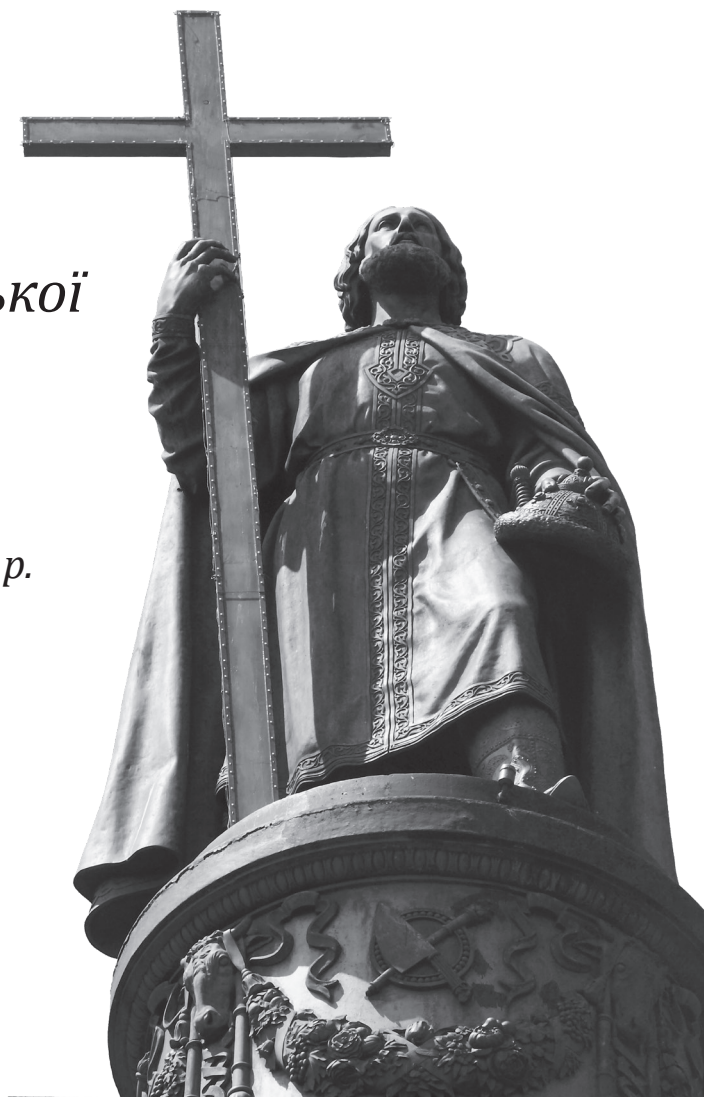
УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

Збірник матеріалів ІІІ Всеукраїнської наукової конференції

25 листопада 2013 р.

Частина 1



КИЇВ – 2013

УДК 2 (271)
ББК 86.372
П – 68

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

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

П – 68 ***Православ'я в Україні*** : Збірник матеріалів ІІІ Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2013. – Ч. 1. – 587, [5] с.

© Київська православна богословська академія
УПЦ Київського Патріархату, 2013
©Автори статей, 2013

ЗМІСТ

Слово Святійшого Патріарха Київського
і всієї Руси-України Філарета
на II Всеукраїнській конференції «Православ'я в Україні»
(Київ, 20 листопада 2012 року) 9

митрополит Епіфаній (Думенко)
Рівноапостольна праця святих братів Кирила
і Мефодія на теренах сучасної України 11

митрополит Димитрій (Рудюк)
Митрополит Литовський і Віленський
Йосиф Семашко та його власноручні записки
(25 грудня 1798 р. – 23 листопада 1868 р.) 21

митрополит Іоасаф (Василиків), І. М. Коваль, О. В. Білик
Зв'язки давнього Галича і Великого Новгорода:
історично-церковний та релігійно-культурний контекст 33

єпископ Агапіт (Гуменюк)
Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир –
духовний скарб Українського Православ'я 40

протоієрей Віталій Клос
Феофанія – приписний скит Золотоверхого монастиря 49

протоієрей Віталій Клос, М. М. Лівіцький
Діяльність Київської Духовної Семінарії 1947 – 1962 роки 61

протоієрей Юрій Мицик
Історія Церкви у класичному творі О. М. Лазаревського 66

протоієрей Олександр Трофимлюк
Богословське обгрунтування позабогослужбової
діяльності православного пастиря
у світлі Священного Писання 70

протоієрей Констянтин Лозінський
Причини виникнення богословських суперечок про
«дві природи» або так званий «неохалкидонізм» VI ст. 81

протоієрей Олег Маланяк
Православне вчення про безгрішність людської природи Господа нашого Ісуса Христа 94

протоієрей Павло Мельник
Богословське розуміння місії. Сутнісні характеристики місіонера 108

протоієрей Володимир Сміх
Яку природу прийняв Ісус Христос? Святоотцівський погляд 114

протоієрей Віталій Лотоцький
Ісихазм в Україні: практика безмовної молитви Афону та Руси-України, як приклад духовного зв'язку Києва і Константинополя 122

протоієрей Микола Щербань
Специфіка трансформаційних процесів у радянській політичній системі щодо принципів існування релігії та Церкви в Україні в 20-30-х роках XX століття 144

протоієрей Богдан Демчук
Пам'ятники Митрополита Іларіона в Канаді 156

протоієрей Миколай Йосифчук
Засади імперської політики щодо Київської митрополичої єпархії Російської Православної Цекви В 1686 – 1917 рр. 161

протоієрей Михаїл Йосифчук
Духовне життя православних українців у таборах для інтернованих осіб на території Польщі у 1920 – 1924 рр. 175

протоієрей Сергій Чутченко
Архієпископ Лазар (Баранович) і його вплив на формування богословської думки України II-ї половини XVII століття 187

протопресвітер Степан Ярмусь
Юрій Мулик-Луцик про Україну як колиску християнської думки на слов'янському Сході 196

Ієромонах Єфрем (Хом'як)
Монашество у житті Православної Церкви 210

священик Юрій Борис
Преподобний Антоній Печерський – життя заради спасіння 222

протодиякон Василій Дідора
Ігумени Свято-Михайлівського Видубицького монастиря XVII ст. Їхній вплив на розвиток обителі 229

ієродиякон Михаїл (Карнаух)
Преосвященний єпископ Порфирій (Успенський) – намісник Свято-Михайлівського монастиря 239

ієродиякон Феодосій (Ляхович)
Історія виникнення іконографічної новозавітної традиції 246

диякон Сергій Колот
Вплив адміністративно-територіального поділу Римсько-Візантійської імперії на розвиток помісного устрою Вселенської Церкви 254

диякон Петро Лопатинський
Есхатологія як зміст вчення про Церкву 265

диякон Михаїл Омельян
Виховання віри як набуття духовного досвіду за вченням преподобного Феодора Студита 273

В. С. Ідзьо
Історія вивчення скельних культових пам'яток на притоках Дністра на прикладі культової пам'ятки "Монастир", що між Івано-Франківськом та Галичем біля ріки Бистриця навпроти сіл Ямниця та Сілець. (порівняльний аналіз досліджень вчених XIX-XXI століть) 280

В. С. Ідзьо
Висвітлення образів козацького гетьмана Іван Мазепи в образотворчому мистецтві та іконографії за науковими дослідженнями професора відділу українознавства Українського Університету в Москві Михайла Забоченя 290

А. М. Киридон
Знекровлена Церква: руйнування культових споруд (1917-1939 рр.) 297

Н. Д. Ковальчук
Концепція софійності в контексті православної культури доби Київської Русі 308

В. І. Любащенко
Галич у документах Константинопольського патріархату (щодо діяльності митрополита Кипріяна) 315

П. Ю. Павленко
Російське православ'я як авангард російського неоколоніалізму: «русский мир» в українському контексті 326

М. І. Пірен
Доброчинність як високоморальний чинок в діяльності елітної особистості 335

І. М. Преловська
Церковне служіння єпископа УАПЦ Марка Грушевського у 1920-ті рр. 344

М. Р. Селівачов
Сучасне "сакральне" мистецтво – на шляху до церковного і священного 364

Д. В. Степовик
Шевченко і московське православ'я 374

М. С. Тимошик
Ще раз про так звану співпрацю архиєпископа Холмського і Підляського Іларіона (Огієнка) з німецьким окупантами 394

Т. В. Чухліб
Київський сотник Війська Запорозького Сава Туптало – захисник та благодійник Української Православної Церкви 408

В. В. Шевченко
Діяльність Острозької академії в контексті релігійних уподобань її фундатора та полемічної творчості Г. Смотрицького і В. Суразького 414

П. М. Ямчук
Вітчизняні духовно-філософські засади формування особистості в загальноєвропейському контексті вірності людини христу в XX-XXI віках 443

О. А. Алфьоров
Печатка невідомого галицького єпископа Іоанна 460

В. М. Бабій
Що сталося з людиною після гріхопадіння
за вченням преподобного Симеона Нового Богослова? 470

С. Я. Біла
Становище православної церкви та унійні процеси
у західних єпархіях Київської митрополії у дослідженнях
подільських та волинських краєзнавців 479

Ю. Г. Борейко
Релігійність православних віруючих в Україні:
реалії сьогодення 490

Т. С. Воропаєва
Релігійність українського козацтва як чинник
націєтворчих процесів 498

Н. С. Гаврілова, Л. О. Филипович
православна освіта в Україні перед викликами
сучасної доби (погляд соціолога релігії) 507

В. М. Галик
Релігійна апокрифічна література у науково-дослідницьких
зацікавленнях Івана Франка 518

И. М. Гончарова
Христианское понимание проблемы «лик и
выразительность» в творчестве Н. В. Гоголя 528

Л. І. Горенко
Українці в університетах Польщі XVI–XIX ст. (на прикладі
Ягеллонського університету та Замойської академії) 533

О. А. Гура, М. М. Шевчук
Історія створення Української автокефальної
православної церкви в Україні на початку XX століття 556

О. А. Гура, О. Ілюха
Як Котельву з Гетьманщини забрали 562

О. А. Гура, О. Ілюха
Церковне життя в слободі Котельва
(початок XVII – 30-ті рр. XX століття) 565

І. М. Дундяк
Особливості навчання в галузі церковного мистецтва західноукраїнського регіону 568

А. Л. Ершов
Антирелигиозный процесс против «церковников Ивановской, Московской областей и Украины» 1936 г. 575

Відомості про авторів 583

СЛОВО СВЯТІЙШОГО ПАТРІАРХА КИЇВСЬКОГО І ВСІЄЇ РУСИ-УКРАЇНИ ФІЛАРЕТА НА ІІ ВСЕУКРАЇНСЬКІЙ КОНФЕРЕНЦІЇ «ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ» (*Київ, 20 листопада 2012 року*)

Ваші Преосвященства,
шановні професори, доценти,
викладачі, студенти.

Я дуже радий, що ми зібрали сьогодні представників духовної академії і представників світських вищих навчальних закладів України на Другу конференцію «Православ'я в Україні».

Перше наше зібрання, якщо ви пам'ятаєте, було перед двохтисячоліттям Різдва Христового. Це був перший спільний форум духовних церковних науковців і світських. І тоді я пам'ятаю, що висловлювали, що як добре, що ми зібралися разом, а це є відродження традиції, яка існувала в Україні в Києво-Могилянській академії. Києво-Могилянська академія випускала тоді не тільки церковних діячів, пастирів Церкви й архіпастирів, а й випускала й гетьманів, тобто академія служила українському народу і державі, і Церкві. Тому й зараз ми збираємося разом для того, щоб спільними силами, спільними зусиллями служити українському народові. І це служіння повинно бути з одного боку земним, а з другого – небесним, тимчасовим і вічним. Ми повинні поєднувати і небо, і землю. Ви чули, що ми утворили на засіданні Священного Синоду науково-дослідницький інститут церковної історії. Для чого наша Церква відкрила такий інститут? Ми хочемо не написати нову історію, а поправити історію, яка є викривленою, включити в цю історію те, що є виключеним, але має для нашого народу, для нашої Церкви, для нашої держави важливе значення. І тому ми призначили митрополита Львівського і Сокальського Димитрія головою цього Інституту, але в цей Інститут повинні бути включені не тільки представники духовних навчальних закладів, а й світські історики, щоб ми разом написали історію Української Церкви.

Якщо заглибитися в нашу історію, то Церква в історії України відіграла дуже важливу роль. Як в історії, так і в культурі. Бо перші літературні пам'ятки – це церковні пам'ятки. В архітектурі – теж церковні. І вони впливали і на загальну Українську культуру.

Чому виникає питання поправити написану історію, а тому, що ми більше трьохсот років знаходилися в неволі, не мали свободи і не мали можливості написати таку історію, якою вона була, а за нас її написали і нас до своєї історії приєднали як околицю якусь, забуваючи про те, що Київська Митрополія в середньовіччі відігравала найважливішу роль у всесвітньому православ'ї. Бо тут була вища освіта в особах і Острозької академії, і потім Києво-Могилянської академії, а в Росії нічого не було подібного, нічого подібного не було і на сході, який був підкорений арабами-мусульманами, теж нічого не було, один тільки Київ світив. І все це ми втратили, коли приєднали нас. Тому нам треба втрачене відновити, але відновити – це не написати нову історію і прикрасити її. Нічого не треба прикрашати, а треба писати правду на підставі документів, на підставі археології, щоб історія була правдивою, щоб ніхто її не зміг заперечити. Не треба уникати негативних явищ. Якщо вони були, то про них треба сказати, і тоді ми будемо мати правдиву історію Української Церкви. Вона не така погана, як ми думаємо, тому що ми маємо видатних і церковних діячів, і святих князів, які служили і Церкві, й народові своєму. Я хотів би, щоб завершенням роботи цього науково-дослідного інституту церковної історії вийшов багатотомна праця з історії Української Православної Церкви. Щоб це була основа, фундамент нашої Церкви. Ми всі повторюємо часто: нам треба єдину Православну Помісну Церкву. Треба. Але на чому вона буде стояти ця Українська Православна Церква? На якому фундаменті вона буде стояти? Цей фундамент – це буде та історія, яку ми напишемо, та духовність, яку ми відродимо. Бо в Україні релігійність, порівняно з Європою, стоїть на багато вище. Хоча треба сказати, що і в Україні пороків багато, але в Європі ще більше. І я думаю, що спільними зусиллями, нашими церковними істориками і світськими церковними істориками ми таку історію напишемо. І коли напишемо, то вже ніякі ворожі сили ні з Півночі, ні з Заходу не подолають нас, бо правду ніколи подолати не можливо, правда завжди перемагає. Тому я закликаю Вас писати правду і досліджувати правду, і Господь буде нас благословляти.

Слава Ісусу Христу. Слава Україні.

митрополит Епіфаній (Думенко)

РІВНОАПОСТОЛЬНА ПРАЦЯ СВЯТИХ БРАТІВ КИРИЛА І МЕФОДІЯ НА ТЕРЕНАХ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

2013 рік виявився надзвичайно насиченим церковними ювілеями. Серед них варто назвати такі: 1700-ліття Міланського едикту (313 – 2013), 1150-ліття місії слов'янських учителів та просвітителів рівноапостольних братів Кирила і Мефодія (863 – 2013), 1025-ліття хрещення Київської Руси-України (988 – 2013) та 900-ліття з часу освячення Свято-Михайлівського Золотоверхого собору в м. Києві (1113 – 2013).

У стінах Київської православної богословської академії відбувалися такі урочисті ювілейні заходи, присвячені 1025-літтю хрещення Київської Руси-України, звершеному 988 року на Київських горах святим рівноапостольним князем Володимиром Великим: 15 травня 2013 р. була проведена науково-практична конференція, а 27 червня – Освячений Помісний Собор Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Особливе враження на киян та гостей міста справив багатотисячний хресний хід собору архієреїв, духовенства та вірних на чолі зі Святійшим Патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом, який відбувся вже традиційно 28 липня і пройшов від Свято-Володимирського патріаршого кафедрального собору до однойменного пам'ятника рівноапостольному князю. Усі урочистості проходили під гаслом «Із Києва по всій Русі».

Варто наголосити на тому, що в той час, як святкування 1025-ліття хрещення Київської Руси-України відбувалося на високому державному рівні, інші важливі епохальні події нашого минулого залишилися менш помітними для громадськості, хоч відбувалися круглі столи, презентації та виставки, присвяченні їм, зокрема й у стінах Київської православної богословської академії.

Подібно до того як 1700-літній ювілей з часу прийняття Міланського едикту стосується всієї повноти Церкви Христової, як Східної – Православної, так і Західної – Римо-Католицької, подія, яку ми сьогодні згадуємо, 1150-ліття просвітницької праці святих братів Кирила й Мефодія у Великій Моравії, хоча в основному торкається Православної Церкви, зокрема слов'янських народів, однак також має стосунок і до Римо-Католицької Церкви.

Як відомо, Церква в цей час була єдиною, і праця святих рівноапостольних братів приносила спільні плоди як для Східної – Православної, так і для Західної – Римо-Католицької. Однак на Заході було багато противників проповіді та богослужінь слов'янською мовою. Все це відбувалося насамперед під впливом неправдивого вчення, згідно з яким молитись Богу та проповідувати можна було нібито тільки трьома мовами – латинською, єврейською та грецькою. Зрозуміло ж, що як у той час, так і зараз, ті, хто вивчає це питання або ж читає та аналізує Священне Писання, творіння святих отців та відповідну літературу, прекрасно розуміють, що кожен народ має повне право молитися до Бога, прославляти Його своєю рідною мовою. Святі брати Кирило і Мефодій у свій час багато постраждали саме за те, щоб слов'янські народи отримали таку можливість – звертатися до Бога зрозумілою мовою. У цьому контексті виникає багато питань до тих, хто і сьогодні так сильно відстоює подібне неправдиве вчення, стверджуючи, однак, що нам молитися можна тільки слов'янською мовою. Переконаний, що на це та багато інших питань відповідь дає нам саме життя. Ми бачимо, що сьогодні не тільки прості віряни, але й багато священиків не розуміють слов'янської мови, а відповідно – й богослужінь та священнодій, які звершуються в Церкві.

Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, виступаючи перед учасниками теж ювілейної Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 1150-літтю з часу утворення Київської Митрополії та хрещення Руси-України за часів благовірного князя Оскольда, яка відбулася у стінах Київської православної богословської академії 15 травня 2012 року, зокрема, сказав: «Ми дуже часто вживаємо слово «хрещення» чи словосполучення «хрещення Київської Русі»... виникає питання, а коли було хрещення Римської імперії? Коли? За часів імператора Константина Великого? Хрестив всю Римську імперію? Якщо так, то до Константина Великого християнство не існувало? Це неправда очевидна. Так само, якщо ми говоримо про хрещення Русі за часів князя Володимира, то ми говоримо про визнання християнства як державної релігії. Так само як і за часів Константина Великого визнання християнства державною релігією не означало не існування християнства до цього»[1].

Літопис називає першим проповідником християнства в наших землях святого апостола Андрія Первозваного, який, побувавши на горах Київських, передбачив велике майбутнє цієї землі й будівництво тут багатьох храмів і монастирів. На одній з гір апостол поставив хрест як знамення майбутньої перемоги християнства

над язичництвом. «Коли Андрій вчив у Синопі і прибув у Корсунь, він дізнався, що недалеко від Корсуня – гирло Дніпра, і захотів відправитися в Рим, і направився в гирло Дніпровське, і звідти пішов вверх по Дніпру. І сталося так, що він прийшов і зупинився під горами на березі. І зранку піднявся і сказав ученикам, які були з ним: «Чи бачити Ви гори ці? На цих горах засяє благодать Божа, буде місто велике, і збудує Бог багато церков». І піднявся на гори ці, благословив їх і поставив хрест, і помолився Богу, і зійшов з гори тієї, де пізніше виник Київ, і пішов по Дніпру вверх»[2].

З цього приводу С. Цвєтков у своїй монографії стверджує: «Так що в районі Києва апостол Андрій справді міг застати слов'ян, які, до того ж, знаходилися на досить високому рівні розвитку й жили в основному в укріплених земляними валами та ровами поселеннях»[3]. Далі автор наводить відомості про археологічні розкопки, які підтверджують факт розповсюдження тут християнства вже в І ст., що цілком можуть відповідати місіонерській діяльності апостола Андрія Первозваного і його учнів у цих краях.

Відомий дослідник та незмінний секретар церковно-археологічного товариства, що діяло в стінах Київської духовної академії, М. Петров, проводячи реконструкцію цієї події, пише: «Знаходячись в Херсонесі (а можливо, навіть ще в Синопі), св. ап. Андрій дізнається від місцевих продавців вина про великий населений пункт, що існував в районі Київських гір Середнього Подніпров'я. Приєднавшись до «негоциантів», апостол досягає цієї місцевості й починає тут місіонерську діяльність»[4].

Тож, незважаючи на інколи негативні погляди дослідників на це питання, вважаємо, що не варто «з легкої руки» відкидати ті свідчення, які нам видаються сумнівними, тільки через те, що немає тогочасних джерел, які б однозначно підтверджували цю історію. Важливим документом з цього приводу є лист візантійського імператора Михаїла VII Дуки, що був написаний близько 1073 – 1074 років й адресований київському князю Всеволоду Ярославичу. У ньому, зокрема, йдеться про те, що як Візантія, так і Русь мають одне джерело і корінь Євангельської проповіді через одних і тих самих «самовидців божественного таїнства». Згадуються тут апостоли Андрій та Матфей. Отож, історія проповіді апостольської в Русі у другій половині XI століття була добре відома у Візантії й не викликала заперечень.

Як пише відомий дослідник цього питання М. Брайчевський, можна з впевненістю стверджувати, що повідомлення про подорож апостола Андрія в Україну виникло набагато раніше від появи слов'янської писемності та літератури[5]. Античні письменники, як

відомо, називали Східну Європу Скіфією. А Скіфія належала до сфери діяльності саме апостола Андрія. Якщо благовісницька праця апостола Андрія деякими дослідниками піддається сумнівам, то ніхто ніколи не відкидав писемних свідчень раннього часу, які однозначно стверджують про поширення християнства в Східній Європі.

Хоча процес поширення вчення Христового розпочався в Криму, на північному березі Чорного моря, але дуже швидко місто Київ стало для всієї Русі другим Єрусалимом, із якого благодать Євангельського вчення розповсюджувалася на всі навколишні землі Східної, а подекуди й Західної Європи та Азії. Тож, враховуючи відомості джерел, можемо однозначно стверджувати про двохтисячолітню історію християнства на території сучасної України. Про це у своїх творах згадують такі християнські автори раннього часу, як апостол народів Павло (67 р.), Тертуліан (близько 160 – 220 рр.) св. Афанасій Олександрійський (близько 300 – 373 рр.), св. Епіфаній, єпископ Константський (близько 314 – 367 рр.), святитель Іоан Золотоустий (близько 347 – 407 рр.), Євсевій Ієроним (330 – 420 рр.), Феодорит Кирський (390 – 457 рр.), Єрмій Созомен (близько 444 р.), Лев Премудрий (кінець IX ст.) та інші[6]. Більше того, в кінці III – IV століттях нам відомо вже про наші єпархії, які знаходилися під владою Константинопольського Патріарха: Скіфська, Херсонська, Готська – корінними мешканцями цих земель були слов'яни. Архієреї згаданих єпархій були присутні на Першому (325 р.) та Другому (381 р.). Вселенських Соборах[7].

Племена, які населяли сучасні землі України, так чи інакше стикалися із християнськими державами через торгівлю, постійні війни та захоплення полонених, дипломатичні відносини тощо. Тому хоч ці відомості, які залишилися з тих часів, є досить скупими, однак і їх достатньо, щоб прийти до висновку про певне поширення віри Христової в наших землях. Зрозуміло ж, не можна говорити про масове хрещення та навернення до християнства наших предків у ті часи, але християнство так чи інакше проникало сюди й, відповідно, мало свої плоди. Тож усі історичні події першого тисячоліття свідчать про те, що християнство на землях теперішньої України існувало ще до великого князя Володимира, але святий рівноапостольний володар запровадив його на державному рівні.

Відзначаючи сьогодні 1150-річчя з початку місіонерської діяльності свв. Кирила і Мефодія у Великій Моравії, варто нагадати про інший, не менш важливий ювілей, що стосується безпосередньо сучасної України – місії свв. Кирила і Мефодія в Криму і т. зв. «землях Хазарії», що відбулася в 861 – 862 рр., тобто за два роки до початку знаменитої «моравської» місії. Без розуміння значущос-

ті тієї первинної місії в Криму і т. зв. «землях Хазарії», неможливо зрозуміти цілком і подальшу «моравську» місію слов'янських просвітителів.

На жаль, внаслідок варварського знищення кирило-мефодіївських бібліотек у Великій Моравії майже відсутні писемні матеріали про тогочасне церковне життя слов'ян. Тому з тих часів дійшли до нас тільки поодинокі свідчення та згадки. Однак, якщо проаналізувати та порівняти їх із усіма іншими джерелами та відомостями з цього часу, то можна вибудувати певну хронологію та географію християнізації українських земель.

Незважаючи на те, що в Києва були досить тісні відносини з Константинополем, візантійські джерела залишили нам дуже мало відомостей про наші землі. Сама по собі Русь не викликала чомусь у візантійців зацікавлення. Відомості, які збереглися до нашого часу про події в Русі та в інших «варварських» народів, у візантійських джерелах носять випадковий характер і подаються тільки тоді, коли вони пов'язані з якоюсь важливою справою у грецькій історії.

Спираючись на ґрунтовні дослідження таких вчених, як акад. В. Ламанський, проф. В. Пархоменко, проф. А. Карташов та ін., можемо стверджувати, що ця так звана «хазарська місія» в Криму (861 – 862) святих рівноапостольних братів Кирила і Мефодія мала пряме відношення до походу русів в 860 р. на Константинополь і на дипломатичні переговори, що відбулися між Руссю і Візантією.

«Повість минулих літ» описує, що київські князі Аскольд і Дір, скориставшись відсутністю в Константинополі візантійського імператора Михаїла III (850 – 867 рр.), підступили з флотом у 200 кораблів до стін Царгорода. Поруйнувавши його околиці, русичі хотіли оволодіти й самим містом. Згідно з так званою Брюсельською хронікою Кюмона, ця подія датується 18 червня 860 року. Руські війська на чолі з великим князем київським Аскольдом підійшли до столиці Візантійської імперії Константинополя і взяли його в облогу[8]. Однак сталося щось несподіване для наших предків-язичників – знялася страшна буря, яка знищила велику кількість кораблів нападників. Це відбулося, відповідно до свідчень візантійських джерел, завдяки чуду Влахернської ікони Божої Матері, ризи якої Патріарх Фотій після молебня опустив у море[9].

Грецькі джерела практично одноголосно повідомляють, що, зазнавши поразки під стінами Царгорода і повернувшись додому, руські князі невдовзі прислали до візантійського імператора послів. В результаті проведених дипломатичних переговорів між двома країнами був укладений мирний договір, що пов'язав до того безвісну Русь і могутню Візантію узами дружби і міждержав-

них відносин. По суті, відбулося «дипломатичне визнання» Давньоруської держави на міжнародному рівні[10].

Головним джерелом з цього питання виступають дві промови та окружне послання Константинопольського Патріарха Фотія. Звертаючись до Східних Церков, патріарх Фотій (858 – 867; 878 – 886 рр.) як безпосередній учасник цих подій писав: «Не тільки болгари навернулися до християнства, але і той народ, про якого багато і дуже часто говориться і який перевершує інших грубістю та звірствами, тобто так звані русичі, підкоривши сусідні народи й через це надмірно розгордившись, вони підняли руку на Ромейську імперію. Але тепер і вони перемінили еллінську і безбожну віру, в якій раніше перебували, на чисте християнське вчення, ввійшовши в число відданих нам друзів, хоча незадовго до цього грабували нас та виявляли нестримну нагліть. І в них розгорілася така жадність віри та ревність, що вони прийняли архіпастиря й з великою старанністю виконують християнські обряди»[11]. Свідчення, подані в цьому посланні, є досить чіткі та зрозумілі. Тут йдеться не просто про прийняття християнства та відкинення язичництва, а про офіційне хрещення великої та могутньої держави.

Про хрещення Русі свідчать ще декілька візантійських, арабських та руських джерел, серед яких перше місце належить Константину Багрянородному (X ст.). Повідомлення останнього повторюють інші автори. Ці відомості однозначно підтверджують факт хрещення русичів (українців) у 860 році. А в час візантійського імператора Лева Мудрого (881 – 911 рр.) Київська єпархія вже знаходилася на 60-му або ж на 61-му місці в переліку (диптиху) єпархій Константинопольського Патріархату й мала статус митрополії.

Як пише коментатор патріарха св. Фотія П. Кузенков: «Направлення єпископа-пастиря повинне було означати заснування нової, Руської єпархії. Друга половина IX – початок X ст. відзначені різкою активізацією місіонерської діяльності Константинополя. Навряд чи буде перебільшенням рахувати це унікальне для візантійської історії явище заснованим на особистій ініціативі патріарха Фотія. Як мудрий політик та дієвий ієрарх Фотій вважав своїм завданням максимально сприяти зросту міжнародного авторитету свого престолу, що було особливо актуальним внаслідок напружених відносин із Римом. Місіонерство було одним із інструментів поширення сфери впливу Константинопольського патріархату… Певний успіх був досягнутий майже всюди, а болгарська, руська і, дещо пізніше, аланська місія увінчалися хрещенням могутніх язичницьких народів»[12]. Іншою тенденцією в історичній науці, яку розглядає і П. Кузенков, став пошук зв'язків

хрещення, про яке говорить патріарх Фотій саме з «хазарською місією» св. Константина-Кирила.

На жаль, в посланні патріарха Фотія чітко не вказується сан та ім'я владики, які повноваження він отримав. Через обмежені свідчення між дослідниками не має єдиної думки з цього приводу. Єпископ Порфирій (Успенський) наводить свідчення пізнього грецького рукопису, де єпископ, який хрестив «россов», називається Кирилом. Митрополит Сильвестр (Косів) наводить свідчення про проповідь Євангелія та переклад багатьох книг слов'янською мовою (близько 863 року), звершені святими братами Кирилом і Мефодієм. А під 886 роком митрополит Сильвестр говорить про єпископа, який приїхав на Русь, але імені його не зазначає, «його імені хроніки не згадують». Також одні називають першим архіпастирем святителя Михаїла, інші – Олексія. Однак потрібно пам'ятати про те, що перші благовісники були надіслані за візантійського імператора Михаїла III з благословення Патріарха Фотія, а останній – вже за імператора Василя Македонянина[13].

Київ у IX ст. міг мати свої бази й опорні пункти в Криму та Приазов'ї. Цілком можливо, що той самий князь Оскольд міг приймати грецьких послів і єпископа, можливо святих Кирила і Мефодія, і проводити Віче за участю частини бояр і дружини в одній з руських баз на Азовсько-Чорноморському узбережжі або в Криму. Якщо ця гіпотеза правдива, передання про хрещення Оскольда цілком співпадає не лише з грецькими хроніками, але і з Паннонськими Житіями Кирила і Мефодія, що повідомляють про скликання віча, про явлене на ньому чудо неспалимого Євангелія і хрещення язичницького кагана і його підданих, що настало після цього. Охрестилося близько 200 сімей[14]. Тож, аналізуючи вищезгадані візантійські і вітчизняні свідчення про хрещення русів у 860-ті рр. і подробиці так званої «хазарської місії» свв. Кирила і Мефодія, цілком правдоподібно виглядає версія про те, що перше хрещення на Русі в IX ст. було здійснене саме цими слов'янськими просвітителями.

Аналізуючи ці та інші відомості, акад. В. Ламанський та проф. А. Карташов приходять до висновку, що згадуване в «Житії Константина Філософа» хрещення ним 200 сімей і було перше хрещення Київської Русі, про що згадує і патріарх Фотій у своєму «Посланні»[15].

До цього часу (860 – 861 рр.) Житія св. Кирила (Константина Філософа) відносять його перебування в Херсонесі у складі офіційного візантійського посольства, де рівноапостольні брати уперше познайомилися з текстами, що були написані «руськими письменами», і

з людиною, що навчила їх руській мові. І, судячи з усього, саме тут ними було завершено винахід загальнослов'янської писемності[16].

На думку В. Ламанського й А. Карташова, під впливом Київського князя Оскольда Великоморавський князь Ростислав (846 – 870) теж запросив до себе у 863 р. перших слов'янських просвітителів і за прикладом сусідньої Київської Русі заснував власні національні православні єпархії. У Моравській легенді про ті події розповідається, що «князь Моравії, почувши, що зробив філософ (Константин) в країні хазар (тобто Русі), а також маючи піклування про свій народ, відправив до імператора (візантійського) послів з проханням, щоб той направив до його народу справжнього вчителя, який вказав би їм православну віру, встановлений закон і шлях істини»[17].

Святі Кирило та Мефодій переклали Євангеліє з Апостолом, Псалтир та низку канонічних та богослужбових книг старослов'янською мовою, що забезпечувало належне проведення богослужінь. Зрозуміло ж, що ця праця також мала безпосередній стосунок до українських земель. Уже не кажучи про те, що саме українці з часом зробили багато для розвитку старослов'янської писемності.

Саме в Руській Церкві завжди надавалося особливе значення спадщині святих Кирила і Мефодія. Навіть церковне свято на їх честь, що традиційно святкується 24 травня, було особливо популярним у наших землях і під цим впливом, як вважають деякі історики, поширилося серед південних слов'ян. Саме в Україні була видана перша Біблія цією мовою – Острозька (1581 р.). Тут же була створена архімандритом Мелетієм Смотрицьким перша друкована граматика старослов'янської мови. Слова розмовної мови народу проникали в церковні «казання», в переклади Біблії, твори святих отців. Це зокрема видно з Пересопницького Євангелія, з «Книжици…» Василя Суразького, з «Палінодії» Захарії Копистенського та інших творів.

А святитель Петро Могила, спираючись на кирило-мефодіївську традицію, пов'язану з перекладами Євангелія та інших канонічних і богослужбових книг церковнослов'янською мовою, апелює вже не стільки до мови східнословянських книжників, скільки до мови кожного окремого народу. Це право націй і кожної людини на власну рідну мову займає особливе місце в творах святителя Петра Могили. Як богослов і церковний діяч святитель був переконаний, що до Бога треба звертатися лише рідною мовою. Особливо ж коли в храмі священик виголошує молитви чужою мовою, то проста людина не може навіть сказати «амінь» на подяку, бо не знає, що той говорить. А таке саме «збиткування» над простими віруючими і їхньою мо-

вою, даною їм від Бога, відбувається тоді, коли Церква використовує мову не свого, а чужого народу. На думку святителя Петра Могили, нехтувати рідною мовою є те ж саме, що відкидати дар Божий, хоча у цьому не має жодної потреби, адже мова кожного народу придатна і для богослужбового вжитку, й для всіх інших сфер його життя. У творах святителя Петра так багато українських слів, «що мову цих творів уже можна, мабуть, віднести до української книжної мови в часи її формування», – стверджує у своїй монографії «Святий Петро Могила» відомий дослідник постаті протоієрей Юрій Мицик[18].

А оскільки значна частина книг святителя призначалася для читання в церкві під час богослужіння, то відбувалася українізація й самої літургічної мови, яка ставала зрозумілішою навіть для простих людей. Ці відправи збирали в цей час найбільш масову аудиторію, і в такий спосіб Церква через мирян, що приходили до храму на служби, впливала на розвиток у цьому напрямку всіх розгалужень культури українського народу.

Таким чином святитель Петро Могила разом зі своїм чималим науковим оточенням стає до лав тих, хто формує загальноукраїнську літературну мову й уможливлює її перетворення на мову книжності, науки, викладання, церковного вжитку. «І не вина Могили, – говорить протоієрей Юрій Мицик, – що цей плідний історичний процес розвитку й формування був перерваний подіями другої половини XVII сторіччя, після яких вживання української мови як небажаного для політики Московії «особливого наречия» було заборонене й на тривалий час у книгах і богослужбах було законсервовано використання церковнослов'янської»[19].

Рівноапостольні брати Кирило і Мефодій більш як 1150 років тому проповідували Слово Боже, здійснювали переклади богослужбової літератури на землях сучасної України, розуміючи велике значення рідної, зрозумілої мови для кожного народу. Сьогодні ж завдяки подвижницькій праці Святійшого Патріарха Філарета Українська Православна Церква Київського Патріархату звершує богослужіння рідною українською мовою. Святійший владика піклується й про переклад багатьох інших важливих джерел та богословських праць, зокрема на завершальному етапі знаходиться праця з перекладу українською мовою та видання всього корпусу святоотцівської літератури, а це близько 200 томів.

Святкуючи цей величний 1150-літній ювілей просвітницької місії святих братів Кирила й Мефодія, не будемо забувати й про те, що наша Українська Православна Церква має двохтисячолітню історію й свої витоки починає ще з апостольської проповіді Андрія Первозваного. Тому нам потрібно досліджувати та шанувати нашу

величну духовну, історичну, богословську та мовну спадщину, яка так щедро вилилася завдяки непересічним постатям, та намагатися брати з них приклад для втілення добрих справ та ревного служіння Церкві Христовій та рідному українському народу.

---

[1] *Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет*. Виступ на всеукраїнській науковій богословсько-історичній конференції присвяченій 1150-літтю утворення Київської митрополії та Хрещення Руси за часів князя Аскольда (Київ, 15 травня 2012 року) // Труди Київської Духовної Академії: богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: архієп. Переяслав-Хмельницький і Бориспільський Епіфаній (Думенко) – гол. ред. [та ін.]. – [К.], 2013. – № 11. – С. 9 – 10.

[2] Цит за: *Цветков С.* Поход русов на Константинополь в 860 году и начало Руси: Монография. – СПб. : Издательство «Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2010. – С. 180.

[3] *Цветков С.* Поход русов на Константинополь в 860 году и начало Руси: Монография. – СПб. : Издательство «Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2010. – С. 181.

[4] *Петров Н.* Святой апостол Андрей Первозванный: путешествие «по Днепру горе». Историко-археологические разыскания. – СПб., 2010. – С. 112 – 113.

[5] *Брайчевський М*. Утверждение християнства на Руси / пер. с укр. ; АН УССР. Ин-т археологи ; отв. ред. М. В. Попович. – К. : Наук. думка, 1989. – С. 13.

[6] *Пальцын Петр*. Владимир Св., как просветитель России. – [1863]. – 109 с. // ІР НБУВ. – Ф. 304. – Дис. 250. – Арк. 24; Брайчевський М. Утверждение християнства на Руси / пер. с укр. ; АН УССР. Ин-т археологи ; отв. ред. М. В. Попович. – К. : Наук. думка, 1989. – С.13, 14, 15.

[7] *Епіфаній (Думенко), архієп*. Християнство на землях сучасної України на початковому етапі. Доповідь на науковій богословсько-історичній конференції, присвяченій 1150-літтю утворення Київської Митрополії при князі Аскольді (Київ, 15 листопада 2012 року) // На шляху до спасіння : [проповіді, слова, послання, промови, доповіді, інтерв'ю]. – К., 2012. – С. 672 – 680.

[8] Цит. за: *Шумило С.* Князь Оскольд и христианизация Руси. – К. : «Дух і літера», 2010. – С. 19.

[9] Златоструй. Древняя Русь X – XIII века. – М. : «Молодая Гвардия», 1990. – С. 45.

[10] *Шумило С.* Князь Оскольд и христианизация Руси. – К. : «Дух і літера», 2010. – С. 19 – 21.

[11] *Брайчевський М*. Утверждение християнства на Руси / пер. с укр. ; АН УССР. Ин-т археологи ; отв. ред. М. В. Попович. – К. : Наук. думка, 1989. – С. 57.

[12] Цит за: *Цветков С.* Поход русов на Константинополь в 860 году и начало Руси: Монография. – СПб. : Издательство «Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2010. – С. 187, 188.

[13] *Косов Сильвестр, митр.* Патерик // Пам'ятки української православної богословської думки XVII ст. / упорядкування (вступ, коментар, переклад з польської) протоієрей Юрій Мицик, доктор історичних наук, професор. – К., 2007. – Т. 2. – С. 25 – 26.

[14] *Шумило С.* Князь Оскольд и христианизация Руси. – К. : «Дух і літера», 2010. – С. 23 – 28.

[15] *Шумило С.* Слов'янська писемність винайдена в Київській Русі? До 1150-річчя слов'янської місії свв. Кирила і Мефодія. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/52434/

[16] Цит. за: Пространное житие Кирилла. Родник Златострунный. Памятники болгарской литературы IX – XVII вв. – М.,1990. – С. 116.

[17] Цит. за: *Шумило С.* Слов'янська писемність винайдена в Київській Русі? До 1150-річчя слов'янської місії свв. Кирила і Мефодія. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/52434/

[18] Мицик Ю., прот. Святий Петро Могила. – К., 2013. – С. 176.

[19] Мицик Ю., прот. Святий Петро Могила. – К., 2013. – С. 182, 183.

митрополит Димитрій (Рудюк)

МИТРОПОЛИТ ЛИТОВСЬКИЙ І ВІЛЕНСЬКИЙ ЙОСИФ СЕМАШКО ТА ЙОГО ВЛАСНОРУЧНІ ЗАПИСКИ (25 ГРУДНЯ 1798 р. – 23 ЛИСТОПАДА 1868 р.)

