії О. Левицький, архітектор церковно-будівельного комітету В. Юрченко, представники духовенства та громадськості².

Упродовж десяти років велися дослідження собору, здійснювалася підготовка технічної документації, обговорювалися різні проекти відновлення храму. У квітні 1896 р. було затверджено остаточний проект реставрації храму архітектора Г. Котова. Реконструкція Успенського собору розпочалася влітку 1896 року і тривала чотири роки. Відновлювальні роботи вдалося завершити наприкінці серпня

¹ Літопис Руський /Пер. з давньорус. А. Є. Махновця. – К.: Дніпро, 1989. – С. 303.

² Гаврилюк С. В. Відновлення Успенського собору м. Володимира-Волинського – унікальної пам'ятки Київської Русі: концепція, здійснення, результати // Чорноморський літопис: Наук. журнал. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2010. – Вип. 1. – С. 75-80., 77.

1900 року. 17 вересня того ж року відбулося урочисте освячення собору³. Він був відновлений у формах XII ст.

Нині Успенський собор у Володимирі-Волинському – кам'яний, шестистовпний, хрестовокупольний, тринавовий, трьохапсидний, одноглавий храм. Його архітектурні форми прості й лаконічні. Фасади розчленовані пілястрами і напівколоннами, що прикрашені аркатурним поясом. Загальна довжина 34 м, ширина 20,6 м, висота близько 18,5 м. Стіни мають товщину близько 1,5 метра. Підлога встелена керамічною плиткою прямокутної трикутної та ромбовидної форми.

Кам'яне православне зодчество XIII ст. представлене Георгіївською церквою в Любомлі, XIV-XV ст. – Василівською церквою у Володимирі-Волинському та Покровською церквою в Луцьку, XVI ст. – Троїцькою церквою в Зимному Володимир-Волинського району. До визначних пам'яток початку XVII ст., без сумніву, слід віднести Хрестовоздвиженську церкву в Луцьку, яка має особливу історичну цінність. Побудована вона була членами Луцького братства Воздвиження Чесного і Животворного Хреста Господнього. Це був один із ранніх зразків трансформації прийомів дерев'яної архітектури в муровану з елементами оборонного характеру. З 1713 р. церква перейшла на деякий час до ордену василіан, а з 1795 р. набула статусу міського православного собору. У 1803 р. Хрестовоздвиженська церква зазнала великих пошкоджень під час пожежі. У 1871 р. Луцьке православне братство відновило вівтарну частину, що поклало початок відбудови церкви. Вона завершилася влітку 1890 р. і 27 серпня відбулося урочисте відкриття⁴. У радянські часи в церкві був планетарій. У 1990 р. будівлю повернули православній громаді, зусиллями якої вона була відремонтована.

Оригінальними зразками представлена мурована православна сакральна архітектура Волині барокової доби. Одним із них є Покровська церква в с. Піддубці Луцького району. Каталог-довідники характеризують її як унікальну пам'ятку архітектури пізньобарокового періоду⁵. Храм будувався у 1745–1762 рр. Центральна частина храму являє

³ Гаврилюк С. В. Відновлення Успенського собору м. Володимира-Волинського – унікальної пам'ятки Київської Русі: концепція, здійснення, результати // Чорноморський літопис: Науковий журнал. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2010. – Вип. 1. – С. 80.

⁴ Луцьк стародавній: Пам'ятки Старого міста. – Луцьк: Терези, 2015. – С. 75.

⁵ Памятники архитектуры и градостроительства Украинской ССР. (Иллюстрированный справочник-каталог: В 4 т. – Т. 2. – К.: Будівельник, 1985. – С. 91.

собою ротонду, яка ніби пронизує перекритий хрещатими склепіннями хрест з однаковими прямокутними раменами. Торець кожного з рамен прикрашений кількаярусними вежами. Головна конструкція храму увінчана великим восьмигранним куполом, опертим на масивні пілони. Завершує купол типова для барокового стилю баня. Підвищуючись над іншими, меншими банями, які розташовані на восьми бічних вежах, вона надає будівлі чіткої завершеності, формуючи легкий, мальовничий силует. Загальні розміри будівлі становлять: довжина – 42 м, ширина – 29,5 м, висота – 32 м.

Протягом тривалого часу ця пам'ятка архітектури була в аварійному стані через підтоплення ґрунтовими водами. На початку 2000-х рр. розпочалися роботи із захисту та реставрації будівлі, які в 2013 р. були успішно завершені. У процесі реставраційних робіт було проведено горизонтальну гідроізоляцію стін цоколя, ліквідовано тріщини на фасаді, пофарбовано зовнішні стіни та викладено гранітною плиткою підлогу. В оновленому вигляді споруда захоплює своєю величавістю і в той же час легкістю, оригінальною композицією різних об'ємів, декоративною оздобою.

Барокові елементи також характерні і для Свято-Успенської церкви в с. Низкиничі Іваничівського району Волинської області. Церква мурована, традиційно хрещата в плані, п'ятибанна, центральна баня підвищена на барабані, опертому на арки. Бані мають досить оригінальну форму, завершені ліхтариками і куполоподібними дашками цибулястої форми. Стіни прорізані подовгуватими вікнами, заокругленими у верхній частині. Три портали церкви прикрашені бароковим ліпленням.

У цілому слід зазначити, що муровані пам'ятки православної сакральної архітектури зберегли в собі більше первісних елементів, оскільки вони споруджені з більш тривкого матеріалу, який менше піддається руйнуванню часом. Тому своєю історією вони сягають давньоруських часів і найдавніші з них датуються XII-XIII ст. Щодо дерев'яних церков на Волині, то найстаріші з них представлені зразками XVI ст.

Найдавнішим зразком волинського церковного дерев'яного зодчества є Дмитрівська церква 1567 р. в Гішині під Ковелем⁶. Періодично церква ремонтувалася, навіть мала місце заміна окремих елементів

⁶ Памятники архитектуры и градостроительства Украинской ССР. (Иллюстрированный справочник-каталог: В 4 т. – Т. 2. – К.: Будівельник, 1985. – С. 83.

храму. Однак це не призвело до суттєвих порушень первісної об'ємно-просторової структури пам'ятки. Її композиційну основу складають три послідовно розташовані з заходу на схід зруби бабинця, нави та вівтаря (відповідно прямокутної, квадратної та шестикутної в плані форми), повторюючи, таким чином, традиційну схему поліського тридільного храму з дзвіницею над бабинцем.

Цінною пам'яткою волинського дерев'яного зодчества є церква Успіння Пресвятої Богородиці в с. Качин Камінь-Каширського району. Дерев'яна церква з окремою дзвіницею була побудована в 1589 р. на кошти поміщика Баковецького та парафіян. Цей храм є класичним зразком народної архітектури північної Волині⁷. У 1875 р. на кошти прихожан церква була перебудована, її переставили на кам'яний фундамент, під нею зробили підвали, виклали нову підлогу, вкрили дошками, створили новий іконостас, хоча ікони, за невеликим винятком, залишили старі. У 1884 р. церква знову була відремонтована на кошти прихожан. У 1895 р. вона була перефарбована ззовні та із середини. Цей храм є класичним зразком народної архітектури північної Волині. У 1971 р. пам'ятка була відреставрована.

Дерев'яне церковне будівництво XVII ст. на Волині представлене Миколаївською церквою в с. Лудин Володимир-Волинського району, церквою Святого Луки в Усичах Луцького району (XVII ст.), Миколаївською церквою в с. Борочиче Горохівського району (1678) та іншими. Усього на території Волинської області виявлено біля 20 зразків дерев'яних православних храмів XVII ст. Дерев'яне храмове зодчество XVIII-XIX ст. представлене значно ширше – біля 140 зразків.

Переважна більшість пам'яток архітектури – нині діючі храми. Якщо муровані церкви перебувають у кращому стані, то багато дерев'яних, особливо більш ранніх пам'яток, потребують реставраційних робіт. Усі вони мають бути під надійним захистом держави, потребують дбайливого ставлення з боку органів влади та місцевих громад.

Отже, починаючи з давньоруських часів, Православна Церква на Волині не лише слугувала задоволенню релігійних потреб місцевого населення, а й була активним співтворцем духовних і культурних цінностей, що яскраво проявилось в пам'ятках сакральної архітектури. І

⁷ Духовні святині Камінь-Каширщини : фотоальбом / Автор тексту Наталія Пась, ред. Євгенія Ковальчук. – Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2008. – С. 6.

головне завдання державних інституцій, Церкви та громадськості – зберегти ці духовні святині і передати їх у спадок наступним поколінням.

Список джерел і літератури:

1. Гаврилюк С. В. Відновлення Успенського собору м. Володимира-Волинського – унікальної пам'ятки Київської Русі: концепція, здійснення, результати // Чорноморський літопис: Науковий журнал. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2010. – Вип. 1. – С. 75–80.
2. Духовні святині Камінь-Каширщини : фотоальбом / Автор тексту Наталія Пась, ред. Євгенія Ковальчук. – Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2008. – 24 с.
3. Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця. – К. : Дніпро, 1989. – 591 с.
4. Луцьк стародавній: Пам'ятки Старого міста. – Луцьк : Терези, 2015. – 128 с.
5. Памятники архитектуры и градостроительства Украинской ССР. (Иллюстрированный справочник-каталог: В 4 т. – Т. 2. – К. : Будівельник, 1985. – 336 с.

Образ священнослужителя в духовній спадщині Святих Отців та в українській художній літературі

Міла Хоміч

У статті аналізується процес становлення особистості священнослужителя через вивчення та засвоєння духовної спадщини святих Отців і через ознайомлення з творами української літератури XIX – початку XXI століть, у яких висвітлюються постаті представників духовенства.

Ключові слова: священство, духовенство, духовна спадщина, святі Отці, священнослужитель; художній образ, персонаж, постать, особистість.

*Священик, що приносить Безкровну Жертву, повинен бути таким чистим,
наче б він стояв у самому небі і посеред небесних Сил...*

Ніщо так не гнівить Бога, як недостойне священнослужіння.

Св.Іоан Золотоустий

У «Законі Божому»¹ написано:

«Священство – це Таїнство, у якому правильно обрана людина (у єпископа, або пресвітера, або диякона) через архієрейське рукопокладання отримує благодать Святого Духа для священного служіння Церкві Христовій. Це таїнство здійснюється тільки над особами, яких обирають і посвячують у священнослужителі. Таїнство священства є установленням божественним».

Святий апостол Петро свідчить, що Сам Господь Ісус Христос

«настановив одних апостолами, інших пророками... інших пастирями та вчителями на довершення святих, на діло служіння, для створення Тіла Христового» (Еф. 4,11-12).

¹ Закон Божий. Підручник для сім'ї та школи. – К., 2004. – С. 508.

Василій Великий писав:

«Ти пастир? Тоді вважай, щоб ти не занедбав чогось із того, що пастирю належить! Що ж це таке? Те, що заблукало, приведи назад; перев'яжи зранене, вилікуй слабе!»².

«Священнослужіння звершується на землі, але на зразок небесної служби. І слушно, бо ні людина, ані ангел, ні архангел, ні жодна інша створена сила, а сам Святий Дух установив священство і людей, зодягнених у тіло, зробив представниками ангельського служіння», – писав Іоан Золотоустий³.

Цей священнослужитель сказав, що, коли

«людина має перед собою великі приклади, то в неї виникає сильний запал і бажання їх наслідувати».

Кого він мав на увазі?

«Петро і Павло – світила церковні, які щодня освітлюють церкву, Скарбниці Духа, просвітителі вселенної, посудини благодаті, тлумачі Святої Тройці і Божественного Слова, – пише Золотоустий. – Петро – моя духовна любов, Павло – мій жезл. Петро – храм Божий, Павло – уста Христові, ліра Духа»⁴.

До таких священнослужителів, які своїм служінням Богові та своїм життям послужили зразком і прикладом для багатьох тисяч пастирів Христових, є, у першу чергу, Василій Великий, який, за словами Григорія Ніського,

«приймавши священство, значення якого тоді трохи підупало, наче залишений ліхтар, – за допомогою Духа Святого, що перебував у ньому, вчинив так, що наука віри знову заясніла. І, як той маяк серед ночі для тих, хто блукає в морі, він явився в Церкві та навертав усіх на праведний шлях. Василій змагався тоді з намісниками, входив у товариські стосунки з вождями, сміливо говорив до володарів, різко промовляв на зібраннях, знаходив мистами, як Павло, тих, хто тримався здалеку... »⁵.

² Василій Великий. Гомілії. – Львів: Свічадо, 2006. – С. 18.

³ Катрій Ю. Перлини Східних Отців. – Львів: Місіонер, 2006. – С.2 03.

⁴ Там само. – С. 270

⁵ Там само. – С. 22.

Святий Василій – це одна з найсвітліших і найславніших постатей Грецької Церкви. Його Правила стали кодексом чернечого життя на Сході. Він – аскет, єпископ, бесідник, учитель, богослов, вчений. Він, без найменшого сумніву, – найдосконаліший представник Церкви свого часу. І життя у святого Василя цілком згармонізоване з його наукою, або, інакше кажучи, його наука – це відбиток його життя... Василій, у своєму найглибшому єстві, – це аскет і богослов. Він аскет тілом і душею. Сувора аскеза – це те, у чому він духовно працює, живе й існує...

Саме ім'я його викликає в душах вірних почування глибокого шанобливого ставлення, і всі погоджуються з тим, що цілком справедливо сучасники дали йому ім'я Великий... Він поєднав глибоку покору з високим знанням, досконалу вбогість з гідністю і блиском достоїнства, безстрашну свободу з лагідною доступністю, геройську великодушність із слабостями виснаженого тіла... Усе його завдання – наблизити Святе Письмо до нас, навчити нас черпати з нього та просвічувати нас його Світлом...

Усі ці слова про Василя Великого – незначна частка написаного про нього іншими богословами, людьми знаними й авторитетними, такими, як: Григорій Богослов, Іоан Золотоустий, Григорій Ніський, Феодор Студит, Єфрем Сирін, Жар Рів'єр, Фрідріх Фаррар, Г. Ф. фон Кампенгаузен, Вольтер Нігт, П. Гюмберклюд, Ф. Гайлер, А. Петракакос, Г. Германт, А. Шептицький та інші. Слова ці написані в різні часи священнослужителями, богословами, філософами, істориками з усього світу⁶.

«Перше місце дай Богові, а друге – священику, провідникові твого життя. Поспішай за ним на крилах, підкоряйся йому мовчки. З ним радій, коли підносишся вгору, і йому підкоряйся, коли падаєш, щоб, набравшись страху, ти знову піднісся високо»⁷,

– це слова святителя Григорія Богослова, звернені до тих, хто прагне присвяти себе чернецтву. Життя і духовне надбання Григорія Богослова свідчать, що для нього богослів'я не було якоюсь теоретичною наукою, подібно до філософських пошуків істини, а живим праг-

⁶ Катрій Ю. Перлини Східних Отців. – Львів: Місіонер, 2006. – С. 28.

⁷ Архімандрит Лаврентій (Живчик). Істинний Богослов // Голос Православ'я. – 2011. – № 13.

ненням і пошуком особистої зустрічі з Богом. Саме тому, що святий не уявляв різниці між сповіданням віри в словесному її вираженні та, власне, життям християнина. Його проповіді були сповнені благодаті Духа Святого і мали неймовірний успіх. Кожен знає, що найкраще і найшвидше можна переконати слухачів у своїй правоті лише тоді, коли життя промовця є живим підтвердженням його слів. Саме це й доводить нам святий Григорій Богослов, який став прикладом непохитної надії на волю Божу, людина, що бачила звершення земного шляху лише у справді християнському житті; істинний Богослов, для якого «жити» означало «молитися» і, навіть бачачи високу й грізну хвилю житейської бурі, ані на крок не відійти від істини⁸.

Серед непересічних мислителів і проповідників східнохристиянської Церкви надзвичайною за колоритом постаттю є блискучий оратор і релігійний полеміст, один із засновників Константинопольського патріархату святий Іоан Золотоустий. «Золотоустий» – це титул, отриманий святим за надзвичайне красномовство, він був офіційно закріплений Церквою на Халкидонському соборі в V ст. У церквах і понині відправляється літургія Іоана Золотоустого. Він відомий не тільки віруючим християнам, його спадщиною цікавляться і захоплюються навіть світські науковці, літератори, оратори. Останні слова святителя на цьому світі: «*Слава Богові за все!*», сказані у вигнанні та в страшних фізичних муках, стали справжнім символом віри та незламності. Відомо, що в ставленні до земної влади Церква, за переконаннями Золотоустого, повинна мати дві функції: опікати бідних та нещасних і закликати державну владу, керівну верхівку суспільства жити за заповідями Божими. Так само беззастережно боровся святий за те, щоб Церква максимально виконувала свої земні функції. Як глава Константинопольської Церкви, він слідував за тим, щоб поведінка духовенства відповідала їх покликанню⁹.

Цих трьох священнослужителів – Василя Великого, Григорія Богослова, Іоана Золотоустого – іменовано титулом «Вселенський учитель». У їхній духовній спадщині треба шукати слова, що вказують, яким має бути священнослужитель, які риси має виплекати в

⁸ *Архімандрит Лаврентій (Живчик)*. Істинний Богослов // *Голос Православ'я*. – 2011. – № 13.

⁹ *Крестный путь Иоанна Златоуста*. – М., 2001. – С. 364.

собі людина, прагнучи не просто прийняти священничий одяг, а стати справжнім пастирем, слугою Божим, воїном Христовим.

Ось лише деякі з цих повчань:

«Якими згідно зі Святим Письмом повинні бути ті, кому повірена проповідь Євангелія? Апостолами і слугами Христа, вірними господарями Божих Тайнств, що їх вони виконують ділом і словом у повноті – і тільки те, що Господь наказав. Образом і законом побожності, щоб ті, хто йде за Господом, були у всьому досконаліми, а ті, хто Господа не слухає, щоб були посоромлені й подолані... Будівниками Божого храму, які кожну душу так приготують, щоб добре підходила до основи апостолів і пророків»¹⁰, – писав святий Василій Великий.

«Крім діл, священник має ще один спосіб лікування – навчати словом. Ось знаряддя, ось пожива, ось пречудове очищення повітря! Це замість ліку, замість вогню й заліза! Відтинаємо непотрібне, доповнюємо те, чого не вистачає, і вдосконалюємо все те, що служить у нас на здоров'я душі... Ніщо так не гнівить Бога, як недостойне священнослужіння», – вважав Іоан Золотоустий¹¹.

«Треба найперше самому очиститися, щоб інших очищати; набути мудрості, щоб інших навчати мудрості; стати світлом, щоб просвічувати; наблизитися до Бога, щоб інших до нього приводити; освятитися, щоб інших освячувати», – навчав св. Григорій Богослов¹².

До цієї великої когорти святих Отців можна віднести ще багато інших людей, які своїм життям і духовною спадщиною увічніли себе в історії Православної Церкви та удостоїлися називатися святими: Єфрем Сирін, Феодор Студит, Григорій Ніський, Кирило Єрусалимський, Іоан Дамаскин, Іоан Ліствичник і багато інших. Іоан Ліствичник написав «Ліствицю духовну», де в тридцяти повчаннях показав ступені сходження до духовної досконалості. До «Ліствиці» він ще додав «Слово до Пастиря» про обов'язки духовного проповід-

¹⁰ Катрій Ю. Перлини Східних Отців. – Львів: Місіонер, 2006. – С. 268.

¹¹ Там само. – С. 273.

¹² Там само. – С. 275.

ника. «Розпусних, – писав він, – можуть виправляти люди, лукавих – ангели, а гордих може зцілити лише Бог»¹³.

Митрополит Андрей Шептицький писав:

«Читаючи твори святих Отців, пізнаємо, як поширювалося знання Євангелія, як проповідували ті знамениті й великої святості мужі, що їх називаємо Отцями Церкви... Писання Святих Отців – це неоцінена скарбниця для кожного душпастиря»¹⁴.

Духовна спадщина святих Отців і їхнє земне життя – взіреть, еталон, приклад, як жити і служити Богові тому, хто удостоївся іменуватися священнослужителем.

У більш як тисячолітній історії Православної Церкви в Україні також було багато таких духовних отців, яких можна було б записати поряд з іменами названих святителів. Вони вшановуються Церквою і є прикладом для сучасних душпастирів: Дмитро Туптало, Петро Могила, Іов Почаївський, Амфілохій Почаївський і багато інших.

В українській літературі є чимало творів, у яких зображені постаті священнослужителів. Звичайно, художній образ – це не опис конкретної особи з певними психічними, особистісними якостями, моральними, ідеологічними, світоглядними переконаннями. Це тип, узагальнений характер, створений письменником, але це постать окреслена, яка відображає дійсність. Як же зображена постать церковнослужителя в українській літературі різних періодів?

В українському літературознавстві відома монографія Ірини Приліпко «Духовенство в українській прозі XIX – початку XXI століть: художня рецепція та інтерпретація»¹⁵. Ця праця, на наш погляд, є вдалою спробою цілісного дослідження маловивченого й цікавого масиву української літератури – прози про духовенство. Актуальність і новаторство цього монографічного дослідження, інтегрованість його теми в сучасний літературознавчий простір очевидні, оскільки протягом майже всього XX століття проблеми, пов'язані з висвітленням у літературі життя та діяльності духовенства, церковно-релігійних колізій не знаходили всебічного та незаангажованого трактування, що

¹³ Духовна спадщина святих Отців. Святий Йоан Ліствичник. – Львів: Місіонер, 2002. – С. 83.

¹⁴ Катрій Ю. Перлини Східних Отців. – Львів: Місіонер, 2006. – С. 278.

¹⁵ Див.: Приліпко І. Духовенство в українській прозі XIX-XX століть. – Київ: Логос, 2014.

було зумовлено ідеологічним тиском. Хронологічно-стильовий підхід дає можливість простежити особливості моделювання образу духовного діяча в контексті різних стилів української літератури (романтичної, реалістичної, модерністської, «соцреалістичної»), показати роль критично-викривальних, сатиричних, історичних та інших чинників і розкрити їх вплив на зображення духовенства в літературі. Окреслення церковно-релігійних проблем, починаючи з періоду Київської Русі, включаючи національно-визвольні процеси XVII-XVIII століть, підпорядкування Української Церкви Московському патріархові наприкінці XVII ст., русифікація і денаціоналізація Церкви впродовж XVIII-XX ст. – усі ці історичні події відображені на прикладах художніх творів.

Метою даної статті є, у першу чергу, висвітлення процесу формування особистості сучасного священнослужителя на прикладах духовної спадщини святих Отців та на художніх образах представників духовенства української прози. Майбутній священнослужитель, глибоко вивчаючи духовні повчання високодостойних представників Східної та Української Православної Церкви, має засвоїти позитивні зразки служіння Богові. Художні літературні образи представників духовенства, на жаль, у своїй більшості представляють негативні приклади.

Україна впродовж трьох століть була бездержавною країною, шматованою на сфері впливу, розтерзаною за приєднання і фальшиві «возз'єднання» середньовічними великими державами Європи й Азії, які оточували її зі всіх чотирьох сторін світу. Цілком очевидно, що відстоювати самобутність своєї культури бездержавному народові набагато важче, ніж державному.

«Християнство, – пише Дмитро Степовик, – було для нас одночасно і духовною, і земною, державною владою, а це, у свою чергу, зумовило високий авторитет Церкви і тих її служителів, які були правдивими пастирями майже цілковито віруючого люду. Бо цивільна адміністрація була або чужинецька й колоніальна, або своя, але зрадницька, колаборована й корумпована»¹⁶.

Чим же пояснити швидку секуляризацію культури у XVIII столітті? Чим пояснити гострі антиклерикальні випадки найбільших світо-

¹⁶ Степовик Д. Релігія і християнське мистецтво... // Слово і час. – 1993, №3. – С. 88.

чів української літератури ХІХ ст. і найбільш національних письменників – Т. Шевченка, І. Нечуя-Левицького, І. Франка, Лесі Українки? Невже так радикально змінилася за одне-два століття ментальність відданого Христові та Його Церкві народу? Так, звичайно відбулися спільні для всієї Європи процеси поступової переорієнтації від релігійного до світського, і центр ваги перемістився. Але в Україні цей процес набув драматичної розв'язки внаслідок утрати Київською митрополією своєї самостійності і незаконним, неканонічним втягненням її в орбіту Московського Патріархату, який «зробив в Україні з Церкви-Матері, церкву-мачуху»¹⁷.

«Замість пастирів, – пише Д. Степовик, – які дбали про свій народ, були натхненниками, покровителями і робітниками його духовності та культури, народ дістав визискувачів і знобителів у рясах і ризах, які почали ганьбити місцеві звичаї як начебто "богопротивні", "неблагодарні", заражені "латинською єресю". З церковного вжитку почала витіснятися українська мова, заборонялися книжки київського та львівського друку, у яких поряд із церковнослов'янською використовувалася й українська мова»¹⁸.

Питання полягає не тільки в тому, що були знищені й підмінені мова, культура, характер церковного мистецтва. До нас прийшло з Москви нібито те саме за обрядовістю православ'я, але якесь дивне, нетерпиме, лайливе, підозріле, чинопоклонне, без звичної християнської любові, з інакшим поглядом на допомогу і місіюну роботу, з цілковитим усуненням мирян від участі в житті Церкви. Замість священників-пастирів прийшли попи, замість «панотців» прийшли «батюшки».

Стаття Н. Переяслова в російському журналі «Москва» (1993, №8) заінтригувала своєю назвою: «В народі їх називали: «батюшка». Подаємо цитату з цієї статті мовою оригіналу:

«Истинный христианин знает: традиция православной этики не только воспрещает мирянам судить о недостатках священников, но и прямо вменяет им наряду с упоминанием собственных родных и близких возносить в молитвах к

¹⁷ Степовик Д. Релігія і християнське мистецтво... // Слово і час. – 1993, №3. – С. 88.

¹⁸ Степовик Д. Релігія і християнське мистецтво... // Слово і час. – 1993, №3. – С. 90.

Господу прошения и о "плодоносящих и доброделяющих" во всех храмах Божиих... Одним из опорных камней духовного фундамента Русского мира как раз и было то почтительное отношение народа к своим духовным пастырям, которое получило закрепление в не имеющем аналогов за пределами русского языка обращением "батюшка". Не случайно ведь даже великий еретик Лев Николаевич Толстой выделил «благостность» русских священнослужителей...»¹⁹.

Саме тут доцільно навести цитату з роману Л. М. Толстого «Воскресіння», де письменник змальовує «благостность» оберпрокурора Святійшого Синоду Російської Православної Церкви, людину закостенілу в лицемірстві та жорстокості, позбавлену будь-якого морального почуття:

«Топоров, как все люди, лишённые основного религиозного чувства, был уверен, что народ состоит из существ совершенно других, чем он сам, и что для народа необходимо нужно то, без чего он сам очень хорошо может обходиться. Сам он в глубине души ни во что не верил и находил такое состояние очень удобным и приятным, но боялся, как бы народ не пришел в такое же состояние, и считал, как он говорил, священной обязанностью спастись от этого народ»²⁰.

Одержавши наймитів і тих, хто не вівчарі [«Пастир добрий кладе життя власне за вівці, – навчав Ісус Христос своїх учнів. – А наймит і той, хто не вівчар...» (Ін. 10, 11-13)], наш народ почав віддалятися не тільки від православ'я, а й від християнських вартостей взагалі. Чи могли світочі української літератури і культури відстоювати православ'я з густою шовіністичною антиукраїнською начинкою, яке й чути не хотіло про якісь особливості українського церковного життя. Від Григорія Сковороди до Михайла Коцюбинського ми не прочитаємо в українській класичній літературі й публіцистиці жодного доброго слова про чинну в Україні Православну Церкву під шоломом Російського «святійшого» Синоду. Невже це від атеїстичних переконань? Ні, атеїзм був завжди чужим усій істоті нашого народу в

¹⁹ Переяслов Н. В народе их называли: «батюшка» ... // Москва, 1993. – №8. – С. 181.

²⁰ Толстой Л. Полное собрание сочинений. Том. 13. – Москва, 1964. – С. 332.

цілому, включаючи й творчу інтелігенцію. Причини тут інші й цілком очевидні. Зрадливість далекого 1686 року мало і має недобрі наслідки і тоді, і в наші дні. Незрозуміла проповідь чужою мовою, віддаленість церковних повчань від потреб життя – головні причини байдужості нашого народу до оголошеного в Божому храмі слова. Священики, які в побуті користувалися російською мовою, не завжди вели моральний спосіб життя, викликали в селян недовіру й неприязнь. Керуючись внутрішнім досвідом, селянин-трудівник мав потребу звертатися до Бога, передаючи свої релігійні почуття за допомогою артикульовано зрозумілого слова. Це конкретний вияв свободи, на ґрунті якої плекалися почуття гідності українця.

О. Кониський, І. Нечуй-Левицький, Б. Грінченко, П. Грабовський, М. Грушевський, Г. Хоткевич та інші називають три шляхи обрусіння українців: адміністрація, школа, церква.

В одній із своїх статей Гнат Хоткевич пише:

«Школа – московська, начальство – московське, закони – московські, язик – московський, суди – московські. Уже сам Бог і то став московським, бо в церкві до Бога ніп призивав не на рідній українській мові, а на московській. І під тим натиском – забув народ сам себе, забув своє ім'я, забув своїх предків, забув свою мову – забув усе»²¹.

У статті «Українські письменники XIX – початку ХХІ століть про роль церкви й україномовної Біблії у формуванні моральної культури народу» Лариса Горболіс пише:

«Російською мовою в церкві та спілкуванні з паствою представники кліру доводили, по-перше, свою вірність уряду та Синоду, по-друге, вищість над простолюдом... Самовіддана служба священиків "третьому членові віри" – "самодержавію" – стала причиною заполітизованості проповіді, упередженого тлумачення Святого Письма, Божих заповідей у церкві та освітніх закладах. Тому письменники роблять висновок, що несвідоме своїх громадянських обов'язків духовенство руйнує народні, релігійні, моральні традиції українців»²².

²¹ Хоткевич Г. Хто ми і чого нам треба. – Харків, 1929. – С. 8.

²² Горболіс Л. Українські письменники про роль церкви...// Українська література в загальноосвітніх школах. – 2004. – №9. – С. 5.

Небажання священників захищати інтереси народу, нести слово Боже рідною мовою спричинили недовіру, байдуже ставлення простолюдю до ініціативних починань усієї інтелігенції, що стосувалися просвіти, організації читалень тощо. Духовна суверенність, на думку митців, – необхідний чинник політичної свободи, демократизації суспільства.

О. Кониський у статті «Український націоналізм» пише:

«Дуже цікава річ, що наше сільське духовенство, забороняючи селянам співати колядки і щедрівки, нігде не заборонило їм співати гидких «салдацьких» стидних пісень, бо... вони великоруські»²³.

Аналізуючи твори українських письменників XIX ст., можна зробити висновок, що майже всі вони змальовують представників духовенства у негативному ракурсі. У творах романтичної та реалістичної прози можна простежити специфіку й еволюцію зображення діячів Церкви. Письменники Г. Квітка-Основ'яненко, М. Костомаров, П. Куліш, Марко Вовчок, А. Свидницький, О. Кониський, І. Нечуй-Левицький, Панас Мирний та інші відчували ці зміни в церковному середовищі, перехід від старосвітської української церкви до московської, від «панотця» до «батюшки», від «паніматки» до «матушки». Приємне для слуху українця звертання до представника духовенства: «панотче», «паніматко», «отче», «владико», «ваша милосте», «ваша святосте» – під тиском московської церкви і мови поступово зникає з українського спілкування, змінюючись на «батюшка», «матушка», «атец»; звертання на «ти» навіть до осіб духовного стану та осіб поважного віку.

Анатолій Свидницький (виходець із родини священника, випускник семінарії) у романі «Люборацькі» згадує це шанобливе звертання парафіян до священника: «Спасибі, панотченьку!». Змальовуючи старосвітського священника, який дотримувався давніх звичаїв, читав церковнослов'янське письмо з українською вимовою, письменник пише:

«Панотець парафіяльний, отець Гервасій Люборацький, був з тих старих ще панотців, з тих, що в "бакалярів" вчилися... Усі

²³ Кониський О. Український націоналізм // Правда. – 1875. – №14. – С. 570.

такі отці біду знали, виростили в громаді, то й шанували громаду, а громада їх... Тим і громада його любила і поважала, що малої дитини не промине, не сказавши доброго слова, а що із старим, то й до розмови стане... »²⁴.

У цьому романі письменник піднімає багато проблем, пов'язаних з життям представників духовенства: виховання дітей у священничих родин, навчання в духовному училищі та семінарії, взаємини між студентами та викладачами, розподіл вакансій між випускниками, ставлення до української мови тощо. Але ці питання необхідно висвітлити в окремій статті. Для даного випадку, на наш погляд, доречним буде процитувати епізод з роману про приїзд «кандидата» на посаду священника після смерті отця Гервасія. А. Свидницький пише:

«... Селом іде кацап, точка-в-точку коробейник: і на тім'ї йому розділено, і потилиця поголена, в личаках; через плечі замість коробки чамайдан висить невеличкий; борода тільки пухом поросла...

Отець Яким тільки що відпуст прочитав, не всів ще з паніматкою привітатися, як той кацап суне через поріг... «Теперь, бачка (батюшка), пазволь рекомендуваться... Тульської духовной семинарии кончивший курс Тимоха, Егоров сын. Тошна атрекамендовался, как есть, не сумлевайся, бачка! Владыка, значит, дядька мне, так я прибыл сюда женихом... » – так знайомиться з отцем майбутній священник.

Розглядаючи Орісю, дочку о. Гервасія, Тимоха засміявся: «Ничего себе, только какая-то тощя, да, как видно, хахлуша горда».

Отець Яким (родич о. Гервасія) розсердився. У тій стороні українці себе не забувають і, хоч що кажи, не розсердиш так, як словом «хахол». За це слово готові очі видерти. Якби Тимоху не владика прислав, то знав би він, що таке «хахлуша», і десятому наказав би... »²⁵.

Це і був новий «батюшка» – піп Тимоха, який вигнав із хати стару паніматку, бив свою дружину – «матушку», горланив навіть у церкві:

²⁴ Свидницький А. Люборацькі. – К.: Наукова думка. – 1985. – С. 136.

²⁵ Свидницький А. Люборацькі. – К.: Наукова думка. – 1985. – С. 140.

«Что мне хахлы? На что мне ани, эти салаеды, галушники!»; нарешті вбив дружину пляшкою з-під горілки.

Громада ще пам'ятає давні звичаї: захищає попівську родину, пише «прошення» до архієрея, щоб

*«узяти його, нелюдяного, і відіслали в кацапщину, звідкіль він і
прибув, бо він тут зовсім-таки не годиться, і звичаїв не знає та
й не шанує, і мови не розуміє...»²⁶.*

Іван Нечуй-Левицький, випускник Київської духовної академії, син священика, знав із середини життя священничих родин. Повість «Старосвітські батюшки і матушки» – спостереження над побутом і звичаями в родинах українського духовенства XIX століття. Це, як писав автор, – біографія двох сімей – священика Харитона Мосаковського та благочинного Марка Балабухи. Якщо представник старих традицій Мосаковський змальований у повісті як тиха, спокійна людина, проста й демократична в спілкуванні з прихожанами, то його дружина – матушка Онися – повністю вписується в консервативне попівське середовище. З молоді чарівної української дівчини – щирої і доброї – вона перетворюється на невгамовну і жадібну попаду. Другий священик – «академіст» Балабуха, хоч і має певну духовну освіту, але втрачає останні прикмети демократичності. Хабарник і розтратник, він з відвертою зневагою ставиться до селян і їхніх потреб, дбає лише про кар'єру і врешті всіма засобами добивається місця благочинного. Якщо в повісті «Старосвітські батюшки і матушки» сміх забарвлений легким сумом, то повість «Афонський пройдисвіт» написана в традиціях гоголівської сатири й українського фольклору. Один за одним проходять у творі типи ченців Києво-Печерської Лаври, що потрапляють у тенета хитрого шахрая Копронідоса, який видавав себе за афонського ченця. Це лицемір і кар'єрист Паладій, скнари і лихварі Єремія та Ісакій, франтуватий і розбещений Тарасій. У діалогах цих персонажів розкривається їхня психологія, низький духовний і моральний рівень, їхнє цинічне ставлення до релігії як до засобу обману й наживи. Видуривши капітали у монастирських «безсрібників», Копронідос збирається зникнути. Він продавав у Лаврі все: «камінці» з Афонської гори, «воду» з Йордану, «пальмові» гілки з Єрусалима, ладан, миро,

²⁶ Там само. – С. 140.

глину... Коли цей «чернець» виходив із помешкання, погляд його впав на одну із «єрусалимських святинь», якими він щедро наділяв (за гроші, звісно) ченців і прихожан:

«У кутку на столику під образами лежала чимала каменюка, буцімто взята з Гефсиманського саду. Копронідос узяв камінь і пожбурих його на вулицю»²⁷.

Має свої особливості в репрезентації духовенства історична проза, у якій відтворені історичні постаті священнослужителів. Образи священників-воїнів показані у творах М. Старицького, Б. Лепкого, Ю. Опільського, А. Кащенко, А. Лотоцького. Варто зупинитися на постаті панотця і паволоцького полковника Шрама з роману П. Куліша «Чорна рада» (твір входить до шкільної програми з літератури). «Панотче» і «пане полковнику» – звертаються до Шрама всі: старшина козацька, козаки і селяни. Чесний і скромний, палкий поборник об'єднання України «під одну булаву», Шрам (справжнє прізвище Чепурний) не терпить людей, які продалися за «лакомство нещасне» і злилися з поневолювачами народу. Автор змальовує його з повагою і любов'ю: «... По одежі і по сивій бороді, сказать би, ніп, а по шаблюці під рясюю, по пістолях за поясом і по довгих шрамах на виду – статний козарлюга»²⁸. Образ Шрама – духовного отця і воїна – гідний зразок для наслідування і сучасними священниками-капеланами, які поєднують пастирське служіння з волонтерською діяльністю, психологічною службою та обов'язком воїна-захисника.

На порозі ХХ століття позначилися суспільні й політичні процеси, світоглядні й ідеологічні зміни. У контексті складних і трагічних обставин (дві світові війни, голодомор, тоталітаризм, атеїстична пропаганда, репресивні заходи щодо духовенства) реалістично й психологічно ставилися Церкви та її служителів пробували розкрити Тодось Осьмачка, Григорій Косинка, О. Копець, Б. Антоненко-Давидович, І. Багрянний. Твори радянських письменників (Я. Галана, П. Козланюка, С. Тудора, Остапа Вишні, І. Вільде) були заангажовані та тенденційні в представленні Церкви та духовенства. Сучасні письменники в зображенні священнослужителів вдаються або до історичного минулого, на пере-

²⁷ Нечуй-Левицький І. Повісті та оповідання. Том II. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 280.

²⁸ Куліш П. Чорна рада. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 18.

тині різних часових пластів, або до містики чи фантастики (В. Шевчук, Г. Тарасюк, П. Кралюк, Г. Пагутяк, В. Базів та ін.).

Із «найсвіжіших» творів варто виділити роман Василя Шкляра «Маруся», у якому розповідається про боротьбу Української Галицької армії та добровольчих загонів українських селян-повстанців Центральної України проти червоного більшовицького поневолення наприкінці літа 1919 року. У центрі сюжету родина дяка і начальника штабу повстанського війська Тимофія Соколовського. Троє синів його і дочка – отамани війська (помирає на полі бою один – отаманом обирають іншого). Не може бути отаманом лише Степан – священник. Гасло цього роду – «Будемо держати Україну!» – з честю несуть усі представники родини, кожен по-своєму. В. Шкляр пише:

«Після важкого бою з комісарами отаман Маруся знаходить брата Степана в церкві... На амвоні перед Царськими вратами стояв священник і, Господи милостивий, він по пам'яті читав Літургію Василя Великого. Священник звертався до Бога своєю мовою... "Ти, Господи, силою Святого Духа зробив нас здатними для цього служіння...". Він стояв на амвоні худий, блідолиций, як самотній печерник, чийх молитов не чує ніхто, окрім Бога...»²⁹.

Отця Степана хвилює важливе питання: тайна сповіді і родинний обов'язок (на сповіді він дізнається про вбивство брата-близнюка Дмитра). Як має вчинити священник? Автор відповіді не дає. Священник вирішує це питання по-своєму.

Не можна обминути увагою повість Марії Матіос «Черевички Божої Матері» – трагічну буковинську історію червня-липня 1941 р. Усі події письменниці змальовує через сприйняття Іванки Борсук – дванадцятилітньої дівчинки. Експресивно насажена сцена, коли згадка про священника – отця Онуфрія, який «з Богом говорить, коли хоче, який усе знає і все може», повстає однією із деталей панорамної картини злочинів радянської влади на Західній Україні. У церкву до отця Онуфрія прибігла вагітна єврейка Хая, яку розшукують комісари. Сюди ж забігла і перелякана та схвильована Іванка. «Розі'ятий Ісус Христос, що здається, навіть у темряві стікає кров'ю, ще трохи – і зірветься від подиву зі стіни і стане поруч із трьома великими гріш-

²⁹ Шкляр В. Маруся. – Книжковий клуб «сімейного дозвілля». – 2014. – С. 187.

никами», – так сприймає Іванка нічну картину в церкві. В умовах смертельної небезпеки, коли комісари повантажили в «грузавікі» «соціально вродних елементів» із числа «кулаков» та «націоналістів» отець Онуфрій приймає пологи у віттарі. Дивлячись у перелякані очі дівчинки, отець шепоче:

«Гріх, дитино... Великий гріх, – укотре зітхаючи, ледве переставляючи ноги, іде до Царських воріт. Тоді береться за їхні дверцята: – І це гріх. І то гріх... Ти розумна, дитино, ти зрозумієш. У життю часом буває так, що чиєсь життя важить більше, ніж гріх перед Богом. Гріх можна відмолити... Вона прибігла до мене... Кожен рятується, як може...»³⁰.

Саме тоді отець Онуфрій відкрив Іванці таємницю людського буття. Письменниця ставить проблемне питання: що таке гріх? Чи буває гріх малим і великим? Як має вчинити священник? Напрошується відповідь: треба звернутися до Ісуса Христа. Як вчинив би Він у цій ситуації? І відповідь одразу знайдеться!

Роман-антиутопія Тараса Антиповича «Хронос» також переносить читача в радянську епоху. Священника призначають завідувачем музею, на який влада перетворила храм Різдва Христового. У відчаї отець Теодор промовляє молитву-псалом:

«Господи, не гідний я ні чудес Твоїх, ні ознак. Але Ти мені подай хоча б малесенький натяк, бо я ослаб духом і розумом своїм захирів... А народ струїли новими цяцьками, не бачить він нічого, не чує, страшиється власної тіні. Низько живе. Нижче нікуди. Не достойний і я Твоїх див. Плазун і я. Але Ти, Господи, оберни мене хоч для дрібного чину, хоч для найменшої справи Твоєї...»³¹.

У контексті містично-фантастичного хронотипу змальовує автор постать священника. У кінці роману отець Теодор, залишивши службу, стає Пророком.

Майбутній священнослужитель, готуючись стати духовним пастирем, повинен навчитися відбирати, як крупинки золота серед порожньої породи, такі приклади, які допоможуть зростити в серці духовність, сформуванати свою особистість, відкидаючи негативне, про-

³⁰ Матіос М. Черевички Божої матері. – Львів: Піраміда, 2013. – С. 96.

³¹ Антипович Т. Хронос. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2011. – С. 198.

тивне Богові, приймаючи те, що робить із звичайної людини Божого обранця, Христового воїна. За словами Іоана Золотоустого, священник повинен «мати чистішу від сонячних променів душу, щоб ніколи не залишав його Святий Дух, щоб міг сказати зі святим Павлом: «Живу вже не я, а живе в мені Христос»³².

«Нелегко знайти людей, – пише митрополит А. Шептицький, – які відповідали б висоті цього звання, що були б готові на всі труднощі, пов'язані з цією працею, що хотіли б іти хресною дорогою самопосвяти. Скільки праці, ревності, науки повинні мати священники, щоб бути для народу справжніми пастирями і батьками. Адже наш народ заслуговує на нашу любов і самопосвяту. На нас звертає свої очі й від нас очікує свого спасіння... Їм, парафіянам нашим, треба добрих священників! Бо лихий священник є для них заразою і смертю, а добрий – життям і спасінням!»³³.

Миряни ж мають пам'ятати слова Іоана Ліствичника:

«Часто Бог із Провидіння Свого залишає в духовних осіб деякі легкі пристрасті, щоб вони, бачачи ці свої, майже безгрішні для інших немочі, дуже докоряли собі й тим здобули невичерпне багатство смиренномудрості»³⁴.

Нехай же наші сучасні священнослужителі вчать просвічувати темних, зігрівати холодних,

«зрушувати закам'янілих, утішати тих, хто плаче, підбадьорувати слабких, мирити ненависних – усіх притягувати в полон для Христа!»³⁵.

І нехай допоможе їм у цьому Господь!

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Вид. УПЦ КП, 2004.

³² Катрій Ю. Перлини Східних Отців. – Львів: Місіонер, 2006. – С. 277.

³³ Там само. – С. 279.

³⁴ Духовна спадщина святих Отців. Йоан Ліствичник. Том IV. – Львів: Місіонер, 2001. – С. 11.

³⁵ Там само. – С. 105.

2. Закон Божий (протоіерей С. Слобідський). Підручник для сім'ї та школи. – К.: 2004.
3. *Архімандрит Лаврентій (Живчик)*. Істинний Богослов // *Голос Православ'я*. – 2011, № 13.
4. *Анатипович Т.* Хронос. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2011.
5. *Бровко О.* Церква та її діячі в художньому ракурсі // *Синопис: текст, контекст, медіа*. – 2015, №2 (10).
6. *Василій Великий*. Гомілії. – Львів: Свічадо, 2006.
7. *Горболіс Л.* Українські письменники про роль церкви // *Українська література в загальноосвітніх школах*. – 2004. – №9.
8. *Духовна спадщина святих Отців*. Святий Єфрем Сирійський. Том II. – Львів: Місіонер, 2001. – 235 с.
9. *Духовна спадщина святих Отців*. Святий Йоан Ліствичник. – Львів: Місіонер, 2002. – 181 с.
10. *Катрій Ю.* Перлини Східних Отців. – Львів: Місіонер, 2006. – 340 с.
11. *Кониський О.* Український націоналізм // *Правда*. – 1875, №14.
12. *Крестный путь Иоанна Златоуста*. – М., 2001.
13. *Куліш П.* Чорна рада. – К.: Наукова думка. – 1983.
14. *Матіос М.* Черевички Божої матері. – Львів: Піраміда. – 2013.
15. *Науменко Н.* Постать духовного діяча в художній системі українського письменства. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: litzbirnyl.com.ua/wp-content/uploads/2015/12/61.
16. *Нечуй-Левицький І.* Повісті та оповідання. Том II. – К.: Наукова думка. – 1986.
17. *Переяслов Н.* В народі їх називали: «батюшка» ... // *Москва*, 1993. – №8.
18. *Приліпко І.* Духовенство в українській прозі XIX-XX століть. – Київ: Логос, 2014. – 479 с.
19. *Толстой Л.* Собрание сочинений. Том 13. – Москва, 1964.
20. *Степовик Д.* Релігія і християнське мистецтво ... // *Слово і час*. – 1993, №3.
21. *Свидницький А.* Люборацькі. – К.: Наукова думка. – 1985.
22. *Хоткевич Г.* Хто ми і чого нам треба. – Харків, 1929.
23. *Шкляр В.* Маруся. – Книжковий клуб «сімейного дозвілля». – 2014.

Православний аспект у соціально-виховній роботі з дітьми та молоддю в громаді

Валерій Петрович, Ірина Чарікова

У статті розглянуто проблеми соціального виховання підростаючого покоління на основі духовно-моральних орієнтирів Православної Церкви; висвітлено особливості використання потенціалу християнського віровчення у роботі з дітьми та молоддю в громаді.

Ключові слова: Православна Церква, соціальне виховання, сім'я, ціннісні орієнтації, принципи православного виховання, парафія.

Вплив процесів, що відбуваються в суспільстві, на виховання підростаючих поколінь, більшою чи меншою мірою існувало в усіх суспільствах й у всі часи. В Україні традиційний соціально-педагогічний напрям виховання здійснювався сім'єю і Церквою, оскільки саме вони визначали міру й ступінь дії суспільства на вихованця. Сім'я є персональним середовищем, у якому дітям передаються моральні цінності, де формуються навички прийняття рішень і виховується почуття власної гідності, що може допомогти молодим людям бути більш обачними та приймати правильні рішення. Історичний досвід вказує на релігію як на необхідний і важливий інструмент підтримки та збереження етичного й правового порядку в суспільстві, виховного впливу на молоде покоління.

Соціальне виховання трактується сучасними дослідниками як система соціально-педагогічних, культурних, сімейно-побутових та інших заходів, спрямованих на оволодіння та засвоєння дітьми, молоддю загальнолюдських та індивідуальних знань, соціального

досвіду з метою формування в них сталих ціннісних орієнтацій та адекватної соціально спрямованої поведінки¹. Говорячи про сутність і зміст *християнського виховання*, ми виходимо з того, що *виховання* – це процес орієнтації дітей в культурно-соціальному просторі суспільства, вироблення в них певних ставлень до тих чи інших суспільних явищ і понять, встановлення ієрархічної системи цінностей. Відмінність християнського виховання від будь-якої іншої виховної системи полягає в тому, що воно готує людину не тільки для повноцінного земного існування, але, передусім – для справжнього духовного життя. Шлях стояння перед Богом – це і є шлях виховання в собі людини. Цей шлях без кінця, саме тому виховання не може дати нічого закінченого – воно лише відкриває шлях і вчить йти ним. Головне – безупинний рух шляхом до досконалості. *«Якщо немає постійного руху вперед, то це свідчить про замирання і всихання християнської душі»*².

Трактування релігії через призму потреб сучасного виховання відкриває три її важливі функції.

По-перше, це відродження і збереження віри в ідеали, без чого повноцінне життя людини неможливе. Усе це підносить людину, дає їй відчуття зв'язку з Богом, а відтак розкриває її душу для вічних сил добра.

По-друге, релігія виступає надійним носієм загальнолюдських морально-етичних вартостей. Скеровуючи погляд людини до Вищого Авторитету, вона тим самим веде її до моральності, регулює співжиття між людьми і народами, спонукає її до самообмеження.

По-третє, релігія сприяє збереженню національної ідентичності. Українська Церква завжди жила прагненнями народу і завжди зберігала свою національну специфіку і за змістом, і за формою (обряди, своєрідність літургії, де відбилася пісенна вдача українського народу тощо).

Відомий вітчизняний педагог О. Вишневський підкреслює, що виховання молоді повинно бути спільною турботою родини, школи і Церкви, які в основу своїх виховних намагань повинні ставити абсо-

¹ *Заверико Н. В.* Соціальна педагогіка [Текст] : навчальний посібник / Н. В. Заверико. – К. : Слово, 2011. – С. 64.

² *Зеньковський В. В.* Педагогіка / В. В. Зеньковський. – М. : Свято-Тихоновський Богословський інститут, 1996. – С. 42.

лютні вічні цінності, які зрозумілі всім людям на Землі – Любов, Добро, Віра, Надія, Чесність, Справедливість, Милосердя тощо³.

Священнослужитель Ю. Дзерович визначає мету християнського виховання так:

«Шкідливою і небезпечною для суспільства буде освіта, спрямована виключно на гнучкість розуму, на збагачення його відомостями, які обмежують свою користь межами справжнього, тимчасового життя і залишає без уваги моральну свідомість і серце людини, не відкриває його волі величних ідеалів добра, не захоплює його серце зачаруванням прекрасного, благородного»⁴.

Своїм завданням як Божественної, так і соціально-виховної інституції Православна Церква покликана подавати взірць і діяти на випередження тим спокусам, які пропонує світ, але, з іншого боку, щоб робити це ефективно, їй варто прислухатися і відчувати потреби молоді, разом із молоддю шукати істинного сенсу життя.

Православна Церква не може стояти осторонь тих проблем і викликів, які постають перед дітьми й молоддю на їхньому життєвому шляху. Практично зникають такі чесноти, як шляхетність, чемність, самовідданість, стриманість, повага до старших, культура поведінки тощо. Звичайно, це стосується не всього дитячо-молодіжного середовища, але загрозливі показники їхніх окремих проявів не втішають. Інформатизація та комп'ютеризація суспільних процесів, у тому числі й навчальних, полегшує процес отримання та засвоєння знань, але разом із тим, згубно впливає на внутрішній світ молодої людини. З мислячої, вдумливої, творчої особистості вона перетворюється на бездумну, агресивну, зазомбовану істоту, позбавлену цінних людських якостей, на т. зв. типового представника *«суспільства новітніх варварів»*.

В окрему групу проблем можна виділити й ті, що пов'язані зі стрімким зростанням таких соціально зумовлених, негативних явищ у молодіжному середовищі, як наркоманія, алкоголізм, ігроманія, епідемія ВІА/СНІДу, насильство тощо. Так, на кінець 2015 р. в Україні

³ Вишневецький О. І. Сучасне українське виховання. – Львів, 1996. – С. 12-13.

⁴ Пастушенко Н. М. Без релігії жити, значить розлучитися з гуманізмом. Про педагогічні погляди Ю. Дзеровича / Н. М. Пастушенко // Педагогіка толерантності. – 1999. – №2. – С. 103.

було 274 477 ВІЛ-інфікованих осіб, 62 688 людей, хворих на СНІД, за час епідемії від цього захворювання померло 37 311 наших співгромадян. ВООЗ стверджує, що в Україні біля 300 тис. тільки ін'єкційних наркоманів. 70 % наркоманів – молодь до 25 років. Із проблемою наркоманії безпосередньо стикається кожна десята сім'я в Україні. Україна втрачає щороку понад 40 тис. своїх громадян, загибель яких обумовлена алкоголем⁵.

Первинною і основною «соціальною» структурою Церкви є парафія. Саме парафіяльні умови визначають багато в чому ефективність їхньої виховної дії не лише на парафіян, але й на все соціальне оточення, що складається навколо парафії в територіальній громаді. Служіння парафіяльного священика – одне з найважчих і водночас найнеобхідніших церковних служінь⁶.

Одне з головних завдань православного священика – проповідь як словом, так і самим своїм життям. Під впливом проповіді людина повинна навертатися до Бога, до правдивого християнського життя, усвідомлювати необхідність постійно дбати про спасіння душі й життя вічне⁷. Проте служіння православного священика вказує на те, що він не може обмежуватися лише богослужбовою діяльністю в храмі. Спільно із іншими зацікавленими соціально-виховними інститутами священнослужитель спрямовує свої зусилля на такі напрями діяльності серед дітей та молоді: залучення до літургійного життя й уцерковлення молодих людей, які недавно прийшли в Церкву; просвітницьку діяльність, спрямовану на формування правильного уявлення про ієрархію християнських цінностей, у т. ч. і через організацію при парафії та забезпечення діяльності недільної школи (катехитичних курсів) для дітей і дорослих, сприяння викладанню у місцевих загальноосвітніх школах курсу «Основи християнської етики»; залучення молоді до християнського соціального служіння (допомога в храмах

⁵ Наркотики та ВІЛ : виклики та загрози [Електронний ресурс] / Український центр контролю за соціально небезпечними хворобами Міністерства охорони здоров'я України. – Режим доступу : <http://ucdc.gov.ua/uk/home/90-novyny/1445-narkotiki-ta-vil-vikliki-ta-zagrozi>.

⁶ Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого [Текст] / Іоан Золотоустий; пер. укр. мовою канд. богослов'я, протоієрея Михайла Марусяк; під ред. Патріарха Філарета (Денисенко). – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Т. 1, кн. 2. – С. 82.

⁷ Книга правил святих апостолів, вселенських і помісних Соборів і святих отців / Пер. з рос. мови С. М. Чокалюка. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2008. – С. 17, 60-61.

і монастирях, опіка й праця з дітьми в дитячих сиротинцях, допомога старшим людям, інвалідам, ветеранам у госпіталах і геріатричних будинках-інтернатах, паліативна опіка, праця з онкохворими та ін.; створення відкритого християнського соціокультурного молодіжного середовища; продумане використання в пастирській діяльності серед молоді сучасних форм творчості: музичної, літературної, художньо-образотворчої і т. п. організація спеціалізованої допомоги молодим людям, що потрапили у важку життєву ситуацію або різні види залежностей (програми з медико-соціальної реабілітації людей, які постраждали від алкогольної, наркотичної залежності, а також колишніх членів деструктивних сект чи культів); налагодження співпраці зі ЗМІ, завдяки яким є можливість доносити істини віри, розповідати про життя Церкви ширшій, аніж окрема парафія, аудиторії⁸.

До засобів виховання, які ефективно використовуються в православній педагогіці, відносимо молитву, церковну літературу, мистецтво, церковний календар, природу, працю тощо; до методів виховання – приклад, вимогу, вправління, навіювання, проповідь, бесіду, діалог, заохочення, покарання, каяття, громадську думку, самоаналіз; до форм виховання – піст, таїнства, богослужіння, свята, паломництво до християнських святинь, церковний спів, благодійницьку діяльність тощо. Слід зазначити, що церковне богослужіння є синтетичним методом, який охоплює всі попередні методи, а також таїнства, сповідь, проповідь, церковне мистецтво, свята. Таких назв методів і форм ми не зустрічаємо у світській педагогіці⁹.

Українська дослідниця християнства Т. Тхоржевська піднімає надзвичайно складну проблему: чи має православне виховання орієнтувати не тільки на духовні, але й на соціально значимі цінності; чи має православна дитина прагнути земного професійного успіху, при-

⁸ Концепція роботи з молоддю Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: Синодальне управління у справах молоді УПЦ КП, 2006. – С. 7; Трофимлюк О. Праця душпастиря з молоддю : проблеми і завдання / О. Трофимлюк // Православ'я в Україні : зб. матеріалів II Всеукр. наук. конф., 20 лист. 2012 р. / Укр. Православ. Церква Київ. Патріархат [під ред. архієп. Переяслав-Хмельницьк. і Бориспіль. Епіфанія (Думенка)]. – К.: Київ. православ. богослов. академія, 2012. – С. 518.

⁹ Тхоржевська Т. Д. Православне виховання в історії педагогіки України... Вказана праця. – С. 206-207; 390.

ймаючи світські правила гри. Науковці відповідають на ці запитання ствердно:

«У роботі Православної церкви з дітьми в умовах сьогодення не потрібно нічого руйнувати й будувати заново. Є громадські об'єднання й дитячі організації, дитячі музичні й художні школи, є хореографічні студії, є фізкультурні й спортивні секції – треба увійти в них»¹⁰.

Доповнюючи вищесказану думку, дослідниця Л. Сурова, автор програм для навчання православних дітей християнській вірі, пропонує сприймати традицію не як догму, яку потрібно механічно переносити з минулого в сьогодення, а як спадок, який необхідно творчо застосовувати, позбавляючись того, що гальмує розвиток, не відповідає ознакам часу¹¹.

Для плідного виховання (і це, як показує історія педагогіки, стосується будь-якого виховання) потрібна особлива атмосфера, яка б насичувала, надихала дитину на певні духовні, моральні запити, поривання. Дитину має оточувати середовище людей, які самовіддано, вільно сповідують моральні ідеї, які живуть у відповідності до висловлюваних ідеалів. Ця умова є чи не найскладнішою для здійснення виховання. Природно, що вона є надзвичайно важливою й для здійснення християнського виховання.

Вітчизняний теолог і педагог В. Зеньківський теж надавав великого значення оточуючому середовищу й більш ефективним у вихованні вважав шлях творення істинного християнського середовища навколо школи, ніж насаджування православної школи державою у ворожому оточенні¹². Як бачимо, православна педагогіка враховує важливу педагогічну закономірність – для виховання потрібне особливе виховне середовище, яким дитина живиться, у якому зростає, стає невіддільною від нього.

Загальною думкою багатьох праць з питань православного виховання є думка про значення прикладу для ефективного впливу на

¹⁰ Тхоржевська Т. Д. Православне виховання в історії педагогіки України... Вказана праця. – С. 182.

¹¹ Сурова Л. В. Православная школа сегодня. Книга для учащихся и учащихся... Вказана праця. – С. 22.

¹² Зеньковський В. В. Педагогика... Вказана праця. – С. 79.

дитину. Без цього наріжного каменя – без прикладу життя у вірі – будь-які насильницькі дії, заходи не дають позитивних наслідків. Вони викликають тільки відразу, скепсис, нігілізм. Стає з абсолютною очевидністю зрозумілим: найскладніша у вихованні річ – бути авторитетною особистістю. З цим повсякчас стикались і стикаються мільйони батьків та вихователів. Повз цю проблему не може пройти жодна виховна система: чи то релігійна, чи то світська. Чим авторитетнішими для дитини є особистості вихователя і батьків, тим більшу готовність вона виявляє до переймання їх правил життя.

Створення середовища, яке виховує під благодатним церковним сприянням і співпрацею представляється єдино можливою метою діяльності і парафіяльного священика, і шкільного педагога, і соціального працівника територіальної громади. Використання надбань православної педагогіки – вимога й тенденція сучасної соціально-педагогічної науки.

На наше глибоке переконання, виховати високодуховну особистість, базуючись на використанні морально-виховного потенціалу релігії, можна лише при дотриманні взаємозв'язку традиційних, духовних орієнтирів виховання з релігійними цінностями: єдності і логічного продовження діяльності сім'ї, школи та інших інституцій громади в духовно-моральному вихованні молоді, заснованому на християнських принципах; творчого підходу до організації роботи з учнями та їхніми батьками з духовно-морального виховання за місцем проживання.

Список джерел і літератури::

1. Вишневський О. І. Сучасне українське виховання / О. І. Вишневський – Львів, 1996. – 238 с.
2. Заверико Н. В. Соціальна педагогіка: навчальний посібник / Н. В. Заверико. – К. : Слово, 2011. – 240 с.
3. Зеньковський В. В. Педагогіка / В. В. Зеньковський. – М.: Свято-Тихоновський Богословський інститут, 1996. – 155 с.
4. Книга правил святих апостолів, вселенських і помісних Соборів і святих отців / Пер. з рос. мови С. М. Чокалюка. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2008. – 367 с.
5. Концепція роботи з молоддю Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: Синодальне управління у справах молоді УПЦ КП, 2006. – 14 с.

6. Наркотики та ВІЛ: виклики та загрози [Електронний ресурс] / Український центр контролю за соціально небезпечними хворобами Міністерства охорони здоров'я України. – Режим доступу: <http://ucdc.gov.ua/uk/home/90-novyny/1445-narkotiki-ta-vil-vikliki-ta-zagrozi>.
7. Пастушенко Н. М. Без релігії жити, значить розлучитися з гуманізмом. Про педагогічні погляди Ю. Дзеровича / Н. М. Пастушенко // Педагогіка толерантності. – 1999. – № 2. – С. 99-105.
8. Повне зібрання творинь святиителя Іоана Золотоустого / Іоан Золотоустий; пер. укр. мовою канд. богослов'я, протоієрея Михайла Марусяк; під ред. Патріарха Філарета (Денисенко). – К. : Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Т. 1, кн. 2. – 550 с.
9. Сурова Л. В. Православная школа сегодня. Книга для учащихся и учащихся / Л. В. Сурова. – М.: Изд-во Владимирской епархии, 1996. – 495 с.
10. Трофимлюк О. Праця душпастиря з молоддю: проблеми і завдання / О. Трофимлюк // Православ'я в Україні: зб. матеріалів II Всеукр. наук. конф., 20 лист. 2012 р./ Укр. Православ. Церква Київ. Патріархат [під ред. архієп. Переяслав-Хмельницьк. і Бориспіль. Епіфанія (Думенка)]. – К.: Київ. православ. богослов. академія, 2012. – С. 514-523.
11. Тхоржевська Т. Д. Православне виховання в історії педагогіки України: монографія. – 2-е вид., доп. і перероб. / Т. Д. Тхоржевська. – К. : Фенікс, 2008. – 432 с.

Обов'язки та права духовних дітей

Олеся Тоцька

Визначено обов'язки й права духовних чад стосовно своїх наставників на основі цитат Біблії, висловлювань монаха Симеона Афонського, відповідей преподобних Варсонофія Великого й Іоана Пророка на запитання учнів.

Ключові слова: духовний отець, духовна дитина, обов'язки, права.

Моєму духовному отцю присвячую

У будь-якої людини протягом життя виникають безліч запитань стосовно різних ситуацій, у які вона потрапляє, а, відповідно, з'являється і потреба знайти того, хто б міг дати на них відповіді, поради, підтримати або просто вислухати. Тому, практикуючі християни на певному етапі свого життя можуть відчувати гостру потребу в духовному отці, яким стає людина в сані – священнослужитель. Такий наставник їм потрібен не тільки для того, щоб приходити на сповідь, але, головним чином, щоб відкрити йому своє серце та душу. Вибір духовного отця – справа добровільна, однак її повинна супроводжувати готовність до послуху тому, кого обрали.

Симеон Афонський у книзі «Дев'ять слів» писав, що послушник – це той:

- 1) хто за своїми щирими молитвами отримав рідкісний дар від Бога – доброго та велелюбного Старця;
- 2) хто за свої щирі устремління до Спасіння отримав від Бога рідкісний скарб – святу та мудру душу, що перебуває на землі в образі Старця;
- 3) чиє віддане та вірне серце отримало дивовижну милість від Христа – зустріти Самого Спасителя в образі Старця та послідувати за Ним¹.

¹ Монах Симеон Афонский. Девять слов. – Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2010. – С. 126-127.

Тобто, з одного боку, духовний отець є рідкісним даром і скарбом від Бога, дивовижною милістю від Христа. Ці слова перегукуються з посланням святого апостола Павла до ефесян, де написано про те, що «... Він настановив одних апостолами, інших пророками, інших євангелістами, інших пастирями та вчителями...» (Еф. 4: 11). А, з другого боку, щоб отримати такий подарунок, потрібно щиро молитися та прагнути Спасіння, мати віддане й вірне серце.

І якщо нам настільки пощастило, що ми стали духовним чадом, то треба щиро подякувати Богу за Його щедрий подарунок, попросити благословення на такий духовний союз, а також мудрості, щоб правильно вибудовувати свої стосунки з нашим наставником. Адже його ми обираємо один раз і на все життя: «Послушний назавжди з'єднався духом зі своїм Старцем і, через Старця, з Христом...»².

З огляду на це, задумаймося над тим, які ми маємо обов'язки перед нашим духовним отцем? Опираючись на цитати Біблії та висловлювання Симеона Афонського, можемо виокремити такі:

1. Довіра.

«Послушний вірить слову свого Старця...»³.

«Істинний послух – як істинна дружба, це взаємна довіра...»⁴.

2. Правдомовність.

«Тому, відкинувши неправду, говоріть правду кожний ближньому своєму, бо ми члени один одному» (Еф. 4: 25).

«Істинний послухник – прямий і чесний...»⁵.

«Послушник – це той, хто відкрив своєму Старцю серце та душу, бо возлюбив Правду – Христа...»⁶.

3. Велика любов і шана.

«Просимо ж вас, браття, поважати тих, що трудяться у вас, і предстоятелів ваших у Господі, і тих, що наставляють вас, і шанувати їх з великою любов'ю за діло їхнє...» (1 Сол. 5: 12-13).

² Монах Симеон Афонский. Девять слов. – Святая Гора Афон : Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2010. – С. 117.

³ Там само. – С. 115.

⁴ Там само. – С. 139.

⁵ Там само. – С. 116.

⁶ Там само. – С. 127.

«Пресвітерам, які начальствують достойно, належить виявляти особливу честь, надто тим, що трудяться в слові і навчанні» (1 Тим. 5: 17).

«Усією душею твоєю благоговій перед Господом і поважай священників Його» (Сир. 7: 31).

«Послушний любить і шанує у своєму Старці – Христа...»⁷.

«Послушник – це той, хто весь віддається Любові до Старця та людей...»⁸.

«Істинний послушник приходить до Старця, щоб любити, бо для такого послушника любити – означає разом трудитися над спасінням душі...»⁹.

4. Відданість і вірність.

«Послушник – це той, хто всім серцем відданий своєму Старцю та служить усім людям...»¹⁰.

«Істинний послушник – це той, чия вірність Старцю ніколи не похитнеться...»¹¹.

5. Покірність (послух).

«Слухайте наставників ваших і будьте покірні, бо вони постійно дбають про душі ваші, як ті, що зобов'язані дати звіт; щоб вони робили це з радістю, а не зітхаючи, бо це для вас не корисно» (Євр. 13: 17).

«Також і молодші, будьте покірні пастирям...» (1 Пет. 5: 5).

«Отже, браття, стійте і тримайтеся передань, яких ви навчилися чи то словом, чи то посланням нашим» (2 Сол. 2: 15).

«Істинний послушник – це той, хто послушний Старцю не тільки в головному – у Спасінні, але і в дрібницях...»¹².

6. Пам'ять.

«Пам'ятайте наставників ваших, які проповідували вам слово Боже...» (Євр. 13: 7).

⁷ Монах Симеон Афонський. Дев'ять слов. – Свята Гора Афон : Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2010. – С. 119.

⁸ Там само. – С. 130.

⁹ Там само. – С. 140.

¹⁰ Там само. – С. 125.

¹¹ Там само. – С. 132.

¹² Там само. – С. 116.

7. Молитва.

«Тим часом благаю вас, браття, Господом нашим Ісусом Христом і любов'ю Духа, допомагати мені в молитвах за мене до Бога...» (Рим. 15: 30).

«Моліться також і за нас, щоб Бог відчинив нам двері для слова, звіщати тайну Христову...» (Кол. 4: 3).

«Послушник – це той, хто завжди оберігає достоїнство свого Старця та молиться за нього...»¹³.

Існують навіть спеціальні молитви. Зокрема, у «Молитві до Спасителя за духовного отця» проситься, щоб Він освятив його Своєю святинею, виправдав Своєю праведністю, покритв Своїм милосердям... У «Молитві до Господа за духовного отця» випрошується для нього душевне спасіння та тілесне здоров'я, щоб Господь відкрив йому всі гріхи духовної дитини, наповнив мудрістю, молитвою та любов'ю... В іншій «Молитві до Господа за духовного отця» проситься, щоб Він захистив його молитвами святих ангелів, примножив у ньому дарування духовні, визволив від видимих і невидимих ворогів, зберіг його паству, пом'янув, відвідав, укріпив і зберіг на многії, многії літа... А заключним акордом звучать слова *«Господи, Ти з'єднав нас на землі, не розлучи нас і в Небесному Твоєму Царстві і святими його молитвами прости всі мої гріхи, прости і всіх його духовних чад, як Благий і Чоловіколюбець»*. У зворушливій «Молитві до Пресвятої Богородиці за духовного отця» випрошується, щоб Вона завжди була йому супутницею, зміцнювала, коли не спить, оберігала в сні, утішала, коли плаче, підбадьорювала, коли сумує, позбавляла від скорбот, звільняла від обмовлянь, піднімала немічного, перемагала бісів, що воюють проти нього, допомагала в смертній небезпеці, полегшила страждання, покрила Своїм покровом, відвідала Своєю небесною милістю, послала благословіння на діла та подала невидиму допомогу...¹⁴.

8. Наслідування.

«Тому благаю вас: ставайте подібні мені, як я Христу» (1 Кор. 4: 16).

«Будьте моїми послідовниками, як і я Христа» (1 Кор. 11: 1).

¹³ Монах Симеон Афонський. Девять слов. – Святая Гора Афон : Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2010. – С. 124.

¹⁴ Сайт православної спільноти «Азбука віри» [Електронний ресурс].

«Наслідуйте, браття, мене і дивіться на тих, що діють за образом, який маєте в нас» (Флп. 3: 17).

«Чого ви навчилися, що прийняли й чули та бачили в мені, те виконуйте, – і Бог миру буде з вами» (Флп. 4: 9).

«Послушний день за днем переробляє себе, уподібнюючись своєму Старцю та Христу...»¹⁵.

«Істинний спасительний послух у душі – це наслідування ділами своєму Старцю...»¹⁶.

9. Турбота.

«...у потребах святих беріть участь...» (Рим. 12: 13).

«Той, хто навчається слова, нехай ділиться з наставником усяким добром» (Гал. 6: 6).

«Не про себе тільки кожен турбуйся, але кожний і про інших...» (Флп. 2: 4).

«Так, благаю і тебе, щирий співробітнику, допомагай їм, тим, що в благовісті працювали разом зі мною...» (Флп. 4: 3).

«Кажу це не тому, що я шукав подаяння, але шукаю плоду, який примножується на користь вашу» (Флп. 4: 17).

«Усією силою люби Творця твого, і не залишай служителів Його. Бійся Господа, і шануй священика, і давай йому частину, як заповідано тобі...» (Сир. 7: 32-33).

«Істинний послужник прагне послужити Старцю...»¹⁷.

У цьому контексті хочеться згадати притчу про трьох учнів одного старця. Вони залишили свого наставника, щоб мандрувати світом, але через багато років повернулися. Один за цей час написав чимало книг, другий став чудовим промовцем, а третій виявив свою турботу про вчителя тим, що просто привіз йому ковдру, щоб він міг погріти свої старечі кості. Старець сказав першому: «*Ти наповнив світ папером*»; другому – «*Ти наповнив світ словами*». А до третього він промовив: «*Тільки ти пізнав, що таке істинна любов*».

¹⁵ Монах Симеон Афонський. Дев'ять слов. – Святая Гора Афон : Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2010. – С. 118.

¹⁶ Там само. – С. 204.

¹⁷ Там само. – С. 138.

10. Вдячність.

«За все дякуйте: бо така щодо вас воля Божа у Христі Ісусі» (2 Сол. 5: 18).

11. Жертовність.

«Істинний послушник у будь-який момент покладе життя за свого Старця і ні в чому не бачить від нього образи»¹⁸.

І хоча висловлювання Симеона Афонського більшою мірою стосуються чернечого життя, але мирянам можна знайти в них щось і для себе.

Коли виокремити обов'язки духовних дітей, виникає логічне запитання про їхні права. На нашу думку, духовне чадо не має жодних прав щодо свого духовного отця: «Послушний віддав усі свої права Старцю та не має турбот...»¹⁹. Адже права учня автоматично стають обов'язками наставника. А дитина не може вказувати духовному отцю, що він має робити, бо це буде порушенням субординації. Наставник сам повинен вирішити для себе коло своїх обов'язків щодо чада. Однак учень може сподіватися на його:

1. Пам'ять.

«Ми ж браття, розлучившись із вами на короткий час лицем, а не серцем, ще з більшим бажанням прагнули побачити лице ваше» (1 Сол. 2: 17).

Зокрема, у книзі преподобних Варсонофія Великого й Іоана Пророка «Керівництво до духовного життя у відповідях на запитання учнів» відповідь Великого Старця під номером 28, серед іншого, містить такі слова: «Скажи брату: хіба ти не чув від мене, що куди б ти не пішов і що б не робив у Бозі, серце моє завжди іде з тобою?»²⁰.

2. Святу молитву.

«Молимо Бога, щоб ви не чинили ніякого зла...» (2 Кор. 13: 7).

¹⁸ Монах Симеон Афонский. Девять слов. – Святая Гора Афон : Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2010. – С. 139.

¹⁹ Там само. – С. 115.

²⁰ Преподобные Варсонофий Великий и Иоанн Пророк. Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников [Электронный ресурс].

«...за це ми і молимося, за вашу досконалість» (2 Кор. 13: 9).

«За це і молимося завжди за вас...» (2 Сол. 1: 11).