Митрополит Литовський і Віленський Йосиф Семашко одна з найяскравіших постатей церковної історії синодального періоду XIX ст. 12 лютого 1839 р. в церковно-національному житті сталася знаменна подія, яка в православній історіографії є відома під назвою «Воз`єднання уніятів з греко-православною церквою», а у католицькій історіографії, як «ліквідація унії» або «знищення унії». Головною постаттю цієї події був тогочасний греко-уніятський Литовський єпископ Йосиф Семашко, який разом зі своїми однодумцями і сподвижниками, також уніятськими єпископами, Антонієм Зубком і Василем Лужинським та уніятським сановитим духовенством, завершили приєднання майже двох мільйонів уніятів до Православної Греко-Російської церкви. Звичайно, що за такий вчинок російська церковна історіографія звеличує митрополита Йосифа Семашка, а натомість уніятська церковна історіографія, в тому числі і польськ-католицька, таврують його, як відступника і зрадника. Ці звинувачення тяжіли над архипастирем ще за життя і тоді він у своє виправдання вирішив підготувати три томи своїх власноручних «Записок» з автобіографією, які стали цінним джерелом до історії ліквідації і приєднання уніятських парафій у першій половині XIX ст. на теренах українсько-білоруських земель, що увійшли до складу Російської імперії внаслідок трьох поділів Речі Посполитої.

Життя цього видатного в багатьох відношеннях ієрарха настільки цікаве, що всі, хто спиняється з увагою на іс-

торії Православної Церкви XIX ст., не можуть оминути його діяльності хоча б в загальних рисах. Однак з жалем констатуємо, що українська церковно-історична наука ще не дала належної оцінки цій постаті. Митрополиту Йосифу Семашко не присвячено ще жодної української монографії, життєпису, окрім поки-що невиданого рукопису докторської студії отця протопресвітера Семена Гаюка «Записки Митрополита Йосифа Сімашка, як джерело до його біографії й історії унії на західних українсько-білоруських землях в 1839 р.», яка є у розпорядженні автора разом з трьома томами «Записок» митрополита Йосифа Семашка [1].

Митрополит Йосиф, в миру Йосиф Йосифович Семашко, народився 25 грудня 1798 р. в с. Павлівка, Липовецького повіту, Київської губернії. Народження майбутнього святителя сталося тоді, коли в місцевій церкві, яка нещодавно повернулася від унії до православ`я, вдарив дзвін, що закликав всіх до заутрені з причини свята Різдва Христового. Ці обставини народження Йосифа Семашка згодом прокоментував батько його так: «Напевно недаремно народився син мій того дня, коли у Вифлеємі народився Господь наш Ісус Христос, отже правда на його боці» [2; с. 1].

Дід майбутнього архипастиря Тимофій Семашко був уніятським священиком у с. Павлівка і за свою прихильність до православ`я одного разу ледь не був страчений. Батько Йосиф Семашко у 1811 р. також став уніятським священиком. Взагалі батьки митрополита Йосифа Семашка о. Йосиф та мати Текля, хоча і були уніатами, але не цурались Православної церкви. Часто в дитинстві маленького Йосифа батьки посилали саме до православного сільського храму і він настільки звик читати і співати у церкві, що батько часто влаштовував йому екзамен з читання Євангелія та Апостола. Коли ж Йосифу, як уніяту доводилося вчащати і в латинський костел, із-за причини того, що в окрузі вже не було уніатських церков, то все йому видавалось там дивним і він вже ніколи не міг до того звикнути. Цих вражень дитинства не змогли знищити навіть насмішки з боку ровесників, коли він навчався в уніятській гімназії. У своїй автобіографії митрополит Йосиф писав: «С другой стороны нужно вспомнить, что родина моя была поприщем двухвековой кровавой борьбы между Малороссиянами, защищавшими свою веру и народность, и их притиснителями – Поляками. Эта борьба оживляет и ныне ненавистью ко всему польскому населению, между коим провел я свое юношество. Я слушал с участием разсказы этого народа, прикрашенные едкими сарказмами на своих притеснителей; внимал с детским сочуствием тяжким его стонам – и этот местный дух оставил во

мне глубокое впечатление, так что слово: *негідний Лях*, было для меня типом чегото презреннаго и ненавистнаго» [2; с. 2-3].

Слід тут згадати, що батько Йосифа, не дивлячись на священичий сан, був шляхтичем з діда прадіда, але працював і обробляв землю, навіть чумакував і мав велику пасіку. До роботи він заставляв своїх дітей, і інколи дуже тяжкої. Але за щастя для маленького Йосифа було стерегти влітку разом з батьком пасіку і милуватися природою, з насолодою вдивляючись в кожну рослинку та могутні дерева, що розпускались від дій благодатної весни. Коли селяни підвозили Йосифа Семашка до Немирівської гімназії, то бачили, як хлопчина любить все навколо і особливо співати, переважно українських чумацьких пісень.

Протягом шести років у гімназії Йосиф Семашко вивчав латинську, французьку, російську та польську мови. Він закінчив повний курс Немирівської гімназії першим її учнем. Після екзаменів Йосиф Семашко 1816 року був зарахований на навчання до Віленської семінарії, що була заснована при Віленському університеті. Семінарія ця готувала кандидатів для поважних посад у Римсько-Католицькій церкві, тому все тут викладалось на західний манер з великою нетерпимістю до всього російського. По семінарії у Йосифа Семашко був друг Антоній Зубко, з яким вони пліч-о-пліч пройшли все життя. З великою увагою семінарист Йосиф Семашко слухав лекції професорів, особливо Клонцевича і Капеллі, в яких, між іншим, багато чого було критичного і справедливого в адрес папської влади та її помилок [3; с. 569].

Після закінчення навчання у головній семінарії 22-річний Йосиф Семашко із Вільно відправляється до Жидичина, неподалік Луцька, де мав свою резиденцію тодішній уніятський єпископ Яків Мартусевич. Владика досить вплинув на молодого юнака з семінарською освітою і він приймає ієрейський сан, даючи обітницю безшлюбності. Ієрей Йосиф Семашко став нести послух у консисторії Луцької уніятської єпархії. Тут слід згадати, що це вже була територія Російської імперії і в Санкт-Петербурзі знаходилася колегія з римсько-католицьких та уніятських справ. Саме на працю до цієї колегії був направлений уніятський ієрей Йосиф Семашко.

Дорогою до Санкт-Петербурга майбутній святитель побачив величаві православні храми, а в самій столиці імперії почув чудовий спів і красу православних богослужінь. Це, за його власними словами, відживило в ньому перші враження з дитячих років, коли він ще відвідував православну церкву в с. Павлівка. Уніятського храму в російській столиці зовсім не було, а римсько-католицький костел, хоча й був, але Йосиф Семашко його не відвідував [2; с. 21].

Маючи чимало вільного часу, о. Йосиф Семашко займався у репетитора для того, щоб вдосконалити російську мову. Він вивчав російську історію та історію Православної Церкви. Саме під цим впливом в молодого уніятського священика Йосифа Семашка пробуджується російський великодержавний патріотизм. «Не удивительно, – пише про себе митрополит Йосиф Семашко, – что я несколько уже лет был как то недолволен собою и всем меня окружавшим – и мною овладело меланхолическое расположение духа. Я давно уже убедился в Православии восточной Церкви, посредством чтения и тщательного розыскания; а между тем принадлежал к Церкви западной» [2; с. 30]. Несправедливість і утиски були завжди для ієрея Йосифа Семашка чимось нестерпними. Він сам себе налаштував на цю безкорисливість, але ще працюючи в консисторії Луцької уніятської єпархії, побачив цю користолюбність і хабарі. Більше того, як тільки-но прибув до Санкт-Петербурга о. Йосиф Семашко то у справах колегії змушений був бути свідком несправедливого суду на «білим» уніятським єпископом Красовським за наклепом на нього його ж співбратів митрополита Греко-Уніятської церкви Булгака та єпископа Яворського. Це сильно вразило молодого уніятського каноніка. Він бачив, що фактично в Уніятській церкві бореться дві партії, одна хоче зберегти церкву від повного окатоличення, а інша таки стояла на боці повної полонізації [2; с. 26-28]. Все це сприяло ще більшим проправославним переконанням Йосифа Семашка.

Однак, перехід у православ`я уніятський священик вважав справою дуже делікатною. Для цього він вирішив вступити у ченці Олександро-Невської лаври без усяких думок про підвищення по службі. Така щирість та відвертість поглядів Йосифа Семашка була швидко помічена відомими особами російського уряду. Доба імператора Миколи І сприяла цього, адже монарх надумав остаточно покласти край з уніятами і наполегливо для цього шукав шляхів для здійснення своїх задумів. Увага російського імператорського двору спинилася на ієреї Йосифі Семашку. Саме йому судилося здійснити цей вікопомний акт «возз`єднання». Вся ця справа розпочалася з цілком випадкової розмови уніятського священика Йосифа Семашка з директором департаменту Григорієм Карташевським. Під час цієї розмови у листопаді 1827 р. Семашко розповів про тяжке становище Греко-Уніятської церкви, поскаржився на систематичне переслідування уніятів римо-католиками, утиски від своїх василіян. Для Карташевського вся ця розповідь немов була новою і він уважно слухав Йосифа Семашка. Наостанок директор департаменту попросив все це викласти у доповідній записці,

що і зробив за одну ніч о. Йосиф Семашко, склавши опис становища Греко-Уніятської церкви в західному краї Російської імперії. Записка ця стала доленосною для подальшого існування Греко-Уніятської церкви на українсько-білоруських землях.

Згодом подана Йосифом Семашком «Записка» лягла на стіл імператору Миколі І. Він уважно з нею ознайомився і передав її Шишкову з своєю резолюцією: «Я з особливою приємністю прочитав записку, яку мені подали... я дуже радий, що маємо таке знаряддя... оголосіть йому (Семашку) все це і моє задоволення». З цього моменту Йосиф Семашко дійсно стає знаряддям усіх урядових заходів щодо унії, які були накреслені в «Записці».

Важливим буде, не переповідаючи всього змісту «Записки», зупинитись на деяких її моментах. У вступній частині Йосиф Семашко пише: «Великі дворянські роди, вже незабаром після впровадження унії, залишили віру своїх предків і саму унію і перейшли на католицизм. Для того, щоб діяти в такому самому дусі на духовенство і простий народ, були засновані численні єзуїтські школи, і уніятська молодь непомітно призвичаїлась до чужого для неї римського обряду. Незабаром після впровадження унії були допущені в уніятське чернецтво, а разом з тим і до усіх вищих становищ в уніятській церкві, особи римського віровизнання. Монастирі були виключені з під влади єпархіальних архиєреїв, і заснований був орден василіян під владою своїх генералів. Окрім вживання в богослужінні слов`янської мови, нічого майже не залишили із стародавнього свого обряду. Від білого духовенства були відірвані багаті фундуші, засновані були монастирі, поставили над ними монахів навіть на становищах звичайних благочинних, – і біле духовенство застогнало під тягарем вже не зовнішнього, але внутрішнього, від своїх братів, гніту. Для виховання уніятської духовної молоді в римо-католицькому дусі було прийнято рішення посилати її для спільної освіти разом з католицькою молоддю до шкіл закладених католицьким духовенством і між іншим Головної Семінарії при Віленському університеті. Вихована у цих школах, освічені священики більш усього співдіяли в розпорядженні нововведень, що цілковито змінили уніятське віровизнання. Головні з цих змін наступили вже в другій половині XVIII ст. Замість зрозумілого для народу богослужіння запровадили інші, замість голосового співу, – в багатьох церквах заведені були органи; іконостаси з багатьох церков були викинуті. Багато уніятських священиків намагалися відправляти латинську месу. Народ стали повчати не зовсім зрозумілою польською мовою і в більшості парафій на цій мові стали вчити найважливіших молитов. Більша частин дружин уніятських

священиків стало належати до католицької віри. Таким чином, не було вже жодних перешкод для навернення уніятів до римського обряду. Цілковита різниця між унією і католицизмом зникла і уніяти відрізнялись від католиків лише назвою».

Однак, саме найголовніше, що прозвучало у цій «Записці» і, що, власне, привернуло увагу самого імператора, це політичний мотив самого документу, який був дещо забарвлений церковним питанням. Йосиф Семашко доповідав: «Самий напрямок думання уніятського духовенства, а за ним і простого народу, на відносинах в стосунку до Росії, починає схилятися у бік поляків-католиків. Польський патріотизм і оманливий католицизм діють на віддалення сердець населення польських губерній від теперішньої своєї батьківщини (тобто Російської імперії). Молодь в народних школах говорить про Росію із зневажливим презирством, не знаючи росіян, не знаючи їх історії, їх звичаїв; не знаючи їх мови і літературних творів; вона вважає їх народом варварським – і слово «москаль» залишилось звичайним виявленням презирства. Духовенство з свого боку, хоч і обережніше, не щадить стільки ж презирливих сарказмів у відношенні до єретиків, схизматиків... простий народ, що розважає за словами своїх панів і пастирів, пригнічений більш, ніж перше самими ж поміщиками, – кожночасно промовляє: «не було цього за Польщі – не було цього за унії». І далі о. Йосиф Семашко писав так: «Тепер я повинен сказати з сумом, що уніяти майже на одному рівні з римлянами беруть участь в цьому насправді злочинному скеруванні умів. Уніятське духовенство, за часів Польщі дещо вороже римському нині взаємною користю майже з`єдналося» [2; I. с. 387-393].

Далі ассесор римо-католицького департаменту колегії прелат Йосиф Семашко радить російському уряду, що потрібно зробити для того, щоб «уздоровити» Уніятську церкву і влити її в лоно Російської. Подані ним заходи можна викласти так: 1). Уніятський департамент треба цілковито відділити від римо-католицької колегії і перейменувати його у греко-уніятську колегію, визначивши для її засідань окреме місце, поповнивши її склад нарівні з римо-католицькою колегією з призначенням до неї окремого прокурора від російської влади; 2). Дати кращу зовнішню організацію єпархіям, залишивши, замість чотирьох, тільки дві: Білоруську і Берестейську або Литовську; зручність до цього виявлялась тоді у тому, що в Луцьку єпархію, після смерті єпископа Красовського, ще був не призначений зверхник, а Віленська, що була під керівництвом вікарного єпископа Головні, могла б злитися з берестейською; 3). Полоцькому єпископу Мартусевичу дати надійного вікарія, поставивши його головою місцевої консисторії; 4). Замість кафедраль-

них капітулів, які в деяких уніятських єпархіях впроваджувались на взірець римського обряду, з їх прелатами і каноніками, – встановити соборне духовенство. І замість римських дистинкторій, впровадити наперсні хрести, які вживаються у греко-російській церкві; 5). Разом з цим збільшити утримання духовенства й поширити права консисторій; 6). Для заохочення білого духовенства дати право його синам вступати на військову і державні служби, після попереднього звільнення їх з духовного стану; 7). Збільшити утримання семінарій Полоцької і Жировицької, закласти в монастирях початкові школи; припинити направлення уніятських вихованців до римо-католицької семінарії при Віленському університеті, заклавши для остаточної їх освіти вищі курси богословських наук в Полоцьку, перейменувавши їх в греко-уніятську академію. Була зроблена також пропозиція про повернення багатих фундушів василіянських монастирів Уніятській церкві, про безоглядну ліквідацію багатьох цих монастирів, а в діючих провести реформи на зразок зближення їх з православними [2; І. с. 393-398]. Таким чином, о. Йосиф Семашко грунтовно опрацював плани майбутніх реформ в Уніятський церкві, які неодмінно мали привезти її до «возз`єднання» з Православною.

22 квітня 1828 р. був виданий указ імператора Миколи І про заснування спеціальної греко-уніятської колегії, яка була відокремлена від римо-католицької. Ця окрема колегія мала складатися з 1 єпископа, 1 архимандрита, 4-х протоієреїв, надісланих єпархіальними архиєреями до Санкт-Петербурга. Засідання цієї колегії мало відбуватися під головуванням уніятського митрополита. Фактично цим актом розпочалося поступове злиття уніятських парафій з Православною церквою. Впродовж 1828 і 1829 рр., з ініціативи о. Йосифа Семашка, було видано імператором кілька указів, які реформували і видозмінювали Греко-Уніятську церкву. Ось ці накази: 1). Наказано припинити вибір нових членів консисторії аж до окремого наказу про це; 2). Змінено порядок вибору членів в консисторії з тією метою, щоб їх призначити не на три роки, як було раніше, а на чотири, і не з однієї лише волі преосвященних, а за згодою російського уряду; 3). Призначені до консисторії члени від чернецтва, на перший раз залишались і укладалась для них інструкція; 4). Створено три адміністративні комісії для керівництва загальними маєтками і капітулами греко-уніятського духовного відомства; 5). Заборонено приймати до складу уніятського чернецтва осіб римо-католицького віровизнання; 6). Уніятським монахам з латинян дозволено на їх власну волю повертатися у Римське віровизнання; 7). Вирішено уніятських монахів не стави-

ти в священство без попереднього дослідження і постанови консисторії; 8). Вирішено, щоб десятина, яка збиралась з греко-уніятського народу на користь латинського духовенства, віддавалась духовенству уніятському; 9). Заборонено уніятських вихованців направляти у Головну Семінарію при Віленському університеті; 10). Заборонено друкування уніятських богослужбових книг без попереднього дозволу колегії; 11). Заборонено призначати уніятських священиків до латинських костелів, як помічників-вікаріїв, чи під будь-якими іншими назвами; 12). Засновано Литовську семінарію в Жировицях, Білоруська семінарія існувала вже раніше в Полоцьку; 13). Ректором Литовської семінарії призначено протоієрея Антонія Зубка, який був передбачений особливою інструкцією і направлений з Санкт-Петербургу до Жировиць; 14). Для керівництва в уніятських академіях, семінаріях і початкових школах прийнято приписи, що існували для подібних закладів пануючої Православної церкви; 15). Згідно з цими приписами, реформовано навчання в Полоцькій семінарії і впроваджено в Литовській; 16). Заохочено уніятське духовенство віддавати своїх дітей до духовних шкіл; 17). Подаровано уніятським школам від комісії духовних шкіл велику кількість навчальних та інших книжок, більше тисячі примірників; 18). Поширено на дітей уніятських священнослужителів права і привілеї, що даровані були по закону дітям православного духовенства; 19). Призначені голови до Литовської і Білоруської консисторій, протоієреї Тупальський і Слонимський; 20). Нагороджено декілька заслужених уніятських ієреїв званням соборних протоієреїв з правом носіння золотих наперсних хрестів і наданням пенсійних окладів. Ці всі накази були грунтовно, як стверджує Йосиф Семашко, і передбачливо продумані, щоб поступово провести реформу [2; І. с. 61-63].

Звичайно, що всі ці заходи запроваджувались не без спротиву вищого та нищого духовенства Уніятської церкви, але процес «возз`єднання» вже був запущений на чолі з Йосифом Семашком.

У серпні 1829 р. згідно указу імператора Миколи І у Санкт-Петербурзі у римо-католицькому костелі відбулася хіротонія протоієрея Йосифа Семашка, яку звершили митрополит Булгак, єпископ Мартусевич і латинський єпископ, князь Гедройц. З цієї нагоди сам кандидат зазначив: «Нарешті прийшов час возведення мене в сан єпископа. І була пора, не тільки для того, щоб отримати надійного діяча на користь Православної церкви, але і щоб забезпечити необхідні потреби уніятів в Росії, за тодішнього становища уніятських єпископів» [2; І. с. 66-67]. Щоб хоч у чомусь прислужитися російському імператору Йосиф Семашко змінює

текст архиєрейської присяги і, замість вірності римському папі, присягає Миколі І. Відразу ж після хіротонії 11 серпня відбулася аудієнція в російського монарха, який обдарував нового єпископа митрою, посохом і повним комплектом пишних архиєрейських риз. Імператор виявив велике зацікавлення Уніятською церквою і сказав такі слова: «Я не хочу, щоб ваша церква була передпокоєм Римського обряду, я хочу, щоб кожна церква перебувала у власних своїх межах і не втручалась у справи іншої». Микола І навіть запитав єпископа Йосифа Семашка: «Чи все відбувалося при його посвячені за грецьким обрядом..., – і закінчив словами, – старайтесь, старайтесь, щоб все було добре, а за мною затримки не буде». Такий приязний акт імператора дуже заохотив нового єпископа до ще більшої праці.

Йосифа Семашка було поставлено вікарним архиєреєм і головою консисторії греко-уніятської Білоруської єпархії з титулом єпископ Мстиславський. У 1833 р. Йосиф Семашко був призначений імператором Литовським єпископом. З великою ревністю архипастир взявся за справу «возз`єднання». Він відвідував училища, парафії, проводив зустрічі з уніятським духовенством. Єпископ Йосиф Семашко випросив в уряду чималу суму коштів для відновлення іконостасів в найбідніших парафіях, а також потурбувався про те, щоб синод виділив біля 500 служебників православного зразка, для того, щоб поступово його духовенство звикало до православного обряду і богослужіння. Багато хто із священиків не приймав цих книг, чинив бунт і непокору, але справа потрохи просувалась.

12 лютого 1839 р. остаточне «возз`єднання» уніатів з православ`ям відбулося так званим проголошенням Полоцького акту. В неділю Торжества Православ`я до Полоцького кафедрального уніятського собору зібралися всі єпископи з сановитим греко-уніятським духовенством і, після розмірковувань та дискусій, склали акт про возз`єднання з Православною церквою, а також «всеподданейшее» прохання за підписом єпископів: одне – про дозвіл уніятам приєднатися до праотцівської православної віри, а друге – про надання уніатам «снисхождения» відносно деяких, нажитих часом і звичками, обрядів, які не заважали єдності Церкви. До акту, який було підписано трьома єпископами – Йосифом Литовським, Василієм Оршанським, керуючим Білоруською єпархією і Антонієм Берестейським, вікарієм Литовської єпархії, і ще 24-ма особами із вищого білого духовенства, були прикріплені власноручні заяви про повернення в православ`я 1305 уніятських священиків [3; с. 574].

Цей Полоцький акт «возз`єднання» був переданий єпископом Йосифом Семашком обер-прокурору Святійшого урядуючого синоду графу Протасову, який зробив доповідь імператору Миколі І. Монарх в свою чергу повелів, щоб синод вчинив відповідну постанову. 25 березня 1839 р., у свято Благовіщення Пресвятої Богородиці, імператор поклав резолюцію на синодальній постанові такого змісту: «Благодарю Бога и принимаю» [3; с. 575]. В пам`ять цього акту «возз`єднання» була викарбувана медаль, на одному боці якої було зображено Лик Спасителя на убрусі з надписом зверху: «Такова имамы Первосвященника», а внизу: «Отторженные насилием (1595), возсоединены любовию (1839)»; на зворотньому боці православне зображення хреста з надписом зверху: «Торжество Православия» і внизу «25 марта 1839».

30 березня 1839 р. відбулося урочисте засідання Святійшого урядуючого синоду, на якому був присутній єпископ Литовський Йосиф Семашко і якому було оголошено про перейменування греко-уніятської колегії у Білорусько-Литовську і про призначення його головою цієї колегії із піднесенням до сану архиєпископа. Особливо урочисто відбулося святкування «возз`єднання» у Вільно. Про це так згадував преосвященний Йосиф Семашко: «Мы прибыли благополучно в Вильну 1 сентября вечером около восьми часов, при колокольном звоне в православных церквах и при стечении народа, отчасти усердствующаго, а отчасти любопытствующего. На другой день посетили мы, вместе с преосвященным Исидором и Антонием, православные церкви. Вчера, в воскресение, мы все три архиерея служили соборне в церкви Троицкого воссоединенного монастыря. Это был день истинно торжественный: прекраснейшая погода оному благоприятствовала, стечения народа было необыкновенно, церковь была полна, и в оной народ толпился до самого окончания служения... Я с удовольствием заметил, что воссоединеное духовенство не только не затруднялось прибыть в Вильну, но даже с самодовольствием и благородной гордостью старалось показать себя в сей столице римского католицизма и в церкви древлеправославной... При выходе из церкви, под благословение подходили к нам без различия православные и римляне. Все пребывание наше в Вильне было, если так можно сказать, торжеством Православной Церкви» [3; с. 576].

Проте сам процес переходу уніятів до православ`я був досить болісним і не завжди спокійним. Перший рік єдності приніс більш нові випробовування для архипастиря. На нього посилились нападки, як від противників, так і від своїх, які ще не до кінця розуміли акту возз`єднання». Переможені противники не могли простити Йосифу Семашку своєї поразки, розпускали про

архиєпископа різні плітки та небилиці. Була спроба замаху на його життя. Навіть сталося так, що 26 лютого 1840 р. архиєпископ подав прохання до синоду про відставку, але його бажання не задовільнив вищий орган Російської церкви.

У 1842 р. архиєпископ Йосиф Семашко відправився в подорож по святих місцях Російської імперії, побував в Новгороді, Свято-Троїцькій Сергієвій лаврі, Тулі, Задонську, Воронежі, Курську і Києві. Отримавши тут масу задоволення і вражень, святитель повернувся до Вільна і з новою силою взявся за розбудову Литовської єпархії. Цього ж року було здійснене перенесення Литовської кафедри із містечка Жировиці до Вільно.

З часом авторитет православного ієрарха Йосифа Семашка все більше зростав і 1 квітня 1847 р. він був призначений членом Святійшого урядуючого синоду, а через п`ять років, у 1852 р., архиєпископ Йосиф Семашко був піднесений до сану митрополита. Період часу з 1854 по 1861 рр. був порівняно спокійним в житті ієрарха. Головну увагу він зосередив на єпархіальних справах. За цей час було збудовано нову консисторію і перебудовано архиєрейський дім. Також було оновлено іконостас нижньої печерної церкви кафедрального Віленського собору, розпочато будівництво 36 невеликих церков, покращена споруда духовного училища. У 1856 р., після повернення із Москви, архипастир застудився і отримав сильний ревматизм. З цього часу хвороба не покидала його, він втратив свою легкість у рухах, інколи в ньому відчувалась, якась затримка і втома [4; с. 77].

Митрополиту довелося пережити польське повстання в західних областях Російської імперії. Саме після його придушення 1863 р. російський уряд всерйоз задумався над тими проектами, які просив раніше здійснити сам Йосиф Семашко. Для того, щоб утримати в покорі населення цих губерній, який у великій кількості був католицького сповідання, треба було розпочати процес зросійщення та більш активнішої пропаганди всього російського. 1 січня 1864 р. розпочав виходити російською мовою журнал «Виленский вестник», вперше відкрилась російська книжкова торгівля.

З кожним роком здоров`я митрополита Йосифа Семашка все більше згіршувалось. Він нікуди вже не виїздив з свого кафедрального міста. Переважно звершував богослужіння у церквах м. Вільно. Не дивлячись на тілесну неміч, митрополит зберігав бадьорість духу і світлість розуму. За три дні до відходу у вічність архипастирю стало гірше.

23 листопада 1868 р. митрополит Литовський і Віленський Йосиф Семашко спочив у Бозі. Його поховали 29 листопада у заранння приготовленому склепі печерної церкви святих віленських мучеників.

Звичайно, що митрополит Йосиф Семашко був не буденною постаттю. І дуже скомплікованої вдачі. Життя його не позбавлене було і деяких нез`ясованих моментів, що висувають цілий ряд нелегких до вирішення проблем, а доконана ним справа «возз`єднання» чи «знищення» унії, залишила після нього високу репутацію в одних і надто негативну репутацію в інших.

У суспільстві митрополит завжди тримався достойно. Його розмови були простими і спокійними, але так, що розумне ним сказане, завжди вигляділо простим. Він не принижував ніколи співрозмовника, а якщо й виникало якесь непорозуміння, то він говорив: «Питання нове для мене, я подумаю». Він вміло поєднував в собі світську люб`язність з достоїнством свого сану.

Читання книг було завжди найбільш улюбленим зайняттям митрополита Йосифа Семашка. Він не жалів для цього своїх коштів і завжди купував книги до своєї бібліотеки. Більшість його книг були передані до Литовської семінарії. Із його «Записок» ми бачимо, що у вільний час він займався землеробством, статистикою і географією. Влітку він любив переїздити до своєї резиденції у Тринополі і там фізично працював на свіжому повітрі. Архипастир сам писав, що ця праця була дуже корисною для нього, і тому він до 60 років практично ні на що не хворів. Часто у безхмарні ночі, він сидів в Тринопільському садку і вивчав зірки та планети.

Митрополит Йосиф мав дуже добрі естетичний смак. Йому подобались картини, особливо біблійного та церковно-історичного мотивів. Святитель мав прекрасний голос. В нього було організовано прекрасний хор півчих із учнів семінарії та духовного училища.

Видатний історик Церкви проф. В. Біднов назвав митрополита Йосифа Семашка «щирим українським патріотом». Подальше детальне вивчення його «Записок» можливо дасть подивитись на цю постать по-новому, у світлі української православної церковно-історіографічної школи.

1. Гаюк Семен, протопресвітер. Записки Митрополита Йосифа Сімашка, як джерело до його біографії й історії унії на західних українсько-білоруських землях в 1839 р. – Нью-Йорк. 1963-1965 рр. Рукопис. (Ці праці люб'язно надані нам донькою покійного протопресвітера Семена Гаюка Мирославою Гаюк-Дмитріюк, яка проживає у США).
2. Записки Иосифа Митрополита Литовскаго, изданные Императорскою академиею наук по завещанию автора. Т. 1-3. – Санкт-Петербург, 1883.
3. Едлинский Михаил, священник. Подвижники и страдальцы за веру православную и землю святорусскую от начала христианства на Руси до позднейших времен. – М.: Паломник, 2001. – 592 с.
4. Киприанович Г. Жизнь Иосифа Семашка, митр. Литовского и Виленского. – Вильна, 1897.

митрополит Іоасаф (Василиків),
І. М. Коваль,
О. В. Білик

ЗВ'ЯЗКИ ДАВНЬОГО ГАЛИЧА І ВЕЛИКОГО НОВГОРОДА: ІСТОРИЧНО-ЦЕРКОВНИЙ ТА РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ

Історія Давньоруської держави наповнена сюжетами дружніх контактів між окремими містами. Яскравим прикладом цьому може стати розвиток різнобічних зв'язків між княжим Галичем і Великим Новгородом. Автори статті відобразили в світлі новітніх археологічних пошуків повну характеристику становлення культурних та церковно-державних зв'язків двох могутніх міст Київської Русі.

Ключові слова: *археологія, Галич , місто, Новгород, печатка, зв'язки, церква.*

Особливістю суспільного життя Давньоруської держави в силу економічних інтересів, культурного обміну, династичних шлюбів було налагодження і розвиток тісних зв'язків між окремими містами. Яскравим прикладом такої співпраці є багаторічні контакти княжого Галича і Великого Новгорода. Тому, історія взаємин між двома впливовими містами Київської Русі привертала науковий інтерес істориків, археологів, мистецтвознавців, релігієзнавців та політологів.

В українській історіографії найбільш ґрунтовні наукові дослідження створені академіком Володимиром Грабовецьким [4] і професором Владолимиром Пришляком [4], професором Михайлом Фіголем [16], археологом Вітольдом Ауліхом [2]. Не омину-ли увагою цю важливу проблему також російські колеги. Окремі епізоди з історії галицько-новгородських зв'язків знаходимо в працях відомих археологів Марії Сєдової [13, 14], Петра Гайдукова і Валентина Яніна [19]. Завдяки дослідженням вченого з Санкт-Петербурга Олександра Мусіна повною мірою відновлена історія церковно-політичних зв'язків між Галичем і Великим Новгородом.

Завданням нашої публікації є спроба дати більш повну характеристику культурно-релігійних зв'язках давнього Галича і Великого Новгорода у світлі новітніх археологічних відкриттів. Відомі українські вчені В. Грабовецький та В. Пришляк дійшли висновку, що основою економічних зв'язків двох міст становила торгівля сіллю, яка здавна добувалася в надлишку в південно-

західній Русі [4, с. 111-112]. Києво-Печерський Патерик згадує, яким лихом стало припинення постачання солі «из Галича» під час князівських усобиць в 1096 р., в результаті чого «не бысть соли во всей Русской земле» [1, с. 151-152].

Політичні зв'язки Галицького князівства з Великим Новгородом, в контексті літописних джерел, виглядають ще більш динамічними. Відомо, що Ярослав Мудрий, роблячи ставку на активну підтримку Новгорода, в 1030-1031, 1041 рр. зробив три походи на Польщу і відвоював частину території, відому під назвою «Червенські городи», яка згодом увійшла до складу Галицького, а пізніше Галицько-Волинського князівства [7, с. 86-87, 92].

У 1168 р. волинський, а після цього галицько-волинський князь Роман Мстиславич був запрошений на князювання до Новгорода, де керував до 1170 р. [7, с. 304]. У своїй монументальному дослідженні сучасний російський історик Олександр Майоров пише: «Пам'ять про Романа Мстиславича у зв'язку з здобутою новгородцями під його проводом перемогою над суздальцями протягом століть жила в Новгороді. Мабуть, жоден з правлячих в місті князів не удостоївся тут такого пошанування» [8, с. 77]. А далі вчений продовжує робити висновки: «Образ Романа Мстиславича відображений на новгородських іконах» [8, с. 80].

В один з найбільш критичних періодів для княжого Галича, його городяни, побоюючись чергової угорської окупації, відправили своє посольство в Новгород і запросили у 1217 р. Мстислава Мстиславича Удатного на князювання [7, с. 374-375]. Зміцнитися в Галичі Мстиславу вдалося завдяки військової допомозі його зятя, видатного полководця і політика, князя Данила Романовича (1200-1264). Цікаво, що одна з їхніх спільних військових кампаній знайшла відображення в написі – графіті на стіні храму святого Пантелеймона [9, с. 65].

Визначний дослідник історії Стародавньої Русі, академік Борис Рибаков встановив тісний зв'язок новгородського літописання Мстислава Удатного з шедевром давньоруської писемності – Галицько-Волинської літописом. В обох літературних традиціях простежується поезія, вихваляння воїнської доблесті [12, с. 164]. Саме на півночі Русі вченим пощастило відкрити в другій половині XIX ст. билину про галицького купця Дюка Степановича. «Из-за моря, моря синего, из славного Волынца, красного Галича, – починається твір такою дуже красивою художньої картиною, – с Корели богатой не ясний сокол вылетает, а добрый молодец, молодой Дюк Степанович» [3, с. 186]. Заслуговує увагу і той факт, що у Галицького купця дуже

багате озброєння: «Тем стрелам цены нет, ведь колоты они з трость – дерева, а струганы те стрелы в Новгороде» [3, с. 186].

Крім економічних і політичних зв'язків Новгородську землю і Галицько-Волинську Русь об'єднували контакти культурного характеру. Розкрити цю проблему можна тільки при зміщенні центру уваги від літературних джерел на археологічні , які повідомляють нову , до цього часу невідому інформацію.

Розкопуючи в 1941 р. територію давнього Галича, видатний український археолог Ярослав Пастернак (1892-1969) відкрив руїни ювелірної майстерні давньоруського часу. Крім інших артефактів, в ній була знайдена двостороння ливарна формочка. У таких формах виготовлялися імітаційні срібні жіночі прикраси – колти [11, с. 206]. Через кілька десятиліть у Новгороді був знайдений колт, в малюнку якого спостерігається схожість з галицькою знахідкою. Дослідниця давньоруського мистецтва М. Сєдова вважає , що він належить до найдавніших колтів, відлитих в імітаційних формах і датує ювелірну прикрасу 70-80 роками XII в. Колт був виготовлений з олов'янисто-свинцевого сплаву, має круглу форму, діаметр 3,4 см. Він порожній усередині , обидві сторони його оздоблені візерунком у вигляді ромбів, оточених лініями псевдозерні, по краю – ряд великих кульок, що нагадують нанизані перлини. «Знахідка ця змушує припустити прямі контакти між ремісниками Новгорода і Галича», – до такого висновку приходить археолог М. Сєдова [14, с. 20].

Безсумнівно, контакти галицьких і новгородських ювелірних корпорацій знайшли продовження і в наступному XIII столітті. Про це свідчить знайдений в Новгороді колт, який М. Сєдова датує першою половиною XIII в. Прикраса округлої форми з двосторонніми зображенням двох птахів, головами звернених до дерева життя. По краю його розташовані кульки, що імітують перлинки. Близькою аналогією новгородській знахідці є ливарна форма з давнього Галича [11, с. 206].

У давньоруський час серед заможних верств населення особливою повагою користувався такий вид нагрудної прикраси як амулет-змійовик . Їх наділяли функціями вберегти людину від біди. Вони також мали подвійну символіку: християнську і язичницьку. М. Сєдова підрахувала більше ста знахідок амулетів-оберегів з усієї території Стародавньої Русі. Але лише кілька з них мають таке зображення: з лицьового боку – фігуру архангела Михаїла в повний зріст, а із зворотного – голову Медузи – Горгони [13, с. 243].

У Новгороді було знайдено три змійовики з ідентичними зображеннями і грецькими написами навколо них. Аналогічний амулет

має також галицьке походження. Мистецтвознавець М. Фіголь припускав, що він був знайдений на місці фундаментів літописної Спаської церкви [16, с. 163]. Наукова співробітниця Львівського історичного музею Емілія Зарубій влучно зауважила: «Дивує широка географія абсолютно однакових предметів. Ймовірно, у них всіх була спільна початкова ливарна форма, однакова назва власниці і одна покровителька – свята Євфросинія» [6, с. 95].

Галицько-Волинські землі протягом всього середньовіччя мали також активні церковно-релігійні зв'язки з Північною Руссю і насамперед з Великим Новгородом. З письмових джерел відомо , що найактивніша участь церковно-політичного діяча, який відбувався з Галицько-Волинської Русі, в історії Новгородської церкви пов'язана з іменем митрополита Кирила II (1246-1281) , колишнього канцлера-печатника короля Данила Галицького [7, с. 406].

У Першому Новгородському літописі збереглася згадка, що в 1251 р. Кирило прибув до Новгорода на поставлення архієпископа Долмата [15, с. 225]. У 1252 р., за повідомленнями деяких літописів, Кирило брав участь у церемонії коронації Олександра Невського. Можливо, він залишався в Олександра аж до його смерті в 1263 р. Митрополит Кирило і прибулі з ним у Новгород галицькі книжники познайомили Володимиро-Суздальську Русь не тільки зі своїми літературними прийомами і традиціями, але і з текстами, які були поширеними в інтелектуальному середовищі населення Галицько-Волинської землі.

У висвітленні церковно-релігійних зв'язків між Галичем і Новгородом саме археологічні джерела дають можливість вийти з вузьких рамок літописних повідомлень і підійти до раніше відомих свідчень з нової точки зору. Саме археологічній науці судилося відтворити особливу роль першого Галицького єпископа Козми (Кузьми) не тільки у встановленні контактів з новгородськими релігійними колами, але і в організації церковного управління на Русі. Про це свідчать знахідки на території давнього Галича вислих печаток київських митрополитів Костянтина I (1156-1158) і Костянтина II (1167-1174).

Найбільш повне повідомлення про Козму знаходиться в Київському літописі під 1165 р., де описаний прийом галицьким князем Ярославом Осмомислом претендента на візантійський трон Андроніка Комніна [7, с. 286]. Короткі відомості про нього збереглися в Воскресенському літописі, в «Історії Російській» В. Татіщева і творах М. Карамзіна.

У процесі археологічного дослідження столиці Галицької – Волинського князівства (1882-2013) було знайдено п'ять вислих

олов'яних і свинцевих печаток, які належали єпископу Козмі (1157-1165). На лицьовій стороні молібдобул зображена Богородиця-Оранта-Знамення, а на іншій розміщувався грецький напис. Він прочитується: «Матір Божа, захисти мене, Козму, єпископа Галицького» [5 , с. 2]. І ось, повною несподіванкою стало відкриття, зроблене Новгородською археологічною експедицією в 1991 р. [19, с. 120]. Під час дослідження середньовічних садиб XI -XIII століть Торгової сторони Великого Новгорода на Федорівському розкопі було виявлено залишки семи міських дворів. На садибі Б в археологічних шарах, що співвідносяться з будівельним шаром 4-5 і датовані 1164-1201 рр., під час розчищення печі в одному з виявлених зрубів була знайдена свинцева печатка (молібдобул) єпископа Галицького Козми. Печатка діаметром 25-26 мм має на аверсі напис: «Господи, згляньс на мене, Козму Галицького», на реверсі – поясне зображення Матері Божої Оранти. «Така знахідка цікава сама собою, як свідчення церковно-дипломатичних контактів між архієреями Галича і Новгорода, – зазначає сучасний російський дослідник Олександр Мусін, – якими під час єпископа Козми були єпископ Аркадій (1156-1163) та архієпископ Ілля-Йоан (1165-1186)» [9, с. 16].

У постанові Ілля-Йоана на новгородську єпископську кафедру, вважає цей вчений, брали безпосередню участь галицький князь Ярослав Осмомисл і єпископ Козма. Коли Ілля-Йоан повертався з Константинополя після висвячення, у Галичі остаточно було сформовано склад його найближчого духовного оточення, до якого увійшли і місцеві священнослужителі. Комусь із них єпископ Козма надав документ, скріплений його печаткою.