«...безперестанно згадую про тебе в молитвах моїх вдень і вночі...»
(2 Тим. 1: 3).

Зауважимо, що в усіх чотирьох згаданих нами вище молитвах за духовного отця його молитви називаються саме святими. Окрім того, у молитовниках наводиться і така коротенька молитва: «*Спаси, Господи, і помилуй отця мого духовного (ім'я) і святими його молитвами прости гріхи мої (поклін)*».

3. Настанову.

«*Браття! Якщо і впаде людина в якийсь гріх, ви, духовні, виправляйте такого в душі лагідності...*» (Гал. 6: 1).

4. Підтримку.

«*Носіть тягарі один одного і так здійснисте закон Христа*» (Гал. 6: 2).

5. Любов.

Старець Іоан у відповіді під номером 339 говорить про те, що

«*Міра любові духовних отців щодо дітей своїх не має в собі нічого шкідливого або плотського; бо вони утверджені духовним мудруванням, і як в словах, так і в справах намагаються завжди і в усьому доставляти користь юним. Люблячи їх таким чином, не замовчують перед ними про недоліки їхні, але часто викривають, врозумляють і втішають, як добрий батько врозумляє дітей своїх. Бо їм сказано: викривай, забороняй, благай (2 Тим. 4: 2)*»²¹.

Отже, як бачимо, вибір духовного отця є серйозною справою, що супроводжується появою в духовного чада низки обов'язків. Слід зазначити, що прийняття остаточного рішення стосовно такого вибору може бути миттєвим, або розтягнутися в часі. Але починається все із довіри своєму наставнику, бажанням говорити йому правду. Подальше спілкування з духовним отцем викликає в дитини любов і

²¹ Преподобные Варсонофий Великий и Иоанн Пророк. Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников [Електронний ресурс].

повагу до нього, бажання бути відданою, вірною та покірною йому. Духовне чадо пам'ятає про свого наставника, молиться за нього, старається наслідувати, виявляє йому свою турботу, вдячність і, якщо потрібно, жертвність. Водночас учень сподівається на те, що наставник, у свою чергу, пам'ятатиме про нього, а також надіється на його святу молитву, очікує від нього настанов, підтримки та любові.

І, насамкінець, хочеться навести слова Симеона Афонського, якими він завершує у своїй книзі розділ про послух, оспівуючи його:

«О, таємничий послух, о безодне премудрості Божої! Небесне життя, явлене на землі! Нетлінна краса духовного союзу двох сердець, освячення Святим Духом, таємниче єднання у Христі, благовоління Отця Небесного, слава Тобі та хвала!»²².

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги священного писання Старого та Нового Завіту. – К. : Вид-во «Преса України», 2009. – 1416 с.
2. *Монах Симеон Афонский*. Девять слов. – Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2010. – 320 с.
3. *Преподобные Варсонофий Великий и Иоанн Пророк*. Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1894#sel=>
4. Сайт православної спільноти «Азбука віри» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://azbyka.ru/molitvoslov/molitvy-o-duhovnom-otce.html>

²² *Монах Симеон Афонский*. Девять слов. – Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2010. – С. 142.

Духовність, релігія та масова культура в добу постмодерну

Павло Ямчук

У пропонованій статті розглянуто актуальну для сьогодення проблематику, ясно пов'язану з трактуванням чільності христоцентричної православної світоглядної домінанти в українській цивілізаційній універсалії. Окремо дослідницька увага акцентується на збереженні духовно-культурних традицій, пов'язаних з прямим збереженням феномену особистості та духовного універсуму суспільства, які є формотворчим чинником для прийдешніх поколінь.

Ключові слова: *духовність, релігія, масова культура, масофікація.*

У часописі «Философские науки» опублікована стаття К. З. Акопяна «От религии к маскульту: логика метаморфозы». Стаття цікава з декількох позицій, першою з яких є відзначене самим автором його новаторство в постановці проблеми співвідношення в сучасну епоху двох вище означених начал, їх точок взаємоперетину – схожості або несхожості релігійного та маскультівського дискурсів нашої доби. Автор проводить кілька зіставлень та паралелей, пропонуючи власну концепцію бачення даної проблеми. На загальному аспекті аналізу проблеми співвідношення релігії та сучасного маскульту у зв'язку з цим на деяких аспектах статті К. Акопяна і зосередимо ми увагу в пропонованій студії. Масова культура як феномен ХХ ст., безперечно, ще потребує всебічного осмислення – осмислення причин її виникнення, форм, моделей функціонування в сучасному світі. Вимагає, на наш погляд, не лише неупередженого, але й багатовимірного підходу, у якому б єдналися дослідження потенціалу та відповідно перспектив розвитку інтелектуальної підоснови індустрії як шоу-бізнесу, так і мас-культури загалом, так і, з іншого боку, механізми впливу цього потенціалу на свідомість людей, для яких вона призначена.

На відміну від народженої в ХХ ст. мас-культури, релігія і все, що пов'язане з нею, є одним із чи не найдавніших явищ людської цивілізації. Із хронологічного погляду вони знаходяться на різних питомих протилежних краях лінії еволюції людської культури. Еволюціонуючи, релігія як форма організації духовної свідомості людини, звісно, пристосовувалася до різних епох, а нерідко – визначала їх загальний обрис. Але в жодній з історичних епох релігія не розчинялася в епосі, не зникала в соціальних процесах, адже тоді б назавжди втратила свою сутність і не змогла б подолати такий велетенський відтинок часу від прадавніх часів до наших днів. Цей аспект розуміння релігії видається нам не просто констатуючим тривалість шляху її еволюції моментом, а дещо більшим. Свідченням її провідної природи у всесвіті сакрального знання, свідченням її домінантності в духовному еволюціонуванні цивілізації незалежно від статусу й форми конкретної організації релігійної самосвідомості у тих чи інших культурах або народів. У європейсько-християнському просторі релігія від самого свого початку розумілася не лише як джерело сакрального знання про інше, а також і як джерело світоглядних світських засад. Джерело Мудрості (недарма ж Софія – сакральна матір Віри, Надії, Любові), яка, маючи виразно духовне походження, відіграє суттєву роль у формуванні законів та основних функцій не сакрального буття. Вона слугує ніби ланкою поміж світом сакрального та світом буттєвого. Схоже розуміти роль Мудрості й філософи буддійського Сходу.

Завдяки такій функції релігії у світі (точніше, це є лише однією з її функцій) вона не може не бути причетною тією чи іншою мірою до формування світогляду багатьох людей в сучасну епоху. Вона не може не виконувати функцію своєрідного духовного сполучника, роль певної спільноти людей або й спільнот людей. До цього зобов'язують її як власна природа, так і викликане її розумінням людьми їх чекання від релігії виконання функції Вчителя в будь-якому, а не лише в сучасному масовому суспільстві. Роль Учителя в цьому випадку полягає, умовно кажучи, у тому, щоб навчити певну, необумовлену заздалегідь, кількість людей, відкрити перед ними ще невідомі їм знання. З одного боку – один Вчитель, з іншого – учні. Або, якщо такий термін комусь більш до вподоби, - маси учнів, що прагнуть до знань. Формально ця модель зберігається і в... масовій культурі, де роль вчителя бере на себе «зірка естради», письменник-гуморист або просто епатажний політик, діяль-

ність якого також розглядається іншими людьми (масою) у жанрі шоу. Роль ця віддається йому також підсвідомо, як і релігії. Причини ж такої підсвідомої прерогативи в другому випадку кардинально відрізняються від причин у першому. Якщо у випадку з релігією це явище спостерігається від початку цивілізації і породжене прагненням кожної людини до «горнього» світу й правильного осягнення світу «дальнього», того, у якому вони живуть, то у випадку мас-культури явище це цілком породжується сучасними інформаційними технологіями, а отже, не має нічого спільного з духовним світоосягненням чи прагненням потрапити до сакрального буття через посередництво вчителя. Розглянемо у зв'язку з цим деякі міркування статті К. Акоюна.

Не можна не погодитись з одним із головних констатуючих фрагментів розвідки вченого:

«Процеси, що непомітно тривали, і, що починалися, вірогідно в добу постпросвітництва, а, можливо, і ще раніше, у кінці XIX – на початку XX століть з усією очевидністю (не беручь стверджувати остаточно) призвели до того, що відбувся... «перехід від примату церкви, з одного боку, і класової культури з іншого, до панування культурної індустрії...»¹

Про такий перехід, від якого застерігали філософи-митці доби Передбароко й Бароко ми вже вели мову в інших своїх розвідках, а тепер лише зауважимо, що українські мислителі виявилися першорядними пророками, зумівши провістити людству ті перспективи, які в XV-XVIII ст. здавалися переважній більшості абсурдними або просто смішними. Духовність та її соціальні інститути, Церква як Дім Господній на землі неминуче (і, як тепер зрозуміло, спровокувало цю неминучість саме Просвітництво з його псевдоліберальною ідеологією) повинні були поступитися своїм місцем саме мас-культурі або індустрії виготовлення моральних засад для «суспільства рівних потреб» або «можливостей». Нюанси, у цьому контексті, від симулякра «соціалізму» чи американського «капіталізму рівних можливостей» значної ролі не відіграють. Так трапилося саме тому, що суспільство замінило сакральні цінності цінностями загальнолюдськими,

¹ Акоюн К. От религии к масскульту: логика метаморфозы// Философские науки. –№2. – 2000. – С. 46.

тобто небожественними за своєю направленістю та природою. Такими, що не передбачають у центрі свого Всесвіту Всевишнього, що стверджують верховенство людини у всіх буттєвих та позабуттєвих вимірах. Заміна ця відбулася внаслідок епохи піднесеного епатажного людського самоствердження.

Тому не викликає заперечення, а навпаки, потребує схвалення і такий аргумент статті К. Акопяна: «... я розглядаю синкретичну свідомість, а точніше – прасвідомість найдавнішої людини, як деяке цілісне утворення, за сутністю неусвідомлюване для нас, людей XXI ст.»². Звідси випливає, що в найдавнішому світі

«... владою первісно може володіти лише причетна до цього знання (мова йде про «священну вість» П.Я.) у кількісному відношенні вкрай обмежена і відмінна за своїм езотеричним характером соціальна спільнота, яку ми умовно, але небезпідставно могли б звати духовною елітою стародавнього суспільства...»³.

Таке розуміння «еліти» безперечно відповідало релігійно-консервативному ідеалові не лише «найдавніших» часів з їх політеїстичною невизначеністю щодо сакрального знання, але й багато більше, добі світового Середньовіччя, що вже мало сформований світоглядний ідеал, за деякими винятками, у формі монотеїстичної організації езотеричних уявлень про всі виміри Всесвіту. Влада повинна була мати Божественну природу, але саме як природу, а не як форму свого роду соціального договору між учасниками суспільного процесу. Тому в згадану епоху поняття «еліта» й поняття «духовність» є поняттями абсолютно нерозрізнюваними. Таке розрізнення, буває, роблять уже зараз, реагуючи на потребу уточнення: «... залишаючись аристократами». «Аристократами духу» – скажемо ми.

Деякі заперечення викликає наступна теза К. Акопяна, подана в продовження попередньої: «Однак еліта... не може існувати поза і без маси. Крім того, великому інквізиторові потрібні юрби покірних, страждених, і, головне, людей, які постійно потребують його!»⁴. Таке бачення еліти одразу вступає у суперечність із висловленою вченим тезою про

² Акопян К. От религии к маскульту: логика метаморфозы // Философские науки. – № 2. – 2000. – С. 49-50.

³ Там само. – С. 49

⁴ Там само. – С. 49.

духовний, езотеричний характер еліти як спільноти, адже входження в сакральну природу автоматично позбавляє людину або групу людей ідеї про пріоритетність для неї якихось незаперечних, життєво необхідних потреб, що мають джерелом соціально-матеріалістичне буття індивідуальності чи групи індивідуальностей. Тим більше, коли такі потреби, а не прагнення духовно-інтелектуального самовдосконалення стають домінантною умовою самого існування еліти.

Значить, виникає питання про сам характер езотеричного знання. К. Акоюн так визначає його:

«Володіння ж таємним знанням, а також доступним небагатом умінням розгадувати... вражаючі уяву... обивателя загадки якраз і давало владу над масою (у стародавньому суспільстві. П.Я.)... Еліта самим своїм існуванням і зміцненням власних позицій фактично завжди сприяла розширенню протилежного полюсу (маси. П.Я.)»⁵.

Таке знання, на наш погляд, дотичне до справжньої релігійної духовності лише, умовно кажучи, на рівні таємничо-містичному. На рівні побутової за своєю природою і практичним наповненням магії або навіть чаклунства, де маг (чаклун, ворожка, шаман, etc) тримає в напрузі або в покорі певну кількість людей завжди в незбагненності для них його дій. Справжня езотерика передбачає, як відомо, не стільки незбагненність якогось явища великій масі людей, скільки неможливість збагнути це явище людині як такій. Так, лише посвячені мають відкритий шлях до такого сакрального знання. Шлях не розумування, а причетності, шлях не слова, а істини, але для цього їм зовсім не потрібна юрба й ототожнення самих себе, скажімо, з великим інквізитором, адже вони самою власною суттю перебувають на шляху до сакральної істини. Визначити їхній зв'язок з іншими людьми, які дійсно становили і становлять більшість людства, як сприяння елітою розширенню «протилежного полюсу» видається у даному контексті не менш логічним, ніж звинувачувати маяк, що він приваблює власним світлом кораблі, не даючи їхній масі керуватися власними уявленнями про найкращий шлях до порту.

⁵ Акоюн К. От религии к масскульту: логика метаморфозы// Философские науки. –№ 2.– 2000. – С. 49.

Порівнюючи духовне світло релігійно налаштованої еліти з маяком, а людство з кораблями, не можемо не навести в даному контексті міркування блаженного Августина, що його цитує в славетному «Треносі» М. Смотрицький: «*О, надіє роду людського, Христе, Боже от Бога! Очі наші в тій густій дочасного життя імлі і темряві своєю світлістю освіти, аби ми приплили до порту! Веди і спрямовуй корабель наш своєю правицею!*» (курсив наш. П. Я.)⁶. Ясно, що і блаженний Августин і М. Смотрицький мають тут на увазі не світську владу, а децю абсолютно інше. Отже, як маякові не потрібна влада над масою кораблів, так само іманентно не має в ній потреби й істинна духовна еліта будь-якої людської спільноти. Ця (і будь-яка інша) влада потрібна іншим, протилежним за сутністю еліті, людям. Тим, чиєю метою є не освітити, а заплутати шлях, привернути увагу блукаючих у темряві не до порятунку, а до самого себе і до своїх тимчасових матеріальних інтересів. Світло від таких джерел також може бути вельми потужним, от тільки зі справжнім шляхом до істини воно навряд чи матиме хоча б щось спільне. Сплутавши ці два світла, можна дійти до далекосяжних висновків, але чим далекосяжнішими вони будуть, тим далі вестимуть до справжнього світла.

Про природу цього «другого світла» ми й хотіли б сказати тут кілька слів. Після могутнього зламу у свідомості людства, що настав з добою Просвітництва, а після того лише поглиблювався, роль духовного життя у вірі була позбавлена у світогляді західної людини своєї домінуючої функції. Вона поступилася місцем масофікації особистості, її знеособленню, яке, у свою чергу, поступово призводило людську особистість до нівеляції в ідеологічних безбожницьких системах, а життя людини до втрати своєї цінності в порівнянні з досягненням ілюзорної абстрактної мети. Проте нікуди не зникла духовна потреба західної реформованої людини в справжньому духовному житті, у причетності до Вищого, у спробах долучення до Горнього Світу. Саме від того моменту, коли духовні потреби людини почали задовольнятися шляхом позадуховним завдяки вибудові своєрідного ідеологічного симулякру духовного життя, і потрібно відраховувати початок новітньої мас-культури. Щоправда, уже й тоді вона мала свої джерела.

⁶ Смотрицький М. Тренос тобто Плач... / Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. – К. 1995. – Т. 2. – С. 285.

Ними, на наш погляд, цілком могли виступати означені К. Акопяном прадавні дохристиянські спроби припасувати неусвідомлені ще тоді потреби духовного розвитку до матеріальних потреб пересічної людини (або, як сказали б зараз, людини з midl-class), а також до матеріальних потреб людей, які володіли певними прийомами магії, уміли провіщати майбутнє, розгадувати таємниці, загадки тощо. Власне, такі люди існують і зараз. Це різного роду цілителі, чародії, маги й магістри чорної та білої магії, з якими Церква упродовж усього свого існування веде сувору й безкомпромісну боротьбу.

На наш погляд, К. Акопян абсолютно точно визначає ту добу, з якої починається системне омасовлення людини та її культурних потреб:

«... починаючи приблизно з XVII-XVIII століть... тобто з часу бурхливого розвитку капіталістичних відносин у Європі відзначається, що позиція між елітою й масою стала отримувати... все більше й більше розмитий характер. У даний час ми... присутні при завершенні процесу розмивання... соціокультурних меж між елітою і масою.»⁷.

Та, як видно з контексту, однією із суттєвих причин такого стирання кордонів він бачить розвиток капіталістичних відносин. Капіталістичні відносини (а точніше, протестантська етика, яка, за М. Вебером, народила їх) звісно, сприяли розвиткові прагматизму, стирання ієрархічних відмінностей між людьми, уможливлювали швидкий перехід з однієї соціальної групи (чи навіть касти) до іншої тощо. Але владна еліта (дворяни) та еліта духовна (богообрані) у всі часи не були поняттями тотожними. Від буддійського Сходу починаючи, де просвітлені, як відомо, не були ніким іншим, аніж простими ченцями, до наших І. Вишенського та Г. Сковороди, які також «чинів не прагли».

Тому, якщо доба великих революцій і становлення капіталізму й могла народити виникнення духовної еліти в середньовічному розумінні, то лише через такі нематеріальні фактори, як саме поняття «духовна еліта». Цим фактором стало виведення справжньої духовної еліти із сучасного часопростору, спроба її десакралізації як словом, так і програмною дією. І, нарешті, заміна поняття та людей, що

⁷ Акопян К. От религии к масскульту: логика метаморфозы // Философские науки. – № 2. – 2000. – С. 49.

віддавна ототожнювалися з місцем, де перебувала духовна еліта. Заміна відбувається в кількох вимірах: від підміни духовних цінностей вартостями моральними (або «загальнолюдськими») до найстрашнішого для справді причетних до віри в Бога, коли на місці його апостола, за влучним виразом українського генія, «чернець вгодований сидить». Слово «вгодований» тут – це, на жаль, не просто влучна портретна характеристика, а дещо більше – знак причетності «ченця» не до Бога, а до мамони, до «звab тілесних сього світу». Якщо в XVI ст. це лише прозрівали, то у XIX таке стало «масовою» (даруйте за каламбур) реальністю.

Усе вищевикладене і є, на наш погляд, основними причинами виникнення масової культури.

Розглянемо тепер, як саме взаємодіє і чи взаємодіє взагалі вона з релігією. Ми навмисно уникатимемо тут слова «духовність», адже з попередньо висловленого випливає, що саме з духовністю мас-культ органічно ніяк взаємодіяти не може. Він хіба що може у певних випадках взаємодіяти з релігією як формою буттєвого представлення Духа. Та й то, лише тоді, коли вона репрезентована не «ченцем-аскетом», а «ченцем вгодованим». Тому неможливо вести мову про ототожнення обох вищеназваних понять тільки на тій підставі, що вони ззовні є репрезентантами однієї системи світорозуміння. На жаль, ця похибка є в нашу добу поширеною і, внаслідок атеїзованості свідомості віку XX, часто зустрічаємо такі твердження:

«... почавши своє побутування в якості езотеричних вчень... та в цьому статусі соціальних інститутів, релігія швидко породила форми прямо протилежні – езотеричні та масові. Вирішальну роль в успіхові такого процесу відіграв той факт, що релігія ... отримує свого «посередника» за допомогою якого... відбувається «омасовлення». Таким «посередником» стає культ (обряд), метою якого є досягнення гранично можливої масовості у справі рекрутування adeptів даного релігійного вчення»⁸.

Це міркування XX століття. Якщо розглядати ззовні характер, наприклад, християнства, ми, звісно, знайдемо й у Євангеліях слова

⁸ Акоюн К. От религии к масскульту: логика метаморфозы// Философские науки. – № 2. – 2000. – С. 50.

про потребу «проповідувати євангеліє» всьому живому. Але чи буде це... омасовленням? Нам видається, що в цих словах закладено прямо протилежний смисл, адже справжньою метою даного віровчення якраз є вберегти людину від світу спокус, від служіння мамоні, тобто... вберегти від таких ідеалів, які пропагуються і які пропагує сама людина-маса. Інший аспект: не «рекрутування» прагне справжня Церква (цього може прагнути хіба армія та ще таємні спецслужби), а прямо протилежного. Вона прагне втаємничення й відходу від масовості, бо казав Христос, що Він і в зачиненій кімнаті з однією людиною буде. «Рекрутування» до чогось завжди вимагає світла несправжнього, де без примусу й різних форм наказів ніяк не обійтись. У кінці ХХ ст. подібні до висловлених вченим твердження досить дивно чути, особливо коли згадаєш, як сотні тисяч людей («адентів») релігії, маючи змогу «рекрутуватися» в радянську дійсність, замість того потрапили в табори, під крижану воду Білого моря, під кулі, лише за небажання й невміння зрадити свого Бога.

Не могу, на жаль, погодитись і з таким твердженням К. Акопяна:

«Будь-яка «новонароджена» релігія вимагає відмови від... колишніх богів... що має руйнівний характер... Достатньо нагадати такі євангельські висловлювання як: «будь-яке древо, що не дає гарного плоду, рубають та кидають у вогонь» (4, 3: 10), лиши мертвим ховати своїх мерців» (4, 8:22), «вогонь прийшов Я принести на землю й так бажав би, щоб він загорівся!» (4, 12: 49)».

На наш погляд, немає в цих словах абсолютно нічого, що можна було б кваліфікувати як «руйнівне начало». Усі вищенаведені висловлювання свідчать, скоріше, про протилежне. А саме – про потребу істинного звільнення універсуму та всього життя людини від несправжнього, невластивого й чужого духовному Всесвітові. Метафоричні, притчеві за характером образи непохованих мерців, дерева, що не дає доброго плоду, мають в основі ранньохристиянський, висловлений в апокрифах філософський концепт:

⁹ Акопян К. От религии к масскульту: логика метаморфозы // Философские науки. – №2. – 2000. – С. 51.

«Той, хто пізнав світ, знайшов труп, і той, хто знайшов труп, не вартий його... Дивіться, ваші царі та ваші славетні люди – це вони носять на собі м'які шати, та вони не зможуть пізнати істину»¹⁰

Прикметним у даному контексті видається нам також і такий філософський концепт праці:

«По-н'яте, характерною для релігії рисою мені видається її в цілому оптимістична налаштованість, ... але ж і масова культура повинна – зобов'язана веселити й розважати стомлену від монотонності повсякденного життя «людину-масу»¹¹.

Віруючій людині будь-якої історичної доби таке порівняння не може не видатися глумом над самою сутністю й духом віри в Бога. Кажу це без будь-якої патетики чи галасливості, а з глибоким бодем, що породжений чітким усвідомленням гіркоти тих плодів, про які попереджали нас українські духовні консерватори Середньовіччя та Бароко. Зведення духовного очищення й евхаристії, шлях до неї, нагадаємо, йде не через концерти та шоу, а через болісний і не всіма витримуваний шлях покути і каяття, зведення духовної радості від наближення до Бога молитвою на рівень оптимістичного забавляння і розважання людини – це плоди нашого часу, це теж плоди масофікованої втрати маяка, руйнації орієнтирів. Зрештою, це також один із виявів цієї тотальної заміни, по яку нами велася мова трохи раніше. Можна лише подякувати авторові за відвертість висловлювань. Подякувати, без натяку на іронію, а цілком щиро. Адже такі формулювання допомагають краще усвідомити велике пастернаківське питання: *«Какое, милые, у нас, тысячелетие на дворе?»*.

Тому не дивним, а суголосним епосі та її деяким соціальним та культурним тенденціям є й наступне твердження К. Акоюна:

«Потяг до розчинення в масі найбільш яскраво виявляється в такому феномені, як паломництво... Маса людей, що рухається до святих місць, є прекрасною ілюстрацією до того, як відбувається нівеляція окремої особистості, стирається індивідуаль-

¹⁰ Апокрифи ранніх християн. – М., 1994. – С. 9-10.

¹¹ Акоюн К. От религии к масскульту: логика метаморфозы // Философские науки. – № 2. – 2000. – С. 51-52.

ність людини і натовпи «людей-мас» перетворюються в живе, але ... некероване ні індивідуумом, ні колективним розумом тіло. І одразу пригадується інше «багатоголове» тіло.. юрби шанувальників чергової рок-групи, цілком полонене... ритмом оглушливого шлягера»¹².

Неевклідова паралель між мас-культурою та релігією в цих рядках, здається, сягає своєї кульмінації. Рух людей, (до речі, притаманний не лише «епосі мас») до причащення Горнім Світом на землі, свідомий рух кожної окремої людини до святині в ХХ ст. розуміється сучасним автором мало не як шоу, як некерована нічим, а не власним бажанням спасіння через причащення, багатоголова й бездумна юрба оглушених, клонованих суб'єктів, що складають аморфну масу.

Таке сприйняття паломника, напевне, морально вбило б І. Вишенського та його сучасників та однодумців, а нам у ХХІ ст. доводиться з ним спокійно не погоджуватися. Мабуть правду кажуть, що в сучасній екології людина Середньовіччя просто захлинулася б повітрям. Людям ХХ-ХХІ віків треба ним дихати. Іншого немає. Зведення сакруму до профануму – також ознака нашої доби. Саме тому рух індивідууму до духовного очищення через святині визначається вченим як рух юрби, причащення до святинь порівнюється з приїздом «зірки» естради, а тиху молитву в Михайлівському Золотоверхому Соборі можна порівняти з ревом і вискотом на стадіоні чи в якомусь Палаці Спорту. Наближення душі до святинь виявляється подібним до тілесного екстазу. І саме тому в мене особисто не викликає ніякого подиву таке-от висловлювання сучасної журналістки: *«У меня пропало ощущение реальности – не помещалось в голове, что это живой Брайан Адамс...»*¹³. Знову пригадується точне означення Ліною Костенко нашої епохи терміном *«Дефект головного дзеркала»*. Але про те, що змальована реальність, як і концепція К. Акопяна, уже не є або не зовсім є аксіоматичною данністю у світі, що його ми звикли називати цивілізованим, свідчить, зокрема, цікавий факт, наведений І. Ільїним у праці *«Постмодернізм»*.

¹² Акопян К. От религии к масскульту: логика метаморфозы // Философские науки. – № 2. – 2000. – С. 57.

¹³ Лана Рокси «Простой парень» поставил «Украину» на уши // газета «Сегодня». – № від 31 жовтня 2000 року

Міркуючи по стан та новітні тенденції в сучасній філософії та гуманітарному знанні загалом, учений зазначає:

«Сутність... нових тенденцій полягає в поверненні... до духовно-релігійної проблематики тих чи інших форм релігійності. Як про це говорив наприкінці 80-х років Мішель Серрес: «Двадцять років назад, якщо я хотів зацікавити моїх студентів, я говорив їм про політику, якщо я хотів примусити їх сміятися, я говорив їм про релігію. Сьогодні, якщо я хочу викликати в них зацікавлення, я говорю їм про релігію, а якщо я хочу їх розсмішити, то говорю їм про політику». Основними причинами змін у духовній орієнтації Кармен Відаль вважає «ідеологічне роззброєння» ... занепад іміджу громадської людини»¹⁴.

Прикметно, що саму добу такого відродження духовних орієнтацій в інтелектуальних верствах Європи професор Ільїн означає як добу необароко, а це є яскравою вказівкою на «немасовість» і тим більше на немасофікованість згаданих процесів.

На наш погляд, безперечно справедливим є власне спостереження автора щодо певних моментів сучасної практики релігійного досвіду. Моментів, певною мірою, визначальних для сьогодення та знакових з погляду впливу епохи масофікації на недосяжні в ідеалі для неї категорії та цінності. Сучасна дійсність поряд з удаваними прикладами масофікації духовної свідомості (приклад з паломниками), на жаль, дає дійсні приклади масофікації релігійного життя. Такі явища, на наш погляд, походять усе ж таки не від самої природи релігії, як вважає К. Акопян: *« У релігії від початку закладено намагання звернутися до найширших мас населення... потяг до масової експансії»¹⁵*, а з'явилися саме сьогодні, у нову та новітню епохи, завдяки рухові масофікованої доби, завдяки її феноменові, який ще слід, мабуть, дослідити і розгадати.

Деякі, навіть справедливі, спостереження К. Акопяна над певними діями сучасної церкви звучать часто аж надто довільно:

¹⁴ Ильин И. Постмодернизм. От истоков конца столетия: Эволюция научного мифа. – М., 1998. – С. 180.

¹⁵ Акопян К. От религии к масскульту: логика метаморфозы // Философские науки. – № 2. – 2000. – С. 50.

«Для того, щоб переконати власників... великих коштів допомогти храму... необхідно проведення добре продуманої та організованої рекламної кампанії: треба вміти подати товар лицем, знайти потрібні... слова й аргументи, які справлять відповідний вплив на тих, хто має заповітні фонди»¹⁶.

Така аргументація навіть реальних дій Церкви, звичайно, так само далека від сакрального Божественного начала, як віра в Горнє Царство, далека від довіри до виробників прального порошку. Відомо, що не отримання за допомогою добре продуманого «піару» від легковірних багатіїв коштів на потреби церкви (до речі, матеріальні потреби церкви й духовні потреби людини, що туди приходить, це поняття істотно різного порядку) є справжньою метою, що пояснює її існування. Навіть наявні такі чи подібні дії нічого спільного не мають з омріяним ще І. Вишенським та М. Смотрицьким ідеалом гнаної Церкви, а значить нічого не пояснюють у її сутності – духовному існуванні. У кращому випадку – слугують ілюстрацією не сутності, а якраз відходу від неї деградацією духовного в бік матеріального.

Так само сучасним дискурсом доби пояснюємо й таке твердження російського вченого:

«Стає очевидним, що віруючим, які виступають у ролі споживача релігійно-художнього сурогату... загрожує небезпека стати відповідним чином підготовленими споживачами найбільш низько-вартісної маскультівської продукції... Неважко припустити, «художнє» виховання, отримане в сучасній церкві, буде приносити відповідні плоди і в інших соціальних сферах...»¹⁷.

Запереченням, яке б міг висунути авторів український мислитель-консерватор зі світорозумінням І. Вишенського, став би аргумент про неприпустимість використання сфери духовного знання в якості виховного засобу для формування світських «художніх» смаків. І тим більше неприпустимість задоволення рівнем такого виховання, адже будь-яка пряма свідомісна дія закриває шлях до вищого

¹⁶ Акоюн К. От религии к масскульту: логика метаморфозы // Философские науки. – № 2. – 2000. – С. 52.

¹⁷ Акоюн К. От религии к масскульту: логика метаморфозы // Философские науки. – № 2. – 2000. – С. 55.

осягнення, яке виявляється, як зауважив український учений з Одеси Євген Черноіваненко, у тому, щоб: *«показати світ таким, яким він є, показати його сутність, приховану за явищем... не спостерігати ззовні, а споглядати зсередини.»*¹⁸.

Зрозуміло, що зауважені К. Акопяном «художній несмак» або «бездарність» при зображенні ликів святих або на інших іконах можуть на первісній стадії перешкодити сприйняттю Божественного начала, але якщо людина має на меті не світський розбір естетичних вартостей матеріального відбиття Божественного, то ніяка (небажана, звісно ж!) бездарність не стане на заваді її духовному просуванню в безмежні обшири, адже, на думку Є. М. Черноіваненка,

*«мистецтво зображує матеріальний світ як втілення ідеального, причому зображує його не таким, яким він бачиться людині, а таким, яким він є у своєму "самосудному бутті", абсолютно незалежному від людини і її точки зору.»*¹⁹.

І хоч дані слова належать до характеристики мистецтва Середньовіччя загалом, гадаємо, можна екстраполювати їх і на сучасні церковно-православні принципи розуміння сакрального живопису, що майже не змінилися з того часу.

Справді небезпечним моментом проникнення мас-культури до сфери духовного життя вважаємо ми наближення служби на славу Божу до світського й навіть масового дійства. У своєму геніальному «Треносі» попереджав про це М. Смотрицький вустами Східної Церкви:

*«А що ж скажу про монастирі, владі моїй підлеглі, у яких ченці... предків своїх статуту свавільно поламали і в нівеч обернули, так, що ані сліду старожитнього того побожного в молитвах і постах, у праці й науці Письма Святого життя у них не зосталося?»*²⁰.

¹⁸ Черноіваненко Є. Людина і світ в добу Середньовіччя: синкретична єдність // Медієвістика. – Випуск 2. – Одеса, 2000. – С. 50.

¹⁹ Черноіваненко Є. Людина і світ в добу Середньовіччя: синкретична єдність // Медієвістика. – Випуск 2. – Одеса, 2000. – С. 49.

²⁰ Смотрицький М. Тренос тобто Плач... / Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. – К. 1995. – Т. 2. – С. 325.

Такий відхід від «сліду старожитнього... побожного» в сучасному нам світі спостеріг і К. Акоюн:

«Інша крайність виявляється в тих... формах богослів'я, коли для залучення нових і утримання старих мирян у храмі влаштовуються видовищно-музичні вистави... особливе місце це займає в США... У результаті відбувається злиття церкви та мас-культури»²¹.

Зауважимо, що таке єднання характерне для нашої культурної традиції в мінімальному ступені, хоча пошук загальнодоступних форм впливу, недоступного для розуміння, продовжує тривати, застосовуючи для своїх цілей, щоправда, здебільшого концертні майданчики або стадіони, ніж справжні храми. Шоу потрібне тоді, коли не Церква прагне стати наймасовішою, а навпаки – коли сумнівні персони з-за різних кордонів Української держави прагнуть використати той факт, що за даними соціологічних опитувань: «Віруючими вважають себе дві третини українців... опитування показало, що серед українців віруючими вважає себе 66%»²².

Саме цю обставину й використовують деякі новітні пропагандисти слова Божого у вигляді розважальних програм або шоу. Їм потрібна орієнтація зовсім не на консервативні ідеали духовного світу, а експлуатація зорієнтованості українців на одвічно релігійні цінності у власних інтересах. Відсутність у сучасному вітчизняному й світовому релігійно орієнтованому соціумі чіткої духовно-консервативної парадигми надзвичайно допомагає вводити в оману людські душі. Мета ж їх опонентів, отже, має полягати не в тому, щоб зробити неймовірну тепер спробу повернення в минуле Середньовіччя з його абсолютованим теоцентризмом, а в тому, щоб виробити сучасну, спрямовану в майбутнє модель релігійно-консервативного ідеалу, маючи за орієнтир духовно-філософські шукання вітчизняних середньовічно-барокових (і не лише) консерваторів – оберегів царства Духу, що жили на землі. Це буде потужним запобіжником масофікації свідомості, бо поняття «дві третини 47-мільйонного народу й «маса» близькі лише

²¹ Акоюн К. От религии к масскульту: логика метаморфозы // Философские науки. – № 2–2000. – С.56.

²² Коцюба Я. Веруючими считают себя 2/3 украинцев // газета «Сегодня». – від 8 листопада 2000 року

формально. Насправді, «масою» є не велика кількість людей, а лише ті люди, які мають масофіковану свідомість. А їх може бути навіть меншість у суспільстві.

Свідченням усвідомлення потреби вироблення нового соціального орієнтиру, заснованого якраз на духовно-світоглядних засадах, є міркування визначного дослідника міфології Д. Кемпбелла, що його він висловив у нині вже класичному дослідженні «Тисячеликий герой»:

«Всесвітній триумф секуляризованої держави відкинув усі релігійні організації на такі визначено вторинні, і врешті-решт, недієздатні позиції, що церковне дійство є сьогодні не більше ніж... церемонією по неділях, у той час як на решту тижня лишається тільки ділова етика та патріотизм. Така лицемірна святість – зовсім не те, чого потребує світ: необхідна... трансформація всього соціального порядку, з тим, щоб у кожній деталі, у кожному акті нашого світського буття проявилися риси животворного образу вселенської Боголюдини і були усвідомлені як децю реально притаманне кожному із нас і дієво значуще.» (курсив наш П. Я.)²³

Перебуваючи у стані пошуку й причетності до вищого, людина не є такою, що

«втратила здатність прийняття самостійних рішень і, насолоджуючись комфортом байдужості, рухається у кільватері тих людей, кому вона принесла в дарунок свою особисту свободу... піддаватися механізму «омасовлення» її спонукає страх перед самотністю».

Вона не може бути ані байдужою, ані «втратити особисту свободу», ні тим більше «рухатись в кільватері ... людей», адже тоді її сенс існування як духовно зорієнтованої індивідуальності втрачається, активний пошук істини, що його вона здійснює самостійно, припиняється, а стан, коли людина виконує волю інших людей («рухається в кільватері») нагадує, швидше, стан загіпнотизованого, аніж стан віруючого, який живе і мислить. «Комфорт байдужості» це також щось майже неймовірне для особистості, що постійно перебуває в розви-

²³ Кемпбелл Д. Тисячеликий герой. – М., 1997. – С. 376.

ваючому її стані пошуку шляхів духовного самовдосконалення. Тому, поділяючи думку про масофікацію людини як симулякр захисту від самотності, що його пропонує мас-культура, не можемо погодитися з тим, що духовне життя таким самим чином приваблює до себе, адже за самою своєю природою воно зорієнтоване на протилежне.

Масофікація особистості є найкоротшим шляхом до її знищення, але таке знищення найчастіше є потрібним негідним людям і ніколи не потрібне Богові. Саме тому церква не може мати «мас-культівського» варіанту», про який говорить К. Акопян, адже саме цим буде зведено нанівець сакральний смисл її існування на Землі. «Людина-маса» – це саме та категорія, яка змушена була (свідомо чи ні – інша річ) підмінити парадигму Бога на парадигму «мамони». Навіть зберігаючи обряд або традицію, вона розглядає їх як форму звичаєвості, форму буття. Провіщуючи це ще в далекому Середньовіччі, українські мислителі не покладали великих надій на традицію, а прагнули вибудувати ідеальну модель минулого, актуалізувати його духовно-інтелектуальні скарби. Про це ми більш детально говорили в статті «Поетика діалогу й консервативне світобачення І. Вишенського», у інших статтях та в докторській дисертації, а також у монографії «Християнський консерватизм: дух, епоха, людина».

Проти духовно-релігійних спроб Церкви та вірних Їй у справі захисту особистості від масофікації часто виступає і держава доби Постмодерну, яку Гі Дебор визначив у «Коментарях» до своєї книги «Суспільство вистави» як «шоу-владу»:

«концентровану та дифузну. Обидва вони (ці поняття П. Я.) витають над реальним суспільством і як його мета і як його брехня... Друга, спонукуючи особи найманої праці користуватися своєю свободою вибору для споживання широкого масиву пропонованих послуг, являє собою американізацію світу.»²⁴

Його думку про сучасний світ та його культурні реалії розвинула К. Відаль: «Не лише Америка, але й увесь світ врешті-решт перетворився в один величезний Діснейленд»²⁵.

²⁴ Ильин И. Постмодернизм. От истоков конца столетия: Эволюция научного мифа. – М., 1998. – С. 176

²⁵ Там само. – С. 177

Міркуючи про заявлені в статті К. Акопяна начала, ми не могли не звернути увагу на те, що нині в суспільстві триває формування свого роду нового поділу людей. Тільки вже тепер не на соціальні класи або раси, а на «масу» й «еліту». Термін «маса» у такому новітньому поділі чимось невимовно нагадує термін «нижчі раси» або «ворожі класи» у двох попередніх ідеологічних системах, що їх окупаційне владарювання українці пережили в ХХ ст. Це породжує право деяких не найкращих за моральними вартостями людей, що тимчасово обіймають високе соціальне становище, зневажливо ставитися до інших («електорату»), іронічно характеризувати їхні духовні потреби, зрештою, їх самих лише за те, що вони не мають виходів на жоден із типів влади. Таке ставлення іманентно закладене й у сучасній індустрії шоу-бізнесу, яка, на відміну від церкви, пропонує і навіть нав'язує людині свою ідеологію та кумирів (про ставлення до «кумирів» християнства, гадаємо, не варто нагадувати), нав'язує парадигми мислення і поведінки. Насправді, кваліфікувати «масу» можна лише за ознакою її причетності або непричетності до сакральних вимірів життя, свідомого бажання або небажання кожної конкретної людини духовно самовдосконалюватися. Соціально-обезличувальний підхід тут, на наш погляд, є неприпустимим. Не в останню чергу і тому, що сам по собі він є однією з наукових моделей масофікованого підходу до людини. Потреба виявити в людині людину шляхом причетності до Божественного, шляхом формування ідеалу близька, на наш погляд, до сформульованої Софронієм Почаським в «Євхаристиріоні» руху людської душі до справжнього знання:

*Фальш облудних балачок вчасно розуміти,
 Де обман, а де правда вміти розрізнити,
 Ся наука дає нам способи в умінні
 Щоб заховану знати сутність у прозорінні.
 Щоб навчитись ум давати в скруті собі раду
 І зумів пізнавати підступи та зраду.
 Так неначе те сонце, що мглу розганяє.
 Дощ і мряку із громом, а день роз'ясніє...
 Ставірїт знав цей корінь гострим, наче терня,
 Карніад морським звіром називав те вчення.*

*Хай же квітне той корінь в твоїм Геліконі,
Найчесніший наш отче, і віру боронить»²⁶.*

Вироблення такої духовної науки сьогодні стане, як зауважує Софроній Почаський, потужним чинником оборони не лише людської віри, а й самої людської душі. Недарма ж Софроній називає таку науку «корнем», що в народній символіці близьке до понять «першооснова», «джерело», «підмурок». Такий синтез віри, духовності й інтелектуального прогресу поширений масово й може врятувати людину від масофікації, від знеособлення. Саме масовість такої духовної науки й стане порятунком від перетворення людини в людину-масу, бо на новітньому етапі постмодерної культури іншого шляху й вибору просто не існує. Створення такого простору стало альтернативою просторові мас-культури, яка, як справедливо зауважує К. Акоюн, прагне новітнього підкорення всіх сфер Духу несакральному началу. Основа для такого повороту закладена в нашій культурі цілою плеядою релігійних філософів, митців-ченців доби барокового цвітіння. Тож лишається актуалізувати її, виробити новітній простір духовної науки і культури. Тим більше, що підстави навіть у сьогоденні для цього є. І головною з них залишається іманентна немасофікованість переважної частини суспільства, прихильність попри атеїзацію й знекровлення справжньої духовної еліти в ХХ ст. до шляху духовного самопізнання, а не до агресивно-привабливих моделей бездушної мас-культури. А ще – дедалі ширше усвідомлення тієї світоглядної диспозиції, на яку вказав Благовісник УАПЦ В. М. Чехівський:

«Розвиток людського життя і потреб його, нужди і страждання ніколи не покриваються економічним і індустріальним розвитком. Економічний та індустріальний розвиток лише перемінятиме форми страждань, вестиме до нових, витончених форм. Християнське милосердя – це виявлення любові, уваги, допомоги всебічній братові завжди матиме місце, і силу, і вартість не замінимо, і при більш удосконалених індустріальних і економічних формах»²⁷.

²⁶ Почаський С. Євхаристиріон або вдячність // Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. – К., 1995. – Т. 2. – С. 178

²⁷ Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ. Документи і матеріали – К., 2007. – С. 153

Список джерел і літератури:

1. Акоюн К. От религии к маскульту: логика метаморфозы // Философские науки. – № 2. – 2000. – С. 46-64.
2. Луценко А. «Масова людина» Хосе Ортеги-і-Гасета // Молода нація. – № 9. – 1998. – С. 79-90.
3. Смотрицький М. Тренос тобто Плач... // Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. – К.: 1995. – Т. 2. – С. 284-332.
4. Апокрифи раних християн. – М.: 1994. – 235 с.
5. Лана Рокси «Простой парень» поставил «Украину» на уши // газета «Сегодня». – № від 31 жовтня 2000 року.
6. Ильин И. Постмодернизм. От истоков конца столетия: Эволюция научного мифа. – М., 1998. – 255 с.
7. Черноіваненко Є. Людина і світ в добу Середньовіччя: синкретична єдність // Медієвістика. – Випуск 2. – Одеса, 2000. – С. 43-51.
8. Коцюба Я. Верующими считают себя 2/3 украинцев // газета «Сегодня». – від 8 листопада 2000 року.
9. Кемпбелл Д. Тысячеликий герой. – М., 1997. – 403 с.
10. Почаський С. Євхаристиріон або вдячність // Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. – К., 1995. – Т. 2. – С. 267-284.
11. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ. Документи і матеріали – К., 2007. – 700 с.

Україна: кроки до гомодиктатури (аналітичний огляд)

архімандрит Сергій (Яровий)

У цьому короткому огляді висвітлено процес впровадження (під тиском структур та правового поля Європейського союзу) до українського правового поля норм, що захищають так звані «права ЛГБТ» та нав'язування українському суспільству гомосексуальної ідеології як норми. Розкрито зміст та значення ідеологічної концепції «ЛГБТ». Розглянуто взаємозв'язок між ідеологією ЛГБТ, правовим полем ЄС та процесом нав'язування гомодиктатури українському суспільству.

Ключові слова: Європейський союз, Україна, український народ, законодавство України, переслідування християн, гендерна ідеологія, гомодиктатура, антидискримінаційне законодавство, «гендер», «соціальна стать», «сексуальна орієнтація», «гендерна ідентичність», «ювенальна юстиція», «трансгендер», «інтерсексуал», гей-парад.

«Відав їх Бог у похотях сердець їхніх у нечистоту, щоб вони самі сквернили свої тіла... жінки їхні замінили природне єднання на протиприродне; так само і чоловіки, обмишлявши природне єднання з жіночою статтю, розпалювалися похиттю своєю один до одного, чоловіки на чоловіках сором чинячи, одержуючи в собі самих належну відплату за свій блуд. А що вони не вважали за потрібне мати Бога в розумі, то Бог віддав їх перекрученому розумові – чинити неподобства»
(Рим. 1: 24-28)

Нашу планету все дужче й більш безжально поневолює нищівний та вбивчий привид гомодиктатури¹. Не оминув він і Україну. Як велетен-

¹ Слово «диктатура» – латинського походження і перекладається українською мовою як «необмежена влада». Похідний від цього слова термін «диктатура» означає, що вся повнота влади в усій державі чи на якійсь її території цілковито належить одній особі чи правлячій групі осіб (партії, союзу, класу), які керуються власними інтересами чи певною ідеологією. Для забезпечення виконання політичної волі верховної влади, диктатура зорганізована в максимально жорстку пірамідальну централізовану структуру та спирається на відповідний політичний режим, безпосередньо застосовуючи апарат примусу – силові структури та органи держави (армію, поліцію, судову систему, карні установи), а також пряме насильство, репресії та терор.

ський спрут із голлівудських фільмів жахів, він все щільніше й щільніше стискає навколо неї свої брутальні мерзенні щупальці. Мета його єдина – знищити та погубити душі й тіла українського народу, щоб цей народ не мав ніколи майбутнього та зник з обличчя землі. Так він вчинив з багатьма народами, деградувавши їх чи навіть знищивши, що про них не залишилося вже навіть якоїсь виразної згадки.

У наш час привид гомодиктатури маскується під такі священні поняття як «права людини», «права особи», взагалі не маючи нічого спільного з ними. У країнах, де привид гомодиктатури здобув перемогу, їхньою сучасною реалією базових стандартів у сфері прав людини та антидискримінаційного законодавства є цілковите змішування природних прав з протиприродними проявами та легалізація останніх. Так, у цих країнах гомосексуалізм та протиприродні способи життя ЛГБТ², їхня пропаганда та популяризація, узаконення так званих «одностатевих партнерств» чи гомосексуальних «шлюбів», надання можливості «усиновлення» дітей одностатевими «подружжями» – визнаються за норму та підносяться до рангу фундаментальних прав людини.

У реалії, як показує практика, так звані «права ЛГБТ» завжди переважають над будь-якими справжніми правами людини, коли вони вступають у суперечність із так званими «правами ЛГБТ». Неприйняття чи заперечення аномальних проявів сексуальності в таких країнах кваліфікується як дискримінація та вважається тяжким кримінальним злочином, що тягне за собою суворе покарання. Антидискримінаційні стандарти або як їх ще називають «*стандарти рівності*»³ чи «*стандарти рівних можливостей*» у цих країнах стали інструментом законодавчого впровадження аморальності та антицінностей. Це призвело до фактичного встановлення гомодиктатури, дискримінації переважної більшості та порушення її фундаментальних прав: свободи слова та думки, можливості вільного сповідання та практики переконань сумління та релігії, дотримання та пропагування традиційних культурних та моральних принципів.

У багатьох із цих країн через систему ЗМІ безальтернативно пропагують гомосексуальний спосіб світобачення, а через систему освіти,

² Аббревіатура слів: лесбійки, гомосексуали, бісексуали, трансгендери.

³ В Євросоюзі під терміном «рівність», урівнюють норму зі збоченням.

починаючи з дитячих садків та шкіл, дітей, підлітків і молодь навчають «про природність та нормальність гомосексуалізму»; проводять тести на виявлення серед них так званих «осіб гомосексуальної чи трансгендерної орієнтації».

У таких країнах священнослужителі, віруючі і всі ті, хто не поділяє ідеології ЛГБТ, піддаються різноманітним формам дискримінації⁴ та переслідування. Про переслідування християн в ЄС все більше і частіше заявляють представники християнських церков Європи. Навіть цитата з Біблії, що засуджує явище гомосексуалізму, може бути класифікована так званим «антидискримінаційним законодавством» як «розпалювання ворожнечі та ненависті» до ЛГБТ та їхнього способу життя і може стати причиною до ув'язнення чи до застосування різноманітних репресивних дій. Лікарі та психологи, які лікують від гомосексуальної залежності, можуть бути звільнені з роботи та позбавлені ліцензії за «непрофесіоналізм та шахрайство», навіть засуджені, на тій підставі, що гомосексуалізм у цих країнах визнаний за «норму» та не «є відхиленням». Державні службовці⁵, працівники та установи всіх форм власності, які відмовляються співпрацювати з ЛГБТ та обслуговувати їхні заходи, можуть бути покарані «за дискримінацію» та притягнутими до відповідальності, зокрема, кримінальної.

Головним форпостом пропаганди, поширення та агресивного утвердження гомодиктатури у світі, особливо в країнах Європи, є Європейський союз та його інституції – Європейський парламент та Європейський суд із прав людини. Іншим потужним центром

⁴ Один із яскравих фактів. Верховний суд Британії не дозволив християнській парі з міста Дербі всиновлювати дітей за її негативне ставлення до гомосексуалізму. Суд ухвалив, що традиційний християнський погляд на гомосексуалізм є «шкідливим» для дітей. Суд зазначив, що на його рішення вплинула моральна оцінка гомосексуалізму подружжям. Британський суд отказав християнській парі в усыновлении из-за неприязни гомосексуализма. Електронний ресурс: <http://old.cnlnews.tv/2011/03/02/adoption>.

⁵ Ось кілька прикладів. Суд французького міста Марсель засудив співробітницю мерії, яка відмовилася надати «шлюб» одностатевій парі – двом жінкам. Електронний ресурс: <http://kyrios.org.ua/news/world/18265-spivrobotnitsju-meriyi-zasadili-za-vidmovu-nadati-shljub-dvom-zhinkam.html>. Проти реєстрації «одностатевих шлюбів» виступали багато французьких мерів, особливо в провінції. Вони подали прохання до Конституційної ради з проханням переглянути положення закону про «одностатеві шлюби» і звільнити чиновників від необхідності їх реєструвати в разі наявності релігійних переконань. Однак прохання було відкинуто, а незгодним мерам уряд просто пригрозив судовим переслідуванням за «дискримінацію».

нав'язування гомодиктатури як в середині країни, так і ззовні, є державна вертикаль Сполучених Штатів Америки.

Базовою вимогою законодавства Європейського союзу до будь-якої країни, яка хоче стати членом ЄС, є так звані «повага та дотримання» цими країнами так званих «прав ЛГБТ» і так звана «боротьба з їхньою дискримінацією». Так, у Резолюції Європейського Парламенту В4-0824 & 0852/98 «Про рівні права геїв та лесбійок в ЄС» від 17 вересня 1998 року⁶ зазначено, що країни, які мають намір вступити до ЄС, повинні скасувати всі законодавчі акти, що порушують права лесбійок та геїв, і мають поважати та дотримуватися права лесбійок та геїв. У Лісабонському Договорі, який є фактичною конституцією ЄС, у статті 10 Розділу II Частини 1 стверджується⁷, що

«При визначенні та здійсненні своєї політики і діяльності Союз має бути спрямований на боротьбу з дискримінацією за ознакою статі, расового чи етнічного походження, релігії чи переконань, інвалідності, віку чи сексуальної орієнтації».

Відсутність так званої «дискримінації ЛГБТ» – необхідна умова членства в Раді Європи. Це положення регулюється, зокрема, Резолюцією Парламентської асамблеї Ради Європи⁸ «Дискримінація на підставі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності» 1728 (2010)⁹ і Рекомендацією Парламентської асамблеї Ради Європи з такою самою назвою 1915 (2010)¹⁰, що були прийняті на пленарному засіданні ПАРЄ 29 квітня 2010 року.

Пункт 1 Резолюції стверджує, що людство поділяється на гетеросексуалів, гомосексуалів (геїв і лесбійок) та бісексуалів. Цей поділ

⁶ Резолюція Європейського Парламенту «Про рівні права геїв та лесбійок в ЄС» В4-0824 & 0852/98 від 17 вересня 1998 року. Електронний ресурс: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:51998IP0824>.

⁷ Лісабонський Договір. Електронний ресурс: <http://www.lisbon-treaty.org/wcm/the-lisbon-treaty/treaty-on-the-functioning-of-the-european-union-and-comments/part-1-principles/title-ii-provisions-having-general-application/152-article-10.html>.

⁸ Україна є членом Парламентської Асамблеї Ради Європи з 1995 року.

⁹ Резолюція Парламентської асамблеї Ради Європи «Дискримінація на підставі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності» 1728 (2010). Електронний ресурс: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-EN.asp?fileid=17853&lang=en>.

¹⁰ Рекомендація Парламентської асамблеї Ради Європи «Дискримінація на підставі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності» 1915 (2010). <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=17854&lang=en>.

позначається терміном «сексуальна орієнтація». Також людство поділяється за так званою «гендерною ідентичністю». Відповідно до Резолюції, «гендер» чи «гендерна ідентичність» – «внутрішнє та індивідуальне відчуття (статева самоідентифікація) кожною людиною власної статі» – тієї «статі», приналежність до якої «відчуває» людина. «Трансгендер» – це той, «чия гендерна ідентичність (самоідентифікація) не відповідає статі, якою він чи вона були наділені при народженні».

Це означає, що законодавче поле Європейського Союзу наскрізь просякнуте гендерною ідеологією і у своїй законотворчості ЄС керується лише доктринами цієї ідеології. Щоб краще зрозуміти, про що йдеться в Резолюції 1728 (2010), потрібно уявити, що таке гендерна ідеологія та яка її базисна позиція. Концепція теорії гендеру – це концепція так званої «соціальної статі». Гендерні ідеологи почали штучно розділяти цілісність значення терміну «стать» (англійською «секс») ¹¹ на два: «стать» («секс») та «гендер» ¹². Термін «стать» став означати лише так звану «біологічну стать» – комплекс відмінностей, що на біологічному рівні відрізняють чоловічу стать від жіночої. Термін «гендер» став означати так звану «соціальну стать» – ту сексуальну роль, яку відіграє або яку хоче відігравати певний індивід у суспільстві ¹³. «Соціальна стать» – «гендер» людини може не збігатися зі «статтю біологічною». Американська транссексуалка Лінн Конвей зазначає: «Коли ви хочете дізнатися, яку стать має людина, запитайте її про це» ¹⁴.

Відповідно до норм людської природи, саме «біологічна стать» і визначає «соціальну стать» індивіда – його суспільну сексуальну функцію. Чоловіки мають поводитися саме як чоловіки, жінки – як жінки. Хлопчиків у суспільстві мають виховувати як чоловіків, дівча-

¹¹ З латини *sexus* – стать.

¹² Англійське слово *gender* походить від латинського *genus* та означає в обох мовах – рід, сорт, вид, різновид. До початку шістдесятих років минулого сторіччя слово «гендер» було терміном, який вживався для розрізнення граматичного роду слів.

¹³ Гендер без прикрас. Через гендерну політику до диктатури гомосексуалізму. – К., 2010-2011. – С. 9. Електронний ресурс: <http://stopgender.files.wordpress.com/2011/04/broshura-gender-bez-prikras1.pdf>.

¹⁴ Ірискіна І., Довгопол Г. Аналіз соціальних потреб трансгендерних людей в Україні // Гендерні перетворення в Україні: осмислюючи стратегію і тактику. – Харків, 2009. – С. 53.

ток – як жінок. Усе інше, що суперечить критеріям природи, є нічим іншим, як протиприродним відхиленням від норми.

Сутність гендерної ідеології прямо протилежна. Вона полягає у «подоланні обов'язкового поділу світу на чоловіків та жінок» і у створенні «*нової людини, яка вільна обирати власну статеву ідентичність*», незалежно від своєї біологічної ідентичності. Біологічна стать, чоловіча й жіноча, більше не можуть і не повинні бути розпізнавальним критерієм людської особи, бо такий критерій є дискримінаційним «*гендерним стереотипом*». Щоб не було «*дискримінації*», щоб була «*рівність*», люди в суспільстві повинні поділятися та ідентифікуватися не за принципом біологічної статі, а лише за принципом «*соціальної статі*» – «*гендеру*». Саме «*соціальна стать*» особи, її так звана «*гендерна ідентичність*» і є її «*справжньою статтю*», її єством, повноцінним вираженням сексуальності особи та проявом її особистості. «*Ти*» – це твій «*гендер*», а не твоя біологічна стать. Саме такою, ким ця особа себе «*відчуває*» – тобто, з яким гендером сама себе ідентифікує – такою її має приймати суспільство, оскільки «*будь-який стиль життя не може вважатися ненормальним*»¹⁵.

Гендерна доктрина стверджує, що людина народжується або безстатевою, або дво- чи декілька статевою і що вона нібито сама може вибирати – бути їй чоловіком чи жінкою або належати до якоїсь «*іншої статі*» чи не належати до «*жодної*». За власним бажанням індивід протягом свого життя може змінювати свою «*соціальну стать*» («*гендер*») чи не обрати жодної (не належати до якоїсь статі – бути «*безстатевою*» істотою або так і не визначитися, до якої статі він належить).

Відповідно до класичної концепції гендеру «*фіксується*», як мінімум, п'ять статей-гендерів: це жіночий, чоловічий, бісексуальний, гомосексуальний та транссексуальний¹⁶. Сучасні гендерні теоретики «*фіксують*» уже приблизно шість десятків гендерів, до складу яких увійшли «*зоофілія*», «*некрофілія*», «*педофілія*» тощо. Для ідеології гендеру саме протиприродна аномальність і є нормою та основою

¹⁵ Константин Штемлер. Анатомия Гендера, или страшная сказка о девочках и мальчиках. Електронний ресурс: http://www.volksdeutsche-stimme.de/presse/gender_171109.htm.

¹⁶ Київський інститут гендерних досліджень: Основи теорії гендеру. Навчальний посібник. – К., 2004. – С. 87, 506.

всієї гендерної концепції. Штучний розподіл людської сексуальності на «біологічну статть» та «стать соціальну» санкціонує визнання за норму поведінки не лише гомосексуалізм, але й будь-яке відхилення на сексуальному ґрунті, включно з тяжкими психічними розладами.

Пункт 3 Резолюції всіх незгідних з поділом людства за так званими «сексуальною орієнтацією» та «гендерною ідентичністю» називає «забобонними», а їхні переконання – «забобонами та дискримінацією ЛГБТ» і вимагає з такими боротися в радикальній спосіб, а також, як стверджується в пунктах 16.12, 16.13, 16.14 Резолюції, нав'язувати всьому європейському суспільству¹⁷ через різноманітні так звані «антидискримінаційні та інформаційно-просвітницькі програми», що явище гомосексуалізму – не відхилення, а природна норма та виховувати в суспільства «терпимість і повагу до ЛГБТ, їхніх прав та способів життя».

Отже, відповідно до офіційних актів Європейського Союзу – Лісабонського Договору, Резолюції В4-0824 & 0852/98, Резолюції 1728 (2010), Рекомендації ПАРЕ 1915 (2010) та інших актів ЄС – терміни «сексуальна орієнтація» та «гендер» разом із похідними від нього, такі як «гендерна ідентичність» – це однозначно гомосексуальні терміни.

Вимоги Європейського союзу до вступу України в ЄС нічим не відрізнялися від вимог до інших країн – найперше, це легалізація гомосексуалізму. Про це виразно сказано в Резолюції Європейського парламенту щодо спільної стратегії Європейського союзу по відношенню до України (С 5-0208/2000 – 2000/2116(COS) від 15 березня 2001 року¹⁸. Пункт 13 Резолюції вимагає від України прийняти законодавчі та оперативні акти для боротьби проти дискримінації також і на основі «сексуальної орієнтації». У реалії це означає визнання Україною за норму способи життя ЛГБТ, їхнього узаконення в країні, нав'язування гомосексуальної ідеології суспільству та покарання всіх незгідних з цим через так зване «антидискримінаційне законодавство».

¹⁷ Через ЗМІ, Вищі, школи, дитячі садочки, державні установи тощо.

¹⁸ Резолюції Європейського парламенту щодо спільної стратегії Європейського союзу по відношенню до України (С 5-0208/2000 – 2000/2116(COS) від 15 березня 2001 року. Електронний ресурс: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/994_493.

Перші кроки до впровадження гомодиктатури в Україні були швидше тактичними, підготовчими. Одним із них був урядовий проєкт¹⁹ Трудового кодексу України²⁰ за № 1038-1 від 28 серпня 2003 року²¹, де в пункті 1 статті 3 заборонено «порушення принципу рівності прав і можливостей, пряме або непряме обмеження прав» на основі так званої «сексуальної орієнтації». Іншим кроком було впровадження до українського законодавства гомосексуального терміну «гендер» в різних варіаціях, таких як: «гендерна рівність», «гендерні дослідження», «гендерна експертиза» тощо.

21 лютого 2005 року Радою з питань співробітництва між Україною та Європейським Союзом Плану дій «Україна – Європейський Союз», схваленого Кабінетом Міністрів України 12 лютого 2005 року²². Відповідно до шостого пункту підрозділу 2.2 Плану, Україна та ЄС домовилися посилити діалог і співробітництво з соціальних питань, забезпечити наближення стандартів України до стандартів та практики ЄС, що стосується також і стандартів так званої «гендерної рівності». Зрозуміло, що сторона-підписант – ЄС термін «гендерна рівність» інтерпретувала відповідно до юридичних норм ЄС – саме як гомосексуальний термін.

І хоча в українських законодавчих актах, зокрема в Законі України «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків» за № 2866-IV²³ від 08 вересня 2005 року та Постанові Кабінету Міністрів України «Про затвердження Державної програми з утвердження гендерної рівності в українському суспільстві на період до 2010 року»²⁴ № 1834 від 27 грудня 2006 року²⁵, формально значення терміну «ген-

¹⁹ Цей законопроект не був прийнятий Верховною Радою.

²⁰ Урядовий проєкт Трудового кодексу України за № 1038-1 від 28 серпня 2003 року. Електронний ресурс: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=15689

²¹ Проєкт Кабінету Міністрів України.

²² «План дій «Україна – Європейський Союз». Електронний ресурс: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_693/page.

²³ Закон України «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків» за №2866-IV від 08.09.2005 р. із змінами та доповненнями. Електронний ресурс: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2866-15>

²⁴ Одне із основних завдань Програми – це необхідність адаптації законодавства України до законодавства Євросоюзу у сфері забезпечення «гендерної рівності»; приведення законодавства України у відповідність з міжнародними стандартами у сфері забезпечення «гендерної рівності».

²⁵ Постанова КМУ «Про затвердження Державної програми з утвердження гендерної рівності в українському суспільстві на період до 2010 року» №1834 від 27.12.2006 р.

дер» намагаються подати як соціальний статус чоловіків та жінок, однак стаття 2 Закону України «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків» фактично впроваджує його міжнародне значення як гомосексуального терміну²⁶.

27 червня 2014 року було підписано Угоду про асоціацію між Україною та ЄС²⁷, а 16 вересня 2014 року її було ратифіковано Верховною Радою та Європейським парламентом. Угода про асоціацію між Україною та ЄС – це міжнародний договір, згода на обов'язковість якого надана Верховною Радою України. Відповідно до частини 1 статті 9 Конституції України, міжнародні договори, згода на обов'язковість яких надана Верховною Радою України, є частиною національного законодавства України. Крім того, якщо міжнародним договором України, який набрав чинності в установленому порядку, передбачено інші правила, ніж ті, що визначено у відповідному акті законодавства України, то згідно із частиною 2 статті 19 Закону України «Про міжнародні договори України» застосовуються правила міжнародного договору²⁸. Таким чином, міжнародні договори завдяки своєму пріоритету над нормами відповідних законодавчих актів України можуть змінювати (змінюють) регулювання правових відносин, установлених законодавством України.

Угода про асоціацію містить в 5 розділі частини 3 дві глави, 20 та 21, додатки до яких, XXXIX та XL²⁹ в розділах під назвою «Антидискримінація та гендерна рівність» впроваджують в законодавство України Директиву Ради Європейського Союзу 2000/78/ЄС³⁰. Ця директива діє в інтересах так званих секс-меншин³¹ та є

Електронний ресурс: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=1834-2006-%EF>

²⁶ Стаття 2: «Якщо міжнародним договором України, ... встановлено інші правила, ніж ті, що передбачені цим Законом, то застосовуються правила міжнародного договору». Міжнародні договори, зокрема Угода про асоціацію України з ЄС, термін «гендер» тлумачать саме як гомосексуальний термін.

²⁷ Угода про асоціацію між Україною та ЄС. Електронний ресурс: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/984_011/paran2530#n2530.

²⁸ Закон України «Про міжнародні договори України». Електронний ресурс: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1906-15>.

²⁹ Додатки до Угоди про асоціацію між Україною та ЄС. Електронний ресурс: http://www.kmu.gov.ua/docs/Agreement/Annex_XXVI_to_XLIII_to_Agreement.pdf.

³⁰ Директива Ради 2000/78/ЄС. Електронний ресурс: <http://minjust.gov.ua/file/32391>.

³¹ Забороняє «дискримінацію» на основі так званої «сексуальної орієнтації», впроваджує «гендерну рівність» та проголошує принцип «рівних можливостей» та «рівного ставлення».

одним із ключових провідників інтересів гомосексуалістів в Європі, інструментів гомосексуалізації та гомодиктатури в ЄС. Підписавши та ратифікувавши Угоду про асоціацію, Україна впровадила у своє правове поле міжнародне значення термінів «гендер» та «сексуальна орієнтація».

У статті 417 глави 20 Україна зобов'язується наблизити своє законодавство до ЄС відповідно до додатка XXXIX Угоди. У статті 419, в пунктах l) та m) статті 420 Україна зобов'язується забезпечити «гендерну рівність» та «подолання дискримінації в усіх її формах і проявах». У статті 424 наша держава приймає зобов'язання забезпечувати поступове наближення до права, стандартів та практики ЄС у сфері зайнятості, соціальної політики та рівних можливостей, як зазначено у додатку XL Угоди.

Черговим кроком до гомодиктатури стало ухвалення 13 травня 2014 року Верховною Радою України на вимогу ЄС Закону України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо запобігання та протидії дискримінації»³². Ці зміни черговий раз «привели у відповідність» законодавство України до «норм ЄС», так що існуючий до цього більш ліберальний (також прийнятий на вимогу ЄС) Закон України «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні»³³ набув суто тоталітарних «антидискримінаційних норм» Євросоюзу, який стане інструментом переслідування тих, хто не визнає гомосексуалізм за норму. Саме через закони подібного змісту, гомосексуалізм встановив свою диктатуру в ЄС.

Базова термінологія цього закону³⁴ – розпливчасті, декларативні, не мають виразно сформульовано значення. За нормами цього закону будь-які думки, переконання, вислови, заяви, наміри чи дії, неприйнятні для ЛГБТ, можна буде визнати «фактом дискримінації» гомо-

³² Закон України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо запобігання та протидії дискримінації» (підписаний О. Турчиновим). Електронний ресурс: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1263-18/paran11#n11>.

³³ Закон України «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні». Електронний ресурс: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/S207-17>.

³⁴ Базова термінологія Закону України «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні»: «дискримінація», «пряма дискримінація», «непряма дискримінація», «пособництво у дискримінації», «оголошений намір про дискримінацію», «підбурювання до дискримінації», «утиск».

сексуалістів та вжити до них уже «на законних підставах» репресивні заходи.

Також цей закон усуває принцип «презумпції невинуватості» та заперечує сам принцип Права — «ніщо не може ґрунтуватися на припущеннях». Стаття 60 Цивільно- процесуального кодексу України, з внесеними цим законом правками, має антиправовий характер: «У справах про дискримінацію позивач зобов'язаний навести фактичні дані, які підтверджують, що дискримінація мала місце. У разі наведення таких даних доказування їх відсутності покладається на відповідача». Ця норма не лише вводить можливість для безлічі зловживань Правом з боку позивачів, але також тероризування ні в чому не винних відповідачів.

Будь-кого можна звинуватити в дискримінації, лише навівши якісь загальні міркування, які відповідачеві, з огляду на норми закону, спростувати буде практично неможливо. Отже, не гомосексуалісти будуть змушені доводити, що їх дискримінують, а навпаки потрібно буде довести, що ви їх не дискримінуєте. Достатньо, наприклад, аудіозапису проповіді священника, у якій він називає гомосексуалізм гріхом та неприродним явищем, щоб цей священнослужитель виправдовувався, що він не «дискримінує» гомосексуалістів.

Ще одним серйозним кроком, незважаючи на протести церков та громадськості, при прямому порушенні Регламенту Верховної Ради, стало ухвалення (також на вимогу ЄС) так званої «антидискримінаційної», насправді гомосексуальної, поправки до Кодексу законів про працю України під промовистою назвою: Закон України «Про внесення зміни до Кодексу законів про працю України щодо гармонізації законодавства у сфері запобігання та протидії дискримінації з правом Європейського Союзу». Сутність цієї так званої «гармонізації» – заборона так званої «дискримінації» за «гендерною ідентичністю» та «сексуальною орієнтацією» у сфері зайнятості та найманої праці³⁵. Немає жодних виключень і для релігійних організацій.

³⁵ Закон України «Про внесення зміни до Кодексу законів про працю України щодо гармонізації законодавства у сфері. Електронний ресурс: запобігання та протидії дискримінації з правом Європейського Союзу»: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/785-19>.

У реальності це буде означати, що ЛГБТ (як це є в більшості країн Євросоюзу) у будь-який спосіб та в будь-якій формі демонструватимуть свої збочення на робочих місцях, тероризуватимуть та заставлятимуть «*ставитися до них толерантно*» усіх нормальних людей, а їх не буде можливості звільнити з роботи. Вони також будуть «*навчати*» та «*викладати*» в дитячих садочках, школах, вишах тощо. Також їх, як найманих працівників церков чи церковних шкіл, не можна буде в законний спосіб не взяти на роботу чи звільнити з неї. Така практика існує в переважній більшості країн ЄС. Державні структури такого «*працівника*» знову поновлять «*на роботі*», а школа та її адміністрація будуть жорстко покарані за «*дискримінацію*». Таких фактів більш ніж достатньо.

У листі від 26 жовтня 2010 року Вівіан Реддінґ, комісар ЄС з юстиції, фундаментальних прав та громадянства, висловлюючи офіційну позицію Європейської Комісії у відповідь на питання про те, чи вправі польські католицькі школи відмовляти в прийомі на роботу на посаду вчителя відкритому гомосексуалісту, заявила що: «*Комісія не вбачає, яким чином сексуальна орієнтація вчителя може бути розумною і визначальною вимогою до кандидата на робоче місце*»³⁶. Для Вівіан Реддінґ та її комісії «*з фундаментальних прав людини*» є цілком нормальним нав'язувати ідеологію гомосексуалізму католицькій школі, щоб у цій школі «*викладала*» людина, моральні поняття та стиль життя якої абсолютно суперечать християнському віровченню та світогляду. Для них існує лише пріоритет так званих «*прав ЛГБТ*»³⁷.

³⁶ Шість фактов про Соглашение об ассоциации Украины с ЕС и угрозу гомосексуализации Украины. Електронний ресурс: <http://love-contral.org/index.php/docs/issue/1253/>.

³⁷ У 2015 році парламент Ірландії ухвалив закон, який вимагає, щоб католицькі школи надавали «рівні можливості» для викладачів «гомосексуальної орієнтації» при вступі на роботу. Внісши поправку в закон про заборону дискримінації при працевлаштуванні, ірландські законодавці видалили з нього положення, яке раніше існувало в ньому та дозволяло установам використовувати релігійні цінності як причину для відмови у наданні роботи небажаним особам і захист проти скарг на дискримінацію. Електронний ресурс: <http://316news.org/vajniy/parlament-irlandii-obyazal-katolicheskie-shkoly-prinyat-geev-uchitelej/>. В Італії на 28 тисяч євро судом оштрафовано католицьку школу «за дискримінацію лесбійки». У рішенні суду зазначено, «що релігійні організації не мають права ставити працівникам питання щодо їхнього особистого життя, а також не можуть дискримінувати працівників за ознакою «особистого вибору». Такі питання, як користування контрацептивами, послугами абортів, співжиття та розлучення громадян належать до сфери приватного життя, і тому працедавець не може ними цікавитися». Електронний ресурс: <https://www.sedmitza.ru/text/6419743.html>.

Одним із хронологічно останніх і серйозних кроків до гомодиктатури в Україні є урядовий «План дій з реалізації Національної стратегії у сфері прав людини на період до 2020 року»³⁸ від 23 листопада 2015 року, який планує впровадити в Україні «гомосексуальні шлюби» – так звані «одностатеві партнерства» та ювенальну юстицію. У «Плані» широко використовуються гомосексуальні терміни «сексуальна орієнтація» та «гендерна ідентичність». Навіть коротке ознайомлення з цим документом робить очевидним той факт, що цей «План» як єдине ціле нічого спільного зі справжнім захистом прав людини не має та є ще одним інструментом зовнішнього нав'язування Україні та українцям ЛГБТ-збочень та збоченої толерантності.

У пункті 105 «Плану» (підпункт 1), с. 212) держава зобов'язується привести своє законодавство, зокрема Закон України «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні»³⁹, «у відповідність з положеннями актів права ЄС» та збільшити перелік «підстав, за якими забороняється дискримінація, включаючи заборону дискримінації на ґрунті сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності, розширення переліку форм дискримінації (віктимізація)⁴⁰». У дійсності це буде означати, що Закон України «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні» набуде вже виразної прогомосексуальної орієнтації та за своїм змістом стане ще більш репресивним до всіх, хто не сприймає, не вважає стиль життя ЛГБТ та сам гомосексуалізм як такий за норму, а тим більше виступає проти нього – «дискримінує та віктимізує» гомосексуалістів.