Певна частина садиб, досліджених на Федорівському розкопі, могла стати місцем проживання нових новгородських кліриків, що мали південноруське походження. На території садиби Б знайдена серія знахідок , які свідчать , що їх власники були зорієнтовані на матеріальну і духовну культуру Галицької Русі. Серед них самшитовий, шиферний та бронзовий із зображенням Розп'яття натільні хрестики [18, с. 3-6].

Найбільш неочікуваною знахідкою, яка проливає нове світло на галицько-новгородські церковні контакти, стала свинцева печатка, виявлена нами в одній їх приватних колекцій міста Івано-Франківська. Її знайшли чорні археологи біля фундаментів Спаської церкви в Галичі, де в 30-40-их XII ст. знаходилася резиденція галицьких князів і єпископів. Печатка належала новгородському посаднику Мирославу Горятиничу (1126-1128, 1135-1136). На лицьовій стороні зберігся напис: «Господи, помози рабу своему Мирославу» і зображення святого Якова на повний ріст на зворотній стороні.

Видатний російський сфрагіст Валентин Янін згадує про дві аналогічні пам'ятки, знайдені в Новгороді [17, с. 192]. Ще п'ять ідентичних печаток було зовсім недавно знайдено у відомих містах Північної Русі, в тому числі і в Новгороді [19, с. 128].

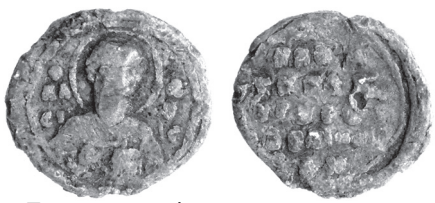
Якими ж шляхами опинилася мілібдобула з далекого північного Новгорода в південноруському місті Галичі? Відповідь на це складне питання дає Київський літопис. Він повідомляє, що в 1133 р., за вказівкою новгородського посадника Мирослава Горятинича, паломником Діонісієм була принесена частина дерева з Гробу Господнього [7, с. 187].

Ймовірно, продовжуючи шлях у Святу Землю Палестини, Діонісій побував у резиденції галицьких князів і єпископів, де залишив документ, скріплений печаткою Горятинича, який допомагав йому без зволікань просуватися територією Галицької Русі.

Таким чином, комплексний аналіз письмових та археологічних джерел дозволив нам не тільки уточнити важливі епізоди в історії давнього Галича і Великого Новгорода, а й показати динаміку церковно-політичних контактів між двома містами в XII-XIII ст., в тому числі і архетипність церковно-державних взаємин, які склалися в цю історичну епоху.

1. Абрамович Д. Киево-Печерский Патерик / Д. Абрамович // Пам'ятки мови й письменства Давньої України. – К., 1930. – Т4. – 235 с.
2. Аулих В.В. Историческая топография древнего Галича / В.В. Аулих // Славянские древности. – К.: Наукова думка, 1982. – С. 133-150.
3. Білецький Л. Історія української літератури. Народна поезія / Л. Білецький. – Авгсбург, 1947. – Т1. – 344 с.
4. Грабовецький В., Пришляк В. Від Ільмень-озера до Дністра-ріки / В. Грабовецький, В. Пришляк // Жовтень. – 1985. – № 5. – С. 111-113.
5. Грушевський М. Печатки з околиць Галича / М. Грушевський // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – Львів, 1900. – Т. XXXVIII. – Кн.. VI. – С.2-4.
6. Зарубій Е. Срібні прикраси шиї княжої доби з колекції ЛІМ / Е. Зарубій // Наукові записки Львівського історичного музею. – Львів, 2006. – Вип.. XI. – С. 91-100.
7. Літопис Руський. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К.: Дніпро, 1990. – 591 с.
8. Майоров А.В Русь, Византия и Западная Европа / А.В. Майоров. – СПб.: Дмитрий Буланов, 2011. – 800 с.
9. Могитич И.Р. Результаты исследования церкви Пантелеймона близ Галича / И.Р. Могитич // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. – М.: Наука, 1982. – Вып. 172. – С. 65-70.
10. Мусін О. Єпископи галицької кафедри і Великий Новгород (до характеристики церковно-політичних зв'язків) / О. Мусін // Українські землі часів короля Данила Галицького: церква і держава. – Львів: Логос, 2005. – С. 14-21.
11. Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні досліди у 1850-1943 рр. – Івано-Франківськ: Плай, 1998. – 347 с.
12. Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор «Слово о полку Игореве» / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1972. – 520 с.
13. Седова М.В. Новгородские амулеты-змеевики / М.В. Седова // Культура Древней Руси. – М.: Наука, 1966. – С. 243-245.

14. Седова М.В. Ювелирные изделия древнего Новгорода (X-XV вв.) / М.В. Седова. – М.: Наука, 1981. – 195 с.
15. Творогов О.В. Кирилл / О.В. Творогов // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI- первая половина XIV вв.). – Л.: Наука, 1987. – Вып.1. – С. 225-227.
16. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича / М. Фіголь. – К.: Мистецтво, 1997. – 224 с.
17. Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. / В. Л. Янин. – М.: Наука, 1970. – Т. I. – 249 с.
18. Янин В.Л., Рыбина Е.А., Хорошев А.С, Гайдуков П.Г., Сорокин Л.Н., Дубровин Г.Е., Яременко Е.В, Тарабарщина О.А. Работы Новгородской экспедиции 1991 г. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. – Новгород, 1992. – Вып.6. – С. 3-6.
19. Янин В.Л. Гайдуков П.Г. Актовые печати Древней Руси X-XV вв. – М.: Нитрада, 1998. – Т.III. – 501 с.



Привісна олов'яна печатка великого Київського князя Володимира Мономаха (1113-1125). Золотий тік

Печатка Київського митрополита Костянтина із зображенням Печерської Богоматері (XII ст.). Крилоське городище

Печатка Київського митрополита Костянтина із зображенням Богоматері-Знамення (XII ст.). Золотий тік

Печатка новгородського посадника Мирослава Горятинича (1126-1136), знайдена в Княжому Галичі. На аверсі – напис з доброзичливим зверненням, на реверсі – зображення святого Якова

Печатка першого галицького єпископа Козми (1157-1165)

Кам'яна ливарна двостороння формочка з княжого Галича, із якої новгородські ювеліри брали собі за взірець художні мотиви для виготовлення срібних колтів (70-і роки XII – перша половина XIII ст.). Розкопки Я. Пастернака 1940 р. Свято-Юріївський монастир у Галичі

єпископ Агапіт (Гуменюк)

СВЯТО-МИХАЙЛІВСЬКИЙ ЗОЛОТОВЕРХИЙ МОНАСТИР – ДУХОВНИЙ СКАРБ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Стаття присвячена 900-літньому ювілею з часу освячення Свято-Михайлівського Золотоверхого собору звершеного у 1113 році. Подаються відомості з минулого визначної святині Українського Православ'я з підкресленням її значення для сьогодення.

Ключові слова: *Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, собор, Трепезний храм святого апостола і євангелиста Іоана Богослова, освячення, ювілей, святиня.*

Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир має величну та славну історію. Підтвердженням цьому можуть служити навіть цьогорічні ювілеї – 900 років з часу освячення Свято-Михайлівського Золотоверхого собору (1113) та 300-ліття трапезного монастирського храму на честь святого апостола і євангелиста Іоана Богослова (1713), який зараз є академічним храмом Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Зрозуміло ж що історія монастиря не починається у 1113 році коли освячували Золотоверхий собор, ні у 1108 – коли його закладали. Як свідчить визначний історик Михайлівської обителі ієромонах Євстратій (Голованський) наша святиня свої витоки бере ще з часу хрещення святим рівноапостольним князем Володимиром Великим Київської Руси-України[1]. Під 989 роком у «Хроніці» ігумена Феодосія Софоновича говориться про закладення першим митрополитом Михаїлом деревяного монастиря та посадження тут грецьких ченців[2]. На нашу думку, ці повідомлення є цілком правдивими оскільки кожен монастир перед побудовою камяної церковної споруди або ж корпусів мав свою передісторію. Дуже часто ця попередня місія чернечої обителі залишається маловідомою.

Варто наголосити на тому, що Золотоверхий храм Святополка Ізяславовича не був першим кам'яним, візантійського стилю, храмом у Київській Русі присв'яченим святому архістратигу Божому Михаїлу. Хоча приділ його був уже в Софії Київській, але взагалі Михайлівських храмів у давньоруський період було збудовано небагато (близько 15). Першим окремим кам'яним хра-

мом, присвяченим «князю ангелів», став собор на честь чуда Архангела Михаїла в Хонах (Колосах), збудований у 1070 – 1088 рр., Всеволодом Ярославовичем у своєму родинному Видубицькому монастирі. Наступного 1089 р. єпископ Єфрем освятив величний Свято-Михайлівський собор у Переяславі, вотчині того ж Всеволода. У 1098 р. син Всеволода, Володимир Мономах, спорудив Свято-Михайлівську церкву в Городці Остерському. І нарешті, в 1108 р. Святополк-Михаїл заклав Свято-Михайлівський Золотоверхий храм[3].

Закладений Святополком храм був не випадково присвячений архангелу Михаїлу, начальнику небесного воїнства. По-перше, християнське ім'я Святополка було Михаїл. Він народився 8 листопада 1050 року в день пам'яті святого архістратига Божого Михаїла та всього небесного воїнства. По-друге, на Русі вже були збудовані храми присвячені архістратигу Михаїлу. Напевно і сам Святополк, закладаючи храм на честь святого архістратига Михаїла, знав, що раніше на території граду його батька Ізяслава на однойменній горі стояв Михайлівський монастир[4].

Будівництво собору йшло дуже швидко. У 1113 р. упокоївся князь Михаїл, і був похований у новозбудованому соборі: «...Преставився благовірний князь Михайло, званий Святополком, місяця квітня в шістнадцятий день за Вишгородом. І привезли його в човні до Києва, і, опрятавши тіло його, положили його на сани. І плакали за ним бояри і дружина його вся, [і], співавши над ним належні співи, поклали його в церкві святого Михайла Золотоверхій, що її він сам був спорудив. А княгиня його [Варвара] велике розділила багатство монастирям і попам, і убогим, так що дивувалися всі люди, бо такої милості ніхто [не] може вчинити»[5].

До зруйнування собору (у 1937 р.) в ньому, при вході по праву сторону, зберігалась особлива надгробна плита з написом: «на цьому місці, в кам'яному гробі покладено тіло київського великого князя Святополка II або Михаїла Ізяславовича, який князював у Києві 18 років, 11 місяців і 2 дня, помер 16 квітня 1114 року у Вишгороді, звідки був привезений до Києва й похований Митрополитом Никифором. Пам'ять його тезоіменитства 9 листопада, а упокоєння 16 дня. На другий день сказаної пам'яті його буває щорічна панахида за ним і за його дружиною Варварою». Тіло дружини князя Святополка Варвари, згідно повідомлення ієромонаха Євстратія (Голованського), також було покладене у Золотоверхому соборі.

Храм був з одним куполом, який, на відміну від маківок інших церков, був позолочений. Стіни храму збудовані, як тоді водило-

ся, з рожевої плінфи та бутового каменю змішаною кладкою з характерним чередуванням їх у визначеному порядку рядів[6]. Усім будівлям княжого часу притаманні такі ознаки: спосіб кладки – вони складались із тонких квадратних міцних цеглин, з'єднаних товстим шаром розового цементу, який складався із суміші вапна, товченої цегли й товченого шиферу.

Вівтар Свято-Михайлівського храму частково був оздоблений мозаїками. Так, над горнім місцем митці розмістили мозаїку, що зображала Тайну Вечерю – Ісуса Христа, Який подає Своє Тіло та Кров Своїм апостолам. На тому ж рівні зобразили вісім св. апостолів, а далі – на правому стовпі – св. Димитрія, а на лівому – св. архідиякона Стефана з кадильницею в руках[7].

Час не зберіг імен зодчих та художників, що створювали і прикрашали цей прекрасний архітектурний ансамбль. Однак є припущення, що в роботі брав участь талановитий давньоруський майстер преподобний Аліпій, інок з Києво-Печерського монастиря.

Як засвідчує в своїй "Хроніці" отець Феодосій (Софонович), Свято-Михайлівський собор був присвячений не просто архістратигу Михаїлу, а чуду скинення предстоятелем небесних воїнств Михаїлом злого ангела. При цьому літописець приводить цікаву паралель між актом скинення диявола і подіями хрещення Русі – скидання ідолів саме на Старокиївській горі[8]. Архістратиг Михаїл був завжди оборонцем та захисником м. Києва. Якщо звернутися до літописних повідомлень часів зведення храму (між 1108 і 1113 рр.), то в цьому можна пересвідчитися на прикладі допомоги ангелів русичам у бою проти половців.

Після смерті князя Святополка його третя дружина жила з синами в Турові, який із поваги до свого двоюрідного брата дав його сім'ї Володимир Мономах. Тут існував Варваринський жіночий монастир ще до періоду спустошення Києва. Можливо, ктиторкою його була княгиня Варвара, яка після смерті чоловіка мала великі статки[9]. В синодику Михайлівського Золотоверхого монастиря вона названа ще й і другим ім'ям – Ірина, що тоді було цілком можливо. Збереглася її власна печатка, і це вона привезла мощі святої Варвари, своєї небесної покровительки, із Константинополя, йдучи заміж за великого київського князя Святополка-Михаїла[10].

Багато пережила Золотоверха обитель впродовж своєї історії.

Певний період часу тут знаходилася кафедра Київських митрополитів (1621 – 1632 рр.), зокрема Іова Борецького та Ісаї Копинського. Насельники монастиря та її настоятелів займали визначні архієрейські кафедри та посади, зокрема були митропо-

литами, архієпископами та єпископами, також багато з настоятелів обителі виконували обов язки ректора Київської академії.

На початку ХХ ст. Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир був на вершині свого розвитку. Після Києво-Печерської Лаври він вважався другою за значенням святинею Києва. Тут зберігалися мощі св. великомучениці Варвари та частки мощей інших святих. Кожного року, щоб поклонитись святині, ішли до обителі тисячі паломників. Ночували вони в монастирському готелі, що його заснував о. Воніфатій. Тимчасові мешканці отримували щедру трапезу завдяки приватним пожертвам. Так, у рік в середньому проводилося близько 172 394 безкоштовних обідів[11]. Діяла також монастирська лікарня, яка була влаштована ще преосвященнійшим Порфирієм (Успенським). Це була одноповерхова дерев'яна забудова довжиною в 15 сажнів[12].

У монастирі діяли різні освітні установи, що забезпечували своїх учнів усім необхідним: безкоштовним навчанням, харчуванням, одежею та проживанням. Літньої пори в монастирському готелі, що складався з декількох триповерхових корпусів із підвальними приміщеннями, діставали притулок, щонайбільше на сім діб, тисячі паломників, які отримували й безкоштовні гарячі обіди[13]. Поважніші з гостей могли сподіватися на окремі безплатні номери. Тут зупинялись у 1902 р. відома письменниця Марко Вовчок[14], М. Коцюбинський та багато інших знаних особистостей того часу.

Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир на початку ХХ ст. стає надзвичайно великим та значним благодійницьким і освітнім центром українського краю. У ньому зосереджуються різні благодійні установи та заклади, що безкоштовно чи за невелику плату допомагають жителям міста Києва, паломникам, що приїжджали з далеких країв, бідним верствам населення тощо.

Перебуваючи в апогеї слави у 1908 р. Золотоверхий монастир відзначав своє 800-річчя. За поданням настоятеля обителі єпископа Агапіта літописну дату 11 липня 1108 р. було взято за час достовірного заснування монастиря, і саме її вирішили відзначати. Святкувався ювілей надзвичайно пишно, зібрались десятки тисяч прочан із близьких та далеких земель. Привітання на адресу Михайлівської святині були надісланні з усіх кінців Російської імперії. Для вшанування Золоточолої обителі в Київ прибув цілий сонм православних ієрархів, на чолі із першосвятителем Російської Церкви митрополитом Санкт-Петербурзьким Антонієм і митрополитом Московським Володимиром. Разом із Київським першоієрархом високопреосвященнійшим Флавіаном та іншими ієрархами вони здійснили цілий ряд святкових богослужінь і хресних ходів[15].

З початком революційних подій та громадянської війни нависла загроза і над Михайлівським Золотоверхим монастирем. У 1922 р. усі житлові приміщення Золотоверхої обителі перетворили на гуртожитки для студентів київських вищих шкіл. Знявши з трапезного храму купол та хрест, а також забіливши усі розписи, тут розмістили їдальню. У монастирі діяли редакції кількох газет та журналів, різні наукові установи[16]. У 1922 р. почався процес над керівництвом Михайлівського Золотоверхого монастиря – настоятелем єпископом Олексієм, намісником архімандритом Тихоном, ризничним Інокентієм. Їх звинувачували в тому, що вони не віддали добровільно церковні коштовності згідно з постановою ВУЦВК від 8 березня 1922 р. Усі надбання монастирські, які збиралися впродовж довгих віків його буття, під різними приводами розкрадалися вже з початків «правління» цієї влади, а в кінцевому результаті були повністю конфісковані.

Навесні 1935 р. почали обдирати собор: зняли позолочені аркуші міді з бань, пустили на переплавлення срібну раку св. великомучениці Варвари, знищили бароковий іконостас, фундований гетьманом І. Скоропадським. Собор зруйновано 14 серпня 1937 р. Підряд із руйнації храму виконала одеська контора експедиції підводних робіт особливого призначення. 14 серпня о двадцять першій годині храм було висаджено у повітря. Після вибуху вся будівля осіла в середину. Сусідні будинки не постраждали. Понад 20 тис. тонн руїн було вивезено як сміття[17]. Більшість функціонерів, які вирішувала долю собору, – П. Постишева, В. Балицького, В. Затонського, Я. Письменного, Г. Бордона, Т. Молчановського розстріляли їхні ж спільники в 1937 – 1938 рр. Голова Ради народних комісарів України П. Любченко закінчив життя самогубством. Також був розстріляний сам С. Косіор[18]. Подібна доля спіткала і голову Київської міськради р. Петрушанського, який безпосередньо керував акцією знищення собору[19].

Спробою відродити монастирське життя була діяльність Золотоверхої обителі у 1941 – 1949 роках. З приходом німецьких військ відкрився не тільки Михайлівський, але й інші православні монастирі. Як не дивно, але на цій території у 1947 році відкрилася Київська Духовна Семінарія, яка з закриттям монастиря була переведена у стилобат Свято-Андріївської церкви[20].

Тож з величного ансамблю Михайлівського Золотоверхого монастиря залишилася тільки одна трапезна церква св. апостола і євангелиста Іоана Богослова, частина цегляної огорожі, господарський льох, кілька пізніших споруд та готельний комплекс з спотвореною перебудовами церквою на честь Смоленської ікони Божої Матері.

Від триярусної дзвіниці, однієї з найстарших у Києві (збудованої приблизно в 1719 р.) не збереглося майже нічого, крім слідів склепіння та стіни, що межувала з келійним корпусом (зараз експонується в монастирській лавці під дзвіницею). На місці святих воріт довший час були гаражі, які примикали до Варваринського корпусу в якому, в свою чергу, розміщувалась президія Академії педагогічних наук, центр сучасного мистецтва «Брама». А на подвір'я близько колишньої церкви святого Миколая виходив бар та валютна крамниця. На місці великого фруктового саду, біля архієрейського будинку, був насаджений березовий гайок і поставлені якісь явно невдалі споруди – чи то бесідки, чи то намети.

Не збереглись також будівлі лікарні, економічного корпусу, господарського двору. Була знищена чудова економічна брама, криниця, а від стіни огорожі залишилось близько тридцяти метрів, які перекривали Михайлівське відділення братських келій. У них деякий час був розміщений Християнський банк та канцелярія УАПЦ. А святе місце, де стояв величний Золотоверхий собор, майже на шість десятиліть перетворилось на пустир із футбольним полем та тенісними кортами[21].

З отриманням незалежності України та поверненням, як простого народу, так і державних мужів до віковічних християнських цінностей постало питання щодо відродження зруйнованого Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Були проведені відповідні археологічні дослідження території Михайлівського монастиря, які надали великий масив матеріалу щодо минулого обителі. Завдяки цим розкопкам було з'ясовано багато спірних питань та віднайдено багато цінних пам'яток.

З відкриттям у 1992 р. в стінах зруйнованого Михайлівського монастиря Київської духовної академії і семінарії Української Православної Церкви Київського Патріархату трапезна церква св. апостола і євангелиста Іоана Богослова стає академічним храмом Київських духовних шкіл. Тут відбуваються усі святкові богослужіння, пов'язані з життям духовної школи[22].

Освячення Свято-Михайлівського Золотоверхого собору відбулось в п'яту неділю після Пасхи (неділя про самарянку) 28 травня 2000 р. на день міста Києва. На урочистостях були присутні Президент України Л. Кучма, мер м. Києва О. Омельченко інші високі гості та багато киян та гостей міста. Святійший Патріарх сказав після Літургії такі слова: "Відродження зруйнованих святинь в Українській державі – це повернення Києву його слави як столиці великої східно-європейської держави"[23].

Священноархімандритом Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря (з 1992) є Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет (Денисенко), який багато потрудився та трудиться для того, щоб велична святиня Українського Православ'я стала однією з перших як у матеріальному, так і у духовному вимірах. Предстоятель Київського Патріархату щорічно у визначені святкові дні – на честь святого архістратига Михаїла 21 листопада та в останню неділю травня (день освячення відновленого собору), на другий день Пасхи та Різдва Христових – очолює у головному храмі монастиря богослужіння та звертається зі словами настанови до чернечої братії та пастви. Золотоверха обитель постійно відчуває підтримку та опіку Святійшого Патріарха Філарета.

З часу свого відродження намісниками Золотоверхої святині були митрополит Даниїл (Чокалюк) (1993 – 2000) та митрополит Димитрій (Рудюк) (2000 – 2009), які, разом з тим, були ректорами Київської Духовної Академії і Семінарії.

Зараз на території монастиря є три діючих храми – Свято-Михайлівський Золотоверхий, академічний трапезний на честь святого апостола і євангелиста Іоана Богослова та Трьохсвятительський, що знаходиться у дзвіниці обителі. Варто нагадати про те, що у свій час до руйнації та знищення монастирських осель тут діяли ще дві визначні святині: Хрестовий храм на честь святителя Миколая архієпископа Мирлікійських Чудотворця, що був при покоях настоятеля; храм на честь Смоленської ікони Божої Матері у готельному корпусі обителі, яку паломники називали «Странноприїмницею». Якщо перший храм разом із будинком настоятеля був зруйнований і зараз на його місці знаходиться невеличкий ківорій, то другий – значно перебудований перебуває разом із готельним корпусом або ж странноприїмницею у Комунальній власності міста Києва. Тут вже не один десяток років знаходиться БТІ (Бюро технічної інвентаризації). Крім цього, монастрю, як відомо належав Преображенський храм з відповідними будівлями та земельною ділянкою біля р. Либідь, що неподалік Залізничного вокзалу, тощо.

У своєму посланні ювілейний Помісний Собор УПЦ Київського Патріархату про суть ювілейних заходів Золотоверхої обителі говорить таке: «Нинішній ювілей 900-ліття Михайлівської обителі повинен нагадати всім про велике значення чернецтва для повноцінного життя Церкви. Чернецтво покликане реалізувати у своєму житті євангельські ідеали молитви і аскетичного подвигу, які надихають всіх вірних провадити достойне християнське життя. Тому Собор закликає архієреїв уважно ставитися до ство-

рення монастирів, організації в них уставного життя монахів, щоб монастирі були чернечими обителями не тільки за формою, але й по суті…»[24].

Хоча від дня освячення Свято-Михайлівського Золотоверхого собору пройшло небагато часу, але він вже став улюбленим місцем молитви для багатьох киян, а також прочан з усіх куточків України і навіть всього світу. Золотоверхий монастир, що став візитівкою не тільки міста Києва, але й нашої держави, за рейтингом складеним британським туристичним порталом OnTheGo увійшов у десятку найкрасивіших монастирів світу (у 2008 р.) [25].

Урочисто святкуючи 900 років з часу освячення Свято-Михайлівського Золотоверхого собору піднесемо свої серця з молитвою перед Смоленською іконою Пресвятої Владичиці нашої Богородиці, святого Архістратига Божого Михаїла, як покровителя і захисника нашої обителі та всього столичного града Києва, святого апостола і євангелиста Іоана Богослова, як покровителя Київської православної богословської школи, святих великомучениць Варвари та Катерини та святителя Миколая Чудотворця. Сподіваємось, що у майбутньому з допомогою Господньою монастир зможе повернути собі хоча б частину своєї власності й після відповідних будівельних робіт відновляться богослужіння у храмах на честь Смоленської ікони Божої Матері та Свято-Миколаївській Хрестовій церкві, а також найближчим часом буде звершена реставрація та ремонт, перш за все Золотоверхого собору, ювілей якого ми відзначаємо та тих монастирських будівель, які цього потребують.

---

[1] Євстратій (Голованскій), іером. Кієво-Златоверхо-Михайловскій первоклассный монастырь и его скитъ Феофанія. Монастырь сей современенъ св. равноапостольному князю Владимиру. Сочиненіе сіе на пользу означеннаго монастыря. Того же монастыря іеромонахъ Евстратій Голованскій. – К.: Тип. В. П. Давиденко, Михайловская улица, собств. дом, 1878. – С. 1, 103.

[2] Феодосій Софонович, ігумен. Хроніка з літописців стародавніх. – К.: Наукова думка. 1992. – С. 67, 68.

[3] Дегтярьов М., Реутов А. Михайлівський Золотоверхий монастир. Вид 2-е, стереотипне. – К. : Техніка, 1997. – С. 11 – 13.

[4] Димитрій (Рудюк), архієп. Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир у ранній період своєї історії // Науковий збірник присвячений 900-літтю Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Матеріали науково-практичної конференції «Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир: історія крізь століття». – К.: Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, 2008. – С. 17 – 42.

[5] Літопис руський / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – С. 171.

[6] Логвин Г. Киев. По архитектурным памятникам Киева: Очерк. – М.: Изд. «Искусство», 1982. – С. 85.

[7] Євстратій (Голованскій), іером. Кієво-Златоверхо-Михайловскій первоклассный… С. 11–12.

[8] Софонович Феодосій, ігум. Хроніка з Літописців Стародавніх / АН України, Археографічна комісія, Ін-т української археографії, Ін-т історії України. Підгот. тексту Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 68.

[9] Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. – Київ: Наукова думка, 1992. – Т. 2. – С. 305 – 307.

[10] Димитрій (Рудюк), архієп. Мощі святої діви Варвари – духовний скарб Русі-України (Доповідь архієпископа Переяслав-Хмельницького Димитрія, ректора Київської православної богословської академії, намісника Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря, на урочистому засіданні з нагоди 1700-ліття мучеництва святої Варвари 21 жовтня 2006 року) // Православний вісник. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2006. – № 9 – 10. – С. 46 – 54.

[11] ЦДІАК України. Ф. 127. – Оп. 1005(1911 г.). – Спр. 116. – Арк 2.

[12] Преловська І. Джерелознавчий аналіз документальних матеріалів Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря за 1919 рік (на матеріалах Ф. № 4215 ЦДАВО України м. Київ та Ф. № Р-1 ДАМК) // Український Археографічний щорічник / НАН України; Археографічна комісія; Інститут української історіографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. – К., 2001. – Вип. 5 – 6. – Т. 8 – 9. – С. 218 – 221.

[13] ЦДІАК України. Ф. 127. – Оп. 876. – Спр. 760. – Арк. 3.

[14] Рибаков М. Невідомі та маловідомі сторінки історії Києва. – К.: Кий, 1997. – С. 33.

[15] Димитрій (Рудюк), митр., Клос В., прот. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату. – С. 209, 210.

[16] Ернст Ф. Київ: Провідник. – К.: НКО – УСРР – Всеукраїнська Академія Наук Комітет святкування 10-го ювілею ВУАН, 1930. – С. 364.

[17] Звід пам'яток історії та культури України: Енциклопедичне видання: В 28 т. / Гол. ред. В. Смолій: НАН України. – К.: Головна редакція Зводу пам'яток історії та культури при видавництві «Українська енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 2004. – Кн. 1. – Ч. 2. – С. 675 – 676.

[18] Вечерський В. Реабілітація репресованої святині // Пам'ятки України. – К., 1991. – Ч. 1. – С. 11 – 16.

[19] Орест М. Разрушение культурно-исторических пам'ятников в Киеве в 1934 – 1936 годах. – Мюнхен, 1951. – С. 64.

[20] Димитрій (Рудюк), митр., Клос В., прот. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – С. 262, 267.

[21] Воля П. "ХХ вік помстився" // Людина і світ. – К., 1995. – № 10. – С. 14 – 18.

[22] Димитрій (Рудюк), митр., Клос В., прот. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – С. 274.

[23] Філарет, Патріарх Київський і всієї Руси-України. Слово перед освяченням Свято-Михайлівського Золотоверхого собору // Православний вісник. – К., 2000. – № 5 – 6. – С. 13.

[24] Цит. за: Димитрій (Рудюк), митр., Клос В., прот. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – С. 356.

[25] Михайлівський собор потрапив в десятку найкрасивіших монастирів світу // Православний вісник. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату. – 2008. – № 11 – 12. – С. 29.

протоієрей Віталій Клос

Феофанія – приписний скит Золотоверхого монастиря

Стаття присвячена 210-літньому ювілею з часу закінчення будівництва храму на честь чуда святого архістратига Михаїла в Хонах з прилеглими будівлями та річниці перейменування митрополитом Київським Гавриїлом монастирського хутора Лазарівщина на Феофанію.

Ключові слова: *Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, приписний скит Феофанія, храм, живоносне джерело, монастирське кладовище.*

Для подвижників благочестя, які обрали подвиг усамітнення та праці, Золотоверхий монастир завжди мав особливі скити. Такими були в давнину Кладове над річкою Ірпінь, пізніше Онуфріївський скит, що знаходився неподалік від першого, та найбільш відомий – Феофаніївський скит.

Скит Феофанія розміщений в старовинному урочищі Лазарівщина, яке було повністю покрите лісом. Він знаходився на відстані двох верств від села Хотово та п'ятнадцять – від самого Києва[1]. Називалось Лазарівщина від імені благочестивого старця Лазаря, що держав тут пасіку. Звідси в актах воно називається ще "Пасічним".

У XVI ст. цей хутір спочатку був власністю Печерського монастиря, а потім став підпорядковуватися митрополитам Київським Петру Могилі (1632 – 1647) і Сильвестру Косову (1647 – 1657). Останній митрополит подарував цю землю Ширховському, від котрого вона перейшла у володіння Софійського монастиря. У 1779 р. – Лазарівщину відібрали в казну. Після того, як вікарієм Київського митрополита та настоятелем Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря став єпископ Феофан (Шиянов) (1799 р.), урочище Лазарівщина було надане йому, як заміська архієрейська дача, відповідно до указу Св. Синоду від 28 квітня 1802 р. Казенною палатою була відведена вибрана єпископом Феофаном земля для заміського архієрейського будинку, оскільки згідно "Височайшого указу" від 18 листопада 1796 р. такі землі "положены архиерейскимъ и монастырскимъ домамъ". Як тільки відбулося остаточне затвердження такого рішення сенатом, Преосвященнійший Феофан у Лазарівщині на одному з найвищих пагорбів розпочав будівництво храму на

честь чуда архістратига Михаїла в Хонах. А при храмі – архієрейського будинку для літнього відпочинку преосвященних настоятелів Михайлівського монастиря.

У 1803 р. будівництво цих споруд закінчилося, і митрополит Київський Гавриїл (Банулеско-Бодоні) (1799 – 1803) особливою грамотою, наданою в день освячення храму, благословив називати Лазарівщину Феофанією. Тоді ж у Феофанії неподалік від храму збудували ще три будинки для розміщення братії та господарських потреб. Для богослужіння у Михайлівській церкві з Золотоверхого монастиря направили двох ієромонахів, одного ієродиякона та трьох послушників. За час свого настоятельства преосвященний Феофан доклав багато зусиль для влаштування та прикрашення Феофанії[2].

Відомий дослідник історії Золотоверхого монастиря ієромонах Євстратій (Голованський) стверджував, що саме на честь Феофана (Шиянова) хутір Лазарівщина був названий Феофанією. «У ньому Преосвященний влаштував на кам'яному фундаменті дерев'яну церкву, – продовжує ієромонах Євстратій, – а також заміський архієрейський будинок[3].

У 1816 р. в Феофанії стався пожар, внаслідок якого згоріло двоє дітей штатного прислужника та постраждали дерев'яні будівлі. Вогонь був не сильний, тому вдалося врятувати дерев'яний флігель. Причина загоряння невідома, однак акцентувалася увага на загорянні коноплі, що сохла на печі[4].

Через тридцять років прекрасна природа, чудове пустинне місцезнаходження і віддаленість від міського шуму привернула увагу преосвященного Інокентія (Борисова) вікарія Київського митрополита (1831 – 1841). Усі пагорби, струмки, ставки й дороги преосвященний Інокентій назвав іменами євангельських святих місць. Так, одна гора була названа ним Фавором, а інша – Єлеоном, один пагорб носив назву Синай, а інший – Хорив, один потічок називався Кедронський, а інший – Силоамський, а наступний «Животворче джерело». Одна з місцевостей навіть мала назву Іосафатової долини. До всіх цих місць проклали серед лісу просіки, а в більш відомих та красивих влаштували альтанки, в яких у хвилини натхнення преосвященний Інокентій обдумував і складав свої чудові проповіді та писав творіння[5].

Щорічно, з ранньої весни до пізньої осені (до місяця жовтня), преосвященний Інокентій проживав у Феофанії в невеличкому будиночку, що з'єднувався з храмом архістратига Михаїла. У цьому домі був особливий світильник (мезонін). Ось як піднесено говорив про Феофанію один із її дослідників: "Восхитительный

видъ откривался из этой светелки! Вид этотъ лаская взор красотами окружающей природы, бодрилъ духъ и настраивалъ мисли къ Богосозерцанию и Боговосхвалению. Теперъ этой светелки нетъ потому, что весь прежний архіерейский домъ понадобилось обратить въ более обширный храмъ"[6]. М. Сементовський так описував цю чарівну місцину: "… Среди богатой зелени густаго дубоваго, липоваго и березоваго леса пустыни, покрывающаго ея холмы, на отдаленномъ холме представился намъ архіерейскій домъ съ церковію, и по сторонамъ также среди зелени садовъ и огородовъ, уютные домики, занимаемые иночествующею братіею пустыни, и особо направо, небольшой деревянный домикъ гостиницы, предназначенный для квартированія поклонниковъ, кои посетятъ пустынь… меня поразило істинно аскетическое уединеніе этой пустыни. Вотъ где можно творить молитву ни кемъ не видимъ и ни кемъ не слышимъ…"[7].

Найменовані преосвященним Інокентієм місцевості досить довго зберігали свої євангельські назви.

До 1861 р. Феофанія не мала постійної братії та своїх достатків не примножувала. Богослужіння у її храмі не завжди здійснювалися, а іноді лише в свята з Михайлівської обителі присилалися ієромонахи для звершення служби. У 1861 р. вікарій Київського митрополита та настоятель Михайлівського монастиря преосвященний Серафим (Аретинський) (1859 – 1865) вирішив влаштувати в Феофанії невеликий монастир. Преосвященний Серафим доручив зробити це досвідченому старцю ієромонаху Воніфатію[8].

Отець Воніфатій (в миру – Даміан) народився в 1785 р. у військовому поселенні Михайлівці, Херсонської губернії Олександрійського повіту від благочестивих батьків Федора та Євгенії Виноградських. З дитячих років хлопчик Даміан став проявляти любов до храму Божого і потяг до науки. Отримавши початкову освіту в сільській школі, хлопчик залишився в домі батьків, яким натхненно допомагав по господарству. Йому були не цікаві дитячі ігри, яких він просто уникав. Виконуючи волю матері в двадцять років одружився, хоча й мав велике бажання піти в монастир. Скоро після одруження його забрали у військо. Під час війни з Францією брав участь в кривавих битвах, але, збережений Богом, залишився не тільки живим, а й без поранень. Після закінчення війни Даміан повернувся у село й тут закінчував свою військову службу. Погосподарювавши декілька років, за згодою дружини, пішов шукати пристановища в монастирях. Перед відходом розділив своє майно на дві частини. Одну віддав своїй добрій дружині, а другу, що належала йому, роздав убогим[9].

В одній одежині, з Біблією під рукою пішов Даміан по монастирях Київської єпархії. Певний час пробув у Жаботинському й Виноградському монастирях, звідки направився у Київ. У новому місті довго не знаходив собі пристановища, аж поки не став продавцем свічок у Троїцькій церкві Старого міста. Подружившись із відомим на той час юродивим Іваном Босим, Даміан присвятив себе, як і новий друг, справі служіння бідним та подорожуючим[10]. Добрі люди щедро давали їм гроші на ці потреби, за які були найняті кімнати в двохповерховому будинку під Андріївською церквою. У цих кімнатах Даміан приймав та годував подорожуючих.

У 1850 р. Київський митрополит Філарет (Амфітеатров) надсилає Даміана в Ржищевський монастир, який пізніше стає жіночим. Але з благословення свого настоятеля майбутній будівничий Феофанії залишився все-таки жити в Києві для допомоги подорожуючим. У 1851 р. преосвященним Аполінарієм (Вигилянським), єпископом Чигиринським, приймається у послушники Свято-Михайлівського монастиря і тут приймає постриг у чернецтво (1854 р.) з ім'ям Воніфатій. У 1856 р. його висвячують в ієродиякона, а у 1860 р. – в ієромонаха.

Земляки ієромонаха Воніфатія, що приїхали в 1861 р. у Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир як прочани, хотіли забрати його з собою назад на батьківщину і просили, щоб він влаштувати там скит. Коли ієромонах Воніфатій звернувся з цим питанням до преосвященного Серафима, то останній, вручаючи йому ікону сказав: "Ось тобі від мене благословення Боже та ікона архістратига Божого Михаїла й святої великомучениці Варвари – йди в хутір Феофанію, засновуй там скит і впорядковуй його". Ієромонах Воніфатій, виконуючи волю настоятеля Золотоверхої обителі, взявши з Михайлівського монастиря двох ієромонахів, двох ієродияконів та трьох послушників з любов'ю приступив до виконання покладеного на нього обов'язку. З Божою допомогою та завдяки власним зусиллям у скорому часі Воніфатій зумів покласти початок чернечого спільного життя у Феофанії.

Розмістивши братію в старих будівлях архієрейського дому, Воніфатій взявся за облаштування церкви архістратига Божого Михаїла. Зовні церква була відремонтована, а зсередини – прикрашена багатьма іконами[11]. Відповідно до ініціативи нового настоятеля, у храмі та в келіях іноків перед святими іконами запалало до сорока незгасимих лампад. Започаткувавши щоденне богослужіння та соборне читання акафісту св. архістратигу Божому Михаїлу кожної неділі в році отець Воніфатій, разом з тим, отримав благословення від преосвященнійшого Серафима, на-

стоятеля Михайлівської обителі, започаткувати добру традицію неусипного читання Псалтиря. На невеликій відстані від храму влаштовано було дерев'яну дзвіницю та дзвони на ній.

Оживлення Феофанії привернуло увагу християнолюбців, і на третій рік перебування отця Воніфатія тут зібралося до тридцяти чоловік. Прийшли сюди як бідняки, що пам'ятали добрі справи отця Воніфатія у Києві, так і люди середнього достатку. Виникла потреба у будівництві нових келій для братії, готелю та странноприімниці для богомольців. Кожен паломник у Феофанії забезпечувався ієромонахом Воніфатієм усім необхідним і знаходив радісну зустріч, безкоштовний притулок та трапезу. Щорічно близько п'ятдесятьох подорожуючих через власну слабкість здоров'я залишалися зимувати в Феофанії. Якби отець Воніфатій не прийняв їх, то вони б загинули у дорозі від голоду та холоду. Вартий здивування і той потік ресурсів, що почав надходити до Феофанії від часу приїзду ієромонаха Воніфатія. Адже вони потрібні були як для влаштування Феофанії, так і для підтримки встановлених благочестивих звичаїв та прийняття паломників. Інколи ставалося так, що не було в отця Воніфатія зовсім грошей, навіть для того, щоб купити хліб. Тоді старець, покладаючи надію на Господа, відправлявся у Київ, де в кредит отримував хліб та інші продукти. Через певний час боголюбці надсилають для утримання Феофанії гроші та все необхідне. Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир неодноразово пропонував допомогу Феофанії, але благочестивий старець у більшості випадків відмовлявся, говорячи, що він буде влаштовувати монастир на власні кошти та приватні пожертви[12].

У 1865 р. отець Воніфатій почав будівництво нового літнього корпуса для преосвященних настоятелів Михайлівського монастиря єпископів Чигиринських. У 1866 – 1867 рр. за планом преосвященного Порфирія (Успенського) (1865 – 1878) ієромонах Воніфатій збудував нову кам'яну церкву на честь "Всіх святих" і готель. Це було улюблене місце перебування цього єпископа-вікарія[13].

Турбуючись про забезпечення обителі питною водою, ієромонах Воніфатій викопав неподалік кухні криницю, а також розчистив і розділив на три відділення джерело під горою, яке преосвященнійший Інокентій назвав "Животворче джерело". Над цим джерелом влаштував каплицю, стіни якої прикрасив святими іконами.