Крім того, відповідно до пункту 5 статті 1 цього закону, щодо ЛГБТ можна відкрито застосовувати так звані «позитивні дії», що в реальності означатиме надання повсюдної переваги так званих «прав гомосексуалістів та спільноти ЛГБТ» над природними правами людей, зокрема – над свободою слова, свободою думки, свободою висловлювань, свободою зібрань тощо.

³⁸ План дій з реалізації Національної стратегії у сфері прав людини на період до 2020 року. Електронний ресурс: <http://www.kmu.gov.ua/control/uk/cardnpd?docid=248740679>.

³⁹ Закон України «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні». Електронний ресурс: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/5207-17>.

⁴⁰ У кримінологічній літературі віктимізація – це процес та результат перетворення особи або соціальної групи на жертву злочину (злочинних посягань). ЛГБТ всіх, хто не вважає їхній стиль за норму вважають такими, що їх віктимізують.

Зміст урядових поправок до Закону України «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні» набуде того значення, що навіть будь-який вислів, спрямований проти гомосексуалізму, може вважатися за «дискримінацію та віктимізацію».

Дуже незрозумілим є 3) підпункт (с. 214), яким планується декриміналізація свідомого зараження носієм інших людей – ВІЛ, інфекційними та венеричними хворобами (вимога скасування статей 130 та 133 Кримінального кодексу України). Напевно Кабінет Міністрів винайшов таке «*фундаментальне право людини*», як «*право свідомо заражати інших невеликовими інфекціями чи венеричними хворобами*» та взявся захищати його.

Під виглядом захисту прав людини та протидії дискримінації (підпункт 6), с. 217)) планується легалізація так званих «одностатевих партнерств». Це означає, що нормальні шлюби як союз чоловіка та жінки будуть на державному рівні прирівняні до співжиття гомосексуалістів, а природні сексуальні стосунки між чоловіком та жінкою будуть прирівняні до збочених протиприродних стосунків.

Далі, у 7) підпункті (с. 218) планується надати дозвіл так званим «*трансгендерам*», які плутають, хто вони, чоловіки чи жінки, усиновлювати дітей, тобто держава планує порушувати право дитини на нормальну природну родину, де є тато і мама, та віддавати дітей на поталу і знуцання гомосексуальним збоченцям.

Також у 8) та 9) (с. 218) підпунктах планується розробити порядок заміни державними органами «*документів транссексуалам*» – чоловікам, які «*відчувають, що вони жінки*» видавати документи, що вони «*чоловіки*», і навпаки. Серед відповідальних за здійснення цих підпунктів, крім Міністерства охорони здоров'я та МВС, лесбійська так звана «*громадська організація «Інсайт»*».

У пункті 106 «Плану» (підпункт 1), с. 220) вказано на необхідність «*проведення інформаційно-просвітницької кампанії з питань рівності та недискримінації*». Таке формулювання для більшості країн Євросоюзу означає тотальне нав'язування через ЗМІ ідеології ЛГБТ.

У пункті 107 «Плану» (с. 221) вказано на необхідність «*безперешкодного доступу кожного до ефективних засобів правового захисту від дискримінації, дотримання і впровадження принципу недискримінації та «культури поваги до різноманітності»*, вжиття заходів «*з подолання в суспільстві стереотипів, які призводять до дискримінації*».

Для цього будуть розроблятися курси «з питань протидії дискримінації для державних службовців», проводитиметься атестація на знання ними «антидискримінаційних норм», будуть проводитися навчання для суддів та правоохоронних органів з «толерантності та антидискримінації» тощо. Заняттями з толерантності планується охопити весь державний апарат та всю країну.

У реальності це означатиме нав'язування на державному рівні суспільству гомосексуальних збочень як норми, переслідування всіх нормальних людей, що не згодні з цим. Пункт 7 «Плану» зачисляє всіх, що не сприймають способів життя ЛГБТ як норми до тих, хто має «стереотипи» – «забобони», до цього числа входять також релігійні та інші переконання, а також природні норми. Цим держава затверджує пріоритет ідеології гомосексуалізму понад усе. Усі, хто хоч у якийсь спосіб заперечує ідеологію ЛГБТ – «стереотипні та забобонні».

У 9) підпункті (с. 223) вказано на необхідність «соціальної адаптації підлітків та молоді, що належать до ЛГБТ». Це означає, що держава фактично визнає гомосексуалізм за природню норму, і замість того, щоб підлітків та молодь, які були зваблені чи згвалтовані збоченцями⁴¹ або мають якісь певні початкові протиприродні гомосексуальні відхилення⁴², адаптувати до нормального незбоченого життя, держава планує їх адаптувати до збочень, зробити збоченцями, просто докалічити їхню психіку та виховати їх гомосексуалістами. Цим також нав'язується суспільству думка, що гомосексуалізм – це норма та що «гомосексуалістами не стають, а народжуються», тому, як стверджують представники ЛГБТ, «неможливо» змінити свою так звану «сексуальну орієнтацію» чи «гендерну ідентичність».

У пункті 39 «Плану» (підпункт 5), с. 92)) намічається вжиття заходів на забезпечення так званих «прав ЛГБТ» на різні «мирні заходи» – «гей-паради» та інші види демонстрації і пропаганди гомосексуалізму. Під цим пунктом також потрібно розуміти забезпечення доступу гомосексуалістів до громадських та навчальних закладів, як це практикується в більшості країн ЄС, «для проведення своїх мирних акцій» з «роз'яснення» викладачам, підліткам та молоді, «що таке

⁴¹ Дуже багато молодих людей, які вважають себе «приналежними до ЛГБТ», були зваблені чи згвалтовані збоченцями в дитинстві або в підлітковому віці.

⁴² Різноманітні відхилення ЛГБТ.

гомосексуалізм та про способи життя ЛГБТ, і що в цьому немає нічого поганого».

У пункті 74 «Плану» (підпункти 1), 2), с. 154, 155) намічається впровадження так званої «ювенальної юстиції». Ювенальна юстиція, як показує практика інших країн, де вона запроваджена, – є невід’ємною частиною гомодиктатури. За своєю суттю, ювенальна юстиція – це ніщо інше, як тоталітарний репресивний інструмент втручання державних ювенальних служб під приводом «захисту дитини та її прав» до справ і життя родини та руйнація цієї родини. Це очевидно в усіх країнах, де практикується ювенальна юстиція. Насправді, ювенальна юстиція не має нічого спільного із захистом прав дитини, вона перетворює дитину на раба, якого можна будь-коли «вилучити з родини». Також ювенальна юстиція потрібна для постачання нормальних дітей із нормальних родин збоченцям-гомосексуалістам для «усиновлення».

В Україні попередні уряди планували ввести систему ювенальної юстиції «континентального типу», основою якої є модель французької ювенальної юстиції. Ось офіційний звіт французької влади про свою ювенальну юстицію. У 2000 році французький уряд під тиском громадськості, що підняла тривогу, звернувся до генерального інспектора в соціальних справах П’єра Навісу та генерального інспектора юридичного відділу Брюно Катала з проханням представити доповідь про стан справ у судах у справах неповнолітніх і в соціальних службах, з приводу розлуки дітей з батьками. Доповідь вийшла обсяжною і шокуючою. У ній, серед іншого, йшлося:

«Колосальну кількість дітей відібрано в батьків і поміщено до притулків та до прийомних сімей. Судді та працівники соціальних служб постійно порушують закон. Між законом і практикою його застосування величезна різниця. В одному і тому ж суді практика одного судді відрізняється від практики іншого. Немає якісного контролю системи захисту дітей та сім’ї. Ніякої поваги до сім’ї, ніякої турботи про неї ювенальна юстиція не проявляє. Прокуратура не може вести спостереження за всіма справами, оскільки їх занадто багато. Соціальні працівники та судді мають повну, безмежну владу над долею дитини. Співробітники соціальних служб часто забирають дітей за

анонімними телефонними дзвінками ... та чи інша сім'я є в небезпеці».

Пункти «Плану» 60 та 105 викликають глибоку занепокоєність «новаціями» Кабінету Міністрів у сфері «охорони здоров'я та захисту особистого життя». У пункті 60 (підпункт 2), с. 116) планується закріпити на законодавчому рівні, що починаючи з 14 років, дитина може самостійно, без згоди (та відома – існує лікарська таємниця) батьків

«приймати рішення щодо власного здоров'я, включно з правом самостійно проходити тестування на ВІЛ та інфекції, що передаються статевим шляхом, туберкульоз та інші соціально небезпечні захворювання, а також проходити відповідне лікування зазначених інфекцій без згоди батьків».

Найперше, постає питання: як і де в такому віці дитина заразилася хворобами, «що передаються статевим шляхом», а також, як дитина може адекватно оцінити стан свого здоров'я та відповідного лікування? У реалії це означатиме, що коли така дитина «лікуватиметься» без відома та згоди батьків, то в кращому випадку вона назавжди підірве своє здоров'я. Такі випадки в країнах ЄС далеко не поодинокі, а в нашій країні, де лікарі не несуть реальної відповідальності за шкоду пацієнту, таких випадків буде більше, ніж достатньо.

Також те, що дитина в такому віці може мати такі жахливі хвороби, уся вина буде лягати в цьому на систему впроваджуваної ювенальної юстиції, яка на практиці забороняє батькам виховувати власну дитину та заохочує дітей нехтувати батьками. У країнах ЄС стало нормою, що діти в такому віці хворіють на такі хвороби. Батьки ніяк не можуть вплинути на дитину, не мають права її контролювати, якимось обмежити її, щось їй заборонити, знати, те, як вона проводить вільний час, з ким спілкується тощо, тому діти часто з раннього віку, підпавши під негативний вплив середовища, починають курити, уживати наркотики та алкоголь, вести статеве життя, навіть у гомосексуальний спосіб. Звідси – такі хвороби та підірване здоров'я з підліткового віку.

У цьому пункті (підпункт 4), с. 117) також планується внести зміни до законодавства, «у якому необхідно чітко визначити, яким чином можна обстежувати і лікувати дитину незалежно від віку, якщо

існує пряма загроза її здоров'ю та життю, якщо законні представники (батьки) виступають проти запропонованих маніпуляцій», та пропонується встановити адміністративну та кримінальну відповідальність батьків за відмову в забезпеченні своєчасного лікування неповнолітніх дітей. На перший погляд ці норми спрямовані проти батьків-нелюдів та бузувирів, що не дбають про дитину. Але в нашій країні, як і в країнах ЄС, таких батьків – поодинокі кількість, яку можна фактично не враховувати. Усі батьки дбають про дитину, її здоров'я та майбутнє. У реальності ця норма швидше за все означатиме, що батьки все менше зможуть контролювати та захищати своїх дітей (що також є частиною системи ювенальної юстиції) від «запропонованих маніпуляцій» лікарів, які на обґрунтований погляд батьків, складають чи можуть скласти загрозу здоров'ю їхньої дитини. Суспільству відомі безлічі прикладів, коли за вини різноманітних «лікарських маніпуляцій», які лікарі наполегливо радили як необхідні для дитини, скільком дітям ці «маніпуляції» підірвали здоров'я, або піддані їм діти стали каліками чи померли. І за це жодної відповідальності ніхто із системи охорони здоров'я не поніс.

Скільки резонансних випадків підірваного здоров'я, каліцтв, смертей зафіксовано суспільством від таких «лікарських маніпуляцій», як «щеплення». Жодної відповідальності з боку держави. Лунають лише безсоромні та безкарні заяви чиновників від Міністерства охорони здоров'я, що «дитина стала калікою чи померла не від щеплення. То лише такий збіг обставин».

Коли наша державна система відверто не дбає про дітей, коли сотні, тисячі дітей просто стають каліками чи помирають, бо в їхніх батьків немає коштів на лікування, коли десятки тисяч об'яв з проханням про допомогу дитині на лікування висять по всій Україні, коли волонтери збирають на це гроші – тоді держава не карає сама себе за недбальство і «відмову від лікування дітей». З існуючою в нас системою «охорони здоров'я», норма про «адміністративну та кримінальну відповідальність батьків за відмову в забезпеченні своєчасного лікування неповнолітніх дітей» просто виглядатиме, з одного боку, як цинізм, а з іншого – як спонукування батьків, щоб вони менше опиралися безвідповідальним та безкарним «лікарським маніпуляціям».

Відверто «ювенальним» є пункт 71 «Плану» (с. 144). Ним планується впровадити «послуги, що базуються на дружньому підході до дитини, насамперед медичні, соціальні, юридичні». У термінах «юве-

нальної юстиції» – «дружній підхід до дитини», це як правило те, що руйнує дитину та її родину. У таких «дружніх до дитини» установах у країнах ЄС дітям роздають презервативи, наркоманам шприци, «у дружніх юридичних установах» учать дітей скаржитися на батьків, складають від імені дітей на батьків позови до суду тощо.

У цьому пункті (підпункт 5), с. 146) також планується сприяння функціонуванню національної дитячої «гарячої лінії». Відповідальними за реалізацію цього підпункту є «Мінсоцполітики» та гендерна структура, так званий «міжнародний жіночий правозахисний центр «Ла Страда-Україна». Функції «Мінсоцполітики» ще більш-менш зрозумілі, а от що робитиме гендерна структура «на цій гарячій лінії» та що вона радитиме дітям – питання швидше риторичне із заздальгідь знайомою відповіддю. Насправді функціонування цієї «гарячої лінії» означатиме узаконене «стукацтво» дітей на батьків, від якого потерпатимуть і батьки, і самі діти, коли проти їхньої родини запуститься репресивний маховик «ювенальної юстиції». Такий невтішний досвід усіх «дитячих гарячих ліній» у країнах ЄС.

Цей короткий аналітичний огляд є лише спробою показати на основі державних законодавчих актів усю загрозу реалії гомодиктатури, яка все більше стає дійсністю для України. То тут, то там, у ЗМІ ми чуємо заклики про «толерантне ставлення до ЛГБТ», про те, «що в гомосексуалізмі немає нічого поганого», що вони «такі ж, як і ми», що «до них та їхнього способу життя потрібно ставитися з повагою та толерантно». Ми читаємо, що відбуваються «спеціально розроблені тренінги з толерантності до ЛГБТ» для держслужбовців, суддів та поліції, що ці тренінги проводять так звані ЛГБТ-активісти⁴³ та що дехто, не витримавши цих збочених «тренінгів», сам звільняється з роботи, а декого звільняють «за нетолерантність». Нам розповідають про «потребу навчання толерантності в школах та вишах» та що такі програми «вже існують та втілюються в життя». З екранів телебачення показують усе більше фільмів, де «нормальні позитивні герої» – це ЛГБТ, а огидні, негативні – або ті, що вірують у Бога, або ті, хто дотримується моральних принципів та не приймає ідеологію ЛГБТ.

⁴³ ЛГБТ-МВС: для нових поліцейських проводять заняття з «толерантності». Електронний ресурс: <http://banderivets.org.ua/lgbt-mvs-dlya-novyh-politsejskyh-provodyat-zanyattya-z-tolerantnosti.html>

Гей паради вже стали для України нормою, незважаючи на широкі протести громадськості. Стала нормою безпосередня участь депутатів Верховної Ради в гей-парадах та просуванні гей-ідеології. Нормою стали заяви Голови поліції про те, що поліція жорстко захищатиме гей-парад у Києві⁴⁴. Цей «жорсткий захист гей-параду» міг спостерігати весь світ, коли на очах Голови поліції та народних депутатів викручували руки, били, кидали на землю мирного противника гей-параду⁴⁵, Нормою вже стають перевага так званих «прав ЛГБТ» над правами людини, у тому числі, і правом на релігію. Через гей-парад у Києві (12 червня 2016 р.), що відбувся в неділю, не пустили до місця звершення богослужіння Єпископа Української Лютеранської Церкви В'ячеслава Горпинчука⁴⁶.

Дехто з високих політиків заявляє, що «краще хай по Хрещатику ходять гей-паради, ніж їздять російські танки»⁴⁷. По Содому й Гоморрі також ходили гей-паради, але давно вже немає ні Содому, ні Гоморри. Їх знищив гнів Божий через їхні ЛГБТ-збочення. Те саме може статися й з Україною, коли її владна вертикаль, шукатиме захисту в гей-парадах та покладатиме свої надії на тих, хто підтримує содомський гріх, а не на Бога. Тим більше, що кожен, ким би він не був, хто в будь-який спосіб підтримує та впроваджує гомосексуалізм у суспільство – він, його родина та його майбутнє покоління – під Божим прокляттям.

Бог – це суб'єкт українського права. Перед Ним, як зазначено в Преамбулі Конституції України, ми всі, у тому числі, і владна вертикаль, несемо відповідальність. Легалізація та визнання за норму гомосексуалізму – порушення Божого Закону, а отже і грубе порушення Конституції України.

Також, відповідно до статті 5 Конституції України, носієм суверенітету і єдиним джерелом влади в Україні є народ. Український народ постійно виступає проти легалізації гомосексуалізму та не приймає

⁴⁴ Деканоїдзе: поліція жорстко захищатиме Марш рівності. Електронний ресурс: <http://www.pravda.com.ua/news/2016/06/5/7110799/>.

⁴⁵ Полицейский беспредел на глазах у главы Нацполиции. Електронний ресурс: <https://www.youtube.com/watch?v=1-HveWTqdRU>

⁴⁶ Геї не пускають священника на Недільну Літургію в церкву. Київпрайд 2016. Електронний ресурс: <https://www.youtube.com/watch?v=ok3N2C8gJgU>.

⁴⁷ Луценко: Лучше гей-парад на Хрещатике, чем российские танки в центре Киева. Електронний ресурс: <http://interfax.com.ua/news/general/302741.html>.

ЛГБТ-ідеологію, тому владній вертикалі потрібно виконувати волю народу, єдиного джерела влади, а не всупереч їй, впроваджувати в державі гомодиктатуру. Відповідно до статті 15 Конституції України, жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов'язкова. Нав'язування державним апаратом протиприродної антилюдської ЛГБТ-ідеології Україні – порушення Конституції України.

Бог – єдина надія України та її порятунк! «Коли не Господь будує дім, даремно трудяться будівничі; коли не Господь береже місто, даремно пильнує сторожа» (Пс. 126: 1), а «ті, що надіються на Господа, не похитнуться» (Пс. 124: 1)!

Список джерел і літератури:

1. **Біблія.** Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004.– 1416 с..
2. Конституція України. Електронний ресурс: <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>
3. Британский суд отказал христианской паре в усыновлении из-за неприятия гомосексуализма. Електронний ресурс: <http://old.cnlnews.tv/2011/03/02/adoption>
4. Геї не пускають священника на Недільну Літургію в церкву. Київпрайд 2016. Електронний ресурс: <https://www.youtube.com/watch?v=ok3N2C8gU>
5. Гендер без прикрас. Через гендерну політику до диктатури гомосексуалізму. Київ, Україна. 2010 – 2011. с. 9. Електронний ресурс: <http://stopgender.files.wordpress.com/2011/04/broshura-gender-bez-prikras1.pdf>
6. Деканоїдзе: поліція жорстко захищатиме Марш рівності. Електронний ресурс: <http://www.pravda.com.ua/news/2016/06/5/7110799/>
7. Директива Ради 2000/78/ЄС. Електронний ресурс: <http://minjust.gov.ua/file/32391>
8. Додатки до Угоди про асоціацію між Україною та ЄС. Електронний ресурс: http://www.kmu.gov.ua/docs/Agreement/Annex_XXVI_to_XLIII_to_Agreement.pdf
9. Ірискіна І., Довгопол Г. Аналіз соціальних потреб трансгендерних людей в Україні // Гендерні перетворення в Україні: осмислюючи стратегію і тактику. – Харків, – 2009.
10. Закон України «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків» за №2866-IV від 08.09.2005 р. із змінами та доповненнями. Електронний ресурс: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2866-15>

11. Закон України «Про міжнародні договори України». Електронний ресурс: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1906-15>
12. Закон України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо запобігання та протидії дискримінації» (підписаний О. Турчиновим). Електронний ресурс: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1263-18/paran11#n11>
13. Закон України «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні». Електронний ресурс: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/S207-17>
14. Закон України «Про внесення зміни до Кодексу законів про працю України щодо гармонізації законодавства у сфері. Електронний ресурс: запобігання та протидії дискримінації з правом Європейського Союзу». Електронний ресурс: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/785-19>
15. Католическая школа в Италии оштрафована за увольнение учительницы-лесбиянки. Електронний ресурс: <https://www.sedmitza.ru/text/6419743.html>
16. Київський інститут гендерних досліджень: Основи теорії гендеру. Навчальний посібник. – К., 2004.
17. ЛГБТ-МВС: для нових поліцейських проводять заняття з «толерантності». Електронний ресурс: <http://banderivets.org.ua/lgbt-mvs-dlya-novyh-politseyskyh-provodyat-zanyattya-z-tolerantnosti.html>
18. Кримінальний Кодекс України. Електронний ресурс: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2341-14>
19. Лісабонський Договір. Електронний ресурс: <http://www.lisbon-treaty.org/wcm/the-lisbon-treaty/treaty-on-the-functioning-of-the-european-union-and-comments/part-1-principles/title-ii-provisions-having-general-application/152-article-10.html>
20. Луценко: Лучше гей-парад на Крещатике, чем российские танки в центре Киева. Електронний ресурс: <http://interfax.com.ua/news/general/302741.html>
21. Парламент Ирландии обязал католические школы принять геев-учителей. Електронний ресурс: <http://316news.org/vajniy/parlament-irlandii-obyazal-katolicheskie-shkoly-prinyat-geev-uchitelej/>
22. План дій з реалізації Національної стратегії у сфері прав людини на період до 2020 року. Електронний ресурс: <http://www.kmu.gov.ua/control/uk/cardnpd?docid=248740679>
23. «План дій «Україна – Європейський Союз». Електронний ресурс: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_693/page
24. Полицейский беспредел на глазах у главы Нацполиции. Електронний ресурс: <https://www.youtube.com/watch?v=1-HveWTqdRU>
25. Постанова КМУ «Про затвердження Державної програми з утвердження гендерної рівності в українському суспільстві на період до 2010 року» №1834 від 27.12.2006 р. Електронний ресурс: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=1834-2006-%EF>
26. Резолюція Європейського Парламенту «Про рівні права геїв та лесбіянок в ЄС» В4-0824 & 0852/98 від 17 вересня 1998 року. Електронний ресурс: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:51998IP0824>
27. Резолюція Парламентської асамблеї Ради Європи «Дискримінація на підставі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності» 1728 (2010).

- Електронний ресурс: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-EN.asp?fileid=17853&lang=en>
28. Рекомендація Парламентської асамблеї Ради Європи «Дискримінація на підставі сексуальної орієнтації та гендерної ідентичності» 1915 (2010). <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=17854&lang=en>
 29. Резолюції Європейського парламенту щодо спільної стратегії Європейського союзу по відношенню до України (С 5-0208/2000 - 2000/2116(COS) від 15 березня 2001 року. Електронний ресурс: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/994_493
 30. Угода про асоціацію між Україною та ЄС. Електронний ресурс: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/984_011/paran2530#n2530
 31. Урядовий проект Трудового кодексу України за № 1038-1 від 28 серпня 2003 року. Електронний ресурс: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=15689
 32. Франція: співробітницю мерії засудили за відмову надати «шлюб» двом жінкам. <http://kyrios.org.ua/news/world/18265-spivrobotnitsju-meriyi-zasudili-za-vidmovu-nadati-shljub-dvom-zhinkam.html>
 33. Шесть фактов про Соглашение об ассоциации Украины с ЕС и угрозу гомосексуализации Украины. Електронний ресурс: <http://love-contraria.org/index.php/docs/issue/1253/>
 34. Штемлер Константин. Анатомия Гендера, или страшная сказка о девочках и мальчиках. Електронний ресурс: http://www.volksdeutsche-stimme.de/presse/gender_171109.htm

Діяльність Капеланської служби Волинської єпархії Київського Патріархату у сфері медицини

Ростислав Дідух, протоієрей Миколай Цап

У статті автор пропонує розглянути проблему співпраці Церкви з медичними закладами. З'ясовано зміст поняття «капелан». Визначаючи формування священиків-капеланів у медичних закладах як однієї з головних умов спасіння вірних, наголошено, що в цьому складному процесі виявляється й розвивається великий досвід капеланів як у духовній, так і фізичній підтримці вірних та медперсоналу, відкриваються нові можливості для формування професійної майстерності. У результаті аналізу автор доводить, наскільки важливим є опіка Церкви над медициною.

Ключові слова: Волинська єпархія, Капеланська служба, капелан, медицина.

В умовах сучасного секулярного суспільства, ми стаємо свідками як часто відбувається підміна віковичних цінностей, пов'язаних, у тому числі, і зі здоров'ям людини. Погляд на людину як біологічну істоту, пов'язаний безпосередньо з інноваційними технологіями у сфері медицини, пропонує людині забути про її унікальність існування як образу і Подоби Божої¹.

Саме ця виключна роль духовного існування людини, яке направляє наші цінності з цього світу в життя вічне, змушує Церкву дбати про фізичне і, як наслідок, духовне здоров'я кожного її члена.

Тому протягом історії людства здоров'я людини не розмежовувалося із її моральним життям, віруванням. За свою двохтисячолітню історію Церква має колосальний досвід у лікувальній справі, що засвідчується великою кількістю святих – які лікували одночасно і душу, і тіло. Це вмч. Пантелеймон, преподобний Агапіт – лікар Печерський,

¹ Сучасний стан, потреби та перспективи розвитку медичного капеланства в Україні обговорили в Києві [Електронний ресурс].

преп. Мойсей Угрин, свт. Лука Войно-Ясенецький та багато інших. І на сьогоднішньому етапі співпраці Церкви та медицини через капеланів ми спостерігаємо позитивні тенденції. Хто такий капелан і яка його роль?

Капелан – це особа, яка уповноважена здійснювати душпастирську (духовну) опіку віруючих військовослужбовців, представників силових структур і держустанов та членів їхніх сімей, осіб, що перебувають у місцях позбавлення волі та в лікувально-шпитальних закладах, та людей, які потребують душпастирської опіки².

З призначенням на Волинську кафедру в 2004 році молодого, енергійного архієрея, діяльність єпархії почала значно зростати. Владика Михаїл почав створювати нові підрозділи єпархії. Вбачаючи велику потребу в опіці медичних, наукових закладів та військових установ, його указом від 21 липня 2004 р. засновано Капеланську службу Волинської єпархії. Цього ж дня її керівником – старшим капеланом – призначено священника кафедрального собору Святої Тройці в Луцьку протоієрея Олександра Безкоровайного. Також було визначено обсяг обов'язків служби у сфері медицини, до яких відноситься: організація душпастирської опіки капеланів над православними віруючими єпархії, які трудяться або лікуються в медичних закладах; координація служіння капеланів за такими напрямками, як: облаштування або будівництво каплиць для звершення Богослужінь та пастирського служіння на визначеній території; проведення спеціальних програм (антиалкогольної, антинаркотичної, проти самогубств, розлучень, абортів, евтаназії, дитячого виховання тощо)³.

Участь Православної Церкви в лікувальній сфері не є явищем новим чи невивченим, оскільки за всю історію існування Церкви її душпастирі мають великий досвід комплексного лікування духовного та фізичного здоров'я людини.

Беручи активну участь у служінні ближньому, Церква наслідує приклад Христа, Який говорить про Себе: *«Бо Син Людський прийшов не на те, щоб служили Йому, але щоб послужити, і душу Свою дати на викуп за багатьох»* (Мк. 10: 45). Головним досягненням на сьогодні є бачення Державою потреби в перенесенні лікувальної справи з пло-

² Капелан. Сайт протоієрея Миколи Візера [Електронний ресурс].

³ Капеланська служба Волинської єпархії [Електронний ресурс].

щини біологічної у сферу духовну. Ми бачимо зацікавленість у несенні і Церквою свого послуху щодо служіння Богові й людям. На території Волинської області, зокрема в м. Луцьку, з благословення митрополита Луцького і Волинського Михаїла діють медичні капелани, стараннями яких відкриті храми.

Лікарняні священики, які мають досвід служіння в лікарнях, як ніхто інший, знають як безвідповідальне ставлення до власних душі і тіла призводить до проблем, які супроводжують людину все подальше життя. Саме тому, крім присутності священиків у лікарнях, медичне капеланство, як певний соціальний інститут, повинен стояти на сторожі збереження здоров'я людей, використовуючи всі можливі методи діяльності: розробка державних програм, участь у виховному процесі підростаючого покоління тощо. Адже лише здорова нація може будувати міцну державу, благополучні сім'ї, протистояти аморальному занепаду молоді, конкурувати щодо морального і здорового життя в міжнародному просторі.

Духовний стан людини, яка страждає від фізичних вад, потребує нашої підтримки, практичних підходів до проповіді Євангельської істини та духовного усвідомлення цінності вічного життя, до якого ми покликані⁴.

Участь лікарняного священика в житті цих людей переоцінити важко. Власне, через страждання ближніх нерідко прослідковується бажання до переосмислення нашого способу життя, і правильна підтримка духівника в даний момент може змінити життя цілої родини та допомогти хворому отримати максимум піклування і змінити спосіб життя у подальшому, щоб застерегти від ускладнень чи формування патології.

Не менш важливою і робота священика з персоналом лікувальних закладів, адже саме ці люди повинні з нашою допомогою щодня усвідомлювати свою важливу місійну роль у служінні людству. Будь-яка людина, що прийшла на прийом до лікаря, має право сподіватися на гідне, шанобливе ставлення, яке повинне бути продиктоване найвищою любов'ю до Творця і любов'ю до ближнього.

⁴ *Архиепископ Лука Войно-Ясенецкий. Дух, душа и тело // Творения. – М.: изд. Стретенского монастыря, 2004. – С. 98.*

У першу чергу, стоїть завдання духовної опіки тих, хто перебуває на лікуванні в медичних закладах. Звичайно, у цій сфері ми спостерігаємо досить вдалі спроби співпраці Церкви з медициною. Так, першим медичним закладом, з яким уже понад 11 років співпрацює Волинська єпархія, стала Волинська обласна клінічна лікарня (ВОКЛ). У 2005 році владика Михаїл призначив капеланом даного закладу протоієрея Назарія Бабія, який опікується ним і сьогодні. Лікарня спочатку мала невеличку каплицю, що існувала з 1995 року, а з призначенням капелана збудований новий храм на честь вмч. і Цілителя Пантелеймона, який був освячений 8 травня 2015 року.

Наступним закладом співпраці стала Обласна дитяча лікарня. 27 лютого 2006 року єпископ Луцький і Волинський Михаїл та генеральний директор обласного дитячого територіального медичного об'єднання підписали угоду про співпрацю. Також було призначено капеланом прот. Миколу Шутяка (указ №. 95 від 30 грудня 2012 р.). Владика висловив задоволення початком співпраці і запевнив, що капеланська служба єпархії, зробить усе необхідне, аби духовна опіка Церкви допомагала лікарям краще працювати, а пацієнтам – швидше одужувати. При закладі діє каплиця на честь святителя Миколая Чудотворця, улюбленця дітей.

На початку лютого 2007 року єпископ Луцький і Волинський Михаїл та головний лікар Олег Черниш підписали угоду про співпрацю Церкви й Луцької психіатричної лікарні №1 (с. Липини), згідно з якою сторони сприятимуть духовній опіці Київського Патріархату над цим медичним закладом. Капеланом призначено прот. Миколая Цап'юка. А 8 лютого заклад увінчався своєю каплицею, яку освятив старший капелан єпархії протоієрей Олександр Безкоровайний на честь Почаївської ікони Божої Матері⁵.

У вересні 2006 року співпраці з Церквою забажав Обласний протитуберкульозний диспансер. 2 жовтня старший капелан прот. Олександр Безкоровайний освятив там каплицю на честь преп. Агапіта Печерського.

Станом на 2006 рік було підписано договір про співпрацю між трьома закладами.

⁵ Психіатрична лікарня має свою каплицю [Електронний ресурс].

Черговою стала Луцька міська поліклініка № 3, капеланом якої призначено священика Мирона Петрину. 16 лютого 2008 року владика Михаїл освятив хрест і наріжний камінь для майбутнього храму на честь рівноап. княгині Ольги.

У 2008 році владика Михаїл на запрошення ковельського міського голови Сергія Кошарука освятив місце під будівництво нової поліклініки в Ковелі.

Луцька міська лікарня №1 співпрацює з капеланською службою Волинської єпархії з 2011 року. Тоді архієпископ Михаїл та головний лікар закладу підписали договір та освятили каплицю на честь преп. Агапіта Печерського, спонсором якої являється лікар Ігор Галич.

9 грудня 2014 року підписано договір про співпрацю з Обласним онкодиспансером. 14 січня 2016 року була освячена тимчасова каплиця, а через кілька місяців місце під будівництво мурованої церкви на честь ікони Божої Матері «Всецариця». Капелан закладу прот. Володимир Стеблина.

15 жовтня 2015 року і у Волинському обласному госпіталі стараннями медперсоналу та мецената Ігоря Чорнухи відкрито каплицю на честь безсрібників і чудотворців Косми та Даміана, яку освятив Луцький міський декан прот. Михайло Онищук. Даним закладом опікуватиметься прот. Степан Гайгель.

Луцький центр первинної медико-санітарної допомоги №2 співпрацює з єпархією давно. Раніше там була старенька каплиця, а тепер стараннями лікарів 22 грудня 2015 року відбулося відкриття нової. Освятив митрополит Михаїл на честь св. прав. Анни, та призначив настоятелем та капеланом прот. Миколу Лазуку. Як бачимо, при вищезазначених закладах, якими опікується Волинська єпархія, діють каплиці або церкви, у яких звершуються молебні та інші відправи і найважливіше головне таїнство – Божественна літургія, стоячи на якій хворі мають особливу можливість прийняти таїнства сповіді та причастя, тим самим очистити свою душу. А лежачих які фізично не можуть прийти до храму, капелан причащає в палатах. Адже саме духовний стан людини, яка страждає від фізичних вад, потребує нашої підтримки, проповіді Євангельської істини та усвідомлення цінності вічного життя.

Ще одним свідченням піклування про медицину являється надання благодійної допомоги медичним закладам Волині. Щорічно, навіть

кілька разів на рік, стараннями капеланів Волинської єпархії в медичні заклади доставляється як техніка, так і медикаменти, продукти та багато іншого потрібного. Звичайно, усю надану допомогу описати неможливо, треба згадати хоч частину.

10 січня 2012 року помічник володимирського районного декана протоієрей Микола Гінайло, голова благодійного фонду Матері Божої неустанної Помочі, передав Володимир-Волинській міськрайонній лікарні документи на реаніmobіль, який за сприяння добродчинця Сергія Ковальчука був доставлений із Франції. 25 жовтня 2012 року на території кафедрального собору Святої Трійці в Луцьку відбулася добродчинна акція «Подаруй надію!». Мета – збір коштів на медпрепарат «Іфолем» для 16-річної онкохворої Алли Мельничук, без якого дівчинка не може прийняти черговий блок хіміотерапії. Кошти збирали дівчата-добровольці та передали потребувачій.

23 червня 2013 року спільно з представниками фонду «Правоохоронець» прот. Микола Гінайло передав медичні халати й катетери для потреб госпіталю обласного управління МВС, Луцького військового госпіталю, урологічного відділення Луцької міської лікарні. Цього ж дня добродчинці відвідали Волинське училище професійної підготовки працівників міліції, що в с. Сокиричі Ківерецького району. Медичній частині закладу передали медхалати й постіль.

7 квітня 2014 року спільно з депутатом Херсонської обласної ради Олександром Сидоренком у селище Горностаївка Херсонської області для центральної районної лікарні доставлено рентген-апарат і спецодяг для потреб громади та війська. 10 квітня у співпраці з Фондом «Правоохоронець» душпастир передав комплекти медичних халатів, постільної білизни для госпіталю в Луцьку, що на вул. Чернишевського, та Волинській обласній клінічній лікарні в с. Боголюби, прасувально-сушильну машину – для Волинської школи міліції в с. Сокиричі.

17 червня 2014 року було передано для територіального медичного об'єднання, що у Володимирі-Волинському, кисневий концентратор, апарат УЗД, медичний інструментарій, ліжка, які загалом оцінено в близько 100 000 грн. Допомогу надала німецька благодійна організація «Україна. Допомога. Брайдшайд»⁶.

⁶ Поміч медикам [Електронний ресурс].

16 листопада 2015 року духовна консисторія та благодійний фонд «Матері Божої неустанної помочі» для обласного гарнізонного військового госпіталю передали обладнання на суму 100 000 тис. Це рентгенапарат, інвалідні візки, прилад для діагностики судин, інгалятор, універсальні тумбочки, медичні халати тощо. 9 грудня того ж року було передано більше 20 предметів медичної допомоги канцлером єпархії протоієреєм Миколаєм Цапом та о. Миколою Гінайлом. Серед них – обладнання для витягування хребта і транспортування пацієнтів, ходунці, інгалятори для лежачих хворих, спецодяг для персоналу реанімаційних машин⁷.

Капелани єпархії, піклуючись про стан пацієнтів та підбадьорення лікарів, 15 листопада 2014 року розпочали богослужіння в медичних закладах обласного центру за почином прот. О. Безкоровайного перед іконою преподобного Агапіта Печерського – лікаря безвідплатного. Першою ікону прийняла Волинська обласна клінічна лікарня. Був відслужений акафіст до преподобного, під час якого молилися персонал та пацієнти. Згодом ікона побувала 23 жовтня у Волинському пологовому будинку, 24 – у станції швидкої медичної допомоги та обласній дитячій лікарні, 29 – у міській клінічній лікарні № 2, а 30 – у міській поліклініці № 1, 31 – в обласних туб- і онкодиспансерах та Луцькому хоспісі, 4 листопада в поліклініці № 3 та госпіталі ветеранів, 5 – в обласній лікарні (с. Боголюби) і 6 листопада в психіатричній лікарні (с. Липини)⁸.