Братія, що проживала в Феофанії, в ігумені Воніфатії бачила зразкового інока, всім єством своїм відданого Богу та святій Христовій Церкві. Згідно зі словами ієромонаха Леоніда, що проживав у скиті з сімнадцятирічного віку, келійне життя отця Во-

ніфатія було постійним подвигом молитви та роздумів про Бога. Щоденно вичитував він у келії покладене правило, акафісти Спасителю і Божій Матері, ранні та вечірні служби з молитовника, а впродовж тижня обов'язково прочитував двох євангелистів. За рік до смерті отець Воніфатій відчув сильне виснаження тілесних сил, але духом був бадьорий[14].

Зі своєї келії, що відділялась від храму тільки дерев'яною перегородкою, він вже не міг вийти й слухав через стіну церковний спів. Звичайне своє правило здійснював не стоячи прямо, а облачившись у мантію, падав на коліна. Неподалік стояла лавочка, яка й служила подвижнику ліжком, а відвідувачам місцем сидіння. За місяць до смерті ліг отець Воніфатій на своє убоге ложе й більше вже не піднімався. Упокоївся благочестивий старець після прийняття святого причастя на вісімдесят п'ятому році життя о 10 годині 27 грудня 1871 р. Братія поховала свого наставника у Феофанії за вівтарною стіною церкви Всіх святих.

У заповіті на ім'я преосвященнійшого настоятеля Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря єпископа Порфирія (Успенського) покійний Воніфатій клопотав, щоб після нього управління у Феофанії передати ієросхимонаху Іринарху "як здібному до цього за своїм віком і досвідом". Заповідав старець продовження "неусипного" читання Псалтиря, щоденного богослужіння, паління лампад та, за можливістю, влаштування притулку для подорожуючих і бідних.

Преосвященнійший Порфирій виконав заповіт покійного ігумена Воніфатія, і 28 грудня 1871 р. настоятелем Феофанії став ієросхимонах Іринарх, якому вона завдячувала свої внутрішнім та зовнішнім розквітом.

Отець Іринарх (в миру – Іоан Миколайович Дорогавцев) походив із Ямської слободи міста Лівень Орловської губернії. Після його народження помирає батько. Вся сім'я Дорогавцевів залишилась під опікою старшого сина, що займався торгівлею. Дитячі роки хлопчик провів під наглядом матері. Але потім всі брати й сестри і, нарешті, сама мати подались у монастир. П'ятеро братів стали ієромонахами, а двоє сестер та мати – монахинями. Малолітній Іоан у домі брата навчився писати і читати, а коли підріс став допомагати у торгівлі. Завдяки цьому він навчився вести господарські справи, що пригодилося пізніше у Феофанії.

Бачачи приклад своїх рідних, які прийняли чернецтво, та відчуваючи нахил до такого ж самого життя, Іоан Дорогавцев, у досить молодому віці стає послушником Телешевської пустині Воронезької єпархії. Тут він три роки ніс послух на кухні. А

10 січня 1841 р., згідно з власним проханням, зарахований у число послушників Успенського (Предтечівського) Донецького монастиря. У цій обителі Іоан прийняв постриг у чернецтво (26 листопада 1845 р.) й був висвячений у ієродиякона архієпископом Воронезьким Антонієм.

У 1850 р. ієродиякон Іринарх зарахований у число братії Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря преосвященнійшим Аполінарієм (Вигилянським), єпископом Чигиринським, від якого приймає хіротонію та стає ієромонахом (1853 р.). Впродовж п'ятдесяти років преподобний Іринарх проходить своє служіння, спочатку в Золотоверхій обителі, а з 1861 р. – у Феофанії. В період його служіння помінялося десять настоятелів Свято-Михайлівського монастиря, преосвященнійших вікаріїв Київського митрополита – єпископів Чигиринських: Аполінарій, Антоній, Серафим, Порфирій, Іоан, Віталій, Ієроним, Іриней, Яків та Сергій, єпископ Уманський. У Свято-Михайлівському монастирі отець Іринарх займав посади економа та скарбника, а у Феофанію прибув разом зі старцем Воніфатієм, де став правою рукою останнього.

Ставши наступником старця Воніфатія, ієросхимонах Іринарх ще більше витрачає сил на облаштування Феофанії. Відповідно до заповіту отця Воніфація, ігумен Іринарх піклується про дотримання добрих традицій, запроваджених старцем. Як і раніше в Свято-Михайлівському храмі Феофанії неусипно читається Псалтир, безперестанно горять понад п'ятдесят лампад, а притулок для подорожуючих та прочан помітно збільшується. Стараннями ігумена Іринарха усі старі дерев'яні будівлі були обкладені цеглою та покриті залізом. Разом з тим, будується багато нових корпусів і господарських приміщень. Неодноразово перепланується та ремонтується храм чуда архістратига Божого Михаїла – стіни робляться із нових брусів, а зовні він обкладається цеглою. Пізніше церкву значно розширюють внаслідок приєднання покоїв настоятеля, що відділялися стіною. Праворуч влаштовують окрему ризницю, ліворуч – паламарку. Влаштовується новий різьблений із позолотою іконостас, поновлюються розписи, стіни та стеля пофарбовані олійною фарбою. У кам'яній церкві Всіх святих, за ігумена Іринарха, пофарбовано стіни й стелю, укріплено фундамент, при вході зроблено навіс на кам'яних стовпах. У кожному з храмів зберігалися дорогоцінні (за віком та оздобленням) ікони.

Збудував отець Іринарх і триярусну дзвіницю. Перший ярус кам'яний, а два верхні – дерев'яні. Для дзвіниці було вилито два дзвони вагою 160 пудів і 29 пудів[15].

Але самим унікальним творінням отця Іринарха став водопровід, завдяки якому братія отримала чисту джерельну воду. Про історію його заснування старець Іринарх розповідав: "Я сумував через те, що великі незручності необхідно було подолати для того, щоб братія отримала воду, яка знаходилася досить не близько. Це було моєю постійною тугою з часу мого поступлення в Феофанію і аж до 1871 р. У цьому році, в одну з ночей, я побачив сон, що ніби-то я йду служити обідню на те місце, де нині стоїть церква в честь Володимирської ікони Божої Матері. Покійний мій попередник ігумен Воніфатій з протоієреєм Даниїлом Смолодовичем сиділи на лавочці неподалік вказаного місця. Коли ж я до них наблизився, вони запитали мене: «Де будете отче служити?». На що я відповів: «Біля великого джерела». Ігумен Воніфатій зауважив: «А я думав, що в старій церкві». Протоієрей Даниїл Смолодович сказав: «Краще біля великого джерела». Після такого сну, я часто став ходити у вказане місце й думав, що ж він може означати. Обідню служити – немає церкви. Велике джерело, а води немає, тільки суха земля. Так я роздумував чотири роки й нікому про це не говорив. Одного разу я прийшов на це місце й в скорботі та нерозумінні підняв руки і вигукнув: «Господи! Я не знаю, що робити!». Внутрішній голос сказав мені: «Що ти роздумуєш… веди звідси воду сюди». Перш ніж вести воду, я порадився зі спеціалістами, які сказали про необхідність влаштування під горою насоса, бо вода під гору не піде. Іншої поради я не отримав. Помолившись Богу, я почав копати канави, прокладати дерев'яні труби, які вивів з протилежного боку вверх на гору в 30 аршин висоти. Після цього поставив на горі звичайну «кадушку», з'єднавши її з дерев'яною трубою. Зробивши все це, я поїхав з Феофанії на вісім днів. Повернувшись назад я зразу ж пішов перевірити чи поступає вода. Однак, води не було. Я ще більше почав сумувати та молитися, і на цьому ж місці знову підняв вгору руки й промовив: «Господи! Не добре я зробив. Влаштував водопровід і хочу води напитися, не помолившись. Завтра обіцяю Тобі відслужити соборно Божественну Літургію і прийти сюди з хресним ходом для звершення чину освячення води…». Наступного дня все обіцяне було здійснено, й, після окроплення святою водою, всі розійшлися. Наступного дня я знову був на службі, а коли повертався із церкви в келію, братія зустріла мене з радісною новиною – у трубопроводі з'явилася вода. Від радості у мене полилися сльози, і я не міг нічого сказати. З того часу вода почала безперервно йти по трубах". Так закінчив свою розповідь благоговійний старець, схимник отець Іринарх[16].

Через десять років дерев'яні труби згнили і в 1888 р. були замінені на чавуні довжиною 233 сажні. У цей період водопровід мав такий вигляд. На пагорбі навпроти головних будівель Феофанії у декількох водоймах збирається вода, що витікає із джерел, які знаходяться в горі. Головна водойма "Животворче джерело", вище якої ще дві – "Тихонівська" і "Пантелеймонівська". Свою назву останні отримали через те, що вода тут з'явилася у день св. Тихона Воронезького (13 серпня) і св. великомученика Пантелеймона. Із Пантелеймонівської і Тихонівської водойм вода тече по трубах в нижчу – "Животворче джерело", звідки під власним натиском піднімається вгору до "Великого джерела". Останній пізніше знаходився всередині кам'яного храму на честь Вишгородської ікони Божої Матері. Церква ця була збудована та освячена у 1900 р. преосвященнійшим єпископом Уманським Сергієм. У цьому невеликому храмі в об'ємній посудині, подібній до купелі, збиралася вода, що витікала з хреста посередині цієї посудини. Із посудини вода по трубах направлялася в особливий бак, що знаходився у кам'яній будівлі біля храму, а вже звідси подавалася в баню та інші будівлі обителі.

У честь 50-річного служіння старця Іринарха преосвященнійший єпископ Уманський Сергій, настоятель Михайлівського монастиря з братією подарували йому хрест із прикрасами. А 14 травня 1897 р. ігумена Іринарха за корисну та ревну службу нагородили палицею.

У 1901 р. Феофанія мала одного ієросхиігумена, шість ієромонахів, п'ять ієродияконів, дев'ять монахів і до сімдесяти послушників. В обителі дотримувались спільножитного уставу. Вся братія була забезпечена спільною трапезою, келіями, опаленням, освітленням, одягом, взуттям тощо. Грошей нікому не виплачували, крім випадку важкої хвороби та інших важливих причин. На той час у Феофанії знаходилося три храми: 1) дерев'яний на честь Чуда архістратига Божого Михаїла (теплий); 2) кам'яний на честь Всіх святих (холодний); 3) кам'яний на честь Вишгородської ікони Божої Матері (холодний). У Феофанії знаходилося і приміщення для преосвященнійшого настоятеля Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря, вікарного єпископа Київської митрополії та приміщення для ігумена скитка з братією. Разом сімнадцять корпусів, серед яких: трапезна, готель, просфорня, лазня, пральня тощо. Крім джерельної води, що надходить по трубопроводу, в Феофанії було ще два ставки. Всієї землі станом на 1901 р. нараховувалося 131 десятина 207 сажнів[17]. А вже станом на 1913 р. в скиті Феофанія було 163 десятини 980 кв. сажнів[18].

У 1901 р. Феофанія офіційно стала скитом, хоча кияни та паломники давно вже її так називали. За поданням високопреосвященнійшого Феогноста, митрополита Київського і Галицького, внаслідок клопотання преосвященнійшого єпископа Уманського Сергія настоятеля Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря, 2 липня 1901 р. Святійший Синод постановив: "Існуючий неподалік Києва чернечий заміський дім Феофанія перетворити в спільножитний чоловічий скит із приписко̀ю останнього до Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря". До цього часу Феофанія була хутором при будинку-дачі вікарія Київського митрополита, настоятеля Золотоверхого монастиря. Однак Феофанія існувала за власні ресурси, не вимагаючи допомоги від Свято-Михайлівської обителі, подібно як і монастирю цьому вона не надавала ніякої допомоги. Преосвященнійший настоятель Свято-Михайлівського монастиря залишався і настоятелем Феофанії, яка безпосередньо мала керівника з посадою будівничого, після призначення його Київським митрополитом. Будівничий разом із помічниками – скарбником, благочинним, ризничим затверджувалися преосвященнійшим настоятелем Свято-Михайлівського монастиря. Скит Феофанія й надалі знаходився у підпорядкуванні Золотоверхого монастиря, Правління якого розглядало й всі важливі справи цієї приписно̀ї обителі. Після офіційного визнання Феофанії скитом їй належало відкрити однокласну церковно-парафіальну школу для канонархів[19].

У суботу 18 і в неділю 19 серпня 1901 р. відбувались урочистості. Святкування розпочалося заупокійними богослужіннями в храмі Всіх святих, які очолив настоятель Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря преосвященнійший єпископ Уманський Сергій. Після полудня у суботу до скиту Феофанія прибули ікони з чотирьох Лавр і найбільшого скита в імперії – Гефсиманії, що знаходився неподалік Свято-Троїцької Сергієвої Лаври. Святині зустріли з хресним ходом та перенесли в храм Чуда архістратига Михаїла[20].

Пізніше була закладена кам'яна церква з двома приділами, освяченими на честь чуда архістратига Михаїла в Хонах, великомученика Пантелеймона і преподобного Сергія Радонезького. Зокрема, 16 липня 1905 року за проектом єпархіального архітектора Євгена Єрмакова було закладено великий собор. 1 липня 1914 року відбулось урочисте освячення нового київського храму. Свято-Пантелеймонівський собор являв собою величну рожево-білу будівлю, що дивувала точністю і суворістю пропорцій, вишуканістю форм, гармонійним сполученням із мальовничою місцевістю.

У 1914 р. в Феофанії знаходилося 39 десятин, 1950 кв. сажні монастирської землі та 123 десятини, 1430 кв. сажні вікаріатської землі. Разом це складало 163 десятини, 980 кв. сажні. При скиті був монастирський двір для свійських тварин. Перераховуються такі будівлі: один дерев'яний одноповерховий на кам'яному фундаменті будинок, один дерев'яний сарай з підвалом і дві дерев'яні одноповерхові хатки. Будівлі ці зайняті: а) управляючим і тими, хто служить при цьому дворі; б) сарай – для рогатої скотини; в) 16 шт. корів, 1 бик, 5 теличок, 2 телят[21].

Отже, завдяки постійним турботам преосвященнійших вікаріїв настоятелів Свято-Михайлівського монастиря, а особливо невтомній праці старців Вонітація та Іринарха, Феофанія прославилась своїм благоустроєм і добрими молитовними традиціями – неусипним читанням Псалтиря та незгасним палінням лампад. Тому й не дивно, що прочани навіть з далеких країв у великих кількостях відвідували цю обитель. У весняну та літню пору богомольці, помолившись під час монастирського богослужіння, розміщувалися на великій площі неподалік храму та слухали повчання із вуст ієромонаха Леоніда, що проживав тут із одинадцятилітнього віку, а потім приймали їжу на спільній для всіх трапезі[22].

На жаль, доля скита, як і багатьох православних святинь, склалася трагічно. Від донедавна великого монастирського подвір'я нині майже нічого не залишилося окрім Свято-Пантелеймонівського собору та церкви Всіх святих. Від дзвіниці вцілів лише перший кам'яний ярус завдяки тому, що його використовували під житло. Два дерев'яні яруси з дзвонами знищені у 1935 р. Під час революції у Свято-Пантелеймонівському храмі прийняли мученицьку смерть ченці – художники, що розписували склепіння собору. Вони відмовилися припинити роботу, як того вимагали червоноармійці, що ввірвалися до святині.

Під час оборони Києва 1941 р. на даху храму розташувалися вогневі точки. Його неодноразово обстрілювали з мінометів. Після війни Інститут механіки обладнав у соборі приміщення, де проводилися досліди з використанням вибухових речовин.

У Феофанії знаходиться кладовище, де хоронили ченців Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря[23]. Дослідник київського некрополя Л. Проценко у своїй оригінальній праці констатує, що наші «превелебні академіки» на кістках ченців побудували тут (на кладовищі Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. – Прот. В. К.) свої дачі[24].

За рішенням президії АН України від 28 квітня 1990 р. собор зняли з її фінансового балансу, а 20 травня того ж року свя-

тиню передали Українській Православній Церкві в єдності з Московським Патріархатом. Настоятелем собору призначено архімандрита Серафима (Дем'янова). Серед святинь обителі – Вишгородська ікона Божої Матері, ковчежець із мощами св. великомученика Пантелеймона, святителя Миколая, преподобного Серафима Саровського, священномученика Володимира та преподобних Києво-Печерських[25].

З 1993 року при соборі був відкритий скит київського Свято-Покровського жіночого монастиря. У 1998 році Свято-Пантелеймонівський собор було освячено Блаженнішим Митрополитом Київським і всієї України Володимиром, а з 2002 року рішенням Священного Синоду Свято-Пантелеймонівський скит стає окремим жіночим монастирем[26].

Сьогодні Феофанія постала перед віруючими в усій віковій величі. Це вже не віддалена околиця міста, а один із престижних його районів. Одухотворена атмосфера монастиря привертає тисячі прочан. І поспішають сюди віруючі, аби душею торкнутися святині, помолитися про зцілення рідних і близьких, напитися живої води з цілющих джерел.

---

[1] *Євстратій (Голованскій), іером*. Києво-Златоверхо-Михайловскій первоклассный монастырь и его скитъ Феофанія. Монастырь сей современенъ св. равноапостольному князю Владимиру. Сочиненіе сіе на пользу означеннаго монастыря. Того же монастыря іеромонахъ Евстратій Голованскій. – К.: Тип. В. П. Давиденко, Михайловская улица, собств. дом, 1878. – (215 с. + IX с.: іл.). – С. 98.

[2] *Троцкий І., прот.* Феофанія мужской общежительный скитъ, приписной къ Києво-Златоверхо-Михайловскому монастирю // Кіевскіе Епархіальные Ведомости. – К., 1901. – № 17. – С. 763, 764.

[3] *Євстратій (Голованскій), іером.* Києво-Златоверхо-Михайловскій… – С. 129.

[4] ЦДІАК України в м. Києві. Ф. 169. – Оп. 1. – Спр. 81.- Арк. 2 – 4.

[5] *Євстратій (Голованскій), іером*. Києво-Златоверхо-Михайловскій… – С. 192.

[6] *Троцкий І., прот.* Феофанія мужской общежительный скитъ… 1901. – № 17. – С. 765.

[7] *Євстратій (Голованскій), іером*. Києво-Златоверхо-Михайловскій первоклассный монастырь… – С. 190.

[8] *Троцкий І., прот*. Феофанія... – С. 765.

[9] *Євстратій (Голованский), иером*. Игумен Вонифатий основатель и строитель скита Феофания, принадлежащаго к Киево-Златоверхо-Михайловскому первоклассному монастырю, и его наставник Иван Босой, удивительный человек юродивый. – К., 1873. – (63 с.). – С. 5 – 9.

[10] *Троцкий І., прот.* Феофанія... – С. 766.

[11] *Троцкий І., прот*. Феофанія... – С. 767.

[12] *Троцкий І., прот*. Феофанія... – С. 768.

[13] *Лебединцев П., прот*. Кіево-Михайловскій Золотоверхій монастырь въ его прошедшемъ и настоящемъ состояніи. – К.: Тип. С. В. Кульженко, Ново-Елисаветовская ул., соб. дом, 1884. – (35 с. + 1 карт.). – С. 34 – 35.

[14] *Троцкий І., прот*. Феофанія… – С. 769.

[15] *Троцкий І., прот*. Феофанія… – С. 770 – 773.

[16] *Троцкий І., прот*. Феофанія… – С. 774.

[17] *Троцкий І., прот*. Феофанія… – С. 775 – 778.

[18] ЦДІАК України. Ф. 169. – Оп. 6(1913 г.). – Спр. 1410. – Арк. 5 зв.

[19] Епархиальная хроника: Обращеніе иноческаго общежитія Феофаніи въ мужской общежительный скитъ, приписной къ Кіево-Михайловскому монастырю // Кіевскіе Епархіальные Ведомости. – К., 1901. – № 16. – С. 747 – 748.

[20] Епархиальная хроника: Торжество возведенія Феофаніи на степень утвержденнаго высшею церковною властію скита // Кіевскіе Епархіальные Ведомости. – К., 1901. – № 17. – С. 789 – 798.

[21] ЦДІАК України. Ф. 127. – Оп. 1005. – Спр. 156.- Арк. 6, 6зв.

[22] Епархиальная хроника: Обращение... 1901. – № 16. – С. 747 – 748.

[23] *Євстратій (Голованскій), іером*. Кієво-Златоверхо-Михайловскій… – С. 201.

[24] *Проценко Л*. Історія Київського некрополя. – К.: НАН України Ін-т Української Археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 1995. – 414 с.

[25] *Сургай О*. Свято-Пантелеймонівський монастир // Столиця. – К., 2005. – № 38 (593). – С. 28.

[26] Пантелеймонівський собор (Київ). – Режим доступу: http://uk.wikipedia.org/wiki

протоієрей Віталій Клос,
М. М. Лівіцький

ДІЯЛЬНІСТЬ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ СЕМІНАРІЇ 1947 – 1962 РОКИ

Статтю присвячено історії Київської духовної семінарії (1947 – 1962), що діяла на території Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря (1941 – 1949) та стилобаті Андріївської церкви (1949 – 1962). Подаються відомості про Михайлівський монастир та викладачів семінарії.

Ключові слова: *монастир, семінарія, уповноважений.*

Церква завжди потребувала пастирів, щоб вести Стадо Господнє. Підготовка священнослужителів в житті Церкви, як каже нам апостол Лука «…щоб ти пізнав тверду основу того вчення в якому був настановлений…» (Лк. 1:4). Що стосується нашого напрямку діяльності, то ми досліджуємо, неоднозначний, післявоєнний період історії української Церкви. Такий тематично-вузький напрямок роботи зумовлений декількома факторами: по-перше, у 2015 році буде святкуватися 400 років від дня заснування Київської академії; по-друге, з даного періоду і даної теми є тільки загальні праці, які висвітлюють це питання дотично.

Святитель Петро Могила до вихованців заснованої ним колегії (1632 р.) звертався з такими словами: "З Божією поміччю, постаравшись, в міру слабих моїх сил, на кошт мого родинного майна, відновити гімназіум, тобто київські школи, частково вже підупалі і опустілі, я постачав, постачаю і дуже бажаю, за допомогою небесною, до кінця мого життя постачати школи книгами, учителями, засобами для втримання бідних студентів, товаришів ваших і інших потребуючих. При тому я часто думав і турбувався про те, щоб в школах не тільки викладались зовнішні науки, а насамперед *доставлялось благочестя* (курсив наш. – Авт.), яке повинне вкоренитися і посіятися у ваших молодих серцях, бо без цього всяка мудрість є глупотою перед Богом, як справедливо вона і називається... "[4, с. 75]. Після смерті він передав у спадок Академії все своє майно: кошти, цінності та бібліотеку. Аналізуючи слова святителя Петра сказані більше 380 років тому можемо констатувати, що зараз, на жаль, тільки в духовних навчальних закладах залишилася це поєднання благочестя та зовнішніх наук. Навіть у сучасних умовах незалежної Української держави продовжують діяти закони, які не допускають у школи та вищі навчальні заклади «благочестя», яке мало б бути основою всіх наук.

У Центральному державному архіві вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України) нам вдалося віднайти архівні документи (Ф. № 4648), які подають відомості з життя Київської семінарії у 1947 – 1962 роках.

У 1947 р. планувалося відкриття пастирських курсів. Абітурієнти мали прибути 2 – 3 січня. Із 25 – 30 чоловік після екзаменаційних випробувань, згідно зі словами керуючого справами Екзархії протоієрея Ружицького, мали прийняти не більше 10 – 15 чоловік.

Тож після закриття КДА лише в лютому 1947 р. була відкрита Київська духовна семінарія. Вона відкрилася у Михайлівському монастирі. Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир відкрився у листопаді 1941 р. з ініціативи групи монахів у одному з домів, що був пристосований під храм, на колишньому подвір'ї обителі. До цього за комуністичної влади в його будівлях знаходилася лікарня та частково квартири службовців і робітників. Перед війною монастир був закритий та поруйнований.

В. Войналович подає цікаве повідомлення надруковане у періодичному виданні Московської Патріархії, де зокрема говориться таке: «Незважаючи на те, що звідси почалася духовна освіта російського народу й на протязі 300 років тут існувала єдина свого роду духовна школа – Київська духовна академія, при відкриті школи в повоєнний час Київ не виявився на першому місці» [2, с. 31].

Офіційно затримка пояснюється відсутністю належного приміщення у звязку із значними руйнаціями у часи окупації. Ще у 1945 р. Було вирішено розмістити богословсько-пастирські курси у приміщені Михайлівського монастиря, де на той час знаходилися покої митрополита Київського і Галицького Іоана (Соколова), Патріаршого Екзарха.

Ректором новоутвореної КДС Синодом РПЦ було призначено прот. Іоана Богдановича. Урочисте відкриття КДС відбулося 18 лютого 1947 р. Однак ректором відновленої духовної школи став свящ. Сергій Афонський. Викладачами в цей час були: свящ. Сергій Афонський – ректор і викладач катихізису, А. Луценко – інспектор і викладач історії, прот. Констянтин Кочергін – слов'янської мови та співу, який прибув до Києва з Москви, свящ. Миколай Скоропостижний – викладач уставу та літургіки, завідував господарством, прот. Георгій Едлінський – біблійної історії (служив у м. Києві на Татарці). Всі вони мали вищу богословську освіту «старої» дореволюційної академії, одні Київської, інші Московської. Тому рівень викладання був досить високим. З часом семінарія стала поповнюватися новими викладачами із Московської або Ленінградської духовних академій. Були викладачі які мали іншу вищу освіту. Вони викладали не богословські дисципліни, перш за все мови: російську, англійську, латинську, грецьку [5, с. 232 – 240].

У 1948 р. постало питання про закриття Михайлівського Золотоверхого монастря та переселення семінарії. І вже в червні 1949 р. проходить підготовка до виселення у стилобат Андріївської церкви. Вже 10 листопада 1949 р. почалися в ній лекції. У тому приміщені розміщувалися домова церква, гуртожиток, їдальня, бібліотека, медпункт [6]. Ректор був одночасно і настоятелем церкви, відправляли служби викладачі і ставленники духовного навчального закладу. Хоч Андріївська церква була передана, як парафіяльна але вона була, як семінарською в ній вихованці проходили практику.

З 1957 р. інспектором КДС було призначено ігумена Філарета (Денисенка), а 12 липня 1958 р. його було возведений в сан архімандрита з призначенням ректором КДС.

Діапазон завдань і функцій уповноважених по контролю за діяльністю ДНЗ істотно зростає із середини 50-х років. Посилення уваги РСРПЦ до діяльності КДС, радикалізація методів роботи уповноважених пояснюється не лише зі зміною курсу державної політики щодо Церкви в даний період. Стають більш конкретними і відвертими вказівки Ради, що свідчило по поступовий перехід до тотального контролю. Характерним в цьому плані є лист

за підписом Г. Карпова, адресований уповноваженому Ради по Україні Г. Корчовому від 14 грудня 1955 р. В якому викладені директиви, які мали бути прийняті до керівництва та неухильного виконання:

- Спостереження за укомплектуванням ДНЗ, упередження вступу до них «небажаних елементів» (особи з вищою освітою – викладачі, інженери, лікарі, офіцерський склад запасу Радянської армії, колишні члени КПРС, ВЛКСМ та ін.) шляхом інформування Ради та місцевих органів влади;
- Контроль за змістом навчального процессу, визначеного типовим планом та програмами, роботи окремих викладачів класних керівників та ін.;
- Стеження за тим, щоб викладання Конституції СРСР здійснювалося кваліфікованимим викладачами, а при необхідності надавати допомогу адміністрації семінарії у підборі їх кандидатур;
- Регулярно займаючись із щомісячним планом культмасових заходів у семінаріях, надавати сприяння у проведені лекцій, доповідей, присвячених окремим важливим подіям внутрішнього життя країни…
- Виявити серед викладачів та учнів осіб, які підходять для роботи за кордоном та обслуговування іноземних церковних делегацій;
- Для зясування атмосфери, що панувала в духовних закладах, уповноваженим частіше спілкуватися із викладачами та учнями, виявляти серед них найбільш лояльних аторитетних та найбільш обізнаних із станом справ, встановлювати з ними необхідний діловий контакт та давати необхідні рекомендації [7].

Зрозуміло, що РСРПЦ виконувала посередницьку роль в стосунках ДНЗ та влади.

У 1959 р. починається згортання роботи КДС. Діяльністю РСРПЦ та спецслужб було підготовлено грунт для ліквідації ДНЗ, перекриття каналу поповнення кадрів православного духовенства, система відсіювання студентів працювала на повну потужність. Активні підготовчі процеси, щодо закриття КДС у листопаді 1959 р. набирали обертів. Заступнику голови Ради Міністрів України М. Гречусі від 27 серпня 1959 р. Уповноважений РСРПЦ по Україні Г. Пінчук постійно доводив, що потреби Церкви в Україні можуть бути задоволені роботою двох семінарій – Волинської й Одеської. КДС вважалося за можливе закрити, а її незначний контингент розподілити в семінарії Луцька й Одеси. Проте, як

виявилося пізніше, вони не знайшли достатньої підтримки на засідані Ради, що відбулося 4 вересня 1959 р. [2]. Позиція Києва, як показав подальший хід подій, вже ж таки взяла гору. Процес ліквідації КДС невпинно наближався до логічного завершення.

Як і раніше адміністрації семінарії відмовлялося в будь-яких проектах щодо покращення матеріальної бази закладу, спорудженні нових навчальних і житлових приміщень. Слухачам семінарії було відмовлено в поселені на приватних квартирах, а торгівельні організації безпідставно зняли їдальню з оптового постачання. Але керівництво КДС на чолі із архімандритом Філаретом (Денисенком) наполягало на пошуку виходу із становища, писали скарги і прохання на побудову гуртожитку або його організації на території Києво-Печерської Лаври.

Зазначені заходи, як констатувалося в листі уповноваженого РСРПЦ по Київській області М. Бібіка на адресу Київського міському КП України у грудні 1959 році, були спрямовані на створення труднощів у діяльності церковників і досягли своєї мети, але вони були на півзаходами і діяльності семінарії в Києві не припинять. Висловлювалася думка закриття навчального закладу шляхом припинення набору студентів на 1-й курс та здійснення випусків уже набраних упродовж трьох років. «Враховуючи викладене, в інтересах здійснення нашої основної мети – ліквідація семінарії взагалі, варто було б тепер відмовитися віднапівзаходів і не загострювати стосунків з єпархіальним керівництвом та патріархією, що наполеглево рекомендує Рада у справах РПЦ, загострення стосунків може ускладнити вирішення цього питання, а також питань щодо закриття монастиря і церков м. Києва у 1959 і 1960 роках» [2].

Питання про ліквідацію семінарії у м. Києві та ін. піднімалося 4 травня 1960 р. при розмові патріарха Олексія з головою Ради В. Куроєдовим, який запропонував закрити ряд навчальних закладів, вказавши на неприйняті побутові умови в них і незначну кількість студентів. Патріарх розглядаючи рекомендації РСРПЦ як урядові вказівки і не знайшовши в тогочасних умовах існування Церкви можливостей покращення їх становища, змушений був погодитися з пропозицією. Постановою Навчального комітету Московської патріархії від 8 червня 1960 р. Було прийняте рішення про закриття Київської духовної семінарії. Попри всі зусилля, за наполяганням влади, КДС було закрито 1962 р. а вихованців переведено до Одеської і Луцької семінарій.

Після свого відродження у 1989 році на території Києво-Печерської Свято-Успенської Лаври стараннями митрополита Київсько-

го Філарета (Денисенка) Київська православна богословська академія Української Православної Церкви Київського Патріархату з 1992 року знову ж знаходиться на території Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Сподіваємося, що після свого відродження КПБА, наслідуючи добрий приклад своїх попередників, продовжуватиме приносити добрий плід на користь благочестивого українського народу та для утвердження Української Православної Церкви Київського Патріархату, яка має свій цент не у Римі чи Москві, а в Другому Єрусалимі – Золотоверхому Києві.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Заповіту: В українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського патріархату, 2004.
2. Войналович В. Духовні навчальні заклади України (друга половина 40-х – перша половина 60 рр. ХХ ст.) Ч.1: Православні семінарії у період десталінізації // Український історичний журнал. – 2003. – № 4. – С. 10.
3. Войналович В. Духовні навчальні заклади України (друга половина 40-х – перша половина 60 рр. ХХ ст.) Ч.2: Православні семінарії у період десталінізації // Український історичний журнал. – 2003. – № 4. – С. 11.
4. Жуковський А. Петро Могила й питання єдности Церков. – К.: Мистецтво, 1997.
5. Інтерв'ю зі Святійшим Патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом від 6 червня 2012 р. [з нагоди 20-ліття відродженої КПБА, 1992 – 2012 рр. Інтерв'ю взято разом із І. М. Преловською] // Труди Київської Духовної Академії. Богословсько-історичний щорічник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: архієп. Переяслав-Хмельницький і Бориспільський Епіфаній (Думенко) – гол. ред. [та ін.]. – [К.]: Київська православна богословська академія, 2012. – № 10. – С. 232 – 239.
6. Преловська І.ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 3, спр. 48 арк 15, 15 зв.

протоієрей Юрій Мицик

ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ У КЛАСИЧНОМУ ТВОРІ О. М. ЛАЗАРЕВСЬКОГО

Олександр Матвійович Лазаревський (1834-1902) є класиком української історіографії, автором понад 400 наукових праць переважно з історії Гетьманщини. Вершиною його творчості став фундаментальний твір "Опис Старої Малоросії" («Описание Старой Малороссии»). Цей твір задумувався як грунтовна

й систематична соціально-економічна історія кожного з 10 полків, котрі входили до складу Лівобічної Гетьманщини. За життя автора йому вдалося видати тільки три томи, які стосуються відповідно історичного минулого Стародубського, Ніжинського 9цей том Лазаревський називає т о другим, то третім, хоча формально він вийшов як другий) та Прилуцького полків. Описом четвертого, Лубенського, полку можна вважати нариси: "Лубенщина и князья Вишневецкие" та "Исторические очерки Полтавской Лубенщины XVII – XVIII вв.", але він залишився незавершеним. Інші томи, як свідчить сучасний дослідник творчості О.М. Лазаревського В. Воронов, взагалі лишилися у нарисах-чернетках та виписках з джерел [1].

Вищезгаданий твір подає надзвичайно повну історію козацьких полків, козацтва, особливо козацької старшини, багатьох міст і сіл Сіверської України, і тому без нього важко уявити якесь повноцінне дослідження даного регіону. Лазаревський був свідомим українцем, другом Тараса Шевченка, але діючи у підколоніальній Україні він не міг видати свій твір рідною мовою, не міг і назвати його так, як мало б бути ("Опис Старої України"), був змушений вживати термін «малоросійський» замість «український», писати про «зраду» гетьмана Мазепи і мазепинців, писати про Петра І як про «Великого» тощо. Та й сам Лазаревський, будучи типовим представником народницької історіографії XIX ст., недооцінював роль козацької старшини як державотворчого стану, її внеску в українське церковне та культурне життя. Це ж стосується й історії Української Православної Церкви, бо Лазаревський звертав увагу не на її основну функцію – спасіння людських душ і відповідно на її ролі як центру духовного життя людей, центру освіти й культури, а на соціальних відносинах, боротьбі за землю, конфліктах, навіть злочинах. Що ж, що було, те було, (якоюсь мірою ці недоліки присутні й зараз!), але й не помічати явного перекосу в подачі матеріалу і викривлення історичної дійсності щодо Церкви не можна. Ось два характерних приклади. Мазепа був покровителем і благодійником Церкви якому нема рівних серед гетьманів і навіть не всякий цар (котрий мав набагато більше фінансових можливостей) може з ним зрівнятися. Та Лазаревський нічого про це не говорить, хіба що в кращому разі сухо констатує, що такий то монастир дістав від Мазепи землю тощо. Цензура цензурою, але ж сучасник Лазаревського український історик Федір Уманець навіть в таких умовах зумів дати позитивну оцінку Мазепи як людини й державного діяча. Інший приклад. Лазаревський не міг не знати по Києво-Могилянську Академію

та Чернігівський колегіум, про те, що саме духовенство (біле й чорне) дало Україні цілу плеяду літописців, поетів, друкарів, проповідників, педагогів, композиторів, взагалі діячів культури й науки, врешті святих. У виданому енциклопедичному довіднику подано понад 1500 імен і то всіх імен славетних вихованців не вдалося охопити! (2). Та даремно шукати у творі Лазаревського відомості такого роду. Його більше приваблювала роль духовенства як землевласників і здирників, які намагалися збільшити число залежних («послушних») селян. Хоча багатства Церкви, насамперед монастирів, створювалися в той час насамперед за рахунок добровільних пожертв. Та й залежність селян в Гетьманщині, особливо в часи Богдана Хмельницького, була набагато слабкішою, ніж кріпацтво в Росії з його Салтичихами та продажем кріпаків чи обміном їх на собак. Лазаревський ніби не помічає, що кріпацтво в його огидних формах йшло з Росії, особливо в часи Петра І та Катерини ІІ прийшло в Україну саме з Російської імперії, часто козацькі землі роздавалися царським фаворитам (як от Теплов) та вірним прислужникам престолу типу прилуцького полковника Галагана. За Катерини ІІ відбулося таке сильне закріпачення селян (вчорашніх козаків), що відомий російський демократ О.І.Герцен порівняв наслідки її політики з саваном мерця, яким було вкрито всю Україну. Лазаревський мовчить і про те, що царі й вельможі, зокрема такі Меншиков, Румянцев-Задунайський та ін. були найбільшими землевласниками й власниками кріпаків. Навіть брат Бірона – всемогутнього фаворита, коханця імператриці Анни Іоаннівни (племінниці Петра І) мав величезні маєтності на Стародубщині (етнічній українській землі), а його кріпаки немилосердно експлуатувалися (жінки навіть були змушені годувати грудьми панських цуценят). Звичайно на сторожі інтересів імператорів та панівного класу стояла цензура, але Лазаревський навіть і не пробував з нею боротися, воліючи йти в руслі типових для російської історіографії схем та стереотипів. Не можна не сказати і про інші вади поглядів Лазаревського, який був яскравим представником позитивістської історіографії. Твір буквально перенасичений громіздкими цитатами з джерел, та й сам авторський текст нерідко являє собою переказ джерела.

Але твір Лазаревського попри всі його недоліки все ж є унікальним, оскільки у ній вперше подана розгорнута історія значної частини лівобічної Гетьманщини XVII-XVIII ст., історія її міст і сіл, церков і монастирів. Лазаревський був видатним знавцем архівної україніки. Красномовно про свідчить відгук одного сучасника, який з досадою сказав: «Як знайдеш в архіві

щось цікаве, а виявляється воно раніше було виявлено Лазаревським!». Історик спирався у своїй праці в основному на незвідані джерела, чимало з яких не дійшло до нашого часу, і одна ця обставина робить книгу надзвичайно цінною. Часто в його творі знаходимо посилання на гетьманські універсали. І хоча вони (від Богдана Хмельницького до Івана Скоропадського) вже опубліковані, однак чи не третина з них незнані досі і відомі тільки з праці Лазаревського.

На сторінках його твору є довідки про історію ряду провідних православних храмів і монастирів Сіверщини, минуле яких слабо висвітлене в історіографії, насамперед тому, що в атеїстичному СССР історія Церкви взагалі була якщо не під забороною, то у числі небажаних тем. Так тільки у ніжинському томі «Опису…» є досить великі довідки про Воздвиженський та Крупицький монастирі в Батурині, бобриківський (кербутівський), Гамаліївський св. Харлампія (під Шосткою), глухівські Петропавлівський та Успенський монастирі, Максаківський та Омбишський (під Меною), св. Іонна Золотоустого в Мутині, Благовіщенський, Введенський і Красностровський монастирі в Ніжині, Свенський монастир, Моровський скит. Деякі з них (св. Іонна Золотоустого в Мутині, Моровський скит) не згадує навіть дореволюційна «Настольная книга священно-церковна-служителя). При описі населених пунктів Гетьманщини Лазаревський повідомляв про існування там церкви (дерев'яної чи кам'яної), час заснування та інші дані, навіть коли самого храму вже не існувало. Це робить твір Лазаревського цінним довідковим виданням, зібранням великої кількості оригінальних джерел, без яких важко обійтися при вивченні історії Сіверщини, і не випадково його активно використовували наприклад при написанні в радянські часи багатотомної»Історії міст і сіл Української РСР».

Тому наукова спадщина Лазаревського (він залишив також величезне зібрання рукописів, яке складає одну з найважливіших частин фондів Інституту рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського) потребує якнайглибшого вивчення істориками Церкви. З свого боку ми розпочали підготовку до друку українського перекладу відповідно прокоментованого твору Лазаревського, а також серію публікацій фрагментів твору Лазаревського, які вийшли або подані до друку в «Трудах КДА», «Православному віснику», «Краєзнавстві» та ін. Перші кроки у цьому напрямку нами вже зроблені [3] і сподіваємось, що ця праця буде корисною.

1. Воронов В.І. Джерелознавчі аспекти в наукових працях О.М. Лазаревського // Дніпропетровський історико-археографічний збірник. На пошану професора Миколи Павловича Ковальського. – Дніпропетровськ, 1997. – Вип. 1. – С. 213. Із свіжих досліджень творчості Лазаревського можна назвати: Герасименко Н. Олександр Лазаревський: життя і творчість (18734-1902 рр.).-К., 2012.