12 березня 2014 року священник Ігор Яцюра виступив на громадському обговоренні поширення пияцтва і висловив точку зору Православ'я щодо хмільного: *«Церква підтримує тільки здоровий спосіб життя»*. За Святим Письмом уживання вина допускається, але обмежено, помірно. *«Коли людина зловживає вином, тоді воно починає керувати тією людиною, і це вже проблема»*, – підсумував священник.

Протягом лютого 2016 року вперше для священників єпархії відбулися лекції, на яких вони освоювали практичні навички на станції швидкої медичної допомоги в обласному центрі.

Розпочалась опіка єпархії над глухонімими. 18 червня 2016 року вперше у кафедральному соборі Святої Трійці відбулася Служба Божа

⁷ Медичне обладнання на 250 тисяч гривень – госпіталю від єпархії [Електронний ресурс].

⁸ До святого лікаря [Електронний ресурс].

для людей із глибокими вадами зору Луцької міжрайонної первинної організації Українського товариства сліпих (УТОС).

Під час відправи віце-канцлер і старший капелан єпархії протоієрей Олександр Безкоровайний тихо коментував для незрячих хід Богослужіння – дії священника, який правив, значення піснеспівів тощо⁹. Співпраця Волинської єпархії розширюється. З кожним роком відкриваються нові перспективи для співпраці в інших медичних закладах. Сподіваємося, що капеланам єпархії і надалі вдасться з Божою допомогою втілити всі свої ідеї в реальність.

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. *Архиепископ Лука Войно-Ясенецкий*. Дух, душа и тело // Творения. – М.: изд. Стретенского монастыря, 2004. – 198 с.
3. До святого лікаря [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://arkhiv.pravoslaviavolyni.org.ua/novynu/novyna/?newsid=4573>
4. Капеланська служба Волинської єпархії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravoslaviavolyni.org.ua/eparkhiia/kapelanska-sluzhba/>
5. Поміч медикам [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://arkhiv.pravoslaviavolyni.org.ua/novynu/novyna/?newsid=4212>
6. Медичне обладнання на 250 тисяч гривень – госпіталю від єпархії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravoslaviavolyni.org.ua/novyna/34-medychne-obladnannia-na-250-tysiach-hryven-hospitaliu-vid-eparkhiu/>
7. Психіатрична лікарня має свою каплицю [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://arkhiv.pravoslaviavolyni.org.ua/novynu/novyna/?newsid=338>
8. У Луцьку відправили Літургію для людей з вадами зору [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravoslaviavolyni.org.ua/novyna/379-u-lutsku-vidpravly-liturhiu-dlia-liudei-z-vadamy-zoru/>
9. Капелан. Сайт протоієрея Миколи Візера [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://sites.google.com/site/vizermukola/>

⁹ У Луцьку відправили Літургію для людей з вадами зору [Електронний ресурс].

Діяльність Капеланської служби Волинської єпархії Київського Патріархату у сфері медицини

Свідчення Священного Писання про межі (границі) Церкви

митрополит Антоній (Махота), протоієрей Василь Лозовицький

Для визначення приналежності до Єдиної Христової Церкви як окремих осіб, так і цілих християнських спільнот (конфесій, деномінацій, громад) у християнському богослів'ї використовується термін межі (границі) Церкви. Питання про границі Церкви є одним з найактуальніших у сучасній, зокрема православної, еkleзіології. Воно являє собою складну богословську проблему і включає декілька аспектів: канонічний, догматичний, sacramentalний, харизматичний. У статті показані біблійні основи для пошуків вирішення питання Церковних меж.

Ключові слова: Священне Писання, Церква, межі, границі.

Питання про межі Церкви, як одне зі складових православної еkleзіології, є в даний час одним із найбільш важливих. Історія християнської Церкви є в значній мірі історією боротьби Православ'я зі всілякими спотвореннями й відступами від єдиного і єдино істинного вчення віри, заповіданого Господом нашим Ісусом Христом Своїм учням, святим апостолам. Пророчі слова Спасителя: «*Бо встануть лжехристи й лжепророки і покажуть великі знаменнята чудеса, щоб звабити, якщо можливо, і обраних*» (Мф. 24, 24) отримали своє підтвердження вже в найближчій історичній перспективі. Починаючи з апостольських часів, кожен новий період свого історичного буття Церква Христова змушена була давати ясну й чітку відповідь про своє уповання перед обличчям ересей і розколів, які невпинно виникали. І хоча в перші століття християнства найбільшим нападам «*синів протилвення*» піддавалося православне вчення про Святу Тройцю і про Боголюдство Господа Ісуса Христа, у той же час виникали й відступи від православного вчення про Церкву. Свідченням цього служать уже апостольські послання, що містять застереження проти лжевчителів і лжепророків, «*які внесуть згубні ереси і, відрікшись від Владики, Який*

відкупив їх, накликають на себе скору погибель» (2 Петр. 2, 1). Найбільш яким показником того, що вже першохристиянську Церкву її супротивники намагалися похитнути в області еклезіології, є включення II Вселенським Собором 381 року в Символ віри дев'ятого члена зі сповіданням «Єдиної, Святої, Соборної і Апостольської Церкви». З іншого боку, це свідчить про те, що віра у Святу Церкву Христову є невід'ємною частиною Священного Передання Церкви з найперших часів християнства.

Уважний розгляд православної еклезіології в її історичному розвитку приводить до висновку про те, що той зміст, який вкладається зараз в термін «границі Церкви», не цілком відповідає православної точці зору на цю проблему. Дійсно, якщо ми звернемося до найбільш типової роботи з даного питання, що з'явилася в церковній пресі останніх десятиліть, – статті протоієрея Владислава Ципіна «До питання про межі Церкви»¹, ми побачимо, що у своїх логічних побудовах він спирається передусім на аналіз питання про визнання дійсності або недійсності таїнств, звершених неправославними в ересі або розколі, тобто поза Церквою Христовою. У зв'язку з цим отець Владислав докладно розбирає церковно-канонічну практику приєднання до Православної Церкви еретиків і розкольників у її історичній ретроспективі. Тим не менше, для нас цікавим видається звернутися до першопочатків еклезіологічної свідомості Церкви – апостольських часів, відображених у Священному Писанні.

Питання про границі Церкви у Священному Писанні прямо не ставиться, однак, виходячи з окремих найважливіших положень біблійної, головним чином новозавітної, еклезіології, можна позначити деякі істотні його аспекти.

Старозавітний Ізраїль, який розглядається у святоотцівській екзегезі в якості одного з основних прообразів новозавітної Церкви, мав цілу низку ознак, перш за все релігійних, що виділяли його з-поміж усього іншого стародавнього людства. Між Ізраїлем і оточуючим його язичницьким світом пролягали чітко зазначені кордони (Вих. 23, 32-33). Сенс цієї «відокремленості» полягає, однак, не в протиставленні іншим народам, а в приналежності до істинного Бога. На останнє, зокрема, вказує єврейське слово *גֹּהַל* (*gahal*),

¹ Цытин В., священник. К вопросу о границах Церкви. (В сборнике «Богословские Труды» / Юбилейный сборник к 300-летию МДА). – М.: Изд. Моск. Патриархии, 1986. – С. 195

«зібрання народу Господнього», «громада Господня» (пор.: Втор. 10, 4; 23, 2-3; 31, 30; Пс. 21, 23). Цей термін висловлює ключову ідею старозавітної історії: для здійснення Свого предвічного задуму Бог обирає і закликає Ізраїль, тим самим утворюючи з нього особливе співтовариство, мета якого – бути «народом обраним», «царственным священством», «царством священників», «народом святим», «уділом Господа», «частиною Господа» (Вих. 23, 22; 19, 5-6; Втор. 32, 9; Іс. 43, 20). Майже буквально ці вирази використовуються в Новому Завіті для опису Церкви Христової – «рід обраний», «царствене священство», «народ святой», «люди відновлення, поставлені для того, щоб сповіщати чесноти» (1 Петр. 2, 9). Останній вираз – «люди відновлення» («Його наділ», «Твій наділ») – для Старого Завіту найбільш типовий (Втор. 4, 20; 9, 26, 29). Сенс слова «наділ», що означає відміряну частину землі, передану комусь у володіння (Нав. 19, 9), вміщає в собі уявлення про певні межі².

У грецькій Септуагінті євр. גַּחַל (gahal) у більшості випадків передається словом *ἐκκλησία*. У класичному слововживанні *ἐκκλησία* має значення зборів громадян, об'єднаних відповідним соціально-правовим становищем і спільною метою. Збори ці скликалися відповідно до закону. Тобто «*ἐκκλησία* вміщає в собі дві ознаки: впорядковану єдність і покликання (κλήσις, ἐκκαλέιν)»³. Крім того, «у понятті *ἐκκλησία* полягає сильний момент видимості»⁴.

Тим не менше, повних підстав для абсолютизації уявлення про старозавітну Церкву, як про формально єдине і таке, що має чіткі зовнішні кордони суспільство людей, у біблійному тексті немає. Наведені характеристики в строгому сенсі застосовні тільки до підзаконного Ізраїлю. Але при буквальному використанні їх стосовно старозавітних праведників, які жили поза Мойсеевим Законом (напр., Енох, Ной, Авраам, Лот, Мелхиседек, Іов), еклезіологічний статус останніх виявився б під питанням. Таким чином, Церква Старого Завіту і з етнічного,

² Зайцев А. А. Границы Церкви // Православная энциклопедия. Т. 12 – М., 2006. – С. 265-283 <http://www.pravenc.ru/text/166375.html>

³ Иларион (Троицкий), свящмч. Очерки из истории догмата о Церкви: Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых. – Репринт издания 1912 г. – М.: Православный паломник, 1997. – С. 11.

⁴ Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: [в 2-х т.] / В. В. Болотов; посмерт. изд. под ред. А. Бриллиантова. – СПб.: тип. М. Меркушева, 1907 – Т. 1: Введение в церковную историю. – С. 13.

і з хронологічного погляду набагато ширша від Ізраїлю, і її межі слід пов'язувати не з тими чи іншими формальними ознаками, а, в першу чергу, з реальною приналежністю до істинного Бога. Виходячи із засвідчених у Священному Писанні фактів, які говорять про ступінь приналежності Богові і стародавнього Ізраїлю як громади, і конкретних старозавітних праведників (Бут. 4, 4, 26; 5, 24; 6, 8-9; 12, 8; 14, 18; 17, 1-2; Іов 1, 1, 8; Іона 3, 5; 4, 11), можна робити спроби опису границь старозавітної Церкви. У той же час слід визнати, що вичерпний раціональний критерій у даному випадку неможливий.

У Новому Завіті слово *ἐκκλησία* зустрічається і в первісному нерелігійному значенні (Діян. 19, 32, 39-41), і в старозавітному розумінні «зібрання ізраїльтян» (Діян. 7, 38). Однак в інших випадках цей термін вказує на абсолютно нову реальність, створювану втіленням Сином Божим Ісусом Христом (Мф. 16, 16-18). Причому *ἐκκλησία* може означати Церкву і як конкретну громаду (Мф. 18, 17; Діян. 15, 41; Рим. 16, 16; 1 Кор. 4, 17; 7, 17; 14, 33; Кол. 4, 15), і як вселенське зібрання вірних (Мф. 16, 18; Діян. 20, 28; 1 Кор. 12, 28; 15, 9), і як таке, що відкривається в сотвореному світі Царство Боже (Еф. 1, 22). Ідея тотожності приодночасної відмінності цих трьох складових новозавітної еклезіології представляє складне богословське завдання, у тому числі і при вирішенні питання про границі Церкви.

Новий Завіт з упевненістю говорить про єдність і єдиність Церкви, які обумовлені Її вкоріненістю в єдиному Господі Ісусі Христі. Зв'язок між Христом і Його Церквою описується в образах одного стада й одного пастиря (Ін. 10, 16), лози та гілок, що з неї виростають (Ін. 15, 5). У своїй первосвященничій молитві Ісус Христос молить Отця: «Збережи їх в ім'я Твоє, тих, кого Ти дав Мені, щоб вони були єдине, як і Ми...» (Ін. 17, 11). Онтологічними підставами цієї єдності єстановище, «не від світу» Церкви (Ін. 17, 16), Її причетність до слави Божої (Ін. 17, 22), Її перебування в божественній істині (Ін. 17, 17), що тотожне перебуванню у Святому Дусі (пор.: Ін. 16, 13; 1 Петр. 1, 22; 1 Ін. 5, 6). Єдність Церкви зв'язується з єдністю Пресвятої Тройці, причому не просто як абстрактне зіставлення, але в тому сенсі, що церковна єдність виникає з природної єдності Отця й Сина і на цій єдності ґрунтується: «... як Ти, Отче, в Мені, і Я в Тобі, так і вони нехай будуть в Нас єдине» (Ін. 17, 21). Церковна єдність, таким чином, розглядається не як зразок (нехай навіть найдосконаліший) простої людської солі-

дарності, як богодана властивість, причому невід'ємна з огляду на те, що через Христа і в Христі Церква причетна до божественного єства (пор.: 2 Петр. 1, 4).

Категорії «єдності» і «єдиності» Церкви досить чітко виявляються в книзі Діянъ святих Апостолів, де Церква розглядається головним чином, як суб'єкт людської історії. Єдність апостольської Церкви характеризується низкою суттєвих ознак, найважливіші з яких – одно-стайне (єдинодушне) перебування вірних в істинному вченні і їх молитовне та євхаристійне спілкування. Прийняття євангельського благовістя сполучалося із вступом у єрусалимську апостольську громаду через хрещення (Діян. 2, 41) і покладання рук (Діян. 8, 17). Усі навернені «*постійно перебували у вченні апостолів, і в єднанні та переломленні хліба, і в молитвах*» (Діян. 2, 42). Духовна єдність християн виражалася і на соціальному рівні: «*у людей, що увірували, було одне серце й одна душа; і ніхто нічого з майна свого не називав своїм, а все в них було спільне*» (Діян. 4, 32, порівн.: Діян. 2, 44-45). Разом з тим Церква була чітко відмежована від зовнішнього. Господь «*щодня залучав до Церкви тих, хто спасався*» (Діян. 2, 47), причому «*із сторонніх ніхто не наважувався прилучитися до них*» (Діян. 5, 13).

Єдність як онтологічна властивість Церкви з кількісним збільшенням християнських общин не порушувалася. Місцеві церкви-громади внутрішньо тотожні Церкві як цілому, оскільки кожна з них утверджена «*на основі апостолів і пророків, маючи наріжним каменем Самого Ісуса Христа, на Якому вся будівля ...*» (Еф. 2, 20-21). Застерігаючи коринфських християн від поділів і закликаючи їх зберігати єдність, ап. Павло не випадково підкреслює, що буттям своїм кожна місцева громада зобов'язана не своєму земному засновнику (Павлу, Аполлосу або Кифі), але розп'ятому за Свою Церкву Христу, Який не може розділитися (1 Кор. 1, 10-13).

Через єднання в Христі долаються національні, соціальні, статеві і тому подібні кордони: «*Нема вже ні юдея, ні язичника; нема ні раба, ні вільного; нема ні чоловічої статі, ні жіночої; бо всі ви – одне в Христі Ісусі*» (Гал. 3, 28). У Христі християни стають єдиним Тілом (Рим. 12, 4-5; Еф. 4, 4-6), це Тіло Самого Христа, і воно є Церква. Христос – глава Тіла Церкви (Кол. 1, 18), християни – його члени, частини тіла (1 Кор. 12, 27; Еф. 5, 30).

Образ тіла, вказуючи на органічну єдність вірних зі своїм главою Христом і між собою (Рим. 12, 5), разом з тим передбачає існування межі (границі), яка відділяє їх від решти людства. Неможливо брати участь у житті тіла, не будучи його членом. Тих, хто належить до Церкви, ап. Павло називає «внутрішніми», протиставляючи їм синів світу цього як «зовнішніх» (1 Кор. 5, 12-13). Разом з тим можливі випадки, коли при збереженні видимої приналежності до Церкви фактично людина опиняється поза Нею (пор.: 1 Кор. 5, 1-11). Тобто сам факт вступу до Церкви через хрещення ще не гарантує незмінної участі у властивому їй благодатному житті. Дар Христовий повинен бути не тільки збережений, але й примножений (пор.: Мф. 25, 14-27). Він вимагає динамічного сприйняття і неупинного розвитку, «зігривання» (2 Тим. 1, 6) перш за все через дотримання заповідей (Ін. 15, 10) і достойне євхаристійне причастя (Ін. 6, 56). Навпаки, відступаючи від євангельської правди, людина знову стає заручником світу цього, робиться «рабом тління» (2 Петр. 2, 19-21) і тим самим вивергається з Тіла Церкви (Ін. 15, 6). Відпадиння від Церкви не завжди пов'язане з відлученням як видимим церковним актом (1 Кор. 5, 2, 5, 13), відпадиння від Тіла Христового може бути й невидимими (пор.: Об. 3, 1). Однак розрив з Церквою не є незворотнім. Через покаяння дар Христового життя може бути відновлений (пор.: Об. 3, 3), це дозволяє припустити, що якийсь таємничий зв'язок між Церквою і відпалим від неї грішником усе ж зберігається⁵.

Єдина Свята Соборна й Апостольська Церква заснована Самим Господом нашим Ісусом Христом у день святої П'ятдесятниці, коли після зішестя Святого Духа на апостолів було покладено початок першій християнській громаді. Згідно зі свідченням Священного Писання, тоді після проповіді апостола Петра в Єрусалимі хрестилося і «приєдналося до Церкви» близько трьох тисяч чоловік (Діян. 2, 41). Багато інших свідчень Писання (хрещення євнуха ефіопської цариці (Діян. 8, 38), Корнилія сотника (Діян. 10, 48), в'язничного сторожа (Діян. 16, 33); зрештою, хрещення самого апостола Павла (покликаного до апостольського служіння надприродним чином, але такого, що мав, тим не менше, потребу в хрещенні від Ананії (Діян. 9, 18) гово-

⁵ Зайцев А. А. Границы Церкви // Православная энциклопедия. Т. 12. – М., 2006. – С. 265-283. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/166375.html>

рять нам про те, що видимим знаком входження людини в Церкву Христову завжди вважалося хрещення її в ім'я Пресвятої Тройці згідно з заповіддю Самого Спасителя, яку він дав Своїм ученикам перед вознесінням: «*ідіть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа*» (Мф. 28, 19). Хрещення відбувалося шляхом триразового занурення охрещуваного у воду з притиванням імен Осіб Святої Тройці.

Потрібно підкреслити, що основним допуском до хрещення в Новому Завіті є віра. Причому це не просто віра в Бога як Творця світу (у це вірили і язичники!) і навіть не в Бога Старого Завіту (як юдеї), і вже зовсім не в те, що «*щось Вище існує*» (як багато хто вірить зараз), а в Ісуса Христа як Сина Божого (1 Сол. 1, 9-10), Розіп'ятого і Воскреслого. Якщо ми поглянемо на хрещення в день П'ятдесятниці, то в центрі апостольської проповіді (Діян. 2, 14-36) тут знаходиться саме проголошення Воскресіння Христового. Ця віра приймається слухачами ап. Петра, однак вона не залишається просто інтелектуальною, а вимагає дії, звідси їхнє питання «*Що нам робити?*» (Діян. 2, 37; пор. Діян. 16, 30; 22, 8-10). Після цього апостол Петро «*багатьма словами свідчив і вмовляв*» (Діян. 2, 40), тобто катехитично готував ново-навернених до хрещення, якого вони незабаром після «*прийняття слова*» (2, 41) сподобляються.

Перш за все необхідно пам'ятати про те, що спочатку проповідь апостолів була звернена саме до юдеїв (Діян. 2-15), і саме в синагогах починали вони свою проповідь, приходячи в те чи інше місто. Тому їх слухачі вже були знайомі з Божественним Одкровенням книг Старого Завіту, вірили в єдиного Бога – Творця світу, через обрізання і щоденну молитву належали до ізраїльського народу як богослужбової спільноти і тим самим певною мірою перебували в Завіті з Богом і, як і кожен юдей, очікували пришествя Месії, провіщеного пророками. У слухачів апостолів уже була основа, на якій могла бути споруджена будівля віри в Ісуса Христа як Розіп'ятого і Воскреслого Месію. Найбільш яскраво ми бачимо подібну побудову проповіді в ап. Петра в день П'ятдесятниці (Діян. 2, 14-36). Християнство було здійсненням усіх старозавітних прообразів, і тільки в Христі вони набували істинного і неминучого сенсу, у тому числі і щодо заснованої Ним Церкви.

Також і язичники, до яких звернули свою проповідь апостоли після Собору в Єрусалимі (Діян. 15), що легітимизував цю діяльність, також не

були «невіруючими» у сьогоднішньому розумінні цього слова. Вони не були атеїстами, визнаючи наявність безлічі божеств, вірили в тварність світу і заперечували його матеріальну самодостатність. Багато хто з них був посвячений у культу, що почали активно проникати в римську імперію зі Сходу після завоювань Олександра Македонського, основа яких полягала в містико-ритуальному з'єднанні з тим чи іншим божеством (часто – умираючим і воскресаючим)⁶. Таким чином і тут певною мірою було підготовлено ґрунт, упавши на який, насіння апостольської проповіді дали багаті сходи – численних членів молодій християнській Церкві.

Отже, ми зустрічаємо в текстах Нового Завіту наступну схему: проповідь Євангелія, його прийняття і хрещення. Цей нерозривний зв'язок між навчанням і хрещенням заснований на словах Воскреслого Спасителя: «*Ідіть по всьому світу і проповідуйте Євангеліє всьому творінню. Хто увірує і охреститься, буде спасений, а хто не увірує, буде осуджений*» (Мк. 16, 16). Про неї ж говорять багато інших новозавітних текстів: «*Послухом істині через Духа, очистивши душі ваші для нелицемірного братолюбства... як відроджені не від тлінного насіння, а від нетлінного, від Слова Бога Живого, Який перебуває повік ... а це є те слово, яке проповідане вам*» (1 Пет. 1, 22-25.); «*Христос полюбив Церкву і віддав Себе за неї, щоб освятити її, очистивши водяною купіллю через слова*» (Еф. 5, 26) та ін. Цей зв'язок мабуть виражався в діалозі між проповідником і прозелітом, який свідчив про щирість і повноту прийняття віри, сповідання її за певною формою (пізніше звідси виникнуть хрещальні Символи віри) і навчання власне нормам християнського життя.

Проте вже в апостольський час, однак, виникають різної форми спотворення і відступлення від Священного Передання Церкви у вигляді всіляких ересей і розколів, у тому числі і в розумінні таїнства Хрещення, і в образі його звершення. Тому з'явилася необхідність відстоювати якщо не саме це Божественне встановлення як Таїнство, то принаймні порядок його звершення. Бо, згідно зі свідченням уже «Апостольських правил», існували тоді вже й ті, хто спотворював і сам боговстановлений образ хрещення. Так, наприклад, 49 і 50 пра-

⁶ Див.: Гаврилюк П.Л., диак. История катехизации в древней Церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова – М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. – С. 24-32.

вила згадують про єретичне хрещення в одне занурення або хрещення в ім'я трьох Безначальних, у трьох Синів, у трьох Утішителів. У даному випадку малися на увазі єретики того часу: николаїти, симоніани, послідовники Менандра, Керінфа й Евіона. Усе це – єресі гностичного характеру. Усі вони в корені спотворювали віру Христову в найважливіших і принципових положеннях, відкидаючи Святу Тройцю або грішачи проти Божественної природи Іпостасей Святої Тройці. Як наслідок, образ хрещення в них був спотворений, і вони хрестили, як правило, своїх послідовників в ім'я своїх лжевчителів (наприклад, Менандра або Монтана).

У той же час правила церковної дисципліни перших часів християнства ще точно не визначали, які єресі перекидають суттєві положення християнського віровчення. З плином часу, коли з'являлися все нові й нові єресі й спотворення у вірі, і Церква поступово в процесі вирішення виниклих складностей і непорозумінь виробляла й відточувала Свою точку зору, як на самі єресі, так і на Саму Себе, на Свої суттєві ознаки та границі Свого містичного тіла. Проте цей процес скоріше за все може бути уподібнений до євангельської притчі про поле, засіяне добрим зерном, на яке сини лукавого додали і кукуль (Мф. 13, 24-30), і тому протягом історії поряд з хорошими паростками Церкви до певного часу перебувають і шкідливі насадження, які під час есхатологічних жнив будуть спалені.

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. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних Соборів і святих Отців. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – 367 с.
3. *Иларион (Троицкий), свящмч.* Очерки из истории догмата о Церкви: Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых. – Репринт издания 1912 г. – М.: Православный паломник, 1997. – 597 с., V.
4. *Гаврилюк П.А., диак.* История катехизации в древней Церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова – М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. – 320 с., 16 с. цв. илл.

5. Зайцев А. А. Границы Церкви // Православная энциклопедия. Т. 12. – М., 2006. – С. 265-283. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/166375.html>
6. Цыпин В., прот. К вопросу о границах Церкви. // Богословские Труды (Юбилейный сборник к 300-летию МДА). – М.: Издательство Московской Патриархии, 1986. – 225 с.

Роль Вселенських соборів в управлінні Православною Церквою

Володимир Малярчук, прот. Володимир Вакін

Дана стаття розглядає важливість і значимість Вселенських соборів у житті Церкви як керівного апарату, розкривається суть Соборів, їх критерії та повноваження.

Ключові слова: Церква, Вселенський собор, імператор, єпископ.

Найвища законодавча влада в Церкві – Вселенський собор. Вселенський собор – це зібрання пастирів і вчителів Церкви, запрошених за можливістю зі всіх країн християнського світу для спільного вирішення питань, які стосуються Церкви і рішення яких після цього приймає і визнає вся Церква.

Щоб собор міг називатися Вселенським у строгому значенні, він повинен повністю відповідати як внутрішнім, так і зовнішнім відповідним вимогам. Між ними головне полягає в тому, щоб на такому соборі брали участь усі Помісні Церкви за особистої присутності своїх предстоятелів або їхніх представників. У крайньому випадку, наявність окремих послань, у яких викладені думки тієї чи іншої Церкви з відомих питань, або накінець, пред'явленням заяви зі сторони Церкви чи кількох Церков, які знаходяться в якому-небудь виключному становищі, у готовності їх признати всі рішення собору¹.

Вселенське ж значення соборів залежить від інших вимог і між ними, крім вище згаданого, одним із зовнішніх є те, щоб рішення собору було повнотою всіх Церков, як тими представниками, які були присутні на соборі, так і тими, які не мали бути особисто присутніми. Зокрема, щоб рішення собору були прийняті всім кліром і народом Церкви. Ця вимога особливо важлива тому, що стосується повного складу Церкви, підтверджуючи однодушність визнання і свя-

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: в 4 т. – К., 2005. – Т.4. – С. 321-322.

тості соборних визначень, у той же час цей механізм переноситься із області теорії в життя Церкви і робиться надбанням усіх її членів без розрізнення їхнього становища в церковному організмі.

Окрім зовнішніх умов, для визнання «Вселенський» повинні бути строго дотримані й деякі внутрішні умови. Між ними, насамперед, є те, щоб питання, які розглядалися на соборах, мали вселенське значення, саме тому, що вони торкалися питань віри і церковного вчення, головних принципів буття та устрою Церкви і мали спільну важливість для всіх Помісних Вселенських Церков. Друга умова – це те, щоб собор у визначеннях висловлював з чіткою ясністю те, що в загальних головних міркуваннях усі, завжди і всюди дотримувалися.

Виконання всіх цих умов складає головне вчення православного церковного права про Вселенські Собори, і як бачимо, що вони строго витримані сімома Вселенськими Соборами, які приймає і визнає Православна Церква. Із вказаних є важливими особливо внутрішні умови і, на підставі аналізу рішень попередніх соборів, Вселенським Соборам належить наступна компетенція:

1. Визначення за вченням Священного Писання і переданням Церкви догматів віри і виклад їх у формі символів віровизначень і оросів.
2. Дослідження і затвердження передання Церкви і відділення істинного передання від спотвореного.
3. Осудження всякого вчення, що суперечить чистоті віри.
4. Перегляд канонів усіх попередніх соборів.
5. Визначення чину церковного управління загалом та безпосередньо Помісних Церков зокрема.
6. Надання статусу автокефалії новим Помісним Церквам із визначенням їхнього місця в диптиху.
7. Затвердження кордонів між Помісними Церквами
8. Визначення статусу та устрою Помісних Церков.
9. Здійснення найвищої судової влади над предстоятелями Церков і навіть над усіма Помісними Церквами.
10. Видання для всієї Церкви загальних позитивних постанов про все, що стосується принципів управління і життя Церкви.

Компетенція Вселенських Соборів полягала насамперед у вирішенні суперечливих догматичних питань. Це переважне і майже

виключне право саме Вселенських, а не Помісних Соборів. Спираючись на Священне Писання та загальноцерковне Передання, Отці Соборів виклали догмати віри, дані Спасителем в Одкровенні. Догматичні визначення семи Вселенських Соборів, що містяться в їхніх оросах, мають тематичну єдність: у них розкривається цілісне тринітарне та христологічне вчення. Виклад догматів у соборних символах і оросах непогрішний; саме в них і виявлена сповідувана нами непогрішність Церкви².

Про догмати сказано у відповіді Східних Патріархів, що в Божественних догматах ніколи немає місця ікономії чи полегкості, тому що вони непохитні та зберігаються з усяким благочестям усіма православними як непорушні; і той, хто переступить найменший із цих догматів, засуджується та піддається анафемі як розкольник і єретик, і всі вважають його відлученим. У зв'язку з цим Соборам належить право остаточного судження, що не підлягає скасуванню, про всяке вчення, яке виникає в Церкві, щодо того, чи відповідає воно Переданню, чи суперечить йому, а також право піддавати анафемі псевдовчителів і їхніх прихильників.

Надзвичайно велике значення Вселенських Соборів у дисциплінарній сфері. Собори видавали канони, у яких фіксувалося звичеве право Церкви або надавався більш високий, загальноцерковний авторитет постановам Помісних Соборів. Вселенські Собори затверджували правила Помісних Соборів і Отців. Вони змінювали й уточнювали дисциплінарні визначення, які склалися раніше.

Нарешті, Собори вершили суд над предстоятелями автокефальних Церков та іншими ієрархами не тільки за обвинуваченням їх у ересі, але й у зв'язку з порушеннями дисципліни чи незаконним зайняттям церковних посад. Вселенським Соборам належало також право виносити судження про статус і кордони помісних Церков.

Надзвичайно важке питання про церковне прийняття, про рецепцію постанов Соборів, і у зв'язку з цим про критерії вселенськості Собору. З історії добре відомо, що деякі із Соборів, не визнані Вселенськими чи навіть прямо засуджені як розбійницькі, за кількістю представлених на них Помісних Церков не поступалися Соборам,

² Керов В. А. Вселенские соборы и разделение Церквей. – М., 1998. – С. 19.

визнаним Вселенськими, у всякому разі, найбільш нечисленному з них – I Константинопольському³.

Перші п'ять століть цього періоду (313-843) були часом особливо напруженої боротьби з єретиками і, зокрема, наполегливої роботи богословської думки. Боротьба ця охоплювала собою як Схід, так і Захід імперії. Але в ході розвитку цих богословських суперечок на Сході і Заході різко означилися інші специфічні проблеми. При сильно розвиненому теоретичному мисленні на Сході предметом богословських суперечок служили переважно абстрактні питання християнської догматики (про єдиність Сина Божого і Духа Святого з Отцем, про з'єднання двох природ у Христі і т.д.); на Заході ж, внаслідок пріоритету практицизму, головний інтерес викликали практичні проблеми християнської системи, тобто ті, які мали життєво-практичне застосування, наприклад, про свободу і благодать, про Церкву і її дисципліну. Суперечки навколо богословської думки цієї епохи ставили перед собою подвійне завдання: з одного боку, потрібно було відкинути єретичні вчення, а з іншого – дати точне визначення тим істинам християнської віри, які спотворювались у псевдовченнях єретиків. Це завдання досягалося як суб'єктивними силами християнських богословів, так і загальною колективною діяльністю Християнської Церкви. Відображенням цієї діяльності Церкви і були Вселенські Собори. Починаючи з IV, наступні століття були, можна сказати, розквітом соборної діяльності Християнської Церкви. А оскільки Греко-Римська імперія порівнювалася у власній уяві із Вселенною, то й Собори такого роду одержали назву «Вселенських».

Головною причиною скликання Вселенських Соборів було виникнення помилкових тверджень у питаннях християнського вчення. Для боротьби з ними недостатньо було їх заперечити чи спростувати у творах православних богословів, бо такі твори не мали обов'язкової сили для всіх та й були мало доступними. А з огляду на те, що ці ересі охоплювали собою широкі простори Християнської Церкви, проти них безсилами були і рішення Помісних Соборів. Єдиною зброєю, що могла вразити псевдовірування, було слово всієї Церкви, трибуною для якого стали Вселенські Собори. Як вираз загальноцерковної свідомості, вони мали силу обов'язкового правила віри для всіх пра-

³ Митропольський Іоанн, єп. История Вселенских соборов. – СПб, 1996. – С. 347-348.

вославних. Крім догматичних визначень, на Вселенських Соборах розв'язувалося питання стосовно інших аспектів церковного життя: управління, богослужіння, дисципліни тощо. Такою діяльністю Вселенські Собори досягали єдності внутрішнього і зовнішнього благоустрою церковного життя⁴.

Церква, виголошуючи своє віровчення у формі догматів, надихається силою Святого Духа і утверджується авторитетом свого глави – Ісуса Христа. Основні догмати християнства формувалися та проголошувалися на перших семи загальноцерковних, тобто Вселенських (IV-VIII ст.) соборах.

У канонах немає визначень, які стосуються Вселенських Соборів: їхнього складу, повноважень, умов скликання, інстанцій, які правомочні їх скликати. І це не випадково. На відміну від римсько-католицької еклезіології та каноніки, що ставлять Вселенські Собори в підлегле щодо Римського єпископа, православна еклезіологія бачить у Вселенському Соборі вищу інстанцію земної Церкви, яка знаходиться під прямим проводом Святого Духа, а тому не може підлягати жорсткій регламентації⁵.

За своїм складом Вселенські Собори були, переважно, єпископськими корпораціями. Це видно вже із традиційної назви Соборів за кількістю єпископів, які брали участь у них: Нікейський Собор увійшов в історію як Собор 318 Отців. Відповідно й інші собори йменувалися за кількістю Отців Церкви. Пресвітери чи диякони були на Соборах як повноправні члени лише в тих випадках, коли вони представляли своїх єпископів, найчастіше папу та патріархів. Пресвітери та диякони брали участь у соборних діяннях також і як радники своїх архієреїв. Їхній голос міг бути вислуханим на Соборі. Відомо, яку велику справу зробив на Нікейському Соборі святий Афанасій Великий, що прибув до Нікеї зі своїм єпископом – святим Олександром Олександрійським. Із мирян на Соборах були присутні імператори та вищі чиновники держави. Але соборні визначення – ороси – підписувалися тільки єпископами або їхніми заступниками. При цьому єпископи були на Соборі представниками своєї Помісної Церкви та висловлювали не власні думки, а свідчили про віру своєї Церкви. Що ж стосується під-

⁴ Чокалюк С. Канонічні вимоги до священничого служіння. – К., 2009. – С. 105.

⁵ Яковлев. А. И. Лекции по истории христианской Церкви. – М., 2006. – С. 78.

писів імператорів під актами Вселенських Соборів, то вони лише надавали оросам і канонам Соборів авторитету державних законів. Право участі на Вселенських Соборах і право голосу в соборних рішеннях належить єпископам. Слід зауважити, що на соборах не було встановленого чіткого кворуму легітимності, як на даний час у помісних чи інших соборах.

Члени кліру, пресвітери, диякони, які допомагали єпископам при обговоренні поставлених питань, або запрошені собором, вступали в диспути з противниками і відкидали їхні доводи. Із таких пресвітерів та дияконів могли мати вирішальний голос, на рівні з єпископами, тільки ті, хто являвся уповноваженим від своїх єпископів і хто заміняв відсутніх єпископів. У такому випадку заступники єпископів підписували і рішення собору разом з іншими дійсними його членами. Допускалися на собор і вірні миряни, богослови, філософи, і загалом усі ті, хто вивчав питання, які були подані для обговорення, за пропозицією єпископів давав потрібні пояснення та сприяв найкращому визначенню істини. Щодо присутності імператора або його представника, то це було тільки заради збереження порядку і миру, але ніколи не з метою обговорення питань, які були запропоновані на розгляд собору⁶.

Відповідно, для збереження порядку на соборі і для керування ним, були єпископи, які головували і в ході собору виносили вердикти. З історії Вселенських соборів ми бачимо, що на I і II Вселенських Соборах головували єпископи Антіохійської Церкви – Євстафій і Мелетій відповідно, але це тому, що вони були найповажнішими єпископами на тих соборах. Після піднесення Константинопольської кафедри (II Вселенський Собор), головуючими були єпископи, а точніше патріархи вищезгаданої кафедри. Російський церковний історик початку XX століття Олексій Лебедев стверджує, що між присутніми єпископами I Вселенського Собору, найвище місце, без сумніву, посідали Олександр Олександрійський та Осій Кордубський. У посланні Нікейського собору до Олександрійської Церкви собор називає Олександра «головним діячем», а Афанасій пише про Осія, що він багато посприяв цьому собору в Нікеї виловив правдиву віру. Але тут швидше йдеться про їхню активність на соборі та вираження їхньої мудрості, а не про головування. Дійсно, багато вони потрудилися на

⁶ Митропольський Іоан, еп. История Вселенских соборов. – СПб., 1996. – С. 348.

соборі, але за честю був вищим Євстафій – єпископ Антіохійський. Пізніше згідно з основною установою церковної ієрархії, затвердженою канонами соборів 28-ою IV Вселенського і 36-ю Трульського собору і керуванням розсудженнями належало тому єпископу, престол якого предстоїть у ряду інших престолів Вселенської Церкви. На вселенських соборах звертали увагу на те, у якій мірі, особисто чи через представників, брали участь у соборних засіданнях єпископи ведучих престолів і чи не був хтось із них предметом соборного огляду чи обсуду.

В епоху Нікейського собору в Римській імперії були влаштовані хороші поштові дороги, так що багато єпископів без затруднень могли з'явитися на собор. Але віддалені подорожі все ж були скрутними, наприклад із Бордо до Константинополя потрібно було їхати півтора місяця. Тому не дивно, що на соборі більшу кількість єпископів представляли греки. Західних єпископів було сім – Іспанія (Осій Кордубський), Галлія (Нікас Діжонський) та Африка (Цеціліан Карфагенський) мали тільки по одному представнику. Престарілий римський єпископ Сильвестр прислав двох легатів-пресвітерів – Вікентія і Вітона. Але під сумнівом, чи був на соборі Олександр Візантійський, навіть сумнівним є те, чи був Олександр у той час єпископом. Між отцями собору були один перс – Іоан і один єпископ готський – Феофіл; Симеон, єпископ Селевкії Ктісіфона, відправив на собор декількох. З деякою ймовірністю вважають, що в цей час на сході було близько 1000 єпископів і близько 800 єпископів на заході. Таким чином, на соборі присутніми були лише 1/6 частина всіх християнських єпископів. У складі собору було чимало високих подвижників та сповідників останнього гоніння⁷.

Щодо чисельності собору, то це не мало великого значення в піднесенні статусу собору до вселенського, та й не варто розуміти обов'язкову присутність на соборі всіх єпископів, які були у світі, що було б, звісно, неможливим, причому були й помісні собори, на яких було у два рази більше єпископів, ніж на деяких вселенських, але все ж таки ці собори мають тільки помісне значення. Навіть присутні

⁷ Бердниковъ И. С. Краткий курс Цекровнаго права Православной Церкви. – Казань: Типографія імператорскаго университета, 1903. – С. 27-28.

на соборі єпископи не знали точної кількості членів собору, і цим не переймалися.

Святі отці у своїх посланнях часто вказували на кількість членів, і тому, незважаючи на багато розбіжностей Церква все ж таки прийняла в традицію та іменує собори на честь кількості присутніх на них Святих отців.

Що стосується інстанції, яка скликає Вселенські собори, то всі сім Соборів були скликані імператорами. Це безперечний історичний факт, який неспроможні спростувати пізніші римсько-католицькі фікції про те, що імператори, скликаючи Собори, нібито виконували доручення пап. Але констатація даного факту не дає ніяких розумних підстав заперечувати можливість скликання Собору з почину інших, власне церковних інстанцій. Таке заперечення було б неприпустимо сміливим вторгненням у сферу дій Святого Духа. Вселенські Собори переважно скликали за погодженням із Церквою та імператором. Представником державної влади на них був спеціальний чиновник, якого призначав імператор. Він відкривав Собор, зачитуючи імператорську грамоту. Державна влада за свій кошт утримувала членів Собору, оплачувала їм усі витрати⁸. Імператор мав усю владу в імперії, тому було б фактично неможливим скликати собор без його згоди. Імператори були зацікавлені в скликанні, адже ситуація в імперії в час виникнення єресей була напруженою, і вони бажали якнайшвидше розв'язати проблеми, які поставали перед церквою. Наприклад, імператор Константин Великий бажав бачити християнство єдиною великою державною релігією, тому всі суперечки, які виникали, швидко хотів припинити і послав єпископів в епіцентр виникнення єресей, щоб єпископ посприяв припиненню суперечок. Але оскільки тодішні єресі охопили всю Церкву, то Церква вирішує скликати чисельний собор. Константину Великому ідея чисельного собору сподобалась, і в червні 325 року в Нікеї скликають собор, який згодом підняли до статусу Вселенського. Подібним чином були скликані й інші шість соборів. Вивчаючи історію древньої Церкви, а особливо історію Вселенських Соборів, можна прийти до висновку, що імператори в загальному не бажали мати у своїй імперії будь-яких релігійних суперечок і робили все для того, щоб суперечки, які виникли, швидко

⁸ Чокалюк С. Канонічні вимоги до священничого служіння. – К., 2009. – С. 106.

вирішувалися. Собори здебільшого проводилися у резиденціях імператорів у великих містах, зокрема: Нікея (I, VII Вселенські собори), Константинополь (II, V, і VI Вселенські собори), III собор, зібраний у Ефесі, і IV Вселенський собор у Халкедоні. Усі ці місця проведення соборів були поблизу розташування імператора, і деякі собори не скликалися в епіцентрі суперечок заради збереження безпеки учасників собору⁹.

Вселенський собор – це найвища інстанція в Церковному управлінні, яка керується безпосередньо Святим Духом. Усі постанови, винесенні собором, були чітко сформульовані і зазначені, що вони угодні Святому Духові і учасникам собору. Визначення Вселенського Собору, голосу всієї Церкви, можливе лише тоді, коли собор задовольняє всі вищезгадані умови, і безумовно обов'язкове для кожного, хто належить Церкві. Про обов'язковість сили соборних визначень висловлювалися самі Вселенські собори, і ця обов'язковість була визнана як усіма наступними соборами, так і державною владою. Кожен наступний собор підтверджував і визнавав попередній, тобто, і всі постанови ще раз підтверджував. Але статус Вселенського собору затверджували самі безпосередньо, хоча в історії є подія, коли Вселенський собор не визнався, а був іменованим «Розбійницьким собором».

Визначення деяких із цих соборів підписані самими імператорами разом з єпископами-членами соборів. Але підписи імператорів не можна і не варто приймати в тому сенсі, що вони своєю владою затверджували догмати віри та інші постанови соборів. Імператори висловлювали цим тільки те, що вони приймають усі постанови та рішення собору, як незаперечну істину, і признають душеспасуючим для християнських народів.

Імператор Юстиніан підписав визначення Трульського собору так: «*Погоджуюсь з усім, що визначено, і приймаю все*»¹⁰.

Крім підписів імператорів, державна влада визнавала й урочисто втілювала обов'язкову силу соборних постанов так само, як постанови самих імператорів. І це повторювалося кожний раз після закінчення собором свого засідання.

⁹ Керов В. А. Вселенские соборы и разделение Церквей. – М., 1998. – С. 28.

¹⁰ Митропольський Іоан, еп. История Вселенских соборов. – СПб., 1996. – С. 349.

Імператор Юстиніан в одній своїй новелі говорив, що приймає догмати Вселенських соборів, як слово Боже, а канони, як державні закони.

Говорячи про обов'язкову силу Вселенських соборів, треба розуміти тільки їх визначення з питань віри чи дисципліни, які формально й урочисто виголошені саме такими. А тому записи соборних засідань, різні роздуми, повідомлення і т.д. не мають законної сили, вони слугують тільки для тлумачення і кращого розуміння визначень та мають історичне значення¹¹.

Список джерел і літератури:

1. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви: в 4 т. – К., 2005. – Т.4. – 599 с.
2. *Бердниковъ. И. С.* Краткий курс Цекровнаго права Православной Церкви. – Казань: Типография императорскаго университета, 1903. – 320 с.
3. *Керов В. А.* Вселенские собори и розделение Церквей. – М., 1998. – 159 с.
4. *Митропольський Іоан, єпископ.* История Вселенских соборов. – СПб., 1996. – 406 с.
5. *Чокалюк С.* Канонічні вимоги до священничого служіння. – К., 2009. – 147с.
6. *Яковлев. А. И.* Лекции по истории христианской Церкви. – М., 2006. – 358 с.

¹¹ *Митропольський Іоан, єп.* История Вселенских соборов. – СПб., 1996. – С. 349-350.

Чернечі ордени Католицької Церкви та їх діяльність в Україні

Микола Царик, єпископ Матфей (Шевчук)

Дана стаття розглядає походження чернечих орденів, а зокрема досліджує діяльність перших католицьких місіонерів на території Волині.

Ключові слова: Католицька Церква, місіонерство, Католицька дієцезія, домініканці, єзуїти.

Християни західного обряду проживали в Україні ще з княжих часів. Поява латинських ченців, а потім поширення чернечих орденів Католицької Церкви на Русі-Україні відбувалося в умовах політично-релігійних трансформацій IX-X ст. Прийняття хрещення з Візантії не означало відмежування від Риму. Східна і Західна Церкви тоді ще перебували в єдності. Папа залишався формальним главою всього християнства. У 988 році, як свідчить Никонівський літопис, до київського князя під час його походу на Корсунь *«придоша послы из Рима и мощи святых принесоша»*. Йшлося про мощі святого Климента, папи римського, знайдені Кирилом та Мефодієм у тому ж Корсуні під час повернення з місіонерської подорожі до Хозарії. Двома роками раніше, згідно з літописною легендою, Володимир приймав послів з Рима, які пропонували йому прийняти християнство латинського обряду. Є відомості, що і Володимир відправляв послів до Рима.

Найкоротший шлях католицького місіонерства лежав через Польщу. Зміцнення у X столітті, після прийняття християнства, Польської держави сприяло активізації її зовнішньополітичних планів щодо сусідніх країн. Щоб схилити на свій бік Католицьку Церкву, польський князь Болеслав підтримував латинських місіонерів, які саме в цей час прагнули здійснити широку програму навернення до хрис-

тиянства язичників – народів Помор'я та Прибалтики¹. Підтримуючи латинських місіонерів, Болеслав намагався здійснити свої плани проникнення на сусідні з Польщею землі, які польські феодали не могли захопити шляхом прямих воєнних акцій.

Смерть католицького ченця, празького архієпископа Войтеха Адальберта, під час його місійної подорожі до прусів 997 року була використана польським двором для зміцнення міжнародного авторитету Польської держави у християнському світі. Перш за все, цьому сприяло створення культу цього місіонера, написання його житій. У 1000 р. під гаслом поклоніння останкам Войтеха в Польщу здійснив мандрівку германський імператор Оттон III, що уклав із Болеславом дуже важливі для Польщі угоди, якими, у першу чергу, гарантувалася незалежність цієї центральної слов'янської держави, а її володареві була обіцяна королівська корона. Згодом католицькі місіонери – послідовники Войтеха – не тільки здійснювали активну місіонерську діяльність, а й широко пропагували внесок Болеслава Хороброго в поширення християнства серед язичників².

Ця ідея є стержневою в посланні місійного архієпископа Бруно Квартфутського, який у 1007 р. прибув з Угорщини до Києва з метою місіонерської діяльності серед печенігів. Володимир приязно зустрів його і супроводив до південних кордонів своєї держави. Повернувшись через якийсь час до Києва, Бруно гостював у князя цілий місяць. Він писав германському королю Генріху II про свою подорож на Русь та до печенігів. Зміст цього листа в порівнянні з інформацією про подорож Бруно до Пруссії, де він загинув наприкінці зими 1009 р., дає підстави стверджувати, що й тут за широко розрекламованою програмою навернення до християнства язичників стояли далекосяжні політичні плани. Відомо, що під час поїздки до кочовиків, яку Бруно вважав успішною, йому вдалося охрестити лише 30 чоловік і паралельно здійснити зондаж політичної обстановки в Східній Європі, що спонукало до створення в 1013-1018 рр. польсько-печенізького союзу проти Русі³.

¹ *Wojciechowski T. Szkicehistoryczne XI wieku.* – Warszawa, 1970. – S. 39.

² *Якимів Е.* Поява Латинських ченців і становлення католицьких чернечих орденів в Україні (X-XVст.) // *Українське релігієзнавство.* 2002. – №24. – С. 97.

³ *Рапов О. М.* Русская церковь в IX – первой половине XII вв.: Принятие христианства. – Москва, 1988. – С. 389.

На основі цих подій можна зробити висновок, що остаточною метою місіонера було політичне завдання, а саме проникнення в Ятвягію, що підлягала Русі. Діяльність Бруно є яскравим проявом далекосяжних планів Риму щодо Русі.

Першими католицьким місіонерами в Україні XIII ст. вважаються ченці-домінікани. Перший конвент домінікан у Польщі з'явився в Кракові 1223 року. А в 1228 році Яцек Одровонж з братами вирушив на Русь, імовірно, заклав місії у Перемишлі, Галичі, на Поділлі, а також заснував монастир св. Катерини в Чернігові. Потім був осідок у Києві. Однак через монгольську навалу місія перервалася і відновилася вже в XIV-XV ст., коли виникли й почали безпосередньо діяти католицькі дієцезії⁴.

Заснування католицьких єпископських кафедр на нових землях і зміцнення статусу та положення католицьких чернечих орденів сприяло активному наверненню православних до католицизму. Цьому сприяли і такі політичні фактори, як приналежність окремих областей України до різних католицьких держав: Галичини – до Польщі, Закарпаття – до Угорщини, Волині – до Литви.

Католицька дієцезія на Волині була заснована стараннями короля Казимира з метою об'єднання завойованих земель із Коронаю також за допомогою Католицької Церкви. Після смерті Казимира Любарта-Дмитро знову підкорив своїй владі Волинь і заборонив православним переходити в католицизм та не підтримував католицьку єпископію. Тому православні Володимирської та Луцької єпархії залишалися досить сильними економічно, організаційно й морально⁵.

У 1370 році єпископство католицьке на Волині було проголошене, але не існувало практично. Булла папи 1375 року підпорядковувала його галицькій архієпископії.

Після смерті в 1386 році Любарта та поступового переходу всієї Волині до Віговта тут починають утверджуватися домініканці. Велику славу і значні прибутки приніс монастирю образ Божої Матері. Луцька копія римської ікони Санта Марія Маджоре, яка в Речі Посполитій одержала назву Мати Божа Сніжна, була привезена луцьким біскупом Бернардом Мацейовським у 1598 р., як дарунок від папи Климента VIII,

⁴ Ульяновський В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – Кн. 2. – Київ, 1994. – С. 113.

⁵ Там само. – С. 138.

і подарована луцьким отцям-домініканцям. Пропаганда культу названої ікони була одним із головних напрямів духовного життя луцьких ченців Ордену проповідників. Друковані джерела засвідчують розмах цього культу, у них оповідається про чудеса ікони Луцької Богоматері, викладено історію коронації чудотворного Образу, яка відбулася 21 червня 1749 р. за понтифікату папи Бенедикта XIV коштом волинського воеводи Міхала Потоцького. Оригінал ікони згорів під час пожежі кафедрального собору в 1926 р., де вона на той час зберігалася. До нашого часу дійшла тільки гравюра з її зображенням та копія 1670 р., яка нині знаходиться в с. Седлицях поблизу Орави (Польща)⁶.

Луцьк як центр єпископії вже за Вітовта мав у нижньому замку костел св. Трійці, мурований костел і монастир домініканців, каплицю св. Миколая, дерев'яний костел св. Хреста – усе це досить серйозно конкурувало з православними. Дерев'яні костели, як і православні церкви, спалили ворогуючі сторони під час боротьби за Луцьк 1431 р. Ягайла і Свидригайла.

Князь Свидригайло знищив католицькі костели на Волині, видворив тамтешніх католицьких монахів і навіть єпископа з Луцька. Католицьке Луцьке єпископство та короткий час стало титулярним. Свидригайло відверто демонстрував свої православні вподобання. Ситуація змінилася після його смерті.

Проблематичним є існування в першій половині XV ст. домініканського монастиря в Острозі. Він згадується у підтверджувальній грамоті князя Василя Острозького (кінець XIV ст. – початок XV ст.) на фундуш князя Федора Острозького. Важко пояснити, чому саме він заснував в Острозі домініканський монастир. Т. Трайдос вважає, що Федір наслідував свого патрона Вітовта, крім того, саме через домініканців найпростіше було підтримувати контакти з Короною. Таким чином, заснування домініканського монастиря в Острозі швидше політичне рішення, ніж місійна діяльність⁷.

Поява єзуїтів на українських землях була складовою частиною плану католицького місіонерства та боротьби з Реформацією. Спочатку єзу-

⁶ Ціборовська-Римарович І. Стародруки як джерело до історії Луцька XVI-XVIII ст.: книги, бібліотеки, люди // Старий Луцьк: науково-інформаційний збірник / Луцький державний історико-культурний заповідник «Старий Луцьк». – Вип. 7. – Луцьк, 2011. – С. 447.

⁷ Ульяновський В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – Кн. 2. – Київ, 1994. – С. 140.

їти прийшли в Польщу: у 1555 році у Варшаву прибув єзуїт Альфонс Сальменор; у 1558 році разом із наступним папським нунцієм приїхали також єзуїти Петро Кнаазій і Теодор Жерар. Офіційне запрошення єзуїтів у Польщу стало можливим у 1564 році після прийняття королем рішень Тридентського собору. Активну місію, освітню та політичну діяльність єзуїтів відзначив у листі до папи в 1568 році нунцій Фільвіо Руджієрі⁸.

Єзуїти не мали специфічного виду діяльності. Їхнім завданням було бути там, де можна найкраще служити Богові, папі і допомагати душам. Правилем єзуїтів було пристосування до способу життя місцевих жителів, їхнього одягу, обов'язкове використання їхньої мови.

Загалом у заснованих до кінця XVI ст. двох єзуїтських академіях та 12 колегіях навчалися 5 тисяч учнів. Єзуїти працювали також у притуках, шпиталях, в'язницях – займалися благодійною діяльністю. Проповіді та вміло організовані публічні диспути єзуїтів з інновірями ще більше сприяли зміцненню їхнього авторитету⁹.

Одним із найважливіших завдань для єзуїтів залишалися боротьба за верхівку суспільства та вплив на королівську владу. Їхньому вирішенню стало сприяти поширення серед еліти єзуїтської літератури.

Єзуїти вирішили протиставити православним мережу католицьких церковних братств. Дедалі більше православних шляхетних родин віддавали своїх дітей на навчання до єзуїтських колегіумів.

Єзуїти надзвичайно успішно використовували у своїй місійній діяльності проповіді. Вони проголошували їх всюди – на площах, торговищах, громадських зборах, всюди, де сходилися люди. Також вони розповсюджували друковані тексти проповідей, книг. Усе це давало свої результати. Православна Церква мало що могла протиставити різноманітним методам єзуїтської пропаганди. Тому найпоширенішою формою протидії стала ігноранція. Князь Андрій Курбський наполегливо радив православним не ходити на диспути єзуїтів, не вступати з ними в суперечки без свого богослова, не читати їхніх книг і не слухати їхніх проповідей. Єзуїти своєю діяльністю спонукали православних до інтелектуальної боротьби на захист своєї віри, Церкви та вірних: з'являються полемічні твори православного спрямування.

⁸ Ульяновський В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – Кн. 2. – Київ, 1994. – С. 147.

⁹ Там само. – С. 150.

В Україну єзуїти офіційно прибули на запрошення Перемишлянського єп. Валентина Гербурта, який прагнув заснувати у своїй дієцезії колегію. У грудні 1574 року після надання Софією Тарновською на колегію села Павлова в Ярослав прибули перші єзуїти. Тут була закладена перша колегія єзуїтів на українських землях. Найбільшого впливу й поширення в Речі Посполитій єзуїти здобули за короля Сигізмунда III Вази. Тоді відкрилися їхні нові колегії і в Україні: у Луцьку, Острозі, Кам'янці-Подільському, Барі й навіть у Києві¹⁰.

Поширення католицизму в українських землях було спочатку не стільки місійною метою папства, скільки релігійною віросповідною потребою поляків, німців та інших народів, що проживали в Україні. «Наступ католицизму» – наслідок державної політики щодо Церкви, релігійного становища української шляхти, збільшення в Україні кількості землевласників, членів адміністрації, військової еліти – вірних католицької конфесії, і, звичайно, емісійної діяльності католиків, зокрема чернечих орденів.

У XV столітті територія Західної України була повністю під впливом католицизму, активно діяли францисканські, домініканські, єзуїтські та інші ордени. Їхня діяльність носила насамперед політично агітаційну місію.

Місіонерська діяльність так званих «жебрачих орденів» в Україні мала для Православної Церкви в цілому негативні наслідки. Домініканці та францисканці проповідували католицизм у латинському обряді, як єдино можливий спасенний християнський обряд, і намагалися переконати в цьому тогочасне українське суспільство. Така непримиренна позиція до східного обряду викликала недовіря українського населення і відштовхнула його від Риму і Заходу в цілому, бо ж замах на східний обряд розцінювався як замах на руську (українську) культуру та духовність. Ця ситуація стала зручним приводом для Константинополя посилити свій вплив на Україну.

Латинська Церква зуміла етику християнства зв'язати з право-державними нормами, згодом розмежувавши «Кесарева і Боже». Вона дала християнинові міцні форми християнської етики в його земнім, серед «кесаревих» обставин, щоденнім житті. Саме західний варіант християнства – католицизм – став поштовхом до зміни діяльності пра-

¹⁰ Ульяновський В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – Кн. 2. – Київ, 1994. – С. 152.

вославних ченців. Активна пропаганда освіти, переписування книг, а згодом і їхнє видавництво – це ті риси, які були притаманні католицьким ченцям¹¹.

В умовах кризи православ'я, опираючись на традиції католиків, Петро Могила зумів підняти Православну Церкву. Прагнення народу до освіти, повага до людей, які розповсюджують знання та навчають, – ці чинники створили паралельний образ від волхвів до ченців. Сприйняття народом чернечого аскетизму було відмінне від трактування та пропаганди його своїми адептами. Ідеал чернечого життя, що трактувався як покликання, описаний в «Киево-Печерському патерику». У середньовічній культурі термін «покликання» розумівся як піднесення до рангу релігійно творчих особистостей (святого, пророка тощо). Жити згідно з покликанням означало присвятити себе пізнанню Бога, що може бути досягнутим лише через відмову від мирських благ. Найбільшим послідовним втіленням покликання вважалося чернецтво – життя, цілком віддане Богові.

Поділи Речі Посполитої (1772, 1793, 1795) істотно змінили конфігурацію сил у Центрально-Східній Європі, а також спричинили серйозні зміни в етно-конфесійній структурі населення тих країн, які взяли участь у цих подіях.

До початку 1830-х рр. російська влада відносно толерантно ставилася до римо-католицьких орденів. Найбільше скористалися з прихильності царської влади до римо-католицьких орденів члени Товариства Ісуса. У 1773 р. імператриця Катерина II не дозволила проголосити на території своєї держави касаційне брєве папи Климента XIV. Двома роками пізніше в межах Російської імперії існувало 13 єзуїтських осередків, у тому числі 6 колегій (Динабург, Могилів, Мстислав, Орша, Вітебськ та Полоцьк). Упродовж наступних чотирьох десятиліть, під берлом династії Романових, орден мав змогу вільно розвивати свою діяльність. У 1820 р. в Російській імперії існувало вже 20 осередків Товариства Ісуса. Істотно зросла також чисельність членів ордену. Якщо в 1775 р. в Росії проживало 148 єзуїтів, то в 1820 р. їх вже було 35814. Однією з причин такого зростання став їхній масовий вплив з Європи, Америки та Азії після ліквідації ордену. Під владою

¹¹ Якимів Е. Поява Латинських ченців і становлення католицьких чернечих орденів в Україні (X-XV ст.) // Українське релігієзнавство. – 2002. – №24. – С. 102.

Романових Товариство Ісуса мало можливість насамперед розвивати свою освітню діяльність, а разом з тим поповнювати свої книгозбірні новою літературою, передовсім навчальною. Головним освітнім осередком єзуїтів у Росії стала Полоцька академія, яка виникла в 1812 р. в результаті реорганізації місцевої колегії¹².

Успішний поступ єзуїтського шкільництва був перерваний 13 березня 1820 р., коли імператор Олександр I видав указ, згідно з яким діяльність Товариства Ісуса на території Російської імперії була заборонена, а єзуїти вигнані з країни. Це рішення мало трагічний вплив не лише на долю єзуїтів. Впродовж XIX ст. книги, згромаджені єзуїтами впродовж попередніх століть, доволі часто мандрували різними бібліотеками духовних та світських інституцій.

Широкою освітньою діяльністю займались єзуїти, створивши розгалужену мережу початкових шкіл та колегій. Єзуїтські колегії були середніми навчальними закладами та мали п'ять класів. У трьох нижчих викладалася латинська, грецька, польська й церковнослов'янська граматики; у двох вищих – риторика, дидактика, частково філософія. Усі науки викладалися латиною. Особлива увага зверталася на вміння вести теологічні диспути, виступати з промовами, заучувати сентенції. Більшість єзуїтських шкіл на українських землях не мали повної програми й обмежувалися трьома класами з вивченням мов, початків діалектики та риторики. Утім, вони користувалися популярністю й у середовищі української шляхти.

Для вихідців з України важливими були Віленський та Римський алюмнати. 5 лютого 1582 року спеціальною буллою папи Григорія XIII у Вільно наказано відкрити папську семінарію чи колегію «для русинів і московитів, країна яких протягом багатьох уже років перебуває в холоді й темряві». На утримання семінарії папа виділяв щорічну суму в 1200 ескудо золотом упродовж 15 років. Антоніо Поссевіно доручалося скласти статут і правила семінарії, що він і зробив. Семінарія мала спочатку відібрати талановитих русинів, утримувати їх за свій рахунок і визначити їхні здібності. Приймати до семінарії рекомендувалося переважно юнаків православного та протестантського віросповідання і в якомога дорослішому віці. Осіб, що втекли до семінарії

¹² Дух О. Ліквідація унійних і Римо-католицьких монастирів в Російській імперії та доля їх бібліотек (кінець XVIII–XIX ст.) // Вісник Львівського університету. Серія книгозн. бібліот. та інф. технол. – 2014. – Вип.8. – С. 86.

від православних чи протестантських батьків, належало утримувати на повному забезпеченні. Осіб, придатних для священничого сану, рекомендувалося спеціально одягати й опікуватися ними¹³.

10 липня 1585 року Поссевіно здійснив повний набір учнів, і семінарію передали під керівництво єзуїтів. Однак після смерті папи Григорія XIII (1585) семінарія поступово занепадає через відсутність необхідного фінансування. На думку дослідників, семінарія не користувалася довірою в місцевого русинського населення та просто не було достатньої кількості охочих навчатися в ній. З переходом семінарії в розпорядження єзуїтів сюди почали залучатися юнаки із Швеції, Німеччини, Англії.

У 1577 році папа Григорій XIII заснував у Римі грецьку колегію. Грецька колегія перебувала в безпосередній залежності папи й фінансувалася ним. Папа ж призначив чотирьох проректорів із наближених кардиналів, які обрали ректора та контролювали його діяльність. Колегія була названа іменем св. Афанасія Олександрійського. Головним завданням колегії була підготовка місіонерів. З 1591 року управління колегії перейшло до єзуїтів, а з 1609 року – до домініканців. Відразу до колегії почали підшукувати учнів з України¹⁴.

У 1566 р. побачила світ книга «Опис шляху» ректора Ярославської єзуїтської колегії Бенедикта Гербеста, у якій автор пропонував компенсувати втрати Католицької Церкви в боротьбі з Реформацією за рахунок Православної Церкви. Пізніше, у 1586 році цей автор у книзі «Висновки віри римської церкви та історія грецького небажання єдності» піддає нищівній критиці «невігластво» православних:

«Не мають вони ні пам'яті, щоб уміти прочитати «Отче наш» і «Вірую», ні розуму, щоб побачити спасенні речі, ні доброї волі, щоб належно жити. Також, що стосується тайнств, убивають душі малих дітей, не мають єпископського миропомазання, навіть не знають, чим є справжнє розрішення»¹⁵.

Найсильнішим полемічним твором католиків проти українського православ'я був твір єзуїта Петра Скарги «Про єдність Церкви Божої під одним настирем і про грецьке від тієї єдності відступлення», який

¹³ Ульяновський В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – Кн. 2. – Київ, 1994. – С. 88.

¹⁴ Там само. – С. 89.

¹⁵ Там само. – С. 43.

видавався тричі (1577, 1590, 1610). Твір Скарги складається з трьох частин – догматичної, історичної та практичної. Автор закликав «русинів» відмовитися від оманливих і гордих греків та повернутися до «первісної єдності» з Римом. Книга Скарги на довгі роки стає центром полеміки католиків з православними.

Отже, діяльність католицьких чернечих орденів в українському суспільстві спонукала піднесенню рівня освіти, науки, культури, сприяючи при цьому латинізації та полонізації української шляхти.

У цьому контексті слід наголосити на особливій місії в Україні елітарних католицьких чернечих орденів – домініканців, францисканців, єзуїтів. Вони очолювали вищі навчальні римо-католицькі заклади, видавництва, входили до складу редколегій основних часописів і газет, відігравали значну роль у розвитку римо-католицької богословської думки в Україні.

На території України діяла велика кількість чернечих чинів Латинської Церкви та монаших згромаджень. За даними статистики, в Україні діяло 6 чинів, 3 товариства та 5 чоловічих згромаджень: Чин братів менших францисканців (бернардини), Чин шпитальний св. Яна Божого (боніфратри), Чин братів проповідників – ОР (домініканці), Чин братів менших, Провінція Успіння Пресвятої Діви Марії (францисканці), Чин братів менших конвентуальних – OFM Conv (францисканці), Чин братів менших, Провінція Ангельської Божої Матері – OFM (реформати), Товариство Ісуса - TJ (єзуїти), Товариство католицького апостольства (отці паллотини), Товариство св. Франциска Салезького – SDB (салезіани), Згромадження св. Архангела Михаїла – CSMA (михайлити), Згромадження отців місіонерів св. Вікентія де Поля – CM (місіонери), Згромадження Пресвятого Відкупителя – CSSR (редемптористи), Згромадження отців місіонерів Божої Матері з LaSalette – MS (салетини), Згромадження Воскресіння Господа Нашого Ісуса Христа (воскресенці). А також один жіночий чин та 21 жіноче згромадження: Згромадження сестер св. Домініка в Польщі – ОР (домініканки), Згромадження сестер-Учительок св. Дороти (дочки Пресвятих Сердець), Згромадження сестер св. Фелікса з Kantalicjo третього чину св. Франциска з Асизу – CSSF (феліціанки), Згромадження сестер францішканок Родини Марії – RM (францішканки Родини Марії), Згромадження сестер-францішканок Марії Невтомної Допомоги (францішканки Марії), Згромадження сестер францішка-

нок Слугинь Хреста (францішканки Слугині Хреста), Згромадження малих сестер Непорочного Серця Марії (гоноратки), Згромадження сестер св. Йосипа – CSSJ (йосифітки), Згромадження сестер кармелітанок Дитятка Ісуса (кармелітанки), Згромадження сестер Марії Непорочної (Марії Непорочної), Згромадження сестер св. Архангела Михаїла (михалітки), Згромадження сестер Непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії – SIC (непорочниці), Згромадження сестер офірування Пресвятої Діви Марії (презентки), Згромадження сестер Божественного Спасителя (сальваторіанки), Згромадження сестер Страждаючої Божої Матері – СМБВ (серафітки), Згромадження сестер Слугинь Пресвятого Серця Ісуса (серцянки), Згромадження сестер Дочок Пресвятого Серця Пресвятої Діви Марії (серцянкибезгабитовані), Згромадження сестер Слугинь Непорочно Зачатої Пресвятої Діви Марії (слугині сілезькі), Згромадження сестер Милосердя св. Вікентія де Поля (шаритки), Згромадження сестер урсулінок Пресвятого Серця Конаючого Ісуса (урсулінки сірі) та Чин св. Урсули Римської Унії – OSU (урсулінки)¹⁶.

На сьогоднішній день Римо-Католицька Церква в Україні налічує 909 парафій та 96 монастирів і монаших домів. Діє 8 навчальних закладів. Єпископат РКЦ в Україні об'єднаний у Конференцію римо-католицьких єпископів України, головою якої є митрополит Львівський Мечислав Мокшицький.

Таким чином, становлення і поширення католицьких чернечих орденів в Україні є наслідком історичних, географічних, етнокультурних, соціополітичних та демографічних чинників.

Список джерел і літератури:

1. Дух О. Ліквідація унійних і Римо-католицьких монастирів в Російській імперії та доля їх бібліотек (кінець XVIII–XIX ст.) // Вісник Львівського університету. Серія книгозн. бібліот. та інф. технол. – 2014. – Вип. 8. – С. 86-100.
2. Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой половине XII вв.: Принятие христианства. – Москва, 1988. – 416 с.

¹⁶ Цимбалій В. Становлення територіальних інституцій Римо-Католицької Церкви в незалежній Україні // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. – Київ: КНУ, 2009. – Вип. 91-93: Філософія. Політологія. – С. 182.

3. Ульяновський В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – Книга 2. – Київ, 1994. – 256 с.
4. Ціборовська-Римарович І. Стародруки як джерело до історії Луцька XVI-XVIII ст.: книги, бібліотеки, люди // Старий Луцьк: науково-інформаційний збірник / Луцький державний історико-культурний заповідник «Старий Луцьк». – Вип. 7. – Луцьк, 2011. – С. 445-457.
5. Цимбалій В. Становлення територіальних інституцій Римо-Католицької Церкви в незалежній Україні // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. – Київ: КНУ, 2009. – Вип. 91-93: Філософія. Політологія. – С. 180-183.
6. Якимів Е. Поява Латинських ченців і становлення католицьких чернечих орденів в Україні (X-XVст.) // Українське релігієзнавство. 2002. – №24. – С. 96-104.
7. Wojciechowski T. Szkicehistoryczne XI wieku. – Warszawa, 1970. – S. 83.

Сотеріологія святителя Феофана Затворника в контексті святоотцівського вчення про спасіння

протоієрей Іван Боровий, протоієрей Миколай Цап'юк

Стаття розглядає вчення Православної Церкви про спасіння на основі праць відомого богослова-подвижника святого Феофана Затворника. Робиться огляд свідчень Священного Писання та святоотцівських творів, аналізується особистий досвід святого отця на шляху до спасіння.

Ключові слова: сотеріологія, вчення про Спасіння, Православна Церква, Святе Письмо, святоотцівська спадщина, душа людини.

Богові як всезнаючому, було відомо від вічності, що людина не встоїть у праведному і святому житті та своїм падінням піддасть засудженню і лиху себе і все своє потомство. Господь не хотів залишити впалу людину в такому стані, віддану на поталу злу і вічній загибелі.

«Спасити нас або залишити на загибель, – навчає єпископ Феофан Затворник, – було у волі Божій. І знаючи від вічності й те, що відпала людина знову навернеться до Нього, Творець на "Божественній предвічній Раді" визначив спасти її і вибрав для цього засоби»¹ (Діян. 2, 23; Еф. 1, 9-11).

«Спасіння (гр. "сотерія") у класичній давньогрецькій літературі має декілька значень: спасіння, визволення, збереження, захист, безпека, неушкодженість і т. п. "Спасати" буде – "созо", що означає: зберігати неушкодженим, у цілості, здоровим, і особливо "благополучно повертатися додому". В основі обох слів – "сотерія" і "созо" – лежить "сос", що означає: "здоровий, цілий, неушкоджений" і більш за все – "той, хто залишився живим". Відповідно,

¹ Сочинения св. Иустина философа и мученика. – М., 1994. – С. 74.

головна ідея, уміщена в словах "спасіння" і "спасати" – це або збереження вже наявних, або відновлення раніше порушених цілісності, здоров'я, життя, блага, щастя. У тексті Святого Письма слова "спасіння" і "спасати" використовуються саме у вказаному значенні. Так, апостоли під час бурі на Генісаретському озері звертаються до Ісуса Христа з проханням: "рятуй нас, гинемо" (Мф. 8, 25), збережи нам життя, не дай потонути. Жінка, яка страждала багато років на кровотечу, доторкається до одягу Ісуса Христа з надією стати здоровою (Мф. 9, 21-22), отримати зцілення. Бог визволяє ізраїльський народ від важкого єгипетського рабства (Суд. 10, 12).

Це слово також означає дарування людині щастя, блаженства. "Тяжко багатому увійти в Царство Небесне", – говорить Христос, і на запитання здивованих учеників: "Так хто ж може спастися?" – відповідає: "Богові все можливе" (Мф. 19, 23-26).

Перед цією розмовою, у бесіді Христа з юнаком, було підняте питання про вічне життя, або, кажучи іншими словами, про вічне блаженство. У такому контексті значення розглянутих нами слів виходить далеко за рамки звичайного буденного їх живання, охоплюючи область високих духовно-моральних понять і відносин. Таким чином, у Святому Письмі слово "спасіння" означає, з одного боку, визволення "від усякого зла взагалі" як фізичного, так і морального, а з іншого – надання і ствердження усякого добра, блага, і, "спасати" тут – це усувати перше і давати місце другому»².

Сукупність благодатних дій Бога як Спасителя людей від гріха, прокляття і смерті, називається Божественним домобудівництвом людського спасіння.

«Але коли визначив Бог спасти нас смертю Сина Свого втіленого, тоді увесь устрій спасіння належало влаштувати вже за вимогами цього вихідного визначення, – що все складає план домобудівництва нашого спасіння, накресленого до створення

² Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. – М., 1997. – С. 269-270.

часу, який завершується в часі і має з'явитися в усій величі у вічності»³.

Господь готував Свій вибраний народ шляхом надприродним, шляхом божественного керівництва, через особливих богопросвічених людей-пророків, а всі інші народи – природним шляхом, дозволивши їм у духовному житті ходити власними шляхами, які врешті-решт під впливом Божого Промислу також привели їх до Вифлеємських ясел Богомладенця. За словами єпископа Феофана,

«і язичники належали до того ж дерева людства, як воно організоване Богом після падіння і після потопу, – вони також прийняли перші обітниця, але потім відломилися. Вони, як нерозумний син, пішли з батьківського дому із узятою невеликою спадщиною – і Бог залишив їх ходити свавільними шляхами»⁴.