2.Див.: Києво-Могилянська Академія в іменах. Енциклопедичне видання. – К., 2001.

3. о. Ю. Мицик. Призабута історико-краєзнавча спадщина // Краєзнавство.–2008. – Ч. 1-4. – С.61-70.

протоієрей Олександр Трофимлюк

БОГОСЛОВСЬКЕ ОБҐРУНТУВАННЯ ПОЗАБОГОСЛУЖБОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ПАСТИРЯ У СВІТЛІ СВЯЩЕННОГО ПИСАННЯ СТАРОГО ЗАВІТУ (ЗА СВІДЧЕННЯМ МОЙСЕЄВОГО П'ЯТИКНИЖЖЯ)

Пропоновану статтю присвячено висвітленню різних аспектів діяльності священика у часи Старого Завіту. У ній, зокрема, на підставі свідчень перших п'ятьох книг Біблії з'ясовано основні напрями цієї діяльності та зосереджено увагу на ролі священика в історії старозавітного єврейського народу.

Ключові слова: *Старий Завіт, П'ятикнижжя Мойсея, священство.*

Питання позабогослужбової діяльності православного священнослужителя як пастиря особливо актуальне в наш час – час появи та поширення демократизаційних та глобалізаційних тенденцій і процесів. Попри, з одного боку, деякі негативні аспекти цих явищ, спостерігаємо і певні позитиви, зокрема можливість пастиреві свідчити про Христа не тільки в храмів, але і за його межами всім народам, аж до краю землі.

Питання позабогослужбової діяльності пастиря у Священному Писанні є досить складним, оскільки важко чітко розмежувати позабогослужбову діяльність пастиря і пастирське душепіклування як таке. Адже відомо, що центром релігійного життя ста-

розавітного народу була скинія, а згодом і храм, поза якими не мислилося духовне життя. Сам Бог був їхнім поводирем і пастиреначальником. Головним же завданням пастиря в Старому Завіті було одне – зберегти паству в цілісності і непошкодженості.

У біблійній мові найменування священиків пастирями є древнім і використовувалося дуже часто. Підтвердження цього знаходимо як в Старому, так і в Новому Завітах (*див*. Єз. гл. 34; Єр. 3: 15; Ін. гл. 10; 1 Пет. гл. 5 та ін.). Біблійному слововживанню належить чи не виняткова особливість зображення священика саме як пастиря, оскільки язичницький світ розглядав священство майже тільки як жрецтво. Ні грецьке ἱερεύς, ні римські sacerdos не йдуть далі за поняття про виділення відомої особи з кола мирян за свою близькість до тих або інших священних речей і обов'язок виконання священних треб.

Правда, і найдавніше כֹּהֵן (священик) ще позбавлене того особливого елементу, який відрізняє священика-пастиря від жреця-требовиконавця, і пізніше רֹעֶה (пастир) не використовувалося раніше від пророчих писань. Священне Писання в усякому разі має повне і ясне уявлення про священика-пастиря, і якщо її найдавніші частини не пройняті цілком цим уявленням, то це може говорити лише про те, що і біблійне уявлення виробилося не відразу, а поступово, історично, як і взагалі все одкровення, зберігаючи свій вищий авторитет, не принижується від історичної поступовості розкриття людям (Євр. 1: 1 – 2).

Для з'ясування ідеї пастирського душепіклування у Священному Писанні можна знаходити двоякі дані: по-перше, прямі вказівки про те, який повинен бути священик-пастир і в чому повинна полягати його турбота про свою паству; по-друге, непрямі вказівки про те ж – через зображення діяльності священства в різні часи його історії або через опис таких прикладів, які повинні становити повсякчасний ідеал пастирської діяльності. Оскільки дані першого роду порівняно не численні, то необхідно скористатися даними і другого роду для складання повного уявлення про завдання істинного пастирства і його історичний розвиток.

Наскільки різноманітно не розумілися б завдання пастирства, поза сумнівом передовсім те, що воно є суспільним служінням; тому і в біблійній історії ми можемо шукати перші сліди пастирського служіння лише з того часу, коли починає діяти народ з так чи інакше організованим суспільним життям. В історії євреїв таким початковим моментом є вихід з Єгипту. До цього часу всі ці релігійні дії були приватною справою особистого розсуду, без всякої суспільної організації: тут кожен був і пастирем, і пасомим

одночасно[1]. Правда, з біблійних даних можна говорити з достатньою твердістю про те, що і до Мойсея у євреїв було священство, хоча і не в тому організованому вигляді, який був пізніше даний йому Мойсеєм, але, принаймні, з обов'язком спеціального виконання жрецько-релігійних треб. Так, не говорячи вже про приклад єгиптян з їхнім міцно організованим священством, – приклад, що стільки років був перед очима євреїв, – важко припустити, щоб релігійно-священичі відправлення, цілком відомі ще патріархам, не організувалися в систему і не набули значення суспільного служіння при поступовому розмноженні невеликої сім'ї Ізраїля в шестисоттисячний народ (Бут. 46: 26 – 27; Вих. 12: 37), коли і в цивільному побуті, не дивлячись на підневільне становище в Єгипті, євреї мали і до Мойсея певний інститут старійшин і начальників (Вих. 4: 29; 16: 22). І, справді, ще задовго до постанов Мойсея про священство, ще в третьому місяці після виходу з Єгипту, євреї мають вже священиків, "що наближаються до Господа" (Вих. 19: 22), – це, мабуть, священики, що вийшли, як такі, ще з Єгипту; потім, ще до всякого законодавства про жертви, євреями, які щойно вийшли з Єгипту, вже приносяться жертви (Вих. 18: 12; 24: 5) і будуються жертовники (Вих. 20: 24 – 25; 24: 4 – 5); нарешті, і низка релігійних встановлень Мойсея починається далеко не зі священства: встановлюється свято Пасхи з метою увічнення пам'яті про вихід з Єгипту (Вих. гл. 12), дається з тією ж метою закон про присвячення Богові всіх первістків ізраїльських (Вих. 13: 2), дається заповідь про суботу (Вих. 16: 23 – 30), оголошується повеління про спосіб влаштування жертовників Господу (Вих. 20: 24 – 25) і, як ми сказали, коли потрібно, приносяться жертви, – словом, перші дії і повеління Мойсея в пустелі такі, що вони припускають священство, яке вже існує і діє. Але, виконуючи релігійно-жрецькі обов'язки, єврейське священство до часу Мойсея було позбавлене тих сторін священичої діяльності, які могли б наближати його до пастирських завдань: принаймні, за біблійною розповіддю, священство до Мойсея не було пройняте ще і нижчим ідеалом порівняно із завданнями істинного пастирства – звільнення народу від рабства єгиптянам і отримання обітованої землі, хоча цей ідеал нікому іншому, як священству, повинен був бути найбільш знайомий і близький, бо він є священним завітом Самого Бога з народними праотцями (Бут. 13: 14; 15: 7 – 16; 17: 1 – 8, 28: 3 – 4; 35: 10 – 12; 46: 3 – 4; 47: 29 –

[1] Однак, як видно з книги Буття, вже до цього часу релігійне життя єврейських праотців мало деякі сталі форми. Так, наприклад, будувалися жертовники (Бут. 8: 20; 12: 7 – 8; 13: 4, 18; 26: 25; 36: 1, 7), приносилися жертви (Бут. 4: 3 – 4, 8: 20; 15: 9 – 10; 31: 54), здійснювалися зливання (Бут. 28: 18), давалися обітниці (Бут. 28: 20 – 22) і матеріальні приношення (Бут. 28: 20 – 22).

31, 48: 3 – 4; Вих. 6: 6 – 8 та ін.). При зверненні Мойсея до свого народу до виходу з Єгипту і навіть значний час після виходу, скрізь говорять і діють світські начальники євреїв – "старійшини", "наглядачі", "приставники", "начальники" і ніде священики (Вих. 4: 29; 5: 6, 15, 20 – 21; 16: 22; 17: 5 – 6; 18: 13 – 27 та ін.). Втім, таке становище священства до Мойсея було і природне з причини того, що в житті самого народу ще не було ґрунту для іншої діяльності священства: не кажучи вже про те, що і за самою своєю чисельністю єврейський народ тільки до часу Мойсея почав бути схожим на народ (Вих. 12: 37), головне те, що за своїм духом євреї представляли до часу Мойсея все ще швидше численну сім'ю Ізраїля, ніж народ. Ні священні передання про своє минуле, про своїх "отців", ні народні надії на краще, Богом обітоване, майбутнє, ні свідомість свого виняткового становища серед народів через знання Єдиного Бога – не хвилюють і не надихають задавлений рабством народ, святий тілом, не мізерний духом (Вих. 14: 11 – 12; 16: 3; 17: 3). Мойсей ще до свого приходу в Єгипет знає всю легкодухість народу і його непідготовленість до нового самостійного життя (Вих. 3: 13; 4: 1 – 9), випробувавши на власному гіркому досвіді висоту народних почуттів (Вих. 2: 13 – 15); і перші його кроки після повернення до Єгипту викликають народне засмучення (Вих. 5: 20 – 21), легкодухість і недовір'я (Вих. 6: 9), так що великий народний ревнитель був близький до розчарування у своїх планах (Вих. 5: 22 – 23; 6: 12). Правда, під впливом важких рабських страждань єврейський народ прокинувся у своїй самосвідомості і почав іноді з довірою слухати слова Мойсея про народних праотців, про "Бога отців", про Його завіти і обітниці кращого майбутнього (Вих. 3: 15 – 17; 4: 31); але, не кажучи вже про те, що така довіра частіше викликалася особливими чудодійними знаменнями божественного посланництва Мойсея (Вих. 4: 30 – 31), ніж самим змістом його слів (Вих. 6: 9), народне пробудження тільки починалося, і потрібна була довга школа для його виховання в нових теократичних началах. Так, вже після виходу з Єгипту, не дивлячись на чудодійне вторинне позбавлення від єгиптян на Червоному морі, народ при кожному найменшому утрудненні ремствує на свою нову участь, забуває Єгову і Його особливу милість до нього, погано слухається Мойсея і хоче мало не повернутися під сите ярмо єгиптян, ставлячи в ніщо свою свободу (Вих. 14: 11 – 12; 15: 24 – 26; 16: 2 – 3, 27 – 28; 17: 2 – 4 та ін.). Вся історія Мойсея наповнена постійними спалахами народної незадоволеності і нарікання на свою нову участь, постійним відпаданням від Єгови і Його повелінь, постійними побоюваннями Мойсея за те, що йому не вдасться виховати народ в дусі

відданості Єгові і самостійності, так що навіть при кінці своєї діяльності, передбачаючи в Ізраїлі поганого виконавця своїх завітів, з більшою силою і подробицями говорить про прокляття Божі за невиконання Його повелінь, ніж про благословення за виконання (Втор. 28: 1 – 14; 28: 15 – 69; 31: 27 – 29). Ось чому з першої ж пасхальної ночі вільного існування народу, ще в Єгипті, Мойсей починає і так мудро і послідовно веде низку постанов, направлених до однієї мети, – виховати народ у дусі повної відданості Єдиному Богові і постійного пам'ятання про свою особливу обрану участь порівняно з іншими народами. Свято Пасхи, закон про відділення первістків, закон про суботу – все це повинно було нагадувати Ізраїлю на наступні часи про Єдиного Бога і Його особливі милості до єврейського народу як вибраного зі всіх народів бути "царством священиків і народом святим" (Вих. 12: 14, 17, 24 – 27; 13: 14 – 16; 16: 32 – 34: 19: 6; Лев. 19: 2). Але і в одну з найурочистіших хвилин Мойсеєвої діяльності єврейський народ виявився таким же низько-плотським і грубим, яким він не раз вже проявив себе в подорожуванні по пустелі: Мойсей зійшов на гору Синай, отримав там повеління від Самого Бога і повернувся зі "скрижалями одкровення, скрижалями кам'яними, на яких написано було перстом Божим" (Вих. 31: 18), Ізраїль же не залишився вірним завітам Мойсея і на 40 днів: поставили собі золотого тельця і принесли йому жертви, "сів народ їсти й пити, а потім став грати" (Вих. 32: 1 – 6). Тоді "Мойсей побачив, що це народ розгнузданий" (Вих. 32: 25); і звернувся до народу: "Хто Господній, іди до мене", – Мойсей побачив, що до нього зібралися всі сини Левіїні – його родичі за коліном (Вих. 32: 26). Мойсей повелів синам Левіїним піти і побити тих, хто так швидко і грубо знехтував його завітами: і загинуло того дня близько трьох тисяч з народу (Вих. 32: 27 – 28). З того часу в планах великого законодавця остаточно утвердилася та суспільно-народна організація, яка як найбільш відповідала всьому духу його законодавства, так і з'явилася найбільш надійною порукою за успіхи виховання народу в національно-теократичному дусі. Ще в числі постанов, отриманих Мойсеєм під час першого перебування на Синаї, було вручення священства одному лише роду Аарона зі всіх синів Ізраїля (Вих. 28: 1); тепер, після такого рішучого вияву готовності з боку коліна Левія бути вірним Мойсею, все це коліно виділялося на служіння Богові (Вих. 32: 29). Священство стало кастою, і цій самій касті було доручено ту справу, яка становила головну і єдину турботу Мойсея і була душею всіх його постанов, тобто виховувати народ у дусі відданості Єгові, в чистоті і святості та в усвідомлені своєї особливої участі вибраного Божого народу перед

іншими народами (Лев. 10: 11; Втор. 4: 1 – 40). Саме це національно-теократичне завдання і визначило собою всі сторони діяльності єврейського священства, встановленого Мойсеєм. Будучи поставленим на чолі народу, на варті суворого приведення в життя національно-теократичних начал, єврейське священство повинне було, звичайно, обійняти своєю діяльністю всі сторони народного життя, щоб мати можливість усюди проводити ідею теократії. І, справді, єврейське священство було для свого народу і священиком, і вчителем, і суддею, і лікарем, і навіть нерідко натхненником на війну, якщо не прямо предводителем (Чис. 31: 6; Втор. 20: 2). При цьому, всі ці обов'язки були так мудро приведені в життя, що вони, з одного боку, заповнювали і служили одні іншим, а з іншого – всі сходилися в одному головному завданні – підтримувати в Ізраїлі свої особливі близькі відносини до Бога, своєї виняткової національної місії обранця Божого і своєї переважної чистоти і святості. Передовсім релігійні відправлення так були складені і розподілені, що і за своїм внутрішнім значенням, і за зовнішньою формою повинні були постійно нагадувати всім і кожному то про найголовніші події з народної історії і особливі перед іншими народами завіти Божі, то про вимогу чистоти і святості. Такими були загальнонародні свята і встановлення: Пасха для увічнення в пам'яті народу позбавлення від єгипетського рабства (Вих 12: 14, 17, 24 – 27), закон про присвячених Богу первістків, з тією ж думкою, як і свято Пасхи (Вих. 13: 2, 12 – 16), святкування суботи як "знамення" між Єговою та ізраїльським народом щоб пізнали, що Єгова – Господь, Який "освячує Ізраїля" (Вих. 31: 31), з тією ж думкою – суботній і ювілейний роки (Лев. 25: 2 – 12), свято жнив перших плодів праці і збирання плодів наприкінці року (Вих. 23: 16), подяка Господу за дарування народу обітованої землі з її плодами (Лев. 23: 10 – 11), "свято труб" з принесенням жертв Богові (Лев. 23: 24 – 25), "день очищення" для очищення народу перед Лицем Господа Бога (Лев. 23: 27 – 32; 16: 29 – 34), "свято кущів", щоб знав народ ізраїльський, що в кущах поселив Господь синів Своїх, коли вивів їх із землі єгипетської (Лев. 23: 34 – 43). У найбільш важливі зі свят до Пасхи, у свято кущів (Втор. 31: 11) і в свято початків земних плодів, інакше в "свято седмиць" (Втор. 16: 16), вся чоловіча стать повинна була з'являтися "перед лицем Владики, Господа" (Вих. 23: 17: 34: 22 – 23). Три рази в році, таким чином, ізраїльський народ бачив себе всього зібраним і, об'єднуючись видимо, повинен був об'єднатися і духовно – в одній вірі в Єгову і Його особливу милість до себе. При цих же всенародних святкових зібраннях священики повинні були читати "закон перед усім Ізра-

їлем для слуху його" (Втор. 31: 11), щоб вони слухали і боялися Господа і прагнули виконувати всі слова закону (Втор. 31: 12). Але і незалежно від всенародних урочистих зібрань думка про єдність богообраного народу і його особливої чистоти і святості, що вимагалася від нього, наполегливо вселялася через всі інші релігійні встановлення – жертви і різні обряди. При всіх цих діях священство було посередником між Богом і народом, вартовим у виконанні Божих повелінь і вихователем народу у дусі національно-теократичних ідеалів. Не говорячи вже про випадки добровільного бажання кого-небудь з народу принести жертву Богові, коли законом наказувалося з'являтися до законно постановленого священства (Лев. 17: 1 – 9; Втор. 12: 10 – 14), були багато випадків, коли обов'язково потрібно було з'явитися до священства і користуватися його авторитетом як посередника між Богом і народом. Чи згрішила вся громада або начальник, або окрема людина – потрібно йти до священика і просити очищення (Лев. 4: 13 – 35); чи допустить хто який гріх при заклятті або дотику до нечистоти або безрозсудної клятви – потрібно йти "сповідуватися" до священика (Лев. 5: 1 – 4); святотатство, гріхи невідання, відмова і тому подібне – зобов'язують з'явитися до священика для очищення (Лев. 5: 15 – 17, 6: 1 – 6); народження кожної людини вимагало приходу батьків до священика для виконання священних обрядів, які від видимо-гігієнічного значення повинні були зводити думку до невидимого, – до завіту Божого з народом (Лев. 12: 1 – 8, *пор*. Бут. 17: 7 – 14); розрізнення видів хвороби шкіри, визнання нечистоти, очищення – супроводжувалися релігійними обрядами, що показували священиків хранителями Божих повелінь про чисту і святість вибраного народу (Лев. гл. 13 – 15); оцінка того, на що дана обітниця присвячення Богові, проводилася священиками (Лев. 27: 8, 11, 14); розгляд при підозрах ревності чоловіка і дружини, при порушеннях обітниць, і особливо назорейства – все це було у віданні священиків (Чис. 5: 13 – 31; 6: 10) і, нарешті, покарання смертю за різні, важливіші злочини проти теократичного начала не могло обійтися без вказівки священиків (Чис. 15: 32 – 36 Лев. 24: 10 – 23; Чис. 25: 1 – 15). Таким чином, релігійна діяльність священства, що обіймала всі найважливіші моменти в житті як цілого народу, так і окремої людини, була міцною школою тримання народу в турботі про чистоту і святість і про створення із себе особливого, наближеного до Бога, народу. Кожен релігійний обряд був повчанням, а священство – учительством, і, наскільки була міцна ця школа, видно з того, що в усі подальші часи історії євреїв, в усіх майже словах, виголошених різними особами, завжди чуєть-

ся один мотив – про "Бога Авраама, Ісаака, Якова", що зробив для Ізраїля те й те і що в даний момент привів його до того й того. Так міцно в свідомості всіх єврейських діячів була прищеплена думка про особливу місію народу, що належить винятково Єгові. Але на священстві і прямо лежала учительна місія. Оголосивши народу стільки різних законів і постанов цивільного та релігійно-морального характеру, Мойсей повинен був, звичайно, поклопотатися і про те, щоб всі ці устави і закони Єгови не були забуті і спотворені народом, а, навпаки, щоб завжди були в його свідомості і здійснювалися в житті. Звідси "навчати народ законам і уставам Єгови" – стало другим і найважливішим завданням священства після релігійно-церковних відправлень; от чому в Біблії ми бачимо постійні і наполегливі завіти священству "навчати" народ (Лев. 10: 10 – 11; Втор. 31: 9 – 13; *пор*. Вих. 24: 4 – 7; 2 Пар. 15: 3, 17: 7 – 9; Мал. 2: 7; Єз. 44: 23 – 44 та ін.) І це завдання учительства так тісно зв'язувалося з місією священства у свідомості самого народу, що і в наступні за Мойсеєм часи вважалося народним лихом відсутність "священика, який вчить" (2 Пар. 15: 3), а найтяжчим звинуваченням проти священства – невиконання ним своєї учительної місії або холодного, продажного її виконання (Мих. 3: 11; Єз. 22: 26; Мал. 2: 8). І цілком зрозуміла така суворість погляду на учительський обов'язок священства: навчати воно повинне було ні чому іншому, як виконанню Божих повелінь, що визначали собою все народне життя, з припиненням священичого учительства повинні були, отже, затемнятися і спотворюватися в народній свідомості всі ті "устави Єгови", через виконання яких Ізраїль саме і міг стати згуртованим народом, здатним протистояти всім іноземним впливам. Втім, учительство з'явилося необхідною потребою священства, якщо воно тільки хотіло залишатися священством: не навчаючи, воно не могло б і вимагати від народу виконання всіх релігійних встановлень, оскільки всі ці встановлення, як ми бачили, могли триматися і трималися завдяки тому історичному або моральному значенню, яке в них містилося. Що означав би закон про первенців, всі обрядовості Пасхи, дня очищення, розділення жертв за значенням і метою, якби народу не пояснювалася і не нагадувалася думка про всі ці релігійні дії і звичаї? Не пройшло б і двох поколінь, як всі ці обряди були б забуті. От чому про повеління Єгови Мойсей заповідає народу мати їх постійно перед собою в свідомості, як "знак на руці" або "пов'язка над очима" (Вих. 13: 9, 16), "навчати їх дітей" і "говорити про них, сидячи в домі і йдучи дорогою, і лягаючи і встаючи", і написати їх на одвірках домів і на воротах їхніх (Втор. 6: 6 – 9; 2: 18 – 20). З іншого боку, і, сумлінно виконуючи лише свої релі-

гійно-церковні обов'язки, священство вже тим самим навчало народ знову тим же повелінням Єгови. Так тісно були зв'язані ці два обов'язки священства – релігійні відправлення і учительство. Можна сказати, що це був один обов'язок – релігійно-морального виховання народу.

Так само нерозривно примикали до цього обов'язку й інші дві справи священства – суддівське і лікарське. Будучи посередником між Богом і народом, тлумачем і хранителем усіх божественних повелінь, священство повинно було, звичайно, бути і першим суддею і карателем за виконання і невиконання "уставів Єгови". Тому священству неподільно належало право суду в області гріхів кожного проти заповідей Єгови. Встановлення факту гріховності, накладення покарання, очищення і прощення грішника – все це було у віданні священиків (Лев. 4: 13 – 35; 5: 1 – 4; 5: 15 – 17, 21 – 26; Чис. 5: 13 – 31; 6: 10 та ін.). Але й просто в позовних справах, хоча для таких справ у євреїв були особливі органи не з середовища священства, що так і називалися "суддями" (Вих. 18: 13 – 27; 21: 6; 22: 27; Втор. 17: 6 – 9; 19: 17; Суд. 4: 5). Священству надавався суд в більш важких, спірних випадках, і притому з останнім вже безперечним рішенням, опір якому карався смертю (Втор. 17: 8 – 13; 2 Пар. 19: 8 – 11; Втор. 21: 5; Єз. 44: 24). І, хоча обов'язок суду був не такий широкий і наполегливий, як обов'язок учительства, проте і суд священства повинен був мати велике виховне значення для народу: суд не міг звершуватися інакше, як через додаток до справи і сповіщення перед народом тих божественних повелінь, які були порушені злочинцем, а це було вже свого роду навчанням народу; понад те, суд супроводжувався виконання різноманітних церковно-релігійних треб і постанов, а це знову, в свою чергу, служило школою для народу; так міцно в руках священства сходилися різні нитки теократичного управління народом.

Лікарська діяльність давньоєврейського священства спрямовувалась на розпізнавання прокази, парші й інших нашкірних хвороб; на вживання різних заходів до видалення хворого з громади або до його одужання, на дотримання мір чистоти й обережності в їжі, стосунках з жінками, на виконання закону про обрізання, на дотримання законів про різну нечистоту і осквернення через неї, на способи і правила дезінфекції жител у випадок їх зараження різними виразками і тому подібне (Лев. гл. 11 – 15; Втор. 24: 8). І ця діяльність священства, подібно до суддівської справи, тісно пов'язувалася з першим і головним його обов'язком – виконання релігійних треб і обрядів, оскільки при різних випадках очищення від нечистоти або одужання приписувалося законом при-

несення тих або інших жертв; але й самі по собі всі закони про чистоту, окрім свого буквального, фізіологічного значення, тлумачилися завжди й у вищому сенсі – належності до народу Єгови тільки чистих тілом і душею (Вих. 22: 30; Лев. 11: 43 – 45, 20: 25 – 26; *пор*. Єз. 44: 23 – 24); звідси і лікарська справа священства ставала знову свого роду учительством.

Не стаючи безпосереднім предводителем на війні, єврейське священство було і натхненником Ізраїля в битвах з ворогами (Втор. 20: 2– 4), та й всі відносини з іноплемінниками були визначені у згоді з національно-теократичними началами народного життя: не змішуватися з язичниками, а винищувати їх, щоб самому Ізраїлю залишатися незіпсованою спадщиною Єгови – ось чому навчали Ізраїля його керівники (Вих. 23: 22 – 33; Втор. 7: 1 – 6; 12: 29 – 31; 19: 1; 20: 16 – 18). Так всі сторони діяльності єврейського священства визначалися одним завданням: очищати народ від тілесної і духовної нечистоти та приготовляти з нього народ близький до Бога, Ним Самим керований і ведений, святий. Теократією справедливо називається весь устрій народного життя древнього Ізраїля: провідником в життя і хранителем цієї теократії і було древньоєврейське священство.

Оглядаючи всю діяльність древньоєврейського священства, можна бачити в ній дві чудові риси. Перша полягає в тому, що діяльність єврейського священства широко обіймала собою всі сторони народного життя не тільки з боку їхнього загального прямування до однієї мети, але навіть і з боку практичних частковостей. Не було жодної сторони народного життя, куди б не заглядало око священика: не тільки мир, союзи і війни, жертви і свята, але й сімейне життя, приватні договори (Лев. 27: 14 – 25), влаштування стану, розділення землі, лікування і запобіжні міри проти заразливих хвороб – все так чи інакше підходило під вплив і нагляд священства. Подібно до самого законодавства Мойсея, що обійняло і визначило в одному національно-теократичному напрямі все народне життя до останніх дрібниць, і єврейське священство повинне було стежити і управляти всім народним життям. Ніколи, в жодній історії не було повнішої і стрункішої теократії, ніж теократія за законодавством Мойсея; і ніколи, в жодного народу священство не було з такими великими повноваженнями, з таким широким впливом на народне життя, як це було в історії єврейського народу. Недаремно ще сам Мойсей не знаходив в цьому відношенні народу, подібного до єврейського (Втор. 4: 7 – 8), і ті високопоетичні і зворушливо-ніжні образи, в яких він описує виховання свого народу під божественним керівництвом, дихають незрівнянно

більшою силою і життєвістю, ніж одні тільки образи. "Чи не він Отець твій, Який привласнив тебе?" – говорить Мойсей про Бога, звертаючись до свого народу. "Він створив тебе і влаштував тебе..., частина Господа – народ Його, Яків спадкоємний наділ Його. Він знайшов його в пустелі, у степу сумному і дикому, оберігав його, дивився за ним, оберігав його, як зіницю ока Свого; як орел прикликає гніздо своє, носиться над пташенятами своїми, простягає крила свої, бере їх і носить на крилах своїх, так Господь один водив його, і не було з Ним чужого Бога. Він підніс його на висоту землі і годував плодами полів, і поїв його медом з каменя і єлеєм з твердої скелі, маслом коров'ячим і молоком овечим, і жиром агнців і баранів васанських, і козлів, і повною пшеницею, і ти пив вино, кров виноградних ягід (Втор. 32: 6, 9 – 14). І ніхто інший, як священство, було посередником в цих ніжно-батьківських відносинах Бога до народу. Нікому, як тільки одному священству, були увірені всі божественні завіти і повеління і, як ці останні обіймали собою все життя народу, то і священству ввірялося тим самим все народне життя в усіх його сторонах і подробицях. І навіть наступні після Мойсея події в народному житті, які послаблювали теократичний устрій народного життя, як, наприклад, поява в Ізраїлі царів і розвиток світсько-державного життя, не могли істотно зменшити широту і силу впливу священства на народне життя.

Завдання старозавітного душпастирства, священства єврейського народу, полягало у вихованні народу як цілого, на засадах зовнішньої законної чистоти і праведності у національно-теократичному дусі. Цим завданням визначалися всі обов'язки і права єврейського священства, і з практичного здійснення головного завдання в усій діяльності священства Мойсеєве законодавство являє собою винятковий зразок: завдяки цьому законодавству з єврейства справді виховався цілий, згуртований народ. Зате внутрішній світ окремої особистості з її різноманітними потребами не входив до національно-теократичної пастирської ревності старозавітного священства: воно вміло і знало тільки "знищувати ту душу з народу", яка не виконує встановлених правил народного благочестя. Тому, коли настала повнота часу і Бог послав Сина Свого Єдинородного, справжнього Доброго Пастиря, Який душу Свою покладає за овець, і Пастиреначальника, на заміну старозавітного священства прийшло священство новозавітне, але це вже перспективний предмет наступних наших наукових досліджень.

---

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту : в українському перекладі з паралельними місцями / переклад Патріарха Філарета (Дени-

сенка). – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407, [8] с.
2. Зарин М. Значение некоторых наименований, коими св. ап. Павел характеризует пастырское служение // Христианское чтение. – 1913. – № 1. – С. 101 – 117.
3. Кремлевский П. Оправдание пастырства // Христианское чтение. – 1907. – № 1. – С. 76 – 99.
4. Кулюкин С. Идея пастырского душепопечения в Ветхом Завете // Христианское чтение. – 1901. – № 9. – С. 341 – 369.
5. Кулюкин С. Идея пастырского душепопечения в Ветхом Завете // Христианское чтение. – 1901. – № 10. – С. 467 – 481.
6. Чельцов М. Православное пастырство и общественная деятельность // Христианское чтение. – 1906. – № 5. – С. 735 – 747.

протоієрей Констянтин Лозінський

ПРИЧИНИ ВИНИКНЕННЯ БОГОСЛОВСЬКИХ СУПЕРЕЧОК ПРО «ДВІ ПРИРОДИ» АБО ТАК ЗВАНИЙ «НЕОХАЛКИДОНІЗМ» VI ст.

В статті розглядаються причини, які фактично послужили передумовами для скликання V Вселенського собору при св. Юстиніані I, спровокувавши поновлення суперечок про спосіб єднання двох природ у Христі в світлі христологічних визначень Халкидону та кращої спадщини антиохійської богословської традиції.

27 березня 519 р., в день Святої Пасхи, в храмі св. Софії при загальному тріумфі народу відбулася урочиста служба. Папські легати, які прибули до Константинополя для ліквідації «акакіанської схизми» ще на цілий рік залишилися в столиці, вирішуючи окремі питання, в тому числі і формулу скіфських ченців, виведену ними як противагу монофізитському «що розіп'явся за нас ...» – «Один з Тройці постраждав плоттю». Рим не схвалив цієї формули бо не був готовий визнати її православність, але і не відкинув відчуваючи, що її анафематствування призведе до нової хвилі розколу.

З цього моменту починається друга частина боротьби за визнання Халкидонської формули, де імператор Юстин та його племінник Юстиніан продемонстрували, на що заради миру в Церкві, вони готові піти. Він охоче відгукнувся на заклик «скіфів» до

дискусії, пізніше переробивши їх формулу у свій знаменитий тропар «Єдинородний Сину і Слово Боже безсмертний єси ...», який потім увійшов до складу літургійного богослужіння. Примітно, що папа так і не прийняв цієї формули, посилаючись на те, що вона «нова» і тому її можна витлумачити так, ніби Халкидон щось пропустив у своєму оросі. [4, с. 391, 392] Ця історія цікава ще й першим великим самостійним пошуком св. Юстиніана в галузі богослів'я, що відображено в листах Юстиніана адресованих папі Гормізді. Вони подають не тільки розмаїту палітру тихий складнощів, які виникли одразу з бажанням ліквідувати т. зв. «акакіанську схизму», але й підіймають складні богословські питання, а саме пояснення богослів'я св. Кирила Олександрійського в контексті рішень Халкидонського собору через можливість використання теопасхиських формул на зразок вище приведеної – «Один Із Тройці постраждала у плоті». Всього було написано десять листів впродовж 518 – 520 рр. Відстоювання теопасхитських формул скіфських монахів, ледь не призвело до конфлікту імператора з папою, який категорично відмовився приймати їх як вираження віри отців IV Собору. Рим прийняв думку св. Юстиніана аж при папі Іоані II, з яким імператор також листувався з цього приводу. Юстиніан як і св. Кирило стверджував, що Бог не страждав Своєю природою, однак Бог-Слово, постраждав плоттю в контексті нашого спасіння. Виразниками теопасхитських поглядів на страждання Спасителя були Іоан Максентій, Іоан Граматик, Єфрем Антиохійській, Леонтій Єрусалимський, Анастасій Антиохійський, Євлогій Олександрійський, Феодор Райфуїтській – богослови, які займали панівне місце у візантійському богослів'ї VI ст. завоювавши підтримку великого імператора. Сучасні православні історики та богослови часто позначають ці богословські пощуки терміном «неохалкидонство», маючи на увазі при цьому, що строго дифізитське розуміння халкидонської постанови залишається єдино правильним і тому для прихильників богослів'я св. Кирила краще використовувати антиохійську христологію. Наслідки суперечок з цього приводу виявилися досить масштабними як на христологічній, так і на антропологічній нивах богослів'я, бо тут під питанням опинилося саме поняття «обоження» людини.

Однак при більш широкій перспективі видно, що богослів'я епохи Юстиніана і рішення П'ятого Собору є не просто повторенням Халкидону, але містять в собі елементи богослів'я, яке веде до христологічної системи преп. Максима Сповідника, який знову звернувся до позитивних сторін антиохійської традиції. [8, с. 14] Віровчительні суперечки між різними богословськими течія-

ми VI ст. не можна зрозуміти, якщо не брати до уваги їх значення для сотеріології в цілому. Ще під час суперечок з аріанами та аполінаристами православні наполягали на тому, що основа нашого спасіння – в справжньому з'єднанні Бога і людини. Втілене Слово є істинним Богом, а не творінням, бо тільки Бог міг спасти гріховне людство з'єднавши його з Собою. Людська природа Христа не була не повною, позбавленою розуму, як учив Аполінарій, але повноцінною людською природою, прийнятою Словом в її цілісності, бо, як учив св. Григорій Богослов, «що не прийняте – не зцілене, а що з'єднане з Богом – те спасенне». [2, т. 2 с. 9 – 18]

Св. Афанасій і після нього каппадокійці прагнуть відмежуватися як від Арія, так і від Аполінарія, які на місце людського розуму Христа помістили Логос; обидва єретики вважали, що Христос має одну природу; але в той час як для Арія ця єдність означала створеність Логоса, Який був лише якимось «вищим» розумом, для Аполінарія вона передбачала уявлення про Христа як про «небесну людину», чиє життя і здатність до дій походять від Логосу. І Арій, і Аполінарій заперечували існування у Христа людської душі. Погоджуючись в цьому вони бачили в Христі повне єднання Логоса і плоті: для Арія це була єдність в творінні, для Аполінарія – небесна єдність. [8, с. 15]

Антиохійська школа виражаючи впевненість в повній реальності людства Ісуса Христа сприйняла цей «аполінаризм» як необхідність. Крайня форма цієї позиції – несторіанство, зайшла так далеко, що розглядала людську природу Христа як «прийняту від людини», практично відмінну від Його Божественної природи. Це пояснюється тим, що з давніх часів богословам цієї школи довелося вести постійну боротьбу з сирійськими гностиками, які відкидали людську природу Спасителя. Олександрійці ж на противагу антиохійцям, залишалися твердими антиаріанами і послідовними захисниками божественності Логоса. [6, с. 99] Їхні погляди мали ту перевагу, що завжди знаходилися у формальній згоді з Никейським Собором. Дві школи, сформовані різними менталітетами, які користувалися різними екзегетичними методами, виробили дві абсолютно різні, суперечливі одна одній християнології, які зіштовхнулися вирішуючи проблему поєднання в Христі двох природ. Антиохійці користувалися в богослів'ї логікою намагаючись проникнути в таємниці божественної істини, тоді як олександрійці намагалися безпосередньо її відчути. [6, с. 100]

Критичний підхід таких антиохійців, як Феодор Мопсуестійський та блаж. Феодорит, чиї богословські погляди будуть підда-

ні переоцінці на V Вселенському соборі, привів їх до буквалізму у вивченні євангельського тексту і до прагнення швидше описати, ніж пояснити історію нашого спасіння. Буквально пояснюючи Святе Писання, ці богослови прагнули показати історичну постать Ісуса наділяючи Його повнотою реальності людської природи, тоді як Його божественна природа уявлялася ними незалежною й окремої сутністю. З особливою наполегливістю вони стверджували самостійність людської природи у Христі. [11, с. 8]

В богословському словнику тих часів не було термінів, здатних адекватно описати сучасне поняття «особистості», протилежне «природі» і, оскільки антиохійська школа прагнула зберегти абсолютну реальність обох природ Христа, вона говорила про Слово, Яке прийняло людську природу, і про людину Ісуса, сина Марії, в Якого вселилося Слово. Проте така термінологія суперечила словам Символу Віри: «І в єдиного Господа Ісуса Христа», і могла призвести до вчення про «дві особи» у Христі. Тому наполягаючи на єдності Господа антиохійські богослови висловлювали єдність такою формулою: одна особа і дві природи, але така термінологія також вела до плутанини, тому що особистість в словнику того часу могла розумітися як маска. За Феодором, Божественна реальність «жила» в людині Ісусі, проте його система як і раніше виключала будь-які згадки про «Бога-Слово, народженого від Марії Діви». [8, с. 17]

Такою була причина суперечки між Несторієм, який сприйняв вчення Феодора Мопсуестійського і св. Кирилом Олександрійським. Історія зберегла для нас деякі з висловів Несторія, якими він намагався внести розмежування між Христом, Який народився предвічно від Отця і Христом, Який народився від Діви. Константинопольський клір у своїй доповідній записці отцям Ефеського собору свідчив, що їхній єпископ будучи однодумним з Павлом Самосатським проповідував, що «Марія не народжувала Бога», «Неможливо, щоб Марія народила Того, Хто був раніше за неї» та багато чого іншого в тому ж дусі, за що повинен був справедливо підданім анафемі. Також у своєму листі до св. Кирила Несторій спираючись на власне антиохійську екзегезу Святого Писання говорить, що «Всюди, де тільки говориться про божественне домобудівництво, нам сповіщається про народження і страждання людської природи Христа, але не божественної ... бо Він не сказав: це є божество Моє, але Тіло Моє, що за вас ламається на відпущення гріхів» (Лк. 22, 19). [3, т. 1. с. 149, 156] Такі вислови антиохійців були наслідком того, що у своїй сотеріології ця школа прагнула зберегти цілісну людську

природу Христа вважаючи однією з очевидних ознак повноти людської природи Спасителя Його смерть на хресті. В принципі антиохійці сповідували єдність в Христі але Несторій говорив про неї як про єдність у владі, честі та однакову гідність у синівстві, але аж ніяк не за природою. [9, с. 78] Ось чому ще один авторитетний богослов блаж. Феодорит постійно відкидав «теопасхизм» Кирила підозрюючи олександрійців в аполінаризмі, і ніколи не вживав вираз «Бог помер на хресті». Теопасхизм був для всіх них безперечною ознакою монофізитства і стверджував якусь недостатність людської природи у Христі, бо померти може тільки людина – але не Бог.

На противагу антиохійцям, св. Кирило Олександрійський прагнув підкреслити насамперед, не тільки прийняття Спасителем людської природи, але й викупительне значення жертви Ісуса Христа. [12, т. 3. с. 108] Заслуги людини Ісуса не змогли б подолати силу смерті і гріха. Син Божий прийняв людську природу і зробив її Своєю. Для розуміння поглядів св. Кирила необхідно підкреслити насамперед сотеріологічний аспект його думки. Він стверджував, що відносини між Божественним і людським у Христі не можна розуміти як співробітництво або навіть взаємопроникнення, але саме як єдність. У тому й полягає спасіння, що Слово пройшло через усі щаблі людського життя народившись від Діви Марії яка є Богородицею. Відмовлятися від імені «Богородиця» означає заперечувати таємницю Втілення, оскільки у Христі немає іншої особистості, крім Слова, якому Вона дала життя. Бог-Слово вмирає на хресті, звідси Його смерть є викупленням тоді як смерть людини, навіть самої праведної, завжди залишається лише смертю окремої людської особистості.

Втім ця фундаментальна ідея христології була виражена св. Кирилом за допомогою вельми неточної термінології. Особливо це стосується терміну іпостась, який як в Олександрії, так і в Антиохії розумівся як синонім слова «природа».

Бажаючи показати, що Христос залишається єдиним, Хто до і після втілення звершив наше спасіння, св. Кирило говорить про «одну особу і дві природи в Христі», тоді як раніше ту саму думку він висловлював так: «одна природа втілена». [12, с. 108] Термін «іпостась», який використовувався в Антиохії для позначення єдності двох природ у Христі, був більш невизначеним і недостатнім, тому св. Кирило спочатку протиставляв йому ідею «іпостасного єднання», але в силу синонімічного вживання термінів «іпостась» та «особа», прийнятого в той час обома сторонами, він змушений був також говорити і про «одну природу». [8, с. 20]

Саме тому термінологія св. Кирила була не зовсім придатною для вираження основного принципу христології з кількох причин, головні чином тому що вона не вказувала на необхідну роль людської природи в справі спасіння. Св. Кирило не помічав, що в очах багатьох його формула «одна природа» має вельми підозріле походження. [9, с. 87] Цю формулу він запозичив з тексту, який приписували св. Афанасію Великому; насправді ж цей текст належав Аполінарію, конкретніше його посланню до імператора Іовіана. Обман, мимовільним співучасником якого став Олександрійський єпископ, був розкритий візантійськими вченими в VI ст., [9, с. 254] але, на нещастя, до того часу ця формула, яка відображала оригенівській «антропологічний мінімалізм» міцно утвердилася серед монофізитів. На те, що ці п'ять слів дійсно були вельми двозначними і підозрілими вказує те, що вони породили цілу низку тлумачень. [5, с. 161]

Христологія Аполінарія як вже було сказано, стверджувала, що Христос не володів повнотою людської природи, а лише людським тілом, місце ж розуму і душі в цьому тілі займало Слово; воно було для Христа провідним початком людської особистості. Людська природа Христа, позбавлена людського розуму, не могла бути істинною людською природою, але залишалася бездушним тілом, яке одухотворяв Божественний розум.

Кирило, хоч і використовував в антинесторіанській полеміці термінологію Аполінарія, проте повністю відкидав його ідеї. Лише небагато дослідників звертають увагу на специфічне розуміння терміну «природа» у св. Кирила. Цю специфіку легко не помітити, якщо намагатися «вичитувати» у св. Кирила лише одну христологію, не звертаючи увагу на її в'язок з іншими аспектами православного віровчення. Дійсно, якщо розглядати у св. Кирила тільки «проекцію» поняття «φιζισ» на христологію, то вона виявиться такою, що дорівнює поняттю «ιποστασισ», [9, с. 99 – 100] але саме поняття «φιζισ» Христа у св. Кирила набагато об'ємніше і не обмежується христологічним виміром.

За св. Кирилом, «одна природа Бога Слова втілена» включає в себе не тільки індивідуальне людство Ісуса, але і всю повноту обоженого людства – всіх, хто спасся і спасається, тобто всю Церкву. У цьому полягає радикальна відмінність св. Кирила від подальшого монофізитства, яке зведе поняття людства всередині «однієї природи» Христа до індивідуального людства Ісуса. Тому немає сумнівів, що Кирило визнавав у Христі цілісну людську природу, а отже й єдність «двох природ». У першому «Посланні до Сукценсія», яке цитує св. Юстиніан, Кирило нападає на тих, хто приписує йому «дум-

ки Аполінарія», і продовжуючи: «Отже, наскільки сягає наш розум, і наскільки лише спроможні бачити духовні очі, Єдинородний є втіленим, і ми говоримо, що є дві природи поєднані – є один Син, Христос і Господь, Бога Отця Слово втілене, Яке стало людиною». [10, col. 993 – 1035] Цікаво, що на противагу пізнішим єретикам великий Олександрійський єпископ не вимагав, щоб антиохійці приймали його термінологію. «Одна природа» не згадується ні в анафематизмах проти Несторія, ні в тексті угоди між Олександрійською та Антиохійською церквами при відновленні єдності в 433 році.

Перемога Кирила на Ефеському соборі позбавила православне богослов'я несторіанського розділення особистості. Проте важливість цієї перемоги полягає не тільки в утвердженні історичної істини єдності Христа, а й у проголошенні богословської концепції, що в людській природі Христос як Слово прийняв повноту людства без виключення, звідси Церква проповідує про «обоження» всіх спасенних у Христі. Саме цю думку прагнув зберегти Ефеський собор, зводячи найменування Матері Ісуса «Богородицею» на ступінь догмату: Марія не могла бути Матір'ю тільки «плоті» Христової, бо плоть ця не мала самостійного буття, але була воістину «плоттю Божою». [3, т. 1. с.407, 416 – 418] У цій плоті Син Божий страждав, помер і воскрес; саме в цій плоті викуплене людство закликається вступити в спілкування з Духом Святим. Це вказує на те, що в чисто антиохійському контексті ідея обоження і причастя людини Богу неможлива.

Однак Ефеський собор, який утвердив православ'я Кирила, по суті не розв'язав проблем поставлених антиохійською христологією. Фактично одразу на Сході виникла єресь Євтихія, який неправильно витлумачив соборні рішення. Дії Константинопольського Собору 448 р. під головуванням єпископа Флавіана, де був засуджений Євтихій, показують, що як для суддів, так і для обвинуваченого богослів'я Кирила залишалося єдиним критерієм православ'я. [3, т. 2 с. 7 – 8] Євтихій не був схильним приймати Антиохійську унію 433 р. між Кирилом та Іоаном Антиохійським, в якій говорилося про те, що в Христі поєднуються досконала людська і досконала божественна природи, тобто присутня «єдність двох природ», також він відмовлявся сповідати дві природи «після з'єднання», іншими словами, вічність і нероздільність двох природ у Христі. Це вчення єпископи, які брали участь у Соборі, не без підстав вважали похідним від Кирила за змістом, хоча сам він ніколи формально його не висловлював.

Однак засудження Євтихія здавалося багатьом відмовою від кирилівського богослів'я. Діоскор Олександрійський скорис-

тавшись невизначеною поведінкою імператора Феодосія ІІ домігся зміщення Флавіана, реабілітації Євтихія і засудження наполегливих захисників «двох природ після з'єднання», а саме Феодорита Кирського та Іви Едеського, скомпрометованих колишньою дружбою з Несторієм. Такими були рішення «Розбійницького Собору» 449 р. в Ефесі, проведеного під керівництвом Діоскора племінника Кирила, який успадкував його кафедру. Все це робилося в ім'я торжества олександрійського богослів'я. Тільки смерть імператора Феодосія ІІ змогла змінити ситуацію на краще. [4, с. 248 – 253]

Одразу як тільки до влади в імперії прийшов Маркіан, який представляв православну партію, опозиційну олександрійськім товстосумам, Халкидонський Собор 451 р. в якому брали участь п'ятсот єпископів, в більшості своїй східних, показав, що вся Східна Церква, за винятком Єгипту, рішуче відкидає монофізитство. Заради історичної достовірності скажемо, що сам Маркіан будучи військовим слабо розбирався в догматичних хитросплетіннях, проте його дружина Пульхерія, сестра Феодосія ІІ і ревна шанувальниця преп. Симеона Стовпника, добре розумілася в суперечливих віровизначальних питаннях, які хвилювали імперію. Саме тверда православна позиція царюючого подружжя дозволила прийняти соборне рішення, яке ознаменувало собою справжнє торжество православ'я. [1, с. 326 – 339] Втім жоден з отців собору не наважився кинути виклик незаперечному авторитету св. Кирила, і ніхто не спробував повернутися до антиохійської термінології, на якій лежала тінь підозри у несторіанстві. Нове рішення було знайдене у зверненні до західної христології, що означало термінологічну новацію – введення відмінності між природою й іпостассю. Така відмінність досі не використовувалася ні в Антиохії, ні в Олександрії. Саме тому цей Собор увійшов в історію Церкви як найбільш яскравий зразок «соборності», що дозволяє Церкви відкривати і формулювати справді «кафоличність» понять, слідуючи вселенській Істині віри, яку не в змозі виразити окремі традиції.

Отці собору відмовилися від головної богословської формули св. Кирила (хоча собором в Ефесі ця формула прийнята не була) – «одна природа Бога-Слова втілена». Вважаючи, що прихильники Діоскора витлумачили цю формулу так, що досконалість людства у Христі виявилася приниженою, Собор ухвалив від цієї формули, хоча і цілком законної у св. Кирила, відмовитися. Так формула «одна природа Бога-Слова втілена» остаточно вийшла у православному богослов'ї з ужитку.

Якщо говорити зовсім точно, то відмова від неї відбувався поступово, в міру визнання Халкидонського собору у все нових і нових церковних колах; цей процес зайняв більше 100 років. Це відбулося тому що західне богослів'я, як це видно з знаменитого «Томосу» папи Лева, в порівнянні з олександрійським і антиохійським з набагато більшою визначеністю наполягало на повній реальності двох природ у Христі, проте жодним чином не було несторіанським. Латинська думка прагнула бачити у Христі насамперед Посередника між Богом і людством. Ця концепція викуплення була більш юридична, заснована на ідеї жертвоприношення і примирення, ніж східна концепція обоження. Однак вона з усією наполегливістю підкреслює, що Христос – одночасно Бог і Людина, і в той же час Єдина Особистість.

Втручання папи Лева в східні суперечки дало антиохійським богословам надію вижити в той момент, коли монофізитська реакція вже загрожувала поглинути їх. Однак основні погляди богослів'я св. Кирила на єдність природ у Христі не були залишені, не була забута й ідея богоспілкування, центральна для східної концепції спасіння. Папа Лев прагнув не розмірковувати про точне значення поняття «єдність двох природ у Христі», а повернутися до точного розуміння Біблії, де Ісус постає одночасно як Бог і Людина. Євангельський текст ясно показує, що обидві природи втіленого Слова діють, як їм властиво, але кожна постійно перебуває у спілкуванні з іншою. І це спілкування являє собою не просто близькість, воно грунтується на єдності суб'єкта Божественної і людської дій Христа, Який завжди Один і Той самий – Бог і Людина. Нарешті, в Томосі Льва було розроблено концепцію єдності особистості, яка ставила перепону для всіх несторіанських богословів; єдність Особистості дозволяє сказати, що «Син Божий помер», причому Божественна природа не втрачає притаманної їй безстрасності. Саме так Кирило заперечував Несторію: Бог, не перестаючи бути Богом, зробив людську природу Своєю у всьому, аж до смерті. [3, т. 2. с. 231 – 238]

За цей істотний і оригінальний внесок у христологію Халкидонський собор воістину достойний найменування Вселенським. Соборне віровизначення являє собою результат довгих суперечок і компромісів між ворогуючими партіями. Величезна більшість отців були послідовниками Кирила, які спочатку наполягали на формулі «з двох природ» тоді як монофізитська формула стверджувала «одну природу після з'єднання». Термін «природа» зберігав тут старе значення конкретної істоти, будучи синонімом «іпостасі», і двозначність олександрійської термінології в цілому

залишалася нездоланною. Для прийняття остаточного рішення знадобився ультиматум від римських легатів і тиск з боку представників імператора.

Втім одноголосне прийняття оросу не слід пояснювати лише тиском Маркіана та його дружини Пульхерії. Також це не було капітуляцією перед Римом, як представляли справу монофізити, і аж ніяк не зрадою кирилівського богослів'я.

Щоб переконатися в цьому, досить прочитати діяння другого засідання: після прочитання Томосу папи Лева більшість єпископів заявила, що в ньому виражена «Отецька віра, віра апостольська, що Лев та Кирило однаково навчають!» [3, т. 2. с. 242] Отже зрозуміло, що Кирило залишався для них єдиним богословом, який заслуговував на беззастережну довіру. Остаточні результати соборних пошуків були оголошені на четвертому засіданні, і тільки після цього відбулося голосування. Однак, засудивши Євтихія, халкидонські отці були переконані, що несторіанство для Церкви набагато небезпечніше за монофізитство. Але насамперед вони залишалися вірні св. Кирилу, як це видно з прочитання актів собору. [3, т. 2. с. 46]

Латинські формули, включені у визначення про те, що у Христі «зберігаються властивості кожної природи», «дві природи» поєднуються, як такі, що не суперечать думці св. Кирила, були врівноважені утвердженням особистої єдності Христа «в одній особі та іпостасі». Використовується тут і слово «Богородиця», яке вказує на особистісну єдність. Вираз «в двох природах» – чужий Кирилу, але прийнятий в Антиохії і на Заході показав фундаментальну й істотну відмінність між природою та іпостассю, для чого не вистачало слів в ранній христологічній термінології. [3, т. 2. с. 48]

Рішення собору дозволило розвинути христологічні пошуки, про що свідчить послання св. Прокла Константинопольського до вірмен, де він по суті повторює 12 анафематизмів св. Кирила, говорячи про одну іпостась а не природу Христа: «Бог-Слово з самого початку став плоттю, але не перетворився на плоть, оскільки збереглася вища відмінність Божества». [7, с. 115] Після Халкидону це розрізнення дало богословам можливість в адекватних термінах пояснювати єдність і в той самий час подвійність у Христі. Нарешті, Собор привніс у христологію дух воістину православного смирення і поміркованості, стверджуючи, що в поєднанні Божества і людства криється таємниця, до якої здатний лише віддалено наблизитися слабкий людський розум. Єдність двох природ була визначена у Халкидоні через чотири негативних поняття, які, засуджуючи обидві протиборчі єресі Несторія і

Євтихія, відмовляються пояснити саму таємницю втілення в катафатичних термінах.

Незважаючи на дивовижну тонкість, поміркованість і традиційність халкидонського визначення, багато східних християн його не прийняли. З одного боку консервативні єгиптяни з великим пієтетом ставилися до формул, що символізували перемогу св. Кирила над Несторієм. З іншого боку халкидонська формула була гарним початком богослів'я але не визначала чітко Хто саме зазнав страждання і розп'яття.

Юстиніан як більшість його сучасників, був внутрішньо зацікавленим в тих догматичних суперечках, які тривали і на Сході, і на Заході, з огляду на важливість монофізитського розколу. Прихильники монофізитства вважали Халкидон підтвердженням антиохійської християнської – розділенням особистості.

Їхні напади сконцентрувалися навколо великого представника антиохійської богословської думки блаж. Феодорита Кирського, товариша Несторія і головного противника монофізитства до і під час Халкидону. Його ставлення до сучасних йому христологічних проблем найкраще видно з його неприйняття до анафематизмов св. Кирила, які стверджують, що Христос втілившись помер плоттю на хресті. Втім, ці відповіді були написані раніше за Ефеський собор. [12, т. 3 с. 119] але їхній теопасхизм був закріпленій не де небудь, а в самому Никейському Символі Віри словами «страждав» і «розіп'ятий при Понтійському Пилаті». Саме тому у своїх «Дванадцяти анафематизмах» проти Несторія св. Кирило проголошує: «Хто не сповідує Бога-Слова постраждалим плоттю, розіп'ятим плоттю, Який прийняв смерть плоттю і, нарешті, став первородним з мертвих, оскільки Він є життям і животворчим як Бог, – нехай буде проклятий». [3, т. 1. с. 414]

Негативне ставлення Феодорита до позиції Кирила в цьому питанні не змінювалося ні до, ні після Ефесу, до і після Халкидону. У своїй полеміці з св. Кирилом він з ворожістю відкидає «теопасхизм» хочай намагається твердо триматися Передання. В уяві Феодорита важливу роль відіграє полеміка з Аполінарієм, тому він з усіх сил намагається показати повноту людства у Христі, його незмінність у поєднанні з божеством. Якщо б Спаситель не був Богом, тоді спасіння не відбулося б. І якщо б він не був людиною, то Його страждання, Його «спасительні страждання», були б для нас даремними. Образ єднання «божественної природи» з людською, Феодорит позначає, як вселення, зв'язок, єдність. З точки зору православних, тільки останній з цих трьох термінів може вважатися адекватним, тому що два перші – «вселення» і

«зв'язок» містять в собі неприховану несторіанську тенденцію. Як і Феодор Мопсуестійський і Несторій, Феодорит любить небезпечний євангельський образ «храму». У видимій людині приховано перебувало Слово, як у храмі, і виявлялося в ньому своїми діями. «Ми не поділяємо домобудівництво на дві особи і не проповідуємо двох синів замість Єдинородного, але вчимо, як навчені, про дві природи – бо одним є Божество а іншим людство; Той є Тим, Хто приймає, цей, тим, Який приймається». Феодорит різко розрізняє ці дві сторони. Так про спокуси Христа він говорить: «ведеться не Бог-Слово, але сприйнятий Богом Словом від насіння Давида храм». Тому й Пресвяту Діву він називає відразу і Богородицею, і Чоловікородицею, тому, що вона народила подібного до себе, і тому що образ Божий був з'єднаний з образом раба. Феодорит, мабуть, думав, що тільки з'єднання обох імен виключає всякий натяк на безбожний Аполінаризм – злиття природ. У всіх цих формулюваннях з надмірною різкістю підкреслена особливість і самостійність людства у Христі, як особливої людини. У своїх відповідях на «глави» св. Кирила Феодорит, насамперед, заперечує проти поняття «іпостасної» або «природної» єдності і протиставляє цьому поняття з'єднання. За «дивним і чужим» поняттям «єдності за іпостассю» він бачить думку про злиття, яке нищить особливості природ, що поєднуються; виникнення чогось «середнього між плоттю і Божеством», так що Бог вже не Бог і храм сприйнятий не храм. Проте це вказує на те, що він не думав, що святий Кирило відкрито розумів під «іпостассю» або «природою» – «особу». Також він не застосовує до Сина Божого те, що можна сказати про людину Ісуса і навпаки, тобто те, що в богослів'ї називається взаємодією природ. Таким чином, на думку Феодорита, на хресті страждає не Христос, але людина, яку сприйняло від нас Слово. Вислів св. Кирила «Син Божий постраждав плоттю» для Феодорита абсолютно неприйнятний. І хоча він достатньо вірно захищає беззаперечну істину про непричетність Бога-Слова до страждань, але при цьому у нього залишається недостатньо підкресленою єдність Христа. Захоплений прагненням підкреслити відмінність природ всупереч їх уявному злиттю у Кирила, він не побачив, що образ висловлювань святого Кирила дозволяє більш чітко розкрити єдність яку сам сповідував. Згодом блаж. Феодорит зізнавався, що в боротьбі з противником впав у деяку «непомірність», але «що тільки необхідність вчинила деяку надмірність в розділенні». Тобто він прагнув до надмірної логічної визначеності і недостатньо відчував антиномічність Боголюдської таємниці. [11, с. 58 – 60]

Беручи до уваги таку позицію Феодорита монофізити стверджували, що Халкидон, який прийняв його у спілкування, був насправді несторіанським собором. Самим своїм опором собору вони вважали, що він повністю зрадив богослів'я Кирила Олександрійського. Насправді такі богослови, як Феодорит, з одного боку, і вождь монофізитства Севір Антиохійський, просто продовжували суперечку Кирила з Несторієм так ніби Халкидонський собор нічого не вирішив.

Отже, в очах монофізитів позиція халкидонської партії була, принаймні, двозначною, і сама ця двозначність надавала в їхніх очах достовірності переконанню, що собор, лицемірно визнаючи Кирила на словах, насправді реабілітував Несторія. Їхня власна христологічна традиція, що грунтувалася на писаннях свв. Афанасія і Кирила керувалася турботою про збереження безперервної незмінності Логосу до, під час і після втілення. Формула Кирила: «одна природа Бога Слова втілена» стала їх гаслом і для мас звучала набагато сильніше, ніж більш раціональна турбота халкидонської христології зберегти у Христі активну роль невід'ємної людської природи. Саме тому богослів'я Юстиніана зіштовхнувшись з проблемою монофізитства, повинне було якось вирішити питання уявного прийняття «несторіанства» Халкидонським собором. Якраз тут і криється коріння едикту проти «трьох глав» – у намаганні зберегти недоторканнім богослів'я Халкидону, очистивши його від будь-яких підозр у симпатіях Несторію та його послідовникам, використавши при цьому інтелектуальну платформу св. Кирила.

1. Величко А. М. История Византийских императоров. М. 2010. Т. 2
2. Святой Григорий Богослов. Собрание творений: в 2т. Т.1. М. 2000
3. Деяния Вселенских Соборов. СПб. 2008. Т. 1, 2.
4. Карташев А. В. Вселенские Соборы. М. 2002
5. Ж.-К. Ларше. Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешенные богословские и эккле-зиологические проблемы (пер. с франц. иеромонаха Саввы (Тутунова) / Богословские труды. Издательский совет РПЦ. 2007. № 41.
6. Лященко Т., свящ. (еп. Тихон) Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия. СПб. 2009
7. Медведев С. А. Богословие «Томоса к армянам» св. Прокла Константинопольского / XV Ежегодная богословская конференция. М. 2005.
8. Мейендорф Иоанн, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Л.А.Успенской, примеч. А.И.Сидорова. М, ПСТБИ, 2000.
9. Назаренко Т., свящ. Св. Кирилл Александрийский и его богословские воззрения. СПб. 2009.
10. Сповідання віри імператора Юстиніана проти трьох глав PG. Vol. 86/1. Col. 993 – 1035

11. Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V-VIII веков. Пути византиского богословия. М. 1992
12. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. М. 1996. Т. 3.
13. Феодор (Юлаев), иером. Защита свт. Кириллом Александрийским выражения «Одна природа Бога Слова воплощенная» с точки зрения православных полемистов V – VIII векав. СПб. 2010.

протоієрей Олег Маланяк

ПРАВОСЛАВНЕ ВЧЕННЯ ПРО БЕЗГРІШНІСТЬ ЛЮДСЬКОЇ ПРИРОДИ ГОСПОДА НАШОГО ІСУСА ХРИСТА

У спокусі ніхто не каже: «Бог мене спокушає»; бо Бог не спокушається злом і Сам не спокушає нікого, але кожен спокушається, захоплюючись власною похіттю; похіть же, зачавши, породжує гріх, а вчинений гріх породжує смерть.
(Як.1; 13-15)

Гріх, учинений нашими прародичами в раю, з усіма своїми наслідками перейшов від прародичів на все їхнє потомство і відомий на мові Церкви під іменем першородного чи прародичевого (Православне віровизнання, 4.1, відп. на пит. 24).

Вчення про першородний гріх, що поширився від Адама і Єви на весь рід людський, дуже важливе в християнстві. Якщо в людей нема першородного гріха і природа в них не пошкоджена, якщо вони народжуються чистими і невинними перед Богом, якою вийшла з рук Творця перша людина; в такому разі відкуплення для них не потрібне і Син Божий даремно приходив на землю і зазнав смерті, і християнська віра підривається в самих засадах. Тому-то, як доводив блаж. Августин, гріх Адамів та відкуплення – це немовби два стрижні, навколо яких обертається усе християнське вчення.

В своєму вченні про першородний гріх православна Церква розрізняє, по-перше, сам гріх і, по-друге, його наслідки в нас. Під іменем першородного гріха вона має на увазі порушення заповіді Божої, те ухилення людської природи від закону Божого, отже й від своїх цілей, які учинене нашими праотцями в раю і від них перейшло на всіх нас. У Православному Віровизнанні ми читаємо: «Першорідний гріх – це порушення закону Божого, даного в раю прародичеві Адаму. Цей прародичів гріх перейшов від Адама на всю людську природу, оскільки всі ми тоді перебували в Адамі, і таким чином через одного Адама гріх поширився на всіх нас. Тому ми в зачатті народжуємося з цим гріхом» (Православне Віровизнання Ч. 3, відп. на пит. 20). Різниця лише та, що в Адамі це ухилення від закону Божого, отже ж від свого призначення, було вільне, свавільне, а в нас воно спадкове, необхідне: ми й народжуємося з природою, збоченою від закону Божого, в Адамі це був гріх особистий, гріх у прямому значенні цього розуміння – в нас це не є гріх особистий, не є власним гріх, але є тільки гріховність природи, отримана нами від батьків: Адам згрішив, тобто вільно порушив заповідь Божу і через це став грішником, тобто віддалив усю свою природу від закону Божого, тому став особисто винним перед Богом, а ми особисто не згрішили з Адамом, але стали в ньому і через нього грішниками. «Бо коли злочином одного смерть панувала через одного, то тим більше ті, що приймають безмірну благодать і дар праведності, пануватимуть в житті через єдиного Ісуса Христа. Тому як через злочин одного – всім людям осудження, так виправданням одного – всім людям виправдання життя» (Рим. 5, 16-19). «І вас, мертвих через злочин і гріхи ваші, в яких ви колись жили за звичаями світу цього, з волі князя піднебесного, духа, що діє тепер в синах противления, між якими і ми всі жили колись за нашими плотськими по хотями, виконуючи бажання плоті й помислів, та були за природою дітьми гніву, як і інші, Бог, багатий милістю з великої Своєї любови, якою нас полюбив, і нас, мертвих за злочини, оживотворив із Христом, – благодаттю ви спасені, – і воскресив із Ним, і посадив на небесах у Христі Ісусі» (Еф. 2, 1-6).

Примирення, возз'єднання Бога з людиною не могло би навіть початися – знищити гріх у всій сутності людини, просвітити її розум, виправити її волю, відновити в ній образ Божий, знищити згубні наслідки, спричинені гріхом людини в її природі і в природі зовнішній. Хто би міг виконати всі означені умови? Ніхто, крім Бога. За гріх людини вимагалася безкінечно-милостива жертва, наскільки безкінечна образа, спричинена людиною Богу, наскільки безкінечна сама вічна правда. Але такої жертви не міг

принести ніхто з людей: бо всі люди цілком заражені гріхом, отже і цілком перебувають під прокляттям Божим. «І Писання, передбачаючи, що через віру Бог виправдає язичників, передвістило Авраамові: «У тобі благословляться всі народи». Отже, ті, що від віри, благословляться з вірним Авраамом, а всі ті, що утверджуються на ділах закону, перебувають під прокляттям. Бо написано: «Проклятий усякий, хто не виконує постійно всього, що написано в книзі закону» (Гал. 3, 8.10).

Також безкінечно-великої жертви не міг принести Богу за людину ніхто, коли б і захотів. Отже таку милостиву жертву за гріхи людини міг дати і принести лише один найвищий і премудрий, і всемогутній Бог. Тому «Христос відкупив нас від прокляття закону, ставши за нас прокляттям (бо написано: «Проклятий усякий, хто висить на дереві»). Для того, щоб знищити гріх в усій сутності людини, просвітити її розум, виправити волю, відновити в ній образ Божий – вимагалося не менше, аніж відновити образ людини; адже гріх не є в нас щось зовнішнє, навпаки, він проник всю нашу природу, заразив своєю отрутою всю нашу силу, спотворив здібності, пошкоджує кожного з нас у самому корені, тому, що в гріху ми зачаті, в гріху народжуємося. Змій був хитрішим за всіх звірів польових, яких створив Господь Бог. І сказав змій жінці: чи дійсно сказав Бог: не їжте ні від якого дерева в раю? І сказала жінка змію: плоди з дерев ми можемо їсти, тільки плодів з дерева, яке посеред раю, сказав Бог, не їжте їх і не доторкайтеся до них, щоб вам не померти. І сказав змій жінці: ні, не вмрете, але знає Бог, що того дня, коли ви зїсте їх, розкриються очі ваші, і ви будете, як боги, що знають добро і зло. І побачила жінка, що дерево добре для їжі, і що воно приємне для очей і жадане, тому що дає знання; і взяла плодів його і їла; і дала також чоловікові своєму, і він їв. І розкрилися очі у них обох і пізнали вони, що нагії і зшили вони фігове листя, і зробили собі оперезання. І почули голос Господа Бога, Який ходив по раю під час прохолоди дня, і сховався Адам і жінка його від лиця Господа Бога між деревами раю. І покликав Господь Бог Адама і сказав йому: Адаме, де ти? Він сказав: почув я голос Твій у раю і злякався, тому що я нагий, і сховався. І сказав Бог: хто сказав тобі, що ти нагий? Чи не їв ти від дерева, з якого Я заборонив тобі їсти? Адам сказав: жінка, яку Ти мені дав, вона дала мені від дерева і я їв. І сказав Господь Бог жінці: що це ти зробила? Жінка сказала: змій спокусив мене і я їла. І сказав Господь Бог змієві: за те, що ти зробив це, проклятий ти перед усією худобою і перед усіма звірами польовими; ти будеш ходити на череві твоїм, і будеш їсти прах у всі дні життя твого; і

ворожнечу покладу між тобою і між жінкою, і між іменем твоїм і між іменем її. Воно буде уражати тебе в голову, а ти будеш жалити його в п'яту (Бут. 3, 1-15). Тому відновити людину, без сумніву, ніколи би не змогла сама людина, немічна, позбавлена благодаті Божої, ані хто-небудь з ангелів, могутність котрих безмежна. Відновити і очистити людину від гріхів міг лише Той, Хто її створив на початку і Хто сказав про Себе: «Я є Той, Хто загладжує беззаконня» (Іс. 43, 25; Пс. 102, 3). Нарешті, для того, щоб знищити самі наслідки, спричинені гріхом людини в її природі зовнішній, знищити хвороби, страждання, смерть, знищити той розлад і безлад, що зазнало творіння, необхідно оновити вже не саму лише людину, але і всю природу, як видно з самої властивості означених наслідків. Тим більше цієї останньої умови не могли виконати ані людина, ані якийсь ангел, а міг виконати лише один Бог. «У тому любов, що не ми полюбили Бога, а Він полюбив нас і послав Сина Свого на очищення від гріхів наших» (Ін. 3, 10). Але не будучи у змозі піднятися власноруч і виконати всі ті умови задля цієї мети, падша людина зберегла в собі можливість відновитися з допомогою Божественної сили. Від гріхопадіння вона спотворила в собі образ Божий, але не згладила, не знищила Його в собі, отже не втратила здатності до возз'єднання з Богом. Вона затьмарила свій розум, але не до такої міри, аби стати нездатною для пізнання і прийняття навіть готової, подаваної згори істини. Вона спотворила свою волю і схилила її до зла, але не до такої міри, щоб стати повністю злою і не бачити добра, не любити його. З іншого боку, попри своє гріхопадіння, упала людина виявилась негідною Божої милості. Вона самовільно порушила заповіді Свого Творця, відхилилася від істини та правди, але почуття релігії у неї ніколи не зникало. Люди шукали Бога, намагалися служити, догоджати Йому, задобрювати Його своїми жертвами, але не змогли досягти своєї мети. Тому Бог знайшов для відновлення людини такий засіб, в якому «Милість і істина зустрілися, правда і мир поцілувалися» (Пс. 84, 11). Друга іпостась Пресвятої Трійці: «І Слово стало плоттю і вселилося між нами, повне благодаті й істини; і ми бачили славу Його, славу, як Єдинородного від Отця» (Ін. 1, 14). Єдинородний Син Божий добровільно вирішив стати людиною, прийняти на Себе всі людські гріхи, перетерпіти за них усе, що визначила праведна воля Божа «Бо Він обрав нас у Ньому (Ісусі Христі) раніше створення світу, щоб ми були святі й непорочні перед Ним у любові, наперед призначивши усиновити нас Собі через Ісуса Христа, за благоволінням Своєї волі, на похвалу слави благодаті Своєї, якою Він обдарував нас в улю-

бленому, в Якому ми маємо відкуплення Кров'ю Його, прощення гріхів через багатство благодаті Його, яку Він щедро дарував нам у всякій премудрості і розумінні, відкривши нам таїну волі своєї, за Своїм благоволінням, яке Він раніше поклав у Ньому, в установлення повноти часів, щоб усе небесне і земне з'єднати під главою Христом. У Ньому ми і стали спадкоємцями, бувши для того наперед призначеними за визначенням Того, Хто все творить за радою волі Своєї (Триіпостасний Бог), щоб бути нам, які раніше уповали на Христа, на похвалу слави Його. У Ньому і ви, почувши слово істини, благовістя вашого спасіння, та увірувавши в Нього, були відзначені обіцяним Святим Духом, Який є запорукою спадщини нашої для відкуплення надбання Його на похвалу слави Його» (Еф. 1, 1-14).

Свята Православна Церква навчає, що потрібно сповідувати в Христі Ісусі Господі нашому в двох природах (Божа і людська) єдине лице (особу) або іпостась, власне іпостась Сина Божого, що прийняв в Єдинство Своєї Божої іпостасі людську іпостась. «Віруємо, що Син Божий, Господь наш Ісус Христос (вчать східні патріархи) прийняв на Себе у власні іпостасі плоть людську, зачату в утробі Діви Марії від Святого Духа і воплотився» (Посл. Вост. Патр. 7 чл.).* Тому Господь Ісус Христос є Чоловік безгрішний. Він вільний від спадкового і загального Адамового гріховного пошкодження, через усі потомства душі і тіла, хоча і прийняв від Діви Марії всю нашу природу і в Собі знищив гріх і всі наші немочі та наслідки. «А як закон, ослаблений плоттю, був безсилий, то Бог послав Сина Свого в подобі плоті гріховної в жертву за гріх і осудив гріх у плоті» (Рим. 8, 3). Христос Господь наш не здійснив ніякого гріха особисто. Проте, хоча Він «усьому подібний до нас», але крім «гріха». «Бо Того, Хто не знав гріха, Він зробив жертвою за гріх, щоб ми в Ньому стали праведними перед Богом» (2 Кор. 5, 21). Господь наш Ісус Христос, хоч і прийняв людську природу за походженням від Діви Марії, причетної до першородного гріха, але народився від Неї з натхнення Святого Духа і тому народився чистим і непорочним. «Дух Святий зійде на Тебе, і сила Всевишнього осінить Тебе. Тому і народжуване Святе (το γεννωμενον Αγιον) наречеться Сином Божим» (Лк. 1, 35). А також з слів сказаних уві сні Ангелом Йосифу: Не бійся прийняти Марію, жону твою, бо зачате в Ній є від Духа Святого. Народить же Вона Сина, і наречеш Йому ім'я Ісус, бо Він спасе людей Своїх від гріхів їхніх. (Мф. 1; 20-21). З цього видно, що хоча Господь Ісус Христос зачався від Діви дочки людської, від Діви, в якої душа і тіло, за висловом пісні церковної: «В утробу Вселився дівочу, предочищену Духом Святим» (стихира на літії 4. 7 квітня в День Бла-

говіщення), але був зачатий від пресвятої Діви силою і дією того ж Святого Духа, а тому і народився цілком чистим і Святим. Таку думку свідомо проповідували Святі Отці Церкви наприклад Святий Кирило Ієрусалимський: "Цей самий Дух Святий зійшов на Пресвяту Діву Марію. Бо коли Христос Єдинородний мав народитися Сила Вишнього осінила Її і Дух Святий зійшов на Неї, освятив Її щоб можливо було Їй прийняти Того через Якого все сталося. Не потрібно мені говорити про це багато, щоб навчити тебе, що не скверне і чисте це народження". Святий Єфрем Сирин: "Христос родився від природи, що зазнала нечистоту і маючи потребу в Божественному очищені і відвідуванні. Коли блискавка пронизує все, так і Бог. І, як блискавка освітлює потаємне, так і Христос очищає найпотаємніше. Він очистив і Діву, а потім родився, щоб показати, що де Христос там проявляється чистота у всій силі. Очистив Діву, наперед приготував Духом Святим і потім зачаття Його. Очистив Діву при Її непорочності, тому і родившись залишив Дівою". "Разом з тим що само собою зрозуміло, воно (народження) усвоює Йому (Христу) і вилучення Його від спадкової гріховної порчі, або прабатьківського гріха. Так як в цих словах закладена між іншим і та думка що Той, який має бути зачатий і народжений від Пресвятої Діви, тому що на Неї зійде Дух Святий і сила Вишнього осінить Її, і буде зачатий і народжений не в беззаконнях і гріхах (Пс. 50; 7), а святе або зовсім вилучене від всього гріховного і беззаконного" (Арх. Сільвестр Малеванський // Опыт православного догматического богословя. В 5 т. Том 4. – СПб: 2008. – С 62-560.) А загалом слід розуміти і вірити, що у Бога немає нічого неможливого. Бог може очистити будь-яку людину від гріха, бо в Писанні сказано: «А тим, які прийняли Його, що вірують в ім'я Його, дав силу дітьми Божими бути, які не від крови, не від похоті плотської, не від хотіння чоловічого, а від Бога народилися» (Ін. 1, 12-13). "Кожний, народжений від Бога, не чинить гріха, тому що сім'я Його (Христа) перебуває в ньому, і він не може грішити,бо народжений від Бога" (1 Ін. 3; 9). З цього ми бачимо, що не тільки Господь і Богородиця Святі і чисті по плоті, але й кожна людина, яка приймає Ісуса Христа і вірує в Ім'я Його, можуть народитися від Бога, як свідчить Святе Євангеліє: «Був же чоловік з фарисеїв на ім'я Никодим, начальник юдейський. Він уночі прийшов до Ісуса і сказав Йому: Учителю, ми знаємо, що Ти Учитель, Який прийшов від Бога, бо ніхто не може таких чудес творити, які Ти твориш, якби Бог не був з Ним. Ісус сказав йому у відповідь: істинно, істинно кажу тобі: якщо хто не народиться звище, не може бачити Царства Божого. Никодим говорить Йому: як може людина народитися, будучи старою? Хіба вона може вдруге ввійти в утробу матері

своєї і народитися? Ісус відповів: істинно, істинно кажу тобі: якщо хто не народиться водою і Духом, не може увійти в Царство Боже. Народжене від плоті є плоть, а народжене від Духа є дух. Не дивуйся тому, що Я сказав тобі; треба вам народитися звище. Дух дихає, де хоче і голос його чуєш, але не знаєш, звідки він приходить і куди йде: так буває з кожною людиною, народженою від Духа» (Ін. 3, 1-8). Наш Спаситель мав повну і досконалу особисту безгрішність, і не тільки моральної перевершеності перед всіма людьми, що жили коли-небудь на землі. Надзвичайно моральну висоту і авторитет Ісуса Христа признають і раціоналісти, хоча відкидають Його безгрішність. Він принизив Себе Самого, прийнявши образ раба: «Він, будучи образом Божим, не вважав за захват бути рівним Богові; але принизив Себе Самого, прийнявши образ раба, зробившись подібним до людей, і з вигляду став як чоловік; упокорив Себе, був слухняним аж до смерти, і смерти хресної». Тому і Бог звеличив Його і дав Йому ім'я вище над усяке ім'я , щоб перед іменем Ісуса схилилося всяке коліно небесних, земних і пекельних, і всякий язик сповідував, що Господь Ісус Христос у славу Бога Отця» (Фил. 2, 6-11). Всі свідчення в Новому Завіті святих письменників і очевидців та служителів слова – Бога Ісуса Христа. Немало і таких свідчень, в яких прямо стверджується досконалість і безгрішність нашого Господа, і жодного немає свідчення, де б говорилося про гріх, чи про грішні вчинки нашого Спасителя. Так, Сам Ісус Христос, не боячись звинувачень, навіть жорстоких ворогів своїх, відкрито запитує їх: «Хто з вас викриє Мене у гріху? (αμαρτιας) Якщо ж Я говорю істину, то чому ви не вірите Мені? Хто від Бога, то слова Божі слухає; ви тому не слухаєте, що ви не від Бога. На це юдеї сказали Йому у відповідь: «Чи не правду ми говоримо, що Ти самарянин і що біс у Тобі? Ісус відповів: у Мені біса нема, але Я шаную Отця Мого, а ви зневажаєте Мене. А втім, Я не шукаю слави Моєї; є Той, Хто шукає і судить. Істинно, істинно кажу вам: хто слово Моє збереже, той не побачить смерти повік»(Ін.8,46-51).

Через таку віру в Ісуса Христа, що в Ньому немає гріха, людство не побачить смерті повік, а отже і кожна людина, яка в своєму серці зберігає таку віру, що і Отець прощає провини наші. Так сказав Ісус Христос своїм послідовникам звертатися в молитві Господні до Бога Отця «Отче наш», а Сам він ніколи не звертався «Отче наш», а говорив завжди «Отче Мій» і ніколи не просив прощення гріхів в Отця за Себе. Все це показує, що Ісус Христос усвідомлював Себе абсолютно безгрішним. А люди, що живуть на землі, ніколи не вважали себе безгрішними, навіть самі святі праведники відчували в своїй свідомості потребу в покаянні до Бога. «Якщо кажемо, що не

маємо гріха, обманюємо самих себе, і правди немає в нас. Коли сповідаємо гріхи наші, то Він, будучи вірним і праведним, простить нам гріхи наші і очистить нас від усякої неправди. Коли кажемо, що ми не згрішили, то представляємо Його неправдо-мовним і слова Його немає в нас. Діти мої! Це пишу вам, щоб ви не грішили, а коли б хто згрішив, то ми маємо заступника перед Отцем, Ісуса Христа, Праведника. Він є очищення від гріхів наших, і не тільки від наших, але і від гріхів усього світу (1 Ін. 1, 8-10; 2, 1-2).