Безвихідь морального стану язичників святий Феофан називав *«тугою серця, що охоплювала весь язичницький світ»⁵*. Допустивши таке падіння людства, Бог проте поклав йому межі: бо інакше людство було б не здатним до засвоєння плодів викуплення. Поряд із розвитком зла живі були в язичництві прагнення до істини і добра, бажання істинного і заспокійливого блаженства, щире прагнення до досягнення Божества і єднання з Ним. Але задоволення цих природних прагнень богоподібної природи людини неможливе лише власними її силами. *«Брався, наприклад, хтось дійти до пізнання істини, але всі намагання марні, оскільки вона не являла лица свого, а під ногами не видно було до неї дороги»⁶*. У цьому язичницький світ переконався на власному досвіді після марних тисячолітніх зусиль і блукань. *«Уся земля була в глибокому траурі»⁷*. *«Язичники були схожі на того, хто потрапив у трясовину і засмоктується нею»⁸*. Смерть, що очікувала на людину в кінці земного життя, була *«грізною подією для тих, хто неви-*

³ Толкование Послания святого апостола Павла к Ефесеям. Изд. 2-е. – М., 1989. – С. 161.

⁴ Там само. – С. 166-167.

⁵ Там само. – С. 166-167.

⁶ Там само. – С. 166-167.

⁷ Небесный над нами покров святых и уроки от лица их во дни празднственного чествования их. Изд. 2-е. – М., 1900. – С. 111.

⁸ Толкование Послания святого апостола Павла к Ефесеям. Изд. 2-е. – М., 1989. – С. 168.

разно уявляв, чи будуть вони жити після смерті і якщо будуть, то як їм там бути»⁹.

Коли прийшов на землю Спаситель світу, то в цей момент і юдеї, які визначено шукали, і язичники, що невизначено шукали, зустрічали Бажаного і ставали усі єдиним цілим.

«У ході влаштування нашого спасіння було так, що прийшов час привести до синівства юдеїв і язичників – прийшов Син Божий, звершив усе визначене в Раді Божій про наше спасіння і вознісся на небо, Духа Святого зіславши нам від Отця. Цей Дух потім і усиновив усіх, хто увірував»¹⁰.

Визволивши людей від рабства гріха, тобто від підкорення йому як нездоланній силі, Ісус Христос тим самим визволив їх від владарювання диявола. *«Визволені ми від влади темної, – навчає преосвящений Феофан, – визволені через відпущення гріхів»¹¹.*

Викупительна жертва Спасителя, як жертва, що принесена Богом у плоті, є жертвою всеохоплюючою і всезагальною. Спасительна сила її поширюється на всіх людей, на різноманітні їхні гріхи і на всі часи, так само як і на всі породжені гріхом наслідки. Його жертва стала вічним викупленням (Євр. 9, 26). За словами апостола Павла, вона дарує *«відпущення раніше від вчинених гріхів»* (Рим. 3, 25) або *«злочинів, заподіяних за першого завіту»* (Євр. 9, 15).

Участь віруючого у викупленні досягається тісним єднанням його із Христом, на зразок єднання лози з гілками, голови з іншими членами тіла.

«Бог влаштував нам, – навчає святий Феофан, – відпущення гріхів смертю Христовою і внаслідок цього приготував також і всі інші блага, приготувавши все, просить і благає нас прийти та насолодитися цими благами»¹²,

і до того навіть простягає Свою любов до нас, послугою для Себе вважає, якщо хтось скористається цим для свого особистого спасіння.

⁹ Толкование Послання святого апостола Павла к Ефесянам. Изд. 2-е. – М., 1989. – С. 168.

¹⁰ Толкование Послання святого апостола Павла к Галатам. Изд. 2-е. – М., 1989. – С. 295.

¹¹ Толкование Послання святого апостола Павла к Колоссянам // Толкование Посланий святого апостола Павла к Колоссянам и к Филимону. Изд. 2-е. М., – 1989. – С. 40.

¹² Святитель Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. – М., изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997. – С. 206.

Бог усе приготував у Христі Ісусі і послав апостолів просити всіх скористатися цими благами для свого спасіння.

Зрозуміти всю глибину таємниці нашого спасіння, розкрити суть викупительного подвигу Христового неможливо обмеженому людському розуму; навіть Ангели лише бажають, намагаються пізнати її. Тому людський розум може лише частково привідкрити завісу над цією таємницею. За визначенням святого Феодана,

«небо і земля – усе, що існує – у Христі Ісусі гармонійно поєднується. Далі все плинне в часі в Ньому має свою серцевину. І тому Він є ключем до розуміння таємниць світобуття і світоправління»¹³.

Домобудівництво спасіння людей обіймає і пронизує собою всю історію людства, від початку до кінця.

Свята Церква має важливе значення в житті християнина.

«Чим є свята Церква? – запитує преосвященний Феодан і відповідає: – Це спільнота віруючих, з'єднаних між собою єдністю сповідання богоодкровенних істин, єдністю освячення боговстановленими таїнствами і єдністю управління та керівництва Богом дарованим пастирством»¹⁴.

Через Церкву здійснюється єднання людей у Христі, через Неї відбувається покликання до віри, подаються дари Святого Духа, здійснюється спасіння людини.

«Ми, усі, хто вірує – тіло Христове, – пише преосвященний Феодан, – Христос Господь є Головою цього тіла. Як у тілі усякий член живе не своїм, а спільним для всього тіла життям, і якщо відділиться від тіла, то помирає і зотліває, так і жоден віруючий не живе окремо, а живе спільним для всієї Церкви життям, і якщо відділиться від нього, завмирає духовно і гине»¹⁵.

Тому, хто бажає спастися, потрібно бути в живому єднанні з істинною Церквою.

¹³ Толкование Послания святого апостола Павла к Ефесеям. Изд. 2-е. – М., 1989. – С. 80.

¹⁴ Чин Православия // Домашняя беседа. – 1872. – Вып. 10. – С. 250.

¹⁵ Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. – М., 1997. – С. 67.

«Потрібно через виконання волі Божої прагнути до чистоти і святості, і той, хто не зберігає себе в чистоті, залишається поза тілом Церкви, незалежно від того, відділений він формально чи ні»¹⁶.

Церква, яка торжествує – це плід Церкви, яка подорожує на землі, Церкви, яка духовно народжує і вдосконалює дітей своїх засобами, що від Бога даровані і Ним установлені, готує їх до вічного перебування в небесному Єрусалимі (Євр. 12, 22). Церква Земна готує матеріал, а сама будівля¹⁷ зводиться на небі. Як зауважує єпископ Феофан,

«Свята Церква на землі, те саме, що завод з виготовлення цегли. Храм Богові будується на небі, а цегла і все інше виробляється на землі, у святій Церкві»¹⁸.

Сонми святих зростають у Церкві на землі, щоб засяяти переможною славою на небі. Церква буде зростати до закінчення віку: *«Будівля ще не завершена, завершиться в кінці віків»¹⁹.*

Світліше і вище за всіх святих ангелів і людей засяяла в Церкві слава Препоблагословенної Диви Марії.

«Матір Бога-Слова, – сповідують східні патріархи, – шануємо більше, ніж рабу Божу; хоч Богородиця є воістину рабою єдиного Бога, але Вона є і Матір'ю, яка народила плоттю Єдиного від Тройці. Тому і величаємо Її вищою незрівнянно за всіх Ангелів і святих, і віддаємо Їй шану більше, ніж рабі Божій. Іншого роду поклоніння, яке належить рабам Божим, стосується до святих ангелів, апостолів, пророків, мучеників і взагалі всіх святих»²⁰.

Божа Мати Пріснодіва Марія, за словами єпископа Феофана, є вищою за всі створіння.

«Вищим за херувимів і серафимів Бог нічого не створив; але Вона є чеснішою від херувимів і незрівнянно славнішою від сера-

¹⁶ Начертание христианского нравоучения. – М., 2001. – С. 428.

¹⁷ Толкование Послания святого апостола Павла к Ефессянам. Изд. 2-е. – М., 1989. – С. 194.

¹⁸ Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. – М., 1997. – С. 443.

¹⁹ Толкование Послания святого апостола Павла к Ефессянам. Изд. 2-е. – М., 1989. – С. 194.

²⁰ Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. – СПб, 1838. – Член 18. – С. 60-61.

фимів; тому й допомога від Неї найрізноманітніша, швидко і надійна»²¹.

Внаслідок іпостасного поєднання природ Божественної і людської в Господі нашому Ісусі Христі – Пресвята Діва, від Якої благозволив воплотитися Єдинородний Син Божий, є Пріснодівою і Богоматір'ю. Преблагословенну Діву Марію Церква величає і визнає Богородицею. Таке ймення дане Їй не через те, що Божество Слова отримало від Неї початок тілесного буття, тому, що сприйняття Сином Божим людської природи в єдності Божественної іпостасі, як і обоження цієї природи, відбулося в мить зачаття Сина в утробі Діви під час зішестя на Неї Святого Духа.

Святитель Феодан навчає:

«Влаштування спасіння через втілення – справа Єдиного Бога. Творіння тут не мало місця. Але Божій Матері надано честь і в цьому: бо від Неї єство людське взяте Боголюдиною. Тому Вона вища за всіх і сила Її перед Господом виняткова, особлива. Синівство Їй Боголюдини і Йому Її материнство діють і до цього часу. І сила цих відносин перебуває завжди. Такий Син хіба не вчинить чогось для такої Матері? І така Матір хіба не виблагає чогось у такого Сина? Тому нам доречно промовляти: усе уповання моє на Тебе... будь мені Заступницею»²².

Господь Ісус Христос Своїм втіленням, життям, хресною смертю, воскресінням і вознесенням зцілив людську природу, дав людині ту можливість, якої до цього часу в неї не було, а саме, через єднання з Ним, подолати роздвоєність своєї природи, досягнути цілісності через особистий подвиг. Але оскільки у світобутті все керується гармонійними законами, то й Домобудівництво нашого спасіння засновується на премудрих діях Промислу Божого. Звідси випливає, що шлях нашого особистого подвигу не може бути свавільною діяльністю, а повинен керуватися Христовим вченням, яке у своїй незмінності і чистоті зберігається в лоні Православної Церкви.

Святі Отці та Вчителі Церкви у своїй діяльності втілили досвід Христа, заглибились у лабіринти духовного життя і були живим взі-

²¹ Словодень Покрова Пресвятої Богородиці // Душеполезный собеседник. – 1904. – С. 297.

²² Собрание писем святого Феодана. – М., 1994. – Вып. 6. – С. 4-5.

рцем благочестя для своїх сучасників. Вони у своїй прозорливості не забули про нас, залишили нам свої послання із висвітленням істинного шляху до Богоспілкування, щоб ми не блукали на манівцях раціоналізму, що породжується сухим, буквальним розумінням Священного Писання і щоб не потопали у морі алегорій, цьому плоді вільнодумства, але щоб ішли царським шляхом смиренного послуху Церкві Христовій, яка є стовпом і утвердженням Істини.

У сьогодні ми зустрічаємо велику кількість людей, які перебувають у пошуках істини. Двадцять перше століття має свою особливість у плані релігійного життя. Збільшилося число тих, кому важко сприймати християнське вчення з тією простою вірою, про яку казав Господь наш Ісус Христос: Блаженні ті, що не бачили і увірували, вони не вимагають, мов апостол Фома, доказів істинності християнства. Церква повинна допомогти їм у цьому. Ми повинні явити їм Христа в собі через благочестиве життя, а також якомога повніше розкрити всі аспекти Євангельського вчення.

Є певний відсоток людей, які відкрито повстають проти християнства. Вони ніби й не відмовляються від понять моральності, проте їхнє розуміння її у своїх основах розходиться з Христовим ученням. Це явище викликане небажанням стати на шлях християнського подвижництва, основою якого є стримання і боротьба з пристрастями. Така опозиційна частина завжди існувала в житті Церкви, і Церква не відкидала її, а опікувалася нею, як тими, які не знають, що чинять.

Для успішного виконання місії Церкви у світі ми повинні якомога глибше опанувати святоотцівську спадщину, проаналізувати її значення для наших днів.

Святитель Феофан Затворник у своїх чисельних працях дбайливо зберіг і передав нам, своїм нащадкам, перлини духовної мудрості, пояснивши святоотцівський досвід відповідно до умов сьогодні. Перебуваючи в затворі, він своїм духовним зором бачив житейське море, що вирує за стінами його келії, а також ті немічні душі, що потопують у цьому морі пристрастей. І святительською десницею, пишучи свої твори, підіймав з безодні гріха безліч людей.

Основою для богомудрих писань святителя Феофана служили майже виключно твори східних церковних учителів та аскетів. Його богословські праці в повноті відтворюють дух і характер святоотцівських аскетичних поглядів, які були предметом його ретельного всес-

тороннього вивчення і постійної уваги. Єпископ Феофан був вірним і типовим послідовником отцівської традиції в аскетичній й богослів'ї.

У його творах викладаються основи святоотцівської психології, що є надзвичайно цінним для богословів. Особливістю світогляду святого Феофана – є те, що його знайомство з аскетичною святоотцівською писемністю було визначним не лише за глибиною, але й за широтою охопленого ним аскетичного матеріалу.

Як рідкісний і видатний знавець аскетичної писемності, преосвящений Феофан не лише відтворив її особливості у своїх творах, але й втілював їх у своєму житті, засвідчивши істинність святоотцівської аскези власним духовним досвідом.

Усі аскетичні засади єпископа Феофана пережиті ним, почерпнуті із його власного духовного досвіду і закарбовані із самобутньою свіжістю і глибокою життєвістю. За кожною фразою Богонатхненного архіпастиря стоять його живий внутрішній досвід і духовний подвиг.

Гідним уваги є те, що святоотцівські погляди не просто були усвідомлені і засвоєні святителем Феофаном, вони всеціло охопили його світогляд, розчинилися в ньому і склали єдине й неподільне ціле. Звідси і той великий вплив, який справляли погляди святого на тих, хто з ним знайомився. Тільки людина, яка сама перейшла через горнило духовного життя, може заговорити до людей з такою натхненною всепереможною силою, що збуджує духовну енергію і породжує готовність до подвигів, якою володів єпископ Феофан.

Щодо питання сотеріології, то, згідно зі словами святого Феофана Затворника, спасіння має стати головною метою земного життя людини. Християнське вчення про спасіння є вченням про визволення людини від гріха, диявола, смерті і гніву Божого. Спасіння людини залежить від Бога і від самої людини. Відповідно до цього, головною проблемою у православному богослів'ї є вчення про те, що зробив Бог для спасіння людини і що повинна зробити сама людина, щоб спастися.

Спасіння людини є плодом обопільної дії благодаті і свободи, саме тому згідно зі сльвятого Феофана, не всі покликані стають вибраними, не всі досягають вічного блаженного життя. У Святому Писанні і у творах отців Церкви помітним є постійне прагнення переконати людину звершувати своє спасіння, тому що без власних зусиль ніхто не

може спастися. Про Царство Боже Господь сказав, що воно береться силою, і лише ті, хто примушує себе, досягають його.

У творах святих отців Церкви постійно акцентується на важливості вільної волі людини у справі її спасіння, тому що без особистих зусиль ніхто спастися не може.

Протягом земного життя людина, яка прагне спасіння, повинна намагатися виконувати волю Божу, виявлену в заповідях Господніх. Християнин так має влаштувати своє життя, щоб воно слідувало певному плану, поступово зростало і вдосконалювалося, відповідаючи у своїх проявах Божому визначенню, яким є християнське, закарбоване у слові Божому Самим Господом і апостолами. Воля Божа складає основу всіх заповідей Господніх. Тому, на думку святителя Феофана, правилами для життя християнина повинні служити заповіді Христа Спасителя, виконувати які він обіцяє в Таїнстві Хрещення.

Преосвященний Феофан Затворник, викладаючи Святоотцівське вчення про синергію, пише, що створити нас Бог міг без нас, а спасти нас без нас не може. Звідси, за його словами, у справі нашого спасіння треба розрізняти два питання: або влаштування спасіння Господом Спасителем, домобудівництво спасіння і потім застосування цього до спасіння кожного, або учинення спасіння кожним. У першому все – від Господа Спасителя, а в другому – і наша участь є, і настільки важлива, що вона є умовою спасіння.

«Господь усім бажає спастися, – навчає владика Феофан, – після влаштування нашого спасіння через втілене домобудівництво, у Господа тепер одне піклування – усіх залучати до Себе для дарування їм спасіння. І Він дійсно притягує. Жоден грішник не позбавлений цього».

Для Господа кожна людська душа дорожча за весь світ. Християни повинні постійно пам'ятати, що ми маємо Спасителя – премудрого, всеблагого і всемогутнього, який нічого так не бажає, як спасіння кожного з нас.

У своїх творах святитель Феофан виступає самостійним глибоким православним богословом-мислителем споглядального напрямку, таким богословом, у якого богословські православні поняття глибоко проникли через свідомість, прийняли оригінальну форму і отримали своєрідну систему. Твори єпископа Феофана дихають духом благо-

даті, що робить слово його натхненним, таким, яке проникає в серце читача. У них проявляються нездоланна сила щирості і правди, глибока сила переконання, палке бажання спасіння ближньому і внаслідок цього безпосередній могутній вплив на душу читача.

У моральноповчальних творах преосвящений Феофан зобразив ідеал істинного християнського життя і шляхи, що ведуть до його досягнення. Він хотів окреслити образ християнського життя, вказати напрямок духовного шляху і в цьому його незрівнянне історичне значення.

Досліджуючи душевні і духовні здібності людини, у контексті святоотцівського вчення, святий глибоко проникає в її внутрішній світ. Цей розгляд відрізняється силою і, широтою самостереження. Автор ніби спускається в темні переплетені лабіринти духу і незважаючи на слабке світло лампади, усюди встигає відрізнити в них дуже тонкі прояви моральних основ.

Оскільки моральне вчення християнства полягає в безперервному зв'язку з християнськими догматами, то в працях преосвященного Феофана в різних місцях ми знаходимо розкриття догматичного вчення. Особливістю розкриття святиелем християнської догматики є чіткість поглядів на найважливіші і ключові пункти цієї богословської науки. У працях єпископа Феофана деякі пункти догматичного вчення отримали не лише повне і ґрунтовне розкриття, але й такі формули, яких православна вітчизняна догматика до цього не мала. Зокрема, це потрібно сказати стосовно істин: участі всіх Осіб Святої Трійці в різних моментах нашого спасіння з перевагою однієї із Осіб Святої Трійці в тому чи іншому моменті нашого спасіння.

Список джерел і літератури:

1. Начертание христианского нравоучения. – М., 2001.
2. Небесный над нами покров святых и уроки от лица их во дни празднственного чествования их. Изд. 2-е. – М., 1900.
3. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. – М., 1997.
4. Слово в день Покрова Пресвятой Богородицы // Душеполезный собеседник. – 1904. – С. 296-300.
5. Собрание писем святиителя Феофана. – М., 1994. – Вып. 6.
6. Толкование Послания святого апостола Павла к Галатам. Изд. 2-е. – М., 1989.

7. Толкование Послання святого апостола Павла к Ефесянам. Изд. 2-е. – М., 1989.
8. Толкование Послання святого апостола Павла к Колоссянам // Толкование Посланий святого апостола Павла к Колоссянам и к Филимону. Изд. 2-е. М., – 1989.
9. Чин Православия // Домашняя беседа. – 1872. – Вып. 10. – С. 250-253.
10. Святитель Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. – М., изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997.
11. Сочинения св. Иустина философа и мученика. – М., 1994.
12. Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере. – СПб, 1838. – Член 18.

Summary

dr priest Stanislav Bepalov

Spirituality as a Formative Component of a Personality

In this article the role of spirituality as a formative component is explored. Spiritual formation is the proper need of each and every person, which depends on a will and activity of a person. Spirituality is a human inner world, the connection between a human and religion, with God Himself. In difficult conditions of nowadays civilization each person by means of spirituality can overcome sins, apathy, disappointment and even despair, go through all trials and temptations, and as a result come to God and be saved.

Key words: God, Church, spirituality, individual sinfulness, conscience.

p. 13

dr priest Andrij Hromiak

The Importance and Vital Need of a Spiritual Guidance to the Orthodox Christian on the Way to the Kingdom of Heaven

Article dedicated to the most important Orthodox Christian life purpose – the salvation of souls. In the article the importance in this case the priest-confessor, himself knowing the basics of Orthodox doctrine is his spiritual children to monasteries Heavenly Father.

Key words: Christian freedom, spiritual father, confessor, the Orthodox Church, personality, self-old man, will and grace, the kingdom of God.

p. 23

dr hab. Viacheslav Stetsko

Hiddenness of God and Game Theory

In this article we want to focus on the parts of the problems of the hiddenness of God and attempt to show how to use the approach of game theory in attempting to solve this problem. We also intend to show how the game theory approach may be useful and bring new quality to modern biblical hermeneutics.

Key words: Biblical Hermeneutics, Hiddenness of God, Game Theory, John Schellenberg, Steven Brams.

p. 31

dr Yuriy Dyba

Volodymyr Sviatoslavovych's Corsun «temples»

In this article one may consider the written testament dated 988, which tells about brought by kniaz Volodymyr from Corsun to Kyiv two copper temples and four copper horses. The author neglects that the temples were antic sculptures, as it is said in scientific literature. This question, being thoroughly studied, leads us to the statement that near the Bohorodycia Church? Csllled Desiatynna, Volodymyr establishe two copper pendants, that should remind of Yahyn and Boaz – two copper pillars of Jerusalem Solomon's Temple. Four copper horses were the allusion to four riders of Apocalypse, which was normal in 1st century A.C. when one waited doomsday. The author cites a number of iconographic and folklore evidences to confirm the thought, that the named artifacts decorated the court in Kyiv.

Key words: kniaz Volodymyr, baptism, Kyiv, Korsun, Venice, copper temples, columns, copper horses, Yahyn and Boaz.

p. 43

Valentyna Petrovych, dr hab. Liudmyla Strilchuk

Religious Conferences in Volhynia in 20–30-ies of the 20th century

The article highlights the issues of development of national and church life in Volhynia 20-30-ies of the 20th century. The authors focus on the role of Church conventions in the revival of the Ukrainian Orthodox Church in Poland.

Key words: national and church movement, ukrainization, canonical congress, Arsen Richynskiy, Orthodox Church.

p. 77

dr Oksana Romanova

Historical preconditions which promoted the foundation of Lutsk Exaltation of the Cross Brotherhood as a center of Orthodoxy Consolidation in Western Ukraine

The article deals with the historical preconditions which promoted the foundation of Lutsk Exaltation of the Cross Brotherhood as a center of Orthodoxy Consolidation in Western Ukraine. The Brotherhood activity was aimed at the position of the Orthodox Church strengthening, religious-educational and charity work, struggle for national rights and culture of the Ukrainian people.

Key words: Lutsk Exaltation of the Cross Brotherhood, Orthodoxy, the Orthodox faith, the Orthodox Church, the Orthodox clergy.

p. 85

deacon Mykola Ruban, dr Sergij Tatarynow

The Expropriation of the Church Property and Liquidation of the Temples in Bahmutskiy Region in the 1920 s

The article investigates into the historical circumstances of the expropriation of church property and liquidation of churches on the territory of Bakhmut land in the 1920's. It is submitted the detailed description of withdrawal of property from Bakhmut's and surrounding villages' churches. It is analyzed the progress of the state anti-religious campaign in case of particular land.

Key words: Orthodox Church Bakhmut, Donbass, church property, antireligious campaign.

p. 91

dr priest Yaroslav Chereniuk

Attempt of Church reforms in the Russian Orthodox Church in the early twentieth cen.

After the 1905 revolution, in the Russian Empire a forced public administration reform took place. The episcopate, the monasticism, the clergy, professors of religious schools and the laity of the Russian Orthodox Church hoped that the State power, in the person of the Emperor, would finally agree to reform the Church management. But the ideas of the episcopate concerning the Church reform, which were collected in whole volumes of books, nor the huge theoretical work that was carried out at the meetings with Presence of people before assembly in 1905-1906, did not change the decision of the last emperor of the Russian Empire, Nicholas II, regarding convening the Local Council and Patriarch election for a Church free from the public authorities. All this was possible only after the fall of the autocracy, but also, a decade was lost for which a revived, renewed and rebuilt Church would have the opportunity to prepare itself for the battle against the most terrible enemy in the history of the Orthodox Church: the Soviet power, i.e.: a godless communist dictatorship.

Key words: Church reform, Local Council, Patriarch election, Presence of people before assembly.

p. 97

dr Lesia Shvab

In Search of «the Good oldness»: Ukrainian social and religious thought in post union days

In the article the Ukrainian post union social and religious opinion is focused on defense of the Orthodox faith from the pressure of Western confessions. It is emphasized on the development of Ukrainian polemicist ideas, relied on the principles of the Eastern Church, ideas that had no analogues in specific-Byzantine, neither Catholic nor a Moscow tradition. It is analyzed the articles of such authors as: S. Orihovski, V. Zagorovski, V. Tiapynski, s. Klenovych, I.Vyshynski, H. Smotrytski, S.Pekalida, Z. Kopystynski, M.Smotrytski, S. Kososov, P. Mogola.

Key words: Rich Pospolyta of the Ruski Nation, post union days, orthodox polemic articles, Rus Church.

p. 119

dr archipriest Volodymyr Vakin

Conciliar Activities in the Nineties XVI as the Higher Authority of the Church Management in Kyiv Metropolis

XVI century is marked by major challenges of the Ukrainian Orthodox Church, which affected the life of the Kyiv Metropolis, as well as the decline of spirituality and numeral assignments from church. The situation was catastrophically complicated by the desire of the Catholic Polish authorities to completely destroy Ukrainian Orthodox Church by the Church Union. In the nineties there were made desperate attempts to revive spirituality and church welfare by the revival of the united system of higher authority of church management. As the council resolutions show, the attempts were really powerful, multifaceted and far-sighted, but, unfortunately, what was recorded at the councils failed, and wasn't properly realized in life. In addition, most of the Orthodox hierarchs were not enough persistent and courage to profess the faith and the way they chose was the external adjustment and comfort, they chose union with Rome.

Key words: Kyiv Metropolis, the Council, Metropolitan, decree, union.

p. 135

dr hab. Borshchevych Volodymyr

Participation Archbishop Olexij (Gromadskyj) in the development of the Polish Autocephalous Orthodox Church

The article reveals the individual pages of church administration of Archbishop Olexij (Gromadskyj) as secretary of the Synod of the Polish Autocephalous Orthodox Church in the 1923-1934 biennium. Outlined the scope of authority and range of issues that had to decide Olexij (Gromadskyj) at the general Church level.

Key words: Archbishop Olexij (Gromadskyj), Polish Autocephalous Orthodox Church, Synod, secretary.

p. 149

archipriest Ihor Skyba

Bishop Polycarp (Sikorskyj) and Volyn Ukrainian Orthodox Church during the Soviet occupation of 1939-1941

The article analyzes the features of church life in Volyn during the 1939-1941 biennium., When Stalin's regime through puppet Russian Orthodox Church attempted liquidation of the Polish autocephalous and inclusion of local bishops, clergy and faithful in the orbit of Russian Orthodoxy. The emphasis on the position of Bishop Polycarp Lutsk (Sikorsky), which following the canons, refused to submit to the Moscow Patriarchate.

Key words: Polycarp (Sikorski) Polish Autocephalous Orthodox Church, the Stalinist regime, Volyn.

p. 167

deacon Vladyslav Fulmes

The views of the Metropolitan Anatolia (Dublyansky) to the future of the Local Ukrainian Orthodox Church

In this article, based on historical sources, the views of the Metropolitan Anatolia (Dublyansky) on the establishment of the Local Ukrainian Orthodox Church in Ukraine are described.

Key words: independence, Local Ukrainian Orthodox Church, Metropolitan Anatoly (Dublyansky).

p. 177

dr hab. Mykhailo Kuchynko

Historical and Cultural Development of the Holy Land during Irod the Great's reign

In this article the aspects of historical and cultural development of the holy Land in the second part of 1st century B.C. is considered, in particular during Irod the First reign (37-4 yy). On the basis of short analysis of the social, economical and political state of Iudei the author drew attention on the archeological sites which testify the building activity of Irod.

Key words: Holy Land, Jerusalem, Irod the Great, archeology, architecture, Church.

p. 185

Valentyna Malaspina

On the issue "ecclesiastic" performance of liturgical chants

Liturgical singing in the Orthodox Church is a way of worship itself. In the base of all ecclesiastic chants is the Word, and not only the musical beauty. The ecclesiastic chant has the most powerful influence in those who pray. Long ago, it was required by the clergy that in the Holy temple must be sung "in the way that the church requires." But the notion of "ecclesiastical spirit" has no clear definition yet. That is why, this requires depth study by the specialists relevant to ecclesiastic music, its history and practice.

Key words: church, chants.

p. 193

dr hab. Yaroslav Shabala

Orthodox sacral architecture in the context of historical and cultural heritage of Volyn

The article is devoted to the analysis of a general number of orthodox temples in Volyn region, which supposed to be architectural monuments. Some of them are characterized as genuine examples of sacral architectural and historical monuments.

Key words: Volyn, religion, Orthodox Church, architectural monument, historical monument.

p. 201

Mila Khomich

The image of the priest in the spiritual heritage of the Holy Fathers and Ukrainian literature

This article is analyzing the formation process of priest's personality by learning and mastering spiritual heritage of the Holy Fathers and also by acquainting with compositions of Ukrainian literature XIX – beginning of XX centuries. These compositions cover figures of clergy representatives.

Key words: priesthood, clergy, spiritual heritage, the Holy Fathers, priest/ecclesiastic, Christian art, art image, character, figure/personality, art style.

p. 209

dr Valeryi Petrovych, dr Iryna Charikova

Orthodox aspect of the social and educational work with children and youth in the community

The article highlights a problem of education of the younger generation on the grounds of the mental and moral waymarks of the Orthodox church; the peculiarities of the usage of the beliefs of the Christian church in the process of work with youth and children in the community are brought into light.

Key words: Orthodox church, social upbringing, family, values, principles of the Orthodox upbringing, parish.

p. 227

dr Olesia Totska

Responsibilities and rights of spiritual children

The responsibilities and rights of spiritual children in relation to their spiritual mentors based on quotes of Bible, statements of monk Simeon Athos, answers of Venerable Varsonofy Great and John Prophet the questions of pupils are defined.

Key words: spiritual father, spiritual child, responsibilities, rights.

p. 235

dr hab. Pavlo Yamchuk

Spirituality, religion and popular culture in the postmodern day

In this article is considered in this paper are considered relevant to the present issues clearly related to the interpretation Orthodox worldview dominant in Ukrainian civilizational universals. Separately, the research focuses on the preservation of spiritual and cultural traditions associated with direct preserving identity and spiritual phenomena of the universe society that is form-building factor for the future generations.

Key words: spirituality, religion, popular culture, masofikatsiya.

p. 243

arhimandrite Serhiy (Yarovyy)

Ukraine: steps to homodictatorship (analytical overview)

This brief presents the implementation process (pressure structures and legal framework of the European Union) to the Ukrainian legal framework of rules protecting so-called «LGBT rights» and Ukrainian society imposition of homosexual ideology as normal. The content and meaning of the ideological concept of «LGBT». We consider the relationship between ideology LGBT EU legal framework and the process of imposing homodictatorship Ukrainian society.

Key words: European Union, Ukraine, the Ukrainian nation, laws of Ukraine, the persecution of Christians, gender ideology homodictatorship, anti-discrimination legislation, «gender», «social sex», «sexual orientation», «gender identity», «juvenile justice», «transgender», «intersexual» gay-parade.

p. 263

Rostyslav Diduh, archipriest Mykolaj Tsap

The Role of Chaplain Activity of Volyn Kyiv Patriarchy Diocese in the Sphere of Medicine

The author proposes to consider the problem of cooperation with medical institutions of the Church. It was found the concept of "chaplain." Determining the formation of priests, chaplains in hospitals as one of the main conditions for the salvation of the faithful stressed that this process is difficult and developed extensive experience as chaplains in the spiritual and physical support of the faithful and medical staff, opening up new possibilities for the formation of professional skills. An analysis of the author proves how important the care of the Church of medicine.

Key words: Volyn diocese, chaplain service, chaplain, medicine.

p. 277

metropolitan Antony (Mahota), dr archipriest Vasyl Lozovytskiy

Testimony of the Holy Scripture about the Boundaries of the Church

To determine the accessory to the One Christ Church of one person as well as the whole Christian community (confession, denomination, community), in Christian Theology one uses the term boundaries of Church. This question is nowadays one of the most in-time questions in the modern orthodox ecclesiology. It is a difficult theological problem and contains several aspects: canonical, dogmatic, sacramental, and charismatic. The article shows biblical basis for finding a solution to the question of Church boundaries.

Key words: The Holy Script, Church, boundaries.

p. 295

Volodymyr Maliarchuk, dr archipriest Volodymyr Vakin

The Role of Ecumenical Councils in Orthodox Church Management

This article contains a review on the importance and significance of the Ecumenical Councils as a management system in existence of the Church, and reveals the essence of the Councils, it's criteria and credentials.

Key words: Church, Council, emperor, Bishop.

p. 305

Mykola Tsaryk, bishop Matthew (Shevchuk)

Monk Catholic Orders and their Activity in Ukraine

The article deals with the origin of the monastery orders and particularly investigates activity of the first Catholic missionaries on the territory of the Volyn' region.

Key words: Catholic Church, missionary, Catholic Diocese, dominicans, jesuits.

p. 315

archipriest Ivan Borowyj, dr archipriest Mykolai Tsapiuk

Soteriology by St. Theophan the Recluse in the Context of Patristic Doctrine of Salvation

The article examines the Orthodox Church doctrine of salvation on the basis of works of the famous theologian ascetic St. Theophan the Recluse. The overview of the testimonies of the Holy Script and the articles written by the Saint is made, the personal experience of the Saint's salvation is analysed.

Key words: soteriology, the doctrine of Salvation, Orthodox Church, Holy Script, patristic heritage, human soul.

p. 327

Відомості про авторів

Беспалов Станіслав, ієрей,
кандидат богословських наук,
викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Боровий Іван, протоієрей
магістр богослів'я, випускник Волинської Православної Богословської Академії.

Борщевич Володимир Трохимович,
доктор історичних наук,
голова Рівненського обласного осередку Товариства «Меморіал».

Вакін Володимир, протоієрей,
доцент, кандидат богословських наук, докторант КПБА,
ректор Волинської Православної Богословської Академії.

Діба Юрій Романович,
кандидат архітектури, доцент кафедри реставрації
архітектурної і мистецької спадщини Інституту архітектури
Національного університету «Львівська політехніка».

Дідух Ростислав Іванович,
бакалавр богослів'я, студент V курсу
Волинської Православної Богословської Академії.

Кучинко Михайло Михайлович,
професор, доктор історичних наук,
викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Лозовицький Василь, протоієрей,
доцент, кандидат богословських наук, декан богословського факультету.

Маласпіна Валентина Андріївна,
завідувач Регентським факультетом
Волинської Православної Богословської Академії.

Малярчук Володимир Миколайович,
магістр богослів'я, випускник Волинської Православної Богословської Академії.

Антоній (Махота), митрополит,
керуючий Хмельницькою і Кам'янець-Подільською єпархією,
викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Петрович Валентина Василівна,
кандидат історичних наук, доцент кафедри документознавства і музейної справи
Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

Петрович Валерій Степанович,
кандидат педагогічних наук, доцент кафедри соціальної педагогіки та педагогіки
вищої школи Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

Романова Оксана Анатоліївна,
кандидат філологічних наук, доцент.

Рубан Микола, дякон,
магістрант СНУ ім. В. Даля, студент Київської Православної Богословської Академії.

Скиба Ігор, протоієрей,
магістр богослів'я, аспірант Національного університету «Острозька академія»,
проректор з навчальної роботи Волинської Православної Богословської Академії.

Стецько Вячеслав Анатолійович,
доктор богослів'я, викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Стрільчук Людмила Василівна,
доктор історичних наук, професор кафедри всесвітньої історії
Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

Татаринов Сергій Йосипович,
кандидат історичних наук, доцент.

Тоцька Олеся Леонтіївна,

кандидат економічних наук, доцент кафедри менеджменту Інституту економіки та менеджменту Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

*Фульмес Владислав, дякон,
магістр богослів'я,*

аспірант Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки,
секретар Вченої ради Волинської Православної Богословської Академії.

Хоміч Міла Максимівна,

викладач-методист вищої категорії,
викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Хром'як Андрій, ієрей,

кандидат богословських наук,
викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Цап Миколай, протоієрей,

магістр богослів'я, завідувач кафедри Церковно-історичних та гуманітарних
дисциплін Волинської Православної Богословської Академії,
аспірант Національного університету «Острозька академія»,
канцлер Волинської єпархії УПЦ КП.

Цап'юк Миколай, протоієрей,

кандидат богословських наук, завідувач кафедри Священного Писання
Волинської Православної Богословської Академії.

Царик Микола Миколайович,

магістр богослів'я, викладач Волинської Православної Богословської Академії,
аспірант Національного університету «Острозька академія».

Чарікова Ірина Василівна,

кандидат філологічних наук, доцент кафедри англійської філології
Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

Черенюк Ярослав, ієрей,

кандидат богословських наук, завідувач кафедри Практичних дисциплін Волинської
Православної Богословської Академії, керівник відділу міжнародних зв'язків
Волинської Православної Богословської Академії.

Шабала Ярослав Миколайович,
професор, доктор історичних наук, завідувач кафедри археології,
давньої та середньовічної історії України СНУ ім. Лесі Українки.

Шваб Леся Петрівна,
кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії
Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

Матфей (Шевчук), єпископ,
вікарій Волинської єпархії,
викладач Волинської Православної Богословської Академії.

Ямчук Павло Миколайович,
доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціально-економічних
дисциплін Одеського державного університету внутрішніх справ,
академік Академії Наук Вищої Освіти України.

Сергій (Яровий), архімандрит,
магістр богослів'я, клірик Сумської єпархії УПЦ КП,
випускник Волинської Православної Богословської Академії.

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 Вакін (голов. ред.) [та ін.]. – Луцьк: Видавництво Волинської православної богословської академії ЕІКΩN, 2016. – №4. – 352 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.