Про безгрішність Ісуса Христа засвідчує найбільший з пророків Святий Іоан Предтеча: «Наступного дня бачить Іоан Ісуса, Який іде до нього і говорить: ось Агнець Божий, Який бере на себе гріхи світу» (Ін. 1, 29). Святий пророк Ісая в Старому Завіті найточніше пророкував про Ісуса Христа, як Відкупителя всіх людей: «Але Він узяв на Себе наші немочі і поніс наші хвороби, а ми думали, що Він був уражений, покараний і принижений Богом. Але Він укритий виразками був за гріхи наші і мучимий за беззаконня наші; покарання задля нашого миру було на Ньому і ранами Його ми зцілилися. Усі ми блукали, як вівці, зведені були кожен на свою дорогу: і Господь поклав на Нього гріхи усіх нас. Він був мучимий, але страждав добровільно і не відкрива в уст Своїх; як Агнець, ведений був Він на заклання, і як агнець перед тим, хто стриже його, безмовний, так Він не відкривав уст Своїх. Від пут і суду Він був узятий; але рід Його хто пояснить? Бо Він відірваний від землі живих, за злочини народу Мого перетерпів страту. Йому призначили гріб зі злочинцями, але він похований у багатого, тому що не вчинив гріха і не було неправди у вустах Його. Але Господу угодно було уразити Його, і Він віддав Його на муки, коли ж душа Його принесе жертву умилостивления, Він побачить потомство довговічне, і воля Господня благоуспішно буде виконуватися рукою Його. На подвиг душі Своєї Він буде дивитися із задоволенням; через пізнання Його Він, Праведник, Раб Мій, виправдає багатьох і гріхи їхні на Собі понесе. Тому Я дам Йому частку між великими, і з сильними буде ділити здобич за те, що віддав душу Свою на смерть і до лиходіїв приєднаний був, тоді як Він поніс на Собі гріх багатьох і за злочинців зробився заступником» (Іс. 53, 4-12). Переконання в безгрішності Ісуса Христа було загальним у всіх апостолів і віруючих в Нього людей за час Його земного життя. Після чудесного улову риби, «Побачивши це, Симон-Петро припав до колін Ісусових і сказав: Господи, відійди від мене, бо я чоловік грішний!» (Лк. 5, 8). Чутка про Спасителя розійшлася дуже швидко, що Він праведник, може зцілювати від різних недуг і навіть прощати гріхи, а гріхи може прощати тільки

безгрішний. Один розслаблений був спущений через покрівлю з постіллю на середину перед Ісусом Христом «І Він, побачивши віру їхню, сказав йому: чоловіче, відпускаються тобі гріхи твої. Книжники і фарисеї почали розмірковувати, кажучи: хто ж є Цей, що богохульствує? Хто може відпускати гріхи, крім одного Бога?» (Лк. 5, 20-21). З особливою ясністю та впевненістю апостоли свідчили про безгрішність Ісуса Христа в новозавітних текстах, показуючи тим самим, що Тому, Кому вони повірили, є істинний і безгрішний праведник, що може повести за Собою до спасіння кожну людину. «Знаючи, що не тлінним сріблом або золотом визволені ви від суєтного життя, переданого вам від батьків, а дорогоцінною Кров'ю Христа, як непорочного і чистого Агнця, призначеного ще раніш створення світу, але явленого останнім часом для вас, що увірували через Нього в Бога, Який воскресив Його з мертвих і дав Йому славу, щоб ви мали віру і упование на Бога» (ІПет. 1, 18-21). Апостол Петро, навчаючи уподібнюватися Його (Христа) прикладу і свідчить про Нього: «Він не вчинив ніякого гріха, і не було лукавства в устах Його» (ІПет. 2, 22). І знову підтверджує думку ап. Петро: «Тому що і Христос, щоб привести нас до Бога, один раз постраждав за гріхи наші, Праведник за неправедних, бувши умертвлений тілом, але оживши Духом» (ІПет. 1, 3-18). В сучасному світі є багато скептиків і людей- раціоналістів, які чисто з точки зору розумового не сприйняття не можуть повірити, як же так зцілилася людська природа, коли люди і далі грішать, вмирають і не вірять в майбутнє – воскресіння. Але ви від Святого і Праведного відреклись і просили дарувати вам чоловіка-вбивцю, а Начальника життя вбили. Його Бог воскресив із мертвих, чого ми свідки. І ради віри в ім'я Його, ім'я Його зміцнило цього, котрого ви бачите і знаєте, і віра, яка від Нього, дарувала Йому це зцілення перед усіма вами. А втім, я знаю, браття, що ви, як і князі ваші, зробили це через невідання. Бог же, як провістив устами всіх Своїх пророків постраждати Христу, так і зробив. Отже, покайтеся і наверніться, щоб очистилися гріхи ваші, щоб настали часи втіхи від лиця Господа, і нехай пошле Він провіщеного вам Ісуса Христа» (Діян. 3, 14-20). Ми, християни, переконані, що людська природа Христа добровільно підпорядкована Божественній волі, і невипадково Христос ще під час земного Свого життя на Фаворі преображувався. Тобто єднання людської природи з божественною преображувало «людську природу в славу Божу». Також ходіння по воді засвідчує, що Христос був надлюдина. За винятком цих моментів Преображення та ходіння по воді на протязі всього земного життя Христа Божественне життя в

Ньому виявляється прихованим. Церква вчить про кенозис (умалення) Бога про добровільну відмову Христа безпосередньо явити світу Свою Божественність, а це означає, що грішна людина або уражена будь-яким гріхом не змогла виконати викупну жертву померти добровільно, будучи грішним за гріхи усього світу. «І кожний, хто має цю надію на Нього, очищає себе, бо Він чистий. Усякий, хто чинить гріх, чинить і беззаконня, і гріх є беззаконня. І ви знаєте, що Він явився для того, щоб узяти гріхи наші, і що в Ньому немає гріха. Кожний, хто перебуває в Ньому, не грішить; усякий, хто грішить, не бачив Його і не пізнав Його. Діти! Нехай ніхто не вводить вас в оману. Хто творить правду, той праведний, як і Він праведний. Хто чинить гріх, той від диявола, бо спочатку диявол згрішив. Заради цього і явився Син Божий, щоб зруйнувати діла диявола» (ІІн. 3,3-8). "А оскільки діти причетні плоті і крови, то і Він також прийняв те ж саме, щоб смертю позбавити сили того, хто має державу смерти, тобто диявола, і визволити тих, що страхом смерти все життя трималися в рабстві" (Євр. 2; 14-15).

Гріховність, як неправильний стан природи людини, як аномалія – говорить проф. М.М. Глубоковський, – викликає на себе праведний гнів Божий, хоча есенціально (тобто за самою суттю своєю) Правда Божа не підлягає образі і в самому караючому настрої керується невичерпним чоловіколюбством.

Успадкований через фізичне народження гріховний стан людської природи виявляє себе як загальнолюдська схильність людей до гріховних вчинків. Немов від імені всіх носіїв цього гріховного стану святий апостол Павло говорить: "Отже, невже те, що добре, стало для мене смертельним? Зовсім ні. Але гріх виявив себе гріхом тому, що через добре спричиняє мені смерть; так, що гріх стає вельми грішним завдяки заповіді. Бо ми знаємо, що закон духовний, а я плотський, проданий гріху. Бо не розумію, що роблю: тому що не те роблю, що хочу, а що ненавиджу, те роблю. Коли роблю те, чого не хочу, то згоджуюсь із законом, що він добрий, а тому не я вже роблю те, а той гріх, що живе в мені. Бо знаю, що не живе в мені, тобто в моєму тілі, добре: бо бажання добра є в мені, але щоб зробити таке, того не знаходжу. Добра, якого хочу, не роблю, а зло, якого не хочу, роблю. Якщо ж роблю те, чого не хочу, вже не я роблю те, але гріх, що живе в мені. Тож, я знаходжу закон, що, коли хочу робити добро, лежить у мені зло. Бо за внутрішньою людиною знаходжу насолоду в законі Божому; але в членах моїх бачу інший закон, що протиборствує законові розуму мого і бере мене в полон закону гріховного, який перебуває в членах моїх. Бідна я людина! Хто

визволить мене від цього тіла смерти?" (Рим. 7; 13-24). "А як закон, ослаблений плоттю, був безсилий, то Бог послав Сина Свого в подобі плоті гріховної в жертву за гріх і осудив гріх у плоті" (Рим. 8; 3). Кожний, хто прислухається до голосу своєї совісті, на власному досвіді неодноразово переконувався в істинності цих апостольських слів, які свідчать про те, що гріх, який живе в нас, розслабляє нашу волю, прагне підкорити її своїй владі, кинути нас у духовну смерть. Нині ще не бачимо, що гріх знищений в нашому тілі повністю, але віримо що за перетерплення смерті Господь Ісус Христос, який був принижений перед духовним світом і перед людьми особливо, благодаттю Божою зазнати смерті за всіх людей. Бо належало, що би Той (Богочоловік) для Якого все Бог Отець віддав тобто привести багатьох синів у славу вождя спасіння їх зробив довершеним через страждання. І "Тому Він повинен був у всьому уподібнитися браттям, щоб бути милостивим і вірним первосвящеником перед Богом, для умилостивлення за гріхи народу. Бо оскільки Сам Він перетерпів, бувши спокушеним, то може й спокушуваним допомогти" (Євр. 2; 17-18). "Отже, маючи Первосвященика Великого, Який перейшов небеса, Ісуса Сина Божого, будемо твердо триматися сповідання нашого. Бо ми маємо не такого первосвященика, який не може страждати з нами в немочах наших, але Такого, Який, подібно до нас зазнав спокуси в усьому, крім гріха" (Євр. 4; 14-15). "Він у дні плоті Своєї, з великим голосінням та сльозами приніс молитви і благання Тому, Хто міг спасти Його від смерти; і був почутим за Своє благовоління; хоч Він і Син однак стражданнями звик до послуху, і, вдосконалившись, став для всіх слухняних Йому причиною спасіння вічного". "До того ж тих священиків було багато, бо смерть не дозволяла перебувати одному; а Цей, оскільки перебувати Йому вічно, має і священство нескінчене, тому й може завжди спасати тих, які приходять через Нього до Бога, будучи завжди живим, щоб заступатися за них. Таким і повинен бути у нас Первосвященик: святий, незлобливий, непорочний відділений від грішників і піднесений вище небес, Який не має потреби щоденно, як ті первосвященики, приносити жертву спочатку за свої гріхи, потім за гріхи народу, бо Він зробив це один раз, принісши в жертву Себе Самого. Бо закон настановляє первосвящениками людей, які мають немочі, а слово клятвене, після закону, поставило Сина, навіки довершеного" (Євр. 7; 23-28). Не кров'ю козлів і телят, але Своєю кров'ю Ісус Христос, один раз увійшов у святилище і здобув вічне відкуплення «Бо якщо кров телят і козлів та попіл телиці через окроплення освячує осквернених, щоб

чисте було тіло, то тим більше Кров Христа, Який Духом Святим приніс себе непорочного Богові, очистить совість нашу від мертвих діл для служіння Богу Живому і істинному! І тому Він є Посередник Нового Завіту, щоб внаслідок смерти Його, яка сталася для відкуплення від злочинів, заподіяних за першого завіту, ті, що покликані до вічного спадку, одержали обіцяне. Він же один раз, на кінці віків, з'явився, щоб знищити гріх жертвою Своєю. І як людям визначено один раз умерти, а потім суд, так і Христос один раз приніс Себе в жертву, щоб взяти гріхи багатьох, вдруге явиться не для очищення гріха, а для тих, що чекають Його на спасіння» (Євр.9;13-28). Бо неможливо, щоб кров телят і козлів знищувала гріхи.»Тому Христос, входячи у світ, говорить: «Жертви і принесення Ти не захотів, але тілом приготував Мені. Всепалення і жертви за гріх неугодні Тобі. За цією-то волею ми освячені одноразовим принесенням тіла Ісуса Христа. Він же, принісши одну жертву за гріхи, назавжди сів праворуч Бога»(Євр. 10; 5-13). Іпо сьогоднішній день ми християни освячуємося через Господа нашого Ісуса Христа, чекаючи доки вороги Його будуть покладено підніжжю ніг Його, так як, Христос одним принесенням в жертву вдосконалив тих, що освячуются.

Ісус Христос осуджує в Собі первородний гріх, як розлад, що відбувся в чистій і досконалій Богом створеній природі людській. Але вона ж і пропонує задарма без будь-якої людської заслуги, надійний засіб для звільнення від гріховної спадковості-вступ у Новий Завіт із Богом посередництво таїнства святого хрещення, миропомазання, покаяння та причастя Тіла й Крові Господа Ісуса Христа, Нового або Другого Адама, Родоначальника викупного й спасенного Ним і в Ньому роду людського.

Саме цю безгрішність людської природи Христа Спасителя Церква з давніх часів розуміла не тільки в тому смислі, що Спаситель досконалий, як первісний Адам до гріха, чистий від прабатьківського гріха і всякого невимушеного, але і в тому, що Він навіть не може грішити. Він вільний від всяких чутьєвих бажань, або нахилів до гріха, вільний від всякої внутрішньої спокуси (Св. Климент Олександрійський Стромати VII, XII;). А тому, коли Феодор Мопсуетський осмілився між іншим стверджувати буцім-то Господь Ісус не був позбавлений від внутрішніх спокус, боротьби і пристрастей. П'ятий Вселенський собор 553р. осудив це лжевчення, як одне із єритичних.

На сам-кінець, безгрішним і Святим признають Його (Ісуса Христа) і самі вороги: Іуда Іскаріотський, зрадник докоренний, совістю говорив: «Згрішив я, зрадивши кров невинну» (Мф. 27, 4);

Пілат вголос перед усім народом і первосвященикаами та начальниками сказав: «Ніякої провини я не знаходжу в Чоловікові Цьому» (Лк. 23, 4). «Коли ж він сидів на судилищі, жінка його послала йому сказати: не роби нічого Праведникові Тому, бо я багато потерпіла сьогодні уві сні через Нього» (Мф. 27, 19); сотник, що стояв при Христі на сторожі і заляканий знаменнями, які супроводжували смерть Спасителя, сповідував: «воістину Чоловік Цей був праведний» (Лк. 23, 47).

Така абсолютна безгрішність Ісуса Христа зовсім не властива людям в їхньому природному стані і складає велике чудо в моральному прикладі для всього людства. Частково осягнути це чудо можливо лише при вірі в тайни надприродного і чудесного народження Ісуса Христа та іпостасного з'єднання в Ньому людства з Божеством. Постанови про безгрішність Ісуса Христа були проголошені на вселенських соборах: Ефеському 431р. та на Халкидонському 451р.; святі отці Церкви, наприклад, св. Кирил Єрусалимський, св. Григорій Богослов, св. Сфрем Сирин, св. Іоан Дамаскін та інші вчителі вчили про безгрішність Господа нашого Ісуса Христа.

Джерела

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Київ, 2009. – 1407 с.
2. Блаж. Августин. Творения. – К., 1902.
3. Августин, св. Сповідь. – К.,: Основи, 1996.
4. Василий Великий, архиеп. Творения. – Ч. 1: Беседы на Шестиднев. – Репр. С изд. 1900. – М.: Паломник, 1993.
5. Блаж. Иероним Стридонский. Творения. Ч. 3. – К., 1900.
6. Блаж. Феодосий, еп. Кипрский. Творения. – СПб., 1902.
7. Блаж. Феофилакт Болгарский. Благовестник, или Толкование на Евангелия. – СПб., 1910.
8. Богослов Григорий, свт. Собрание творений. – Т.1. – Загорск: Свято- Троицкая Сергиева лавра, 1994.
9. Дамаскин Иоанн, св. Точное изложение православной веры. – Репр. С изд. 1913г. – М., 1992.
10. Добротолюбие в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. Дополненное. – Т.1. – М.: Паломник, 1998.
11. Златоуст Иоанн. Избранные творения: Толкование на святого Матфея Евангелиста. – Кн. 1. – М.: Посад, 1993.
12. Ириней, еп. Лионский, св. Сочинения. – М., 1871.
13. Исповедник Максим, преп. Вопросоответы к Фалласию // Альфа и Омега. – №3. – М., 1997.
14. Макрий Великий, преп. Духовные беседы, послания и слова. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2002.
15. Назианзин Григори й,Э св. Поучительные слова. – Ч. 1,- М., 1798.
16. Нисский Григорий, св. Творения. – Ч. 2. – М., 1861.
17. Ориген, учитель Александрийский. Творение. – Казань, 1899.
18. Палама Григори й, св. Три творения, доселе не бывшие изданными. – Новгород, 1895.

19. Палама Григорий, св. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М.: Канон, 1995.
20. Свт. Амвросий, еп. Медиаланский. Творения. – К., 1875.
21. Св. Афанасий Великий. Из бесед на Евангелие от Матфея. Из бесед на Евангелие от Луки // Творения св. Афанасия Великого, пер. с греч. – Серг. Посад, 1903, Т. 4.
22. Свт. Василий Великий. Творения: В 4-х Ч. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Сергиев Посад, 1900.
23. Свт. Григорій Богослов, арх. Константинопольський. Творіння. – К., 2011.
24. Свт. Григорий Двоеслов. Беседа на Евангелия. Пер. з лат. – СПб., 1860.
25. Свт. Григорий Палама. Десятисловие Нового Завета // Христианское чтение. – 1948. – № 3.
26. Свт. Григорий Чудотворец, еп Неокесарийский. Творения. – СПб., 1916.
27. Свт. Евсевий, еп Кесарийский. Церковная история. – СПб., 1903.
28. Свт. Евстафий, архиеп. Антиохийский. Слово о трапезе в доме Лазаря и его сестер Марфы и Марии // Богословский вестник. – 1911. – № 2.
29. Св. Ефрем Сирин. Толкование на Четвероевангелие. Пер. А. Спасского. – СПб., 1896.
30. Сирин Исаак, преп. Новооткрытые тексты. Пер. Иером. Иллариона (Алфеева) // Альфа и Омега. – №3. – М., 1997.
31. Свт. Иоанн Златоуст. Творения. – Изд. Санкт-Петербургской Духовной Академии. – Т. 7-9. – СПб., 1901.
32. Св. Иустин философ и мученик. Сочинения. – М., 1864.
33. Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Пер. с греч. // Творения св. Кирилла Александрийского. – М., 1910.
34. Тертуллиан К.С. Ф. Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века / Пер. С. Корнеева. – Ч. 1. – СПб., 1847.
35. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета с иллюстрациями. Издание преемников А.П. Лопухина. – Вl 1- и Т. – В 3-х изд. – СПб., 1913.
36. Феодорит, еп. Кирский, блаж. Творения. – Ч. 2. – Загорск: Троице- Сергиева лавра, 1905.

Література

37. Алипий, архим., Исайя, архим. Догмаьическое богословие. Курс лекций. – Свято-Троицкая Сергиева лавра. – 2000.
38. Вепрук В., прот. Догматичне богослів'я. – Чернівці, 2002.
39. Давыденков Олег, верей. Догматическое богословие. – Москва, 1997.
40. Илларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение св. Григория Богослова.
41. Илларион (Алфеев), игум. Таинство веры. – Клин, 2000.
42. Макарий, митр. Православное догматическое богословие. – М., 1999.
43. Малиновский Н., прот. Очерк правослваного догматического богословия. – 2002.
44. Меендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. – Клин, 2001.
45. Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисскаго. – Казань, 1887.
46. Помазанский М., прот. Православное догматическое богословие. – Новосибирск: Благовест, 1993.
47. Помазанский М., прот. Православное догматическое богословие. Конспект по догматическому богословию. – М., 1993.
48. Сарычев В.Д. Конспект лекций по догматическому богословию.
49. Сильвестр (Маловaнский), архим. Учение церкви в первые тривека христианства. – К., 1872.
50. Скворцов К. Философия отцов и учителей Церкви. – Киев, 2003.
51. Тайло Е. Антропология. – СПб., 1882.
52. Яннарас Х. Вера Церкви. – М., 1992.

протоієрей Павло Мельник

БОГОСЛОВСЬКЕ РОЗУМІННЯ МІСІЇ. СУТНІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ МІСІОНЕРА

У цій статті розглядається три головних ознаки православного місіонерства в контексті його богословського аспекту. Святість, жертва та радість є визначальними рисами котрими має володіти місіонер продовжуючи апостольське служіння.

Ключові слова: *місія, місіонерство, святість, жертва, радість, Церква, свідчення.*

Усе в цьому житті ми розуміємо і сприймаємо поверхнево. Унаслідок втрати цілісності наших природних начал розуму, волі і почуттів, ми схильні мислити про предмети і явища, а найголовніше про саму людину, опираючись на раціональні й видимі факти, втрачаючи при цьому відання самої реальності. На жаль, у більшості ми не маємо православного розуміння таких понять, як молитва, піст, богослужіння, церква і так далі. Цей список можна продовжувати до безкінечності. Усе зведено до реалій земного життя людини і зодягнене в мантію релігійно-морального забарвлення. Предметом нашої уваги стала місія, бо якось в наш час заговорили про її необхідність та актуальність. Почали відкриватися місіонерські школи, введено у богословську освіту дисципліну «Місіологія». Небезпека звести місію лише до проповіді і катехизації є чималою. Місія стає видом діяльності, але не життям Церкви. Тому, напевно, не кожен вид проповідницької діяльності можна назвати місією. Виникає нагальна потреба окреслити головні характерні ознаки православного місіонерства, абстрагуючись від його раціонального осмислення.

Звертаючись до праць православних богословів нашого часу епископа Калліста Уера [10], протоієрея Олександра Шмемана[12], митрополита Георгія Ходра[11], преподобного Іустина Поповича[7], оцінюючи їх вагомий внесок у розвиток богословської думки, виокремимо три основних ознаки православного місіонера: святість, жертва і радість. Це є ті категорії, без яких справжня місія християнина стає схожою на справу фарисеїв, котрі, за словами Христа, навертали людей до Бога, проте робили їх гіршими від себе: «Горе вам, книжники і фарисеї, лицеміри, що обходите море і сушу, щоб навернути хоч одного; і коли це станеться, робите його сином геєни, удвічі гіршим за вас» (Мф. 23, 15).

Місія – це не просто один із можливих напрямів діяльності Церкви, але самовираження церковного існування й життя. Коли православний Символ віри визначає Церкву апостольською, то має на увазі не лише неперервність апостольського приємства, чистоту апостольської віри й святості протягом віків, але і пряме значення цього слова – «посилати». Церква не замнена у собі, вона як апостольська за визначенням і сутністю, посилається у світ (Мф. 28, 19). Для того, щоб її посланництво було зреалізоване у всій повноті, її місіонерство має володіти важливими якостями означеними нами вище: святістю, жертвою і радістю.

Коли ми говоримо про святість, то, насамперед, розуміємо, що наше місіонерське свідчення не повинне зводитися лише до слів та аргументів, пропагування та апологетики, воно має бути життям. Як зазначає єпископ Калліст Уер, – це має бути екзистенційне свідчення [10]. Справжній місіонер – святий. Церква як нове життя у Христі, керуючись Святим Духом, як спільнота святих звершує місіонерську роботу в цьому світі однією лише своєю присутністю. Вірні духовно вдосконалюються в Церкві і тим самим виконують свою божественну місію у світі. Якщо немає духовного вдосконалення, то немає і місії. Православне розуміння місії передбачає те, що особисте обоження людини є поширенням місії Церкви у світі. Проте слід зазначити, що обоження кожної конкретної особистості неможливе поза церковною общиною і церковною ієрархією. У реальному втіленні місії Церкви місцева спільнота віруючих стає центральною відправною точкою для місіонерської справи, а в її заснуванні велика роль належить єпископу. Єпископ є предстоятелем общини віруючих. У Євхаристії він не лише образ Христа, а той хто являє народ в його служінні Богу. За правильність церковного вчення відповідальна уся Церква, проте авторитет учителя істини належить єпископу. Тому ми можемо сказати, що вся Церква в особі єпископа залучена до місії [8, с. 333]. Церква реалізується у своїй повноті та у своїй єдності в євхаристійному зібранні. Євхаристійна еклезіологія дає можливість осмислення ролі мирян у справі православної місії. Згідно з вченням святителя Василія Великого, церковні справи не можуть звершуватися без усієї повноти Церкви, в крайньому разі, хоча б без згоди мирян [3, с. 348-349]. Проте й миряни повинні завжди діяти у згоді з ієрархією, бо, як каже апостол Павло: «Одних Бог настановив у Церкві, по-перше, апостолами, по-друге, пророками, по-третє, вчителями; далі, іншим дав сили чудотворення, також дари зцілення, заступництва, управління й різні мови» (1 Кор. 12, 28).

В українській мові слово «мученик» пов'язане зі словом «му́ка». Зрозуміло, що, почувши це слово, в першу чергу думаєш про страждання, які зазнавали християни за віру. Однак цікаво, що давньогрецьке слово ὁ μάρτυς (martys), яке у нас перекладають як мученик, означає «свідок». На перший план у звучанні цього слова виступають не власне муки і страждання, а те, заради чого на них йшли і що вони повинні були підтвердити, продемонструвати. У цьому сенсі кожен справжній християнин – мученик. Можна не зазнати мученицької смерті, але слідувати за Христом у сенсі прийняття життєвого хреста і щоденної самопожертви заради ближніх: «Якщо хто хоче йти за Мною, нехай зречеться себе, візьме хрест свій та йде за Мною. Бо хто хоче зберегти свою душу, той погубить її, а хто погубить душу свою заради Мене, той збереже її» (Лк. 9, 23-24). Ефективне місіонерське свідчення завжди вдавалося тим, хто протягом віків брав участь у Христовій жертовній смерті. «Християни осіняють себе хресним знаменням, виражаючи таким чином добровільну відмову від індивідуальної самодостатності і жертовну віддачу свого життя в руки Бога і Отця», – пише відомий православний богослов Христос Яннарас [13, с. 168]. А у преподобного Максима Сповідника є думка про те, що всі чуттєві речі повинні пройти через хрест, і всі умосяжні речі повинні пройти через погребіння» [4, с. 226]. Це означає, що все, що живе для себе, виявляється в кінцевому результаті духовно безплідним, і, навпаки, те, що пройшло через хрест, знаходить справжнє життя у Бозі. Тому ми покликані відректися від усього, чим володіємо, в тому числі і від самого життя, як від засобу індивідуального егоїстичного самоствердження, і перетворити все наше володіння на засіб для всецілого служіння Богові й ближнім.

Мученичество – в певній мірі покликання всезагальне. Ті, хто не прийняв мучеництва кров'ю, мають пережити те, що називається білим мучеництвом, тобто внутрішнім подвигом аскетичного життя, мучеництвом вмирання нашого свавілля. Коли ми говоримо про аскетичне життя, то маємо розуміти, що це уділ не лише чернецтва, але і тих, хто знаходиться у шлюбі. Про це свідчить тропар, який співається під час Таїнства Шлюбу: «Святії мученики, ви славно страждали і вінчалися, моліться до Господа, щоб помилував душі наші» [9, с. 138], а також вінці які священик накладає на голови молодих. Це не лише символ царственості та радості, але й вінці мучеництва. Митрополит Антоній Сурожський звертає нашу увагу на те, що справжній свідок готовий і життя віддати, аби його свідчення дійшло, щоб воно засяяло, прогриміло, чи огорнуло теплом, ласкою, радістю та надією усіх

оточуючих. Він пише: «Ось і ми закликаємо усіх, хто вступає у шлюб, кожного нареченого та наречену вірити в любов, вірити один в одного з такою силою, з такою глибиною, щоб свідчити, чого б це не вартувало, про любов, про єдність, про те, що все може перемогти істинна любов» [2, с. 36]. Таким чином, принципом місіонерської діяльності, як і будь-якого іншого служіння християнина, є – життя через смерть: «Якщо пшеничне зерно, упавши на землю, не помре, то залишиться одне, а якщо помре, то принесе багато плодів. Хто любить душу свою, погубить її, а хто ненавидить душу свою у світі цьому, збереже її в життя вічне» (Ін. 12, 24-25). Важливою чеснотою, яку місіонер повинен в собі виховувати, є терпіння. Терпіння передбачає не просто пасивне прийняття і песимістичне перенесення скорбот. Терпіння – це несення хреста, а не впадання під ним, це – велика мужність з надією на вічність [6, с. 141]. Лише в такому вираженні місіонерське служіння буде якісним.

Кожного разу, коли ми говоримо про страждання і мучеництво, то внаслідок неправильних життєвих орієнтирів в нас з'являється страх, біль, переживання. Іноді важко неправославному зрозуміти, як можна святкувати дні мученицької кончини святих, наприклад, усікновення глави Іоана Хрестителя, день пам'яті мучениць Віри, Надії та Любові та ін. Яка може бути радість такого святкування? Але агіографічна література свідчить нам, що подвиги їхні завжди були сповнені радості. Незрозуміла нам, секулярним людям, радість мучеників є тою необхідною рисою, якою має володіти кожен місіонер. В Афонському патерику, наприклад, читаємо: «Коли преподобному Пахомію сповістили, що турецька влада вирішила умертвити його, він з почуттям невимовної радості, прославляючи Бога, вислухав цю звістку і наступну ніч провів у славослів'ї та молитовному подвигу…» [5, с. 181]. Тому так багато піснеспівів, звернених до мучеників, розпочинаються словом «радуйся». Цією радістю має бути сповнена будь-яка форма місіонерського свідчення. Преподобний Іустин Попович пише: «Завжди радійте, бо зло, смерть, гріх, диявол і пекло переможені. А коли все це переможене, чи є щось у цьому світі, що може знищити нашу радість? Ви – цілковиті господарі цієї вічної радості до тих пір, допоки добровільно не віддастеся гріху, пристрастям та смерті. Радість кипить у наших серцях від Його істини, милосердя, правди, любові, воскресіння, від Церкви і святих Його. Але є ще більше чудо: радість кипить в серцях наших від страждань за Нього, насмішок заради Нього і смерті за Нього. У муках за незмінного Господа наші серця сповнюються невимов-

ною радістю, оскільки ці муки вписують наші імена на небесах, в Царство Боже. На землі, в людському роді, не існує справжньої радості без перемоги над смертю, а перемоги над смертю не існує без воскресіння, а воскресіння – без всесильного Богочоловіка Христа, оскільки Він є єдина істинна радість для всіх людей. Воскреслий Богочоловік Христос, Переможець всіх смертей, вічний Творець життя і Засновник Церкви, невпинно виливає цю єдину істинну радість у душі Своїх послідовників з допомогою святих таїнств і чеснот, і цю радість ніхто не може у них забрати» [7]. Святе Євангеліє від Луки на початку, словами Ангела, говорить нам так: «Я благовіщу вам радість велику, яка буде всім людям» (Лк. 2, 10), а наприкінці свідчить: «Вони, поклонившись Йому, повернулися до Єрусалима з великою радістю» (Лк. 24, 52). Ми втратили світ, коли втратили радість – і не завоюємо його знову, допоки не набудемо радості. Місіонеру слід бути свідком Христа Розіп'ятого і Страждаючого, але в той же час Христа Преображеного і Воскреслого. З цього приводу апостол Павло пише: «Ми нікому ні в чому не чинимо перешкоди, щоб служіння було бездоганним, але в усьому показуємо себе як служителі Божі: у великому терпінні, в бідах і нестатках, у тіснотах, у ранах, у в'язницях, у вигнаннях, у трудах, у неспанні, в постах, у очищенні, у розумі, у довготерпінні, в доброті, в Дусі Святому, в нелицемірній любові, у слові істини, у силі Божій зі зброєю правди в правій і в лівій руці, у славі і безчесті, у ганьбі і похвалах: як обманщики, але ми правдиві; як незнані, але пізнані; як ті, що помирають, але ось ми живі; як карані, та не вбиті; як сумні, але завжди радіємо; як бідні, але багатьох збагачуємо; як ті, що нічого не мають, але всім володіємо» (2 Кор. 6, 3-10).

Святість, жертва, радість – ось три необхідних якості православного місіонера, а джерелом їх для кожного свідка Христового має стати Євхаристія як вихідний пункт у справі преображення всесвіту.

---

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. – 1416 с.

2. Антоний Сурожский, митр. Таинство любви. Беседы о христианском браке. – СПб.: Сатис, 2010. – 56 с.

3. Василій Великий, святитель. Творіння. – Т.ІІ.Кн.2. – Листи. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2010. – 742 с.

4. Максим Исповедник, преп. Творения. Богословские и аскетические трактаты. – Кн. 1. – М.: Мартис, 1993. – 354 с.

5. Марк (Лозинский), игум. Отечник проповедника. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997. – 672 с.

6. Миссиология: учебное пособие/ Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Миссионерский отдел РПЦ, 2010. – 400с.

7. Иустин (Попович), архим. Толкование на 1-ое послание к фессалоникийцам святого апостола Павла. – М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. – 185, [7] с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.pravmir.ru/library/book/1049

8. Стамулис Иаков. Православное богословие миссии сегодня. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – 448с.

9. Требник у двох частинах. – Ч.1. – К.:Видавничий відділ УПЦ КП, 2000. – 528 с.

10. Каллист (Уэр), еп. Единство и миссия. Речь на XI Генеральной ассамблее СИНДЕСМОСа в 1983 году (Електронний ресурс). – Православие и современность. Режимдоступу:http://www.eparhiasaratov.ru/pages/4464_edinstvo_i_missiya._rech_na_xi_generalnoy_assamblee_sindesmosa_v_1983_godu

11. Ходр Георгий, митрополит Гор Ливанских. Призыв Духа./Пер. с фр. – К.:Дух і Літера, 2006 – 284 с.

12. Шмеман Александр, протопресвитер. Церковь, мир, миссия: мысли о православии на Западе. Пер. с англ. – М.: Изд-во ПСТБИ, 1996. – 272 с.

13. Яннарас Христос. Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 232 с.

протоієрей Володимир Сміх

ЯКУ ПРИРОДУ ПРИЙНЯВ ІСУС ХРИСТОС? СВЯТООТЦІВСЬКИЙ ПОГЛЯД

У статті розглядається проблема христології в контексті питання про стан прийнятої Христом людської природи. Акцентується увага на обґрунтуванні вчення Церкви про прийняття Спасителем постгріховної Адамової природи, спираючись на святоотцівське богослів'я. Осмислюється святоотцівське вчення про прийняту Христом природу в перспективі християнської сотеріології.

Ключові слова*: Ісус Христос, Спаситель, Божественна Іпостась, природа, жертва Христа, тління, гріх прародичів, смертне єство, скалічена природа, афтартодокетизм, кенозис, сотеріологія, святоотцівське передання, природні пристрасті, первородний гріх.*

«Син Божий, прийнявши людську природу,
вступив у внутрішню єдність,
у соборність людського роду,
включаючи його гріховність.
Як людина Він став нашим братом;
як творче Слово Боже, Він є первородним
із братів, тобто не просто людиною,
як ми, а Новою людиною, другим Адамом...».
Святійший Патріарх Філарет
[11, с. 250].

Різдво Господа та Спасителя Ісуса Христа – це історична подія, оскільки відбулась у визначений історичний період, а саме під час правління кесаря Августа Римською Імперією та царювання в Іудеї Ірода Великого. В силу історичності народження Сина Божого Ісуса Христа незаперечним є факт прийняття Христом справжньої людської природи, а це означає, що втілення не було видумкою чи якоюсь фантазією. Однак, не зважаючи на свою історичність ця подія не перестає залишатися таїнством. Блаженної пам'яті митрополит Рівненський і Острозький Даниїл в одному із своїх Різдвяних послань зазначав: «Вся історія світу і людства ділиться на дві частини – до Різдва Христового та після Різдва Христового. Такий поділ – це не наслідок звичайного літочислення, яке взяло відому надію за віху для зручного

відрахування років. Народження Ісуса Христа змінило весь світовий устрій, воно внесло корективи в буття, стало актом нового творіння Всемогутнього Бога. Бо, як говорить апостол Павло, «перший чоловік Адам став душею живою, а останній Адам є дух животворящий» (1 Кор. 15, 45). Тому до Христа була ера першого Адама, чоловіка з землі, провідника тління та смерті. Ісус Христос став засновником нової ери, і, як чоловік з неба, є провідником нетління та життя вічного, родоначальником нового людства, сповненого силою духа животворящого» [4, с. 191]. Євангеліє описує Спасителя Христа як реальну особу, «якій притаманні всі властивості пересічної людини. Він народжується і росте, їсть і п'є, втомлюється і спить, тужить і радіє. Багато хто спокусився цим євангельським реалізмом і спробував сконструювати образ «історичного Христа», протиставивши його «Христу віри» або «Христу віруючих», відкинувши все чудесне й «містичне» в Євангелії» [6, с. 112]. Однак справжній, реальний Христос пізнається нами лише тоді, коли ми приймаємо Євангеліє не як раціонально-логічну правду, а як одкровення Божественної істини.

Божественне одкровення є найпершим та найголовнішим джерелом людського пізнання про Бога і про Христа. Втім «Писання можна трактувати по різному: всі єресі були обґрунтовані посиланнями на Писання і цитатами з Біблії. Тому необхідний якийсь критерій правильного розуміння Біблії: таким критерієм у Церкві є Святе Передання, частиною якого є Письмо. Святе Передання містить весь багатовіковий досвід життя церкви, відображений, окрім Письма, в діяннях і постановах про віру Вселенських Соборів, у творах Святих Отців, у літургійній практиці» [6, с. 115]. Божому Слову загрожує небезпека бути спотвореним через людську гріховність та немочі, це доводять всі без винятку секти. Святий Діонісій Ареопагіт повчає: «Ми маємо право стверджувати, що безпосереднє споглядання умоглядного сенсу Писання, так само як і глибинне розкриття його, зрозуміле лише для тих, хто має багатолітній досвід (вивчення богослів'я) в той час як менш посвяченим пасує пізнання і вивчення лише того, що приводить до цього розуміння» [5, с. 32].

З вище зазначеного випливає, що без життєдайної сили святих отців, без їх духовних настанов неможливо засвоїти великий досвід Церкви та розкрити в собі відчуття православності. Власне святоотцівський спадок є для нас гарантією правильного розуміння важливих сотеріологічних богословських тем, а саме тріадології, христології, антропології, есхатології тощо.

В даній статті спробуємо висвітлити проблему христології в контексті питання про стан прийнятої Христом людської природи. Незважаючи на багатство та розмаїтість напрацювань з даної проблематики, однозначності, на жаль, у цьому питанні серед богословів не досягнуто. Тому існує нагальна необхідність знову звертатись до святоотцівських джерел і в цьому цілепокладанні вбачати мету даної скромної роботи. Завданням дослідження є обґрунтувати на базі святоотцівського богослів'я вчення Церкви про прийняття Спасителем постгріховної Адамової природи; осмислити і систематизувати дане святоотцівське вчення в перспективі християнської сотеріології в контексті богословського усвідомлення звершеного Христом викупного подвигу.

Перед тим як торкнутися даної богословської проблеми по суті, хочеться процитувати розважання Вселенського Патріарха Варфоломія про богослів'я: «Найперше треба відзначити, що богослів'я у Православній Церкві розглядається як дар. Це не те, що можна осягнути одним лише щирим навчанням чи науковими дослідженнями. Це не складна система інтелектуальних міркувань – монополія купки професіоналів, які працюють у бібліотеках. Богослів'ю не вчать – його осягають. Більше того: із цієї причини воно не є зібранням особистих і свавільних думок. По суті воно взагалі не може існувати поза живою і неперервною традицією… воно – плід загального усвідомлення і погодження. Не треба розуміти богослів'я як збірку непогрішних істин – із особистого чи із колективного джерела. Воно завжди походить із досвіду всієї громади – нею твориться і нею тлумачиться… Основи православного богослів'я ґрунтуються на святоотцівському переданні, на творах тих, чиї прозріння і настанови визначали свідомість Церкви протягом століть» [3, с. 110-111]. Отже, православне богослів'я ґрунтується на святоотцівському авторитеті, на авторитеті тих, хто особисто випробував єднання із живим Богом. Також варто зазначити, що «авторитет отців ґрунтується не на їх древності – не на історичній близькості до віку Христа та Древньої Церкви, до епохи апостолів і мучеників. Їх авторитет ґрунтується на якості їх свідчення: він пов'язаний з їх близькістю не до часів, а до *віри* апостолів» [3, с. 112-113]. Визнаючи передумовою богослів'я святоотцівське передання повернемося до суті даної теми.

Мова йде про наступне: яку природу прийняв Христос? Христос втілився у непошкоджену гріхом первозданну Адамову природу, чи взяв у свою Божественну іпостась пошкоджену гріхом, скалічену, тлінну людську природу? Прикметно, що в залежнос-

ті від відповіді на це запитання істотно змінюється розуміння Христової Жертви. Якщо Спаситель прийняв не спотворену гріхом природу, то що тоді звершено в цій природі, у чому жертва Христа, якщо природа свята, чиста і непорочна? В такому разі виходить, що немає що спасати, немає що зцілювати та лікувати, адже природа не пошкоджена гріхом прародичів. Якщо Слово Боже взяло спотворену гріхом людську природу, то тут відкривається абсолютно інший сенс сотеріології у зрізі Христової жертви. Адже в даному разі через страждання, хрест, смерть Син Божий зцілює пошкоджену гріхом природу, яку ніхто не міг відновити. Зрозумілою стає Його викупна жертва. З цього не важко зробити висновок, що між цими двома відповідями пролягає онтологічно-світоглядне урвище, спричиняючи два нарізно мотивованих способи розуміння Жертви Христової, а як наслідок і всієї Православної сотеріології.

Підтвердженням прийняття Ісусом Христом пошкодженої людської природи є слова пророка Ісаї: «Він був знехтуваний і умалений перед людьми, муж скорбот, що пізнав болісті, і ми відвертали від Нього лице своє; Він був зневажуваний, і ми ні у що ставили Його. Але Він узяв на Себе наші немочі і поніс наші хвороби; а ми думали, що Він був уражений, покараний і принижений Богом. Але Він укритий виразками був за гріхи наші і мучимий за беззаконня наші; покарання світу нашого *було* на Ньому, і ранами Його ми зцілилися. Усі ми блукали, як вівці, зведені були кожен на свою дорогу: і Господь поклав на Нього гріхи усіх нас. Він був мучимий, але страждав добровільно і не відкривав уст Своїх; як агнець, ведений був Він на заколення, і як агнець перед тим, хто стриже його, безмовний, так Він не відкривав уст Своїх. Від пут і суду Він був узятий; але рід Його хто пояснить? бо Він відірваний від землі живих; за злочини народу Мого перетерпів страту. Йому призначали гріб зі злочинцями, але Він похований у багатого, тому що не вчинив гріха, і не було неправди у вустах Його» (Іс. 53,3-9). Те ж саме і підтверджує євангелист Матфей: «Він узяв на Себе недуги наші і поніс хвороби» (Мф. 8,17). У цих цитатах ми бачимо «образ Месії, який страждає і помирає, який приймає за своєю волею наслідок людських гріхів. Це страждання і смерть є на космічному рівні наслідком гріхопадіння Адама, яким визначається біблійне розуміння реалій тварного світу після гріхопадіння» [10, с. 224]. У ап. Павла читаємо: «Тому, як через одного чоловіка гріх увійшов у світ, і з гріхом – смерть, так і смерть перейшла на всіх людей, бо в ньому всі згрішили» (Рим. 5,12). Саме тому, що «смерть перейшла на всіх людей» Ісус Христос прийняв

смертне, тлінне і скалічене людство. Так як іншої природи просто не було. Падший стан людини був настільки реальним, що викликав жертовну посвяту Бога (кенозис) як умову спасіння і справжнього відновлення.

Це дуже добре розуміли захисники високої христології – святі отці Церкви, полемізуючи із єритиками афтартодокетами. Останні вчили, що людська природа Ісуса Христа не була причетна до наслідків гріха прародичів. Свідчення святого Євангелія про страсні стани людської природи Ісуса Христа афтартодокети розглядали з точки зору педагогічної необхідності, а не як реальний стан. Відомий афтартодокет VI століття Юліан Галікарнаський стверджував: «Оскільки смерть і тління (φθορα) є наслідками людського гріха, вони не могли бути властивими Ісусові, Який не грішив. Таким чином, на думку Юліана, Христос володів «нетлінним» (αφθαρτος) людством» [10, с. 226]. У своїй праці «Точний виклад православної віри» св. Іоан Дамаскин реагує на єретичні слова Юліана Галікарнаського наступними словами: «Слово «тлінність» має два значення. Насамперед воно означає пасивні стани людини, яким є голод, спрага, втома, пробиття цвяхами, смерть, або розлучення душі з тілом, і тому подібне. Відповідно до цього значення слова ми називаємо тіло Господа тлінним, бо все це Він сприйняв добровільно. Але з іншого боку, «тління» означає також повне розкладання тіла на стихії, з яких воно складене, і його руйнування, яке багато хто краще називає нетлінням. Цього нетління не зазнавало тіло Господа. Як говорить пророк Давид: «Ти, Господи, не залишиш душі моєї в пеклі і не даси святому Твоєму побачити тління» (Пс. 15, 10). Тому нечестиво стверджувати, згідно з думкою божевільного Юліана і Гаяна, що тіло Господа і до воскресіння було нетлінне – в першому значенні слова «тління». Бо якби воно було нетлінне, то не було б однакове з нашою сутністю, і у такому разі те, про що говорить Євангеліє, як про звершене – голод, спрага, цвяхи, пробиття ребра, смерть – звершилося б лише примарно, а не насправді. Якщо ж (все це) звершилося примарно, то і тайна домобудівництва нашого спасіння – тільки неправда і вистава на сцені, і Господь примарно, а не справді став людиною, і ми спасенні примарно, а не насправді. Але – нехай не буде цього, – і ті, які говорять це, нехай позбудуться участі в спасінні!» [7, с. 221- 222]. Оскільки Христос прийняв всю без винятку людську природу, то, відповідно, Йому властиві так звані «природні пристрасті», тобто постгріховні потреби, незалежні від людини та її вільного вибору. Іоан Дамаскин з цього приводу зазначає: «Ми сповідуємо також, що Христос сприйняв

всі природні і непорочні пристрасті людини. Бо Він сприйняв всю людину і все, властиве людині, окрім гріха, тому що гріх не природний і не Творцем посіяний в нас, але виникає з подальшого посіву диявола в нашій свобідній волі з нашої згоди і не панує над нами насильно. Природні і непорочні пристрасті – це ті, що не знаходяться у нашій владі, – ті, які прийшли в людське життя внаслідок осудження за злочин. Це голод, спрага, втома, праця, сльози, тління, ухилення від смерті, страх, передсмертна мука, від якої – піт, краплі крові, допомога ангелів ради слабкості природи і подібне, що за природою притаманне всім людям. Тому Христос все сприйняв, щоб все освятити. Він піддався спокусі й переміг, щоб нам приготувати перемогу і дати природі силу перемагати …»[7, с. 211]. Треба зазначити, що самі по собі ці пристрасті не складають гріха, вони – його наслідок.

Сприйнявши для перемоги над смертю і сатаною смертне і скалічене тіло, Христос став справжньою людиною, а не привидом**.** Афанасій Великий вчить: «Боже Слово прийшло особисто, щоб Йому, як Отчому Образу, можна було відтворити за образом створену людину. З іншого боку, знову не відбулося б це, (відтворення – прот. В. С.) якби не були знищені смерть і тління. Тому Слову потрібно було прийняти на Себе *смертне тіло*, щоб Ним, нарешті, знищена була смерть і люди знову обновились за образом. Отже, для цієї справи ніхто інший не годився, крім Отчого Образу». [2, с. 171-172].

Вкрай цікавою для висвітлення даної теми є богословська думка прп. Максима Сповідника. Прп. отець розрізняє особистий гріх прародичів і наслідок їх гріха – спотворення людської природи. За вченням св. Максима Сповідника праотець, порушивши Боже веління, скоїв два гріхи: перший, що містив у собі провину, і другий – невимушений, оскільки був спричинений першим. Перший скоєно, коли прародичі свавільно відвернулися від Бога, а другий, коли природа через це свавілля втратила безсмертя. Ось як про це говорить сам прп. Максим Сповідник: «Коли в минулі часи воління природного розуму в Адамі піддалось тлінню, то разом з ним зотліла і природа, відмовившись від благодаті нетління. Тоді виник гріх, перший і достойний осуду, тобто відвернення воління від блага у бік зла; через перший [гріх виник] і другий – перехід природи із нетління у тління, що не може викликати осуду. Адже два гріхи виникли в праотці [нашому] внаслідок порушення заповіді Божої: перший – гідний осуду, а другий, який має своєю причиною перший, – осуду не може викликати; перший скоєно, коли воління свідомо відвернулося від блага, а

другий, коли природа, через воління, мимохіть відмовляється від безсмертя. Виправляючи попередмінне тління і змінне єство, Господь і Бог наш сприйняв все це єство повністю, і у природі, яку сприйняв, він також мав страсний початок, прикрашений [Ним] через воління нетлінням. Тому внаслідок страсного початку Він став за [людською] природою заради нас гріхом, не маючи добровільно вибраного гріха завдяки незмінному волінню. Цим незмінним волінням [Господь] виправив страсний початок єства, перетворивши кінець його (я маю на увазі смерть) початком преображення до нетління. І як через одну людину, яка добровільно відвернула своє воління від блага, єство всіх людей перейшло із нетління у тління, так і через одну людину, Ісуса Христа, який не відвернув [Своє] воління від блага, відбулось для всіх людей відновлення єства із тління у нетління. Отже, Господь, не знаючи мого гріха, тобто зміни мого воління, не сприйняв мого гріха і не став [ним], але заради мене Він став гріхом, тобто став тлінням єства, [яке виникло] через змінення мого воління, взяв [його на Себе]. Заради нас Він став за природою страсною людиною, з допомогою гріха, [який виник] через мене, знищує мій же гріх… Господь взяв [на Себе] цей осуд за мій добровільний гріх, я маю на увазі – взяв страсність, тлінність і смертність [людського] єства, став заради мене гріхом по страсності, тлінності і смертності, добровільно зодягнувся у моє осудження за природою, хоч [Сам] був неосуджений по волінню, щоб осудити мій добровільний і природний гріх і осуд. Отже,… згідно даного міркування,… творити і відати гріх нічим не краще, ніж стати [гріхом]» [9, с. 110-112]. Таким чином, Св. Максим характеризує природне падіння як гріх без провини, порівнюючи його із гріхом як провиною, тобто вольовим, особистісним гріхом.

Зважаючи на вище сказане маємо визнати: «не тільки людська природа, але і те, що було протиприродним – наслідки гріха, – були прийняті на Себе Христом, Який тим не менше залишався поза первородним гріхом в силу Свого дівственного народження» [8, с. 108]. Спаситель взяв людську спотворену природу зі всіма її немочами, Він сприйняв всю людську реальність, якою вона стала після гріхопадіння праотців, крім самого гріха. Христос був Сином того Адама, над яким панувала смерть. Господь наш Ісус Христос після гріхопадіння прародичів не звільнив людину від смерті насильним шляхом, і не сотворив для боротьби з дияволом нову людину, але зробив її переможцем, прийнявши її смертну і страсну природу.

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. Афанасій Великий, святитель.; Творіння. Т. І. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2012. – 368 с.
3. Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству: Православие в третьем тысячелетии / Всесвятейший Вселенский Патриарх Варфоломей. – М.: Эксмо, 2008. – 368 с. (Золотой фонд христианства).
4. Даниїл (Чокалюк), архиєп. Різдвяне послання архиєпископа Рівненського і Острозького Даниїла боголюбивим пастирям, чесному чернецтву та всім вірним Рівненської єпархії Української Православної Церкви Київського Патріархату // Добрий пастир / Упорядники: Думенко С. П. Чокалюк С. М. – К., 2007. – С. 191- 194.
5. Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие . – К.: Издание христианской благотворительно- просветительной ассоциации «Путь к истине», 1991. – 392 с.
6. Іларіон (Алфеєв). Ахієп. Таїнство віри: Вступ до православного богослів'я / Архієпископ Іларіон. – 1-е видання – Київ: АДЕФ-Україна, 2009. – 336 с. – (Золотий фонд християнства).
7. Іоан Дамаскін, преп. Точний виклад Православної віри / пер. на укр. мову аспірантів Київської православної богословської академії; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступ. ст. прот. Микола Щербань]. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – 294 с.
8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. –288с.
9. Максим Исповедник, св.; Творения. Кн. 2. Вопросоответы к Фалассию. Часть 1. Пер. с др.-греч., вступит. Статья и комм. А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – 286 с.
10. Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. – 320 с.
11. Філарет (Денисенко), Патріарх. Проповіді, Промови, Послання, Доповіді, Інтерв'ю. Т. 2. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2007. – 800 с.

протоієрей Віталій Лотоцький

ІСИХАЗМ В УКРАЇНІ: ПРАКТИКА БЕЗМОВНОЇ МОЛИТВИ АФОНУ ТА РУСИ-УКРАЇНИ, ЯК ПРИКЛАД ДУХОВНОГО ЗВ'ЯЗКУ КИЄВА І КОНСТАНТИНОПОЛЯ

Дана стаття присвячена неоднозначній темі причасності церковного життя в Руси-Україні древній святоотцівській традиції ісихазму, яка освячена молитвою Господньою і бере свій початок ще з апостольських часів, а також підтверджена особистим подвигом і містичним досвідом визначних Отців Церкви Христової. У статті робиться аналіз житій святих Руси-України та повчань, що показує сучасним поколінням вірних унікальну духовно-спасительну та морально-повчальну роль представників ісихастської традиції, сердечно-умної молитви та таємничого досвіду споглядання, у найкритичніші моменти буття українського народу та його Православної Церкви.

Ключові слова: *ісихазм, містичний досвід, умна молитва, обоження, Ісусова молитва, Божественна енергія, Божественне світло, самітництво, подвижництво, Божественна благодать.*

„Безперестанно моліться"
(1 Сол. 5, 17)

Запропонована тема для багатьох богословів і церковних істориків може здатись штучним плодом приватних сентенцій і уривчастого поєднання прикладів життя декількох подвижників Руси-Укріни. Але найперше хотілося б наголосити, що в перспективі об'єктивності та пізнання істини право на існування ісихастської традиції в Україні не тільки можливе, в силу еволюції і рецепції церковного життя в Україні в особі формування Помісної Української Православної Церкви і відродження українського чернецтва, але і через наявність древнього та багатоманітного подвижницького досвіду умного діяння, під впливом якого формувались і творили провідники українського народу, має своє реальне місце у вселенському тілі містичної традиції всієї Православної Церкви. Сьогодні богослови стверджують факт еволюції рецепції ісихазму в православному світі, говорячи про існувння ісихазму в Древній Церкві, про древньосирійський ісихазм, пізньовізантійський ісихазм, ісихазм в Греції, на Афоні, ісихазм в

Росії, в Болгарії, в Сербії, в Румунії, в Грузії… То напевно істинно було б говорити і про ісихистську традицію в Руси-Україні, яка і власне стала зв'язуючою ланкою святоотцівської спадщини Візантії, Афону, Південної Європи із традиціями монашества Північно-Східної Русі – Росії.

Ісихазм (гр.ήσύχία – спокій, відчуженість, безмовство) – 1) ідеал індивідуального самітництва ранньохристиянських анахоретів в дусі Евагрія Понтійського та преп. Макарія Великого; 2) психосоматичний метод самозаглибленої молитви з постійним повторюванням "Ісусової молитви"; 3) містико-аскетичне вчення, що лежить в основі східнохристиянської православної чернечої духовності, суть якої зводилась до того, що через містичне споглядання у подвижництві може бути досягнутий вищий ступінь пізнання – споглядання сутності речей, бачення нетварного світла, Богопізнання. І. заперечує пізнання Бога за допомогою інтелекту. Ідейні предтечі І. – Макарій Єгипетський, Іоанн Ліствичник, Ісаак Сирін та ін. Теоретики пізньовізантійського

Для утвердження християнства і традиції умного діяння в Україні, як і у всьому слов'янському світі, величезне значення відіграв Афон. Для історичної довідки можна сказати, що вже в ранній період історії Візантії та Константинопольського патріархату Афонський півострів приваблював до себе християнських самітників та подвижників. У творі єп. Порфирія (Успенського) "Схід Християнський. Афон. Історія Афону" говориться, що "… передання відносить монашество на Афоні до древніх часів, до V-VI стт. Але якщо там що-небудь і було в цьому роді, то все знищили араби, під час своїх нападів в 670 і 776 рр."[1]

Становлення і зростання Афону як монашого центру відбувається тоді, коли занепадають Єгипет і Палестина. Цілими общинами переселяються на півострів подвижники з пустелі біля Єрусалиму, з гори Синай і з інших осередків монашества, звідки їх витісняли турки, перси і араби. До того ж ще в 676 р. весь півострів був переданий імператором Константином Погонатом у вічну власність монахам, які будуть населяти Афон. "З іншої сторони, – говорить свящ. А. Просвірін, – почався період найбільш інтенсивного розселення на Балканах і в Греції слов'янських племен, і іноки слов'янського походження складали чималу частину серед мешканців Афону. Тут нерідко шукали молитовного усамітнення монахи Італії, Сіцілії та інших країн Заходу, які тяжіли до Православного Сходу."[2] Першим головним засновником і законотворцем монашого життя на Афоні був преп. Афанасій Афонський, що подвизався тут в 2-ій половині X ст. Він приніс сюди монаший

устав Студійського монастиря у вигляді короткого запису і дещо пристосовував його під певні традиції місцевого монашества, подавши широкий розвиток келійному богослужінню. А отже, це говорить нам про те, що досвід самітницької молитви посідав важливе місце в організації монашого життя на Афоні. "Відомий преп. Афанасій також тим, що за нього виникає знаменита Афонська Лавра, яка названа його іменем (960 р.). В цьому X ст., між 980-997 рр. відновлюється Ватопедський монастир, початкова історія якого маловідома. В цей час, між 982-985 рр., засновано славнозвісний Іверський монастир грузинськими іноками на місці напівзруйнованої обителі Климента. Таким чином, в XII ст., за імператора Олексія Комнина, Афон вже остаточно санкціонується як загальновизнаний центр візантійського монашества."[3] Сюди сходяться всі шляхи богослів'я умоспоглядання, яким від ранніх "Отців пустелі" живе східне монашество, і Афон у пізньовізантійську епоху стає центром зосередження богословського життя, про що і до цих пір свідчать невичерпні літературні багатства афонських бібліотек. Тому насельники тамтешніх монастирів могли отримати обширне пізнання в святоотцівській літературі й набути глибокий досвід в різноманітних досвідах монашого життя. Безмовники-ісихасти часто наслідували напівобщинний образ життя: декілька монахів збиралось навкого духовного вчителя, разом подвизаючись і молячись, а по суботам і неділям відвідуючи монашу общину, до якої були приписані, для участі в богослужіннях і таїнствах. А отже, Афонський півострів був ідеальним середовищем для процвітання безмовного самітницького монашества і умоспоглядального богослів'я – ісихазму. Тому в біографіях головних ісихастських Отців – Симеона Нового Богослова, Григорія Синаїта і Григорія Палами, періоди афонського подвизання посідають виключне місце, як час найбільш повного їх ознайомлення із святоотцівським досвідом духовного умного діяння і прилучення їх самих до цієї древньої традиції, яку називають ісихастською.

Велике значення відіграв Афон в історії богословських суперечок паламітів з варлаамітами і соборних віровизначень в сер. XIV ст. Визнання Церквою ісихастської практики і богослів'я Григорія Палами пройшло через декілька стадій. І першим важливим офіційним документом в цьому контексті, виданим проти Варлаама, був "Святогорський Томос" ("Томос Агіорітікос"), укладений самим Паламою і підписаний в 1340-1341 рр. ігуменами та монахами св. Афонської гори на зібрáні (синаксис) в Протаті Кареї. Відтак, цим документом афонське монашество визнало Григорія

Паламу за свого захисника і виразника і продовжувача святоотцівської духовної традиції. Таким чином, афонське монашество визначається тією особливістю, що воно явилось продовженням древньої традиції молитви ранніх "Отців пустелі" і головних тенденцій умоспоглядального богослів'я в пізньовізантійську епоху, а тому суперечки навколо ісихастської духовності і практики, які почались тут в XIV ст. і соборні вироопріділення цієї епохи свідчать про те, яке значення Афон відіграв в історії Церкви і християнського віровчення. Про афонський ісихазм так пише прот. О. Шмєман: "Як добре показали останні дослідження про нього, воно на ділі лише завершує, творчо поновлює найбільш древню, основну лінію православного розуміння християнства. Це розуміння полягає в тому, що Бог дійсно присутній у світі, що ми пізнаємо Його, з'єднуємось з Ним не шляхом абстрактних умозаключень, не "філософськи", а онтологічно. Тут – в цьому захисті реального з'єднання з Богом – зміст паламітського вчення про "божественні енергії", якими пронизаний світ, не зливаючись з Богом (недосяжним по сущності), з'єднаний з Ним, може "причащатись" Йому, мати Його в собі, безконечно зростати в близькості до Нього. В досвіді ісихазму, в богослів'ї св. Григорія Палами оживає все передання Отців Церкви…"[4]

Через духовний досвід Афону майже всі слов'янські народи прилучаються до ісихастської традиції. Безпосередньо цій справі прислужився преп. Григорій Синаїт, який через спустошливі напади турків переселився з Афону до Парфії, у Фракійських горах знайшовши надійний захист і підтримку в болгарського царя Іоанна Олександра, оточивши себе багатьма учнями-слов'янами. Саме звідси ісихазм почав поширюватись по слов'янських країнах, примножуючись у монаших колах не як щось нове, але як древній дух благочестя свв. Отців-аскетів. Як свідчить історія, руські монастирі на півострові відносяться до числа найдревніших. Єп. Порфирій (Успенський) говорить: "Одним із найраніших відомих документальних свідоцтв являється підпис під святогорським актом, датованим лютим 1016 року. Він говорить: «Герасим монах Божою милістю пресвітер і ігумен обителі Руської, засвідчує, підписавши власноручно»"[5]. До цього ж часу відноситься поява на Афоні родоначальника монашества на Руси-Україні преп. Антонія Великого.

А зараз звернемо увагу на подію прийняття християнства Київською Руссю за Володимира Великого, яка внесла кардинальні зміни в духовне життя нашого народу, а також мала безпосереднє відношення до того, щоби прилучити українців до безцінних скарбів духовності та традицій ісихазму, які були вже широко по-

ширені та популярні у Візантії. Отже, першим аргументом для підтвердження цього являється те, що власне християнство було принесене до нас з Візантії в його монашій аскетичній формі, через просвітницьку місійну діяльність багатьох ченців-місіонерів. Такою, наприклад, була місія свв. братів Мефодія та Кирила, перекладацьку традицію яких особливо утвердили на Київських землях їхні учні. По-друге, щодо подвижництва, то варто сказати, що воно, особливо у монашій формі, було для Православ'я на Руси-Україні завжди ідеалом і совістю для провадження істинного християнського життя. Тому то чимало руських людей знаходять собі пристановище у відомих монастирях в Греції, а зокрема і на Афоні. До того ж після прийняття християнства досить в швидкому часі починають формуватися монаші общини і утворюватись перші монастирі на Україні, що свідчить про глибоке усвідомлення і добре знайомство із традиціями монашого аскетичного життя. Недарма, найвідоміший Києво-Печерський монастир на Русі називали – "Сонцем землі руської…". "Св. Нестор – літописець свідчив про першу общину печерську і говорив про сутність її святого життя й подвижництва. Мовляв Господь зібрав у Києво-Печерську обитель таких людей, котрі "… яко світила в Руській землі сіяли". Бо ті були посниками, а ті тверді на неспання, а ті – на колінопреклоніння, а ті – на пощення через день і через два дні, одні їли хліб із водою, інші – зілля варене, а другі – сире…"[6] По-третє, пряме знайомство українського християнства із святоотцівською літературою, яка власне і сповнена аскетичних тем і містичного характеру, почалось вже відразу після Володимирового хрещення Руси-України. "Русь прийняла хрещення від Візантії. І це відразу визначило її історичну долю, її культурно-історичний шлях. Це відразу включило її у визначене і сформоване коло зв'язків і впливів"[7], – пише прот. Г. Флоровський. Хрещення ніби пробудило дух і прагнення до Богопізнання древньо-руського суспільства, закликало його від "поетичної" язичницької мрійливості до духовної тверезості й роздумів. І разом з тим, говорить прот. О. Шмєман: "… через Християнство древня Русь вступає у творчу і живу взаємодію з усім оточуючим культурним світом…"[8]. Отже, якщо християнство було принесене до нас із Візантії найперше монахами-місіонерами, то очевидно знайомство з ісихастськими традиціями в богослів'ї та аскетичній практиці перших поколінь християн на Руси-Україні відбулось в перших роках після християнізації.

Останнє підтверджує життя родоначальника українського монашества преп. Антонія Печерського, який з'єднує коріння укра-

їнського подвижництва із древньою традицією ісихазму святоотцівського передання, з якою він познайомився і яку перейняв на Афоні. Він походив родом із м. Любеча на Чернігівщині. Роки його життя припали на епоху, коли із прийняттям християнства князем Володимиром Великим активно проводиться християнізація всього життя русинів. З останнім тісно пов'язана поширена в ті часи традиція паломництва по великим святиням – до Константинополя, Солуні, Афону та ін. В одну із таких подорожей відправився Антоній. Чернечий Афон так захопив його душу, що він вирішив прийняти тут монаший постриг. Ігумен одного з афонських монастирів здався на прохання паломника з України і постриг його, назвавшм Антонієм. "Можливо, що керувався в даному разі ігумен бажанням побожним, аби Антоній став для своєї Батьківщини тим, ким був в історії чернецтва в Єгипті і взагалі на Сході преп. Антоній Великий, засновник чернецтва, разом з Пахомієм та Макарієм Великим, в IV ст."[9]. Сьогодні більшість дослідників теми про початок монашества на Україні северджують, що Антоній був пострижений саме у руському монастирі на Афоні, заснування якого возходить до епохи княгині Ольги: "… майже століттям раніше Ольги (969 р.) і раніше навіть так званого "заклику варягів" (862 р.), в рік коли почав царювати Михаїл… приходила Русь на Царгород і багато русинів хрестилось. Це було близько 842 р. Можливо, один із цих русинів і заснував на Афоні обитель, що носила потім його ім'я. Очевидно, саме в цій руській обителі прийняв постриг преп. Антоній Печерський."[10], – говорить свящ. А. Просвірін. Такою була думка видатних дослідників руської древності на Афоні – архим. Антоніна Капустіна (Заметки поклонника Святой Горы, с.293), ієром. Азарії (Путеводитель по Святой Горе Афонской, с.154-158; Акты Русского на Святом Афоне монастыря, с.5-6), акад. Є.Є. Голубінського (История Русской Церкви, т.I, с.571). Навчений чернечого життя і за благословенням Афонської гори, Антоній повернувся на Україну, перенісши сюди правила афонського монашочого життя. Існують легенди, що коли він повертався з Афону, то по дорозі в деяких місцях спинявся і копав собі печери й жив у них, так було, наприклад, у с. Курманові на Холмщині, біля с. Лядова коло Могилева і в інших місцях. Антоній взагалі кохався в печерництві, яке вже існувало вУкраїні. Батьком українського печерництва був Іларіон, який викопав собі печеру для молитви в Києві в Берестові. Цю ж печеру Іларіона зайняв пізніше преп. Антоній, коли прибув до Києва з Афону. Спосіб життя преп. Антонія Печерського завоював великий авторитет і популярність серед народу, почали приходити

люди, що бажали так само присвятити себе подвигам чернечого життя. "Коли таких подвижників було 15, вони викопали велику печеру, впорядкували в ній церкву і келії, – так постав вже справжній монастир… Коли число ченців в монастирі все збільшувалось, тоді Антоній благословив їм вселитись в печеру… князь Ізяслав дав ченцям гору, в якій була печера… Антоній надалі жив у печері, а на прохання братії, поставив ігуменом Печерського монастиря Феодосія."[11]. Преп. Феодосій продовжував на Русі справу преп. Антонія. Введення ним в Києво-Печерському монастирі Студійського уставу ще більше наблизило українських монахів до кола ідей східного монашества. Свящ. А. Просвірін пише: "Не менш важливо підкреслити, окрім прямих особистих контактів – афонців на Русі і руських на Афоні, – єдність канонічну (Студійський устав і на Афоні, і в Київських печерах), літургійну і храмову. Свято Успіння Божої Матері об'єднує в єдиному літургійному і навіть архітектурному віянні Успенські соборні храми афонських монастирів і храми древньої Руси. Благословінням Пресвятої Богородиці будуються чудові церкви києво-печерські…"[12]. Необхідно наголосити на тому, що положення цього уставу визначали, що ченці не повинні були мати жодної власності, перебувати постійно в молитві й роботі, бути покірними і смиренними. А отже, майбутня близькість українського християнства до ісихастських ідей була визначена вже через запровадження християнства і зародження монашества на Руси-Україні.

Про популярність монашества і християнської аскези серед наших предків свідчить вже хоча б те, як швидко почали будуватись монастирі, з великою кількістю братії, як прочани почали тягнутися до монашого наставництва і яку роль відігравали монастирі в тодішній Україні. Адже відомо, що перший типовий монастир побудував у Києві князь Ярослав Мудрий – Свято-Георгіївський монастир, до того ж ченці жили у певних келіях біля церков власним життям, чи віддалених скитах, а згодом так звані "ктиторські" монастирі почали засновуватись і розбудовуватись в Переяславі, Чернігові, Вишгороді, Володимирі-Волинському, Турові, Галичі.

Необхідно зазначити також велику культурно-освітню роль монастирів, де обов'язково відкривались і функціонували монастирські школи, їдальні для убогих та ін. Так, будучи релігійним осередком, місцем аскетичних подвигів ченців для спасіння душі, українські монастирі ніколи не цуралися реального життя, "в аскетизмі для себе не замикався від світу і мав величезні заслуги для культурного розвитку свого народу."[13]. Тому то глибо-

ка пошана оточувала монаші святі обителі й привертала до себе незмінну увагу всього народу. Така особливість українського подвижництва, принесеного з Афону під виключним авторитетом проісихастських ідей; із суворим елементом аскези, внутрішньої праці й невимовного фізичного труду, поєднувалась духовно-просвітницька місія в суспільстві.

Християнство в Україні знайомилось також з проісихастськими ідеями безпосередньо через святоотцівську літературу, яка з'являється в нас ще при князі Володимирі Великому. За Ярослава Мудрого перекладацька справа, а зокрема святоотцівської літератури, набула маштабних рис. Сам князь особливо дбав за книжну справу, збирав багатьох переписувачів і перекладав книги з грецької мови на слов'янську, а зібравши чималу колекцію, заснував найбільшу на той час на Русі бібліотеку при Софіївському соборі, яка стала культурно-освітнім центром Руси в домонгольський період. Книголюбцями були і сини Ярослава Мудрого, Всеволод і Святослав, які багато дбали за переписування слов'яно-болгарських рукописів. З цього часу до нас дійшли в оригіналі два "Збірники Святослава" (1073 і 1076 рр.). Це друга по древності після Остромирового Євангелія (1056-1057 рр.) древньоруська і слов'янська рукописна книга, яка була створена в київській книжковій майстерні для князя Святослава Чернігівського. Першоджерелом явився близький по змісту збірник, перекладений з грецького протографа для болгарського царя Симона. Сам Збірник 1073 р. належить до характерних для середньовіччя складовим компілятивним збірникам енциклопедичного характеру, де містилися статті на богословські, історичні, філософські теми та риторичні твори. Серед патристичної літератури тут міститься близько двохсот розділів більш ніж двадцяти авторів: Василія Великого, Афанасія Олександрійського, Юстина Філософа, Макарія Єгипетського, Максима Сповідника, Іоанна Дамаскіна, Іоанна Лістивичника та ін. Близьким по часу і умовам видання до Збірника 1073 р. і частково подібний до нього Збірник 1076 р. Він також носить енциклопедичний характер, має повчальну спрямованість, орієнтований на патристичну літературу. Такого характеру були сповнені всі наступні збірки древньоруської літератури: "Ісмарагд", "Златоструй", "Маргарит" та ін. Хотілось би відмітити оригінальний твір митрополита Іларіона "Слово про закон і благодать", який вирізняється єдністю патристичних ідей і широкого універсалізму, загальнолюдського, в християнському розумінні, звучання. Де автор оспівує, що завжди підкріплюється допомогою Божественної благодаті, на прикладі Володимира

Великого. "Руським Златоустом " називали Кирила Турівського, який знав і ревно практикував суворі подвижницькі вправи. Відомі його аскетичні твори "Повість про безпечного царя і його мудрого радника", де символічно пояснюється сама людська істота і образ її буття, а в кінці автор возносить хвалу преп. Феодосію Печерському як образу справжнього інока-аскета: "Розповідь про монаший чин", де Кирило Турівський дає символічне пояснення монашого одягу і поведінки, пов'язуючи їх з біблійною історією. Для нього інок – це воїн Христовий, а його одежа свідчить про монаший світогляд і спосіб життя. Риси дальновидного політика, вдалого полководця і дипломата, ревного християнина, який прагне пізнати і стяжати її світло у своїй душі вміло поєднав великий князь Володимир Мономах, який відомий нам ще і як автор "Повчання дітям". Як справжній великий князь, на якого покладена особлива місія управління великою державою, а тому відповідальність перед Богом за тілесне і духовне життя, Володимир прагне у творі оцінити, осудити, оплакати всі колишні помилки, які тягнуть свій слід у сьогодення, насамперед це братовбивча міжусобна війна між князями. Усі події свого часу князь і автор прагне моралізувати і, зробивши єдиний висновок, дати пораду і навчити своїх дітей, щоб уникали колишніх помилок і дбали найперше за чистоту і моральність душі та свого серця. Хоча Володимир Мономах був світською людиною, але згадати його в даному контексті варто тому, що саме у своєму "Повчанні" навчає і радить вдаватись до Ісусової молитви, а, зокрема, згадує її древню і найкоротшу форму – "Господи помилуй": "Якщо вам Бог зм'якшить серце, то сльози свої пролийте за гріхи свої, кажучи: «Як ото блудницю, і розбійника, і митника ти помилував єси, Господи, так і нас грішних, помилуй…» якщо інших молитов не вмієте мовити, то «Господи помилуй», благайте безперестану потай, – бо ся молитва єсть ліпша од усіх."[14] І це вже є надійна вказівка на те, що знання і практика святоотцівської аскетичної традиції була достоянням не тільки чернечого руху, але й широких мас суспільства на Руси-Україні.

Знаменним є також положення руських монахів на Афоні в домонгольський період історії нашої Церкви. Історики-дослідники даної теми, щоправда по-різному називають цифру насельників руських монастирів, оскільки на Афоні, а руські обителі не були виключенням, завжди існувало всі три види монашого подвигу – спільножитній, скитський і самітницький, причому у виборі місця для подвигів святогірські монахи того часу не були обмежені, як сьогодні, територіальними і адміністративними обмеження-

ми. Ще одну обставину, яка свідчить про кількість руської братії на Афоні, згадує свящ. А. Просвірін: "Під час складання опису за ігумена Христофора в 1169 р. руські монахи з Ксилурга на чолі з ігуменом Лаврентієм звернулись до прота Святої Гори – ним був в той час Іоанн – з проханням про передачу руським обителі святого Пантелеймона… Прот і рада згодились із доказами братії і постановили залишити Ксилургу за руськими, зробивши його приписним монастирем при обителі святого великомученика Пантелеймона."[15]. Отже, цей акт, підписаний усіма настоятелями афонських монастирів на чолі з протом Святої Гори Іоанном, назавжди закріпляв обителі св. Пантелеймона і Ксилургу за монахами – посланцями Київської митрополії. А тому з цього часу саме руський елемент бере активну участь у формуванні духовного подвижницького досвіду святого афонського монашества. Ще один аргумент на захист такої думки це є питання про положення руського Свято-Пантелеймонового монастиря в ієрархії святогірських обителей. І.М. Концевич наводить таке древнє свідоцтво: "За свідченням ієродиякона Зосими, який вперше описав ієрархію афонських обителей, Русик посідав в 1420 р. четверте місце серед двадцяти двох найголовніших монастирів, відразу після Лаври св. Афанасія, Ватопеду і Хілендаря. В 1561 р. у "Сказанні про Святу Афонську гору", написаному для митрополита Московського Макарія собором ігуменів і старців афонських монастирів, що приходили в Москву, руський Пантелеймоновий монастир поставлений в ієрархії на шосте місце (після Протата, Лаври св. Афанасія, Ватопеду, Хілендаря та Івера)."[16] Тому за таких авторитетних історичних свідчень самого афонського монашого середовища без будь-якого пафосу чи перебільшення можна стверджувати, що роль руських монахів на Афоні далеко не була другорядною, у всякому випадку, в даний період XI-XV стт. Таке зростання і важлива роль їх на Афоні є не випадковою, адже русини з часу прийняття християнства завжди тягнулись до вищого монашого ідеалу, яке явилось на Святій Горі, втікаючи від суєти та соціально-політичних потрясінь, які в цей час спалахнули на Руси-Україні: князівські чвари і міжусобні війни та монголо-татарська навала. Таким чином, характерною особливістю руського монашого життя на Святій Горі являється закладене в ній творче начало, яке не можна було б доконати в Руси-Україні за таких складних умов. "Всі акти, що дійшли до нас, свідчать незмінно про творчі практичні начала і діла руського монашого братства. Ні в одному акті не говориться, що руські іноки продали, розтратили, привели до занепаду або випустили що-небудь з

церковного достояння Афону. Навпаки, вони завжди здобували, примножували, будували і прикрашали володіння, що призначались Богу і Церкві."[17] Про формування руської монашої общини на Афоні таку думку висловлює свящ. А. Просвірін: "Виникнення руської монашої общини на Афоні майже співпало у часі з початком феодальної роздробленості Київської Руси. Але навіть в період княжих міжусобиць, розділення і злоби не припинялось благодатне спілкування Руської землі зі Святою Афонською Горою. Руські іноки-паломники, долаючи небезпеки і труднощі, йшли на Афон і в Святу Землю і повертаючись на Батьківщину, несли з собою передання і свої свідчення про святих подвижників і, що особливо важливо, чисельні рукописи, часто переписаних ними зі слов'янських перекладів святоотцівських творів, церковних уставів, житій православних святих."[18] В кін. XII і на поч. XIII ст. Афон відвідав один із переємників преп. Антонія і Феодосія – архимандрит Києво-Печерський преп. Досифей (+1219р.), який приніс на Україну зі Святої Гори "Чин про спів двадцяти псалмів". Він же відомий як автор "Відповіді на запитання про життя афонських іноків", де явно вершиною духовного подвигу постає ідеал самітницького життя, а в ньому центральне місце посідає постійна молитва і сердечний плач про покаяння. Це типовий приклад того, як поєднувались в русько-афонських зв'язках морально-аскетичні повчання і літургійне передання. Отже, в найскладніших історичних обставинах подвижницькими зусиллями руських іноків і достойніших їх представників на Афоні підтримувався безперервний духовний зв'язок Київської митрополії зі всією повнотою Православ'я, з життям Східних Церков і того духовного просвітлення, який вони зберігали і примножували.

Не змогла остаточно знищити таку духовну спорідненість Київської Руси та Афону і монголо-татарська навала (сер. XIII ст.), хоча після 1240 р., зруйнування Києва, а в ньому і центрального українського монашого осередку – Києво-Печерського монастиря, який власне і був оплотом афонської практики аскези, фактично до кінця XIII ст. на спустошених українських землях не залишилось жодного монастиря, більша частина яких так і назавжди зникла під руїнами, а деякі з них довго залишались в руїнах. Досить влучну цитату наводить прот. Г.Флоровський із історичної праці архим. Леоніда: "коли настав голод, вже була зібрана на запас та духовна пожива, якої хватило на всі часи, поки почали проростати свої власні духовні посіви"[19] Разом з тим, монголо-татарська навала послабила на деякий час розвиток відносин Руси-України та Афону. І хоч більша частина монастиря так і

назавжди зникла під руїнами, а деякі з них довго залишались в руїнах, але монаше життя не завмерло, а перейшло у функціонування менших за кількістю скитів, особливо на Волині та Галичині. Так, пише митр. Іларіон (Огієнко): "В XIII-XV стт. в Україні ще панувало келіотство або неповне спільножительство стає в Україні суворішим. Адже в добу польсько-католицького засилля саме на діяльність монастирів випала доля "форпостів" і ревних захисників православної віри в Україні, це зумовило і ту особливість українського монашества, яке поєднало суворий аскетизм і просвітницько-духовну діяльність у суспільстві."[20] Саме в цей час в Константинопольській Церкві відбулись всі події, пов'язані із торжеством ісихастських ідей, а тому і вони могли знайти належне місце в духовному середовищі Київської митрополії, яка і надалі перебувала у складі Константинопольського патріархату. "В цей час, – пише протопр. І.Мєйєндорф, – багато візантійських творів перекладалось в Болгарії та Сербії, нових країнах, які прагнули стати духовними наслідниками Візантії… Багато з цих перекладів потрапили в Русь. Перекладали і коментували Отців-пустельників і більш пізніх духовних письменників на Афоні, особливо у великому сербському монастирі Хілендар, де монахи-слов'яни безпосередньо доторкались з великими вчителями безмовства, а також в Болгарії, в Парорії, де Григорій Синаїт заснував скит. Не дивлячись на політичний упадок Візантійської імперії, вселенські патріархи другої половини XIV ст. – Ісидор, Калліст і, особливо, Філофей – всі колишні учні Палами – працювали над поширенням його ідей і своїм усердним служінням Православію завоювали непорушний зв'язок в слов'янських країнах."[21]

Одним із перших ісихастів, в повному значенні цього слова, був митр. Київський Кипріан (1376-1406), який перейняв традицію ісихазму в учеників преп. Григорія Синаїта в Болгарії. "Болгарин за походженням, тісно пов'язаний з видатним діячем балканської культури Євфимієм Тирновським, який отримав добру освіту в Візантії та Афоні, Кипріан немало сприяв розвитку духовної культури на ісихастських засадах на межі двох століть."[22] Він увійшов в історію Української Православної Церкви як видатний літургіст, перекладач і духовний письменник. Саме йому належить заслуга введення в богослужбову практику нашої Церкви останньої редакції Служебника, який був складений його вчителем патріархом Філофеєм, що ініціював кононізацію Григорія Палами в 1368 р. Свящ. А. Просвірін наводить таку цитату проф. МДА І. Мансвєтова з книги про літургічну творчість митр. Кипріана: "Багато що з творів Філофея могло бути перекладене на

Афоні сербськими перекладачами і взяте Кипріаном в готовому вигляді з Хілендаря і взагалі при посередництві Афону."[23] З тих же афонських паламітських кіл потрапляють на Україну твори інших патріархів-ісихастів – Ісидора і Каллісти, афонських подвижників – преп. Григорія Синаїта і Григорія Палами. Таким чином, торжество ісихазму на Афоні та Візантії мало безпосереднє продовження на Україні, яка в XV-XVI стт. стала ареною гострих дискусій та суперечок східного і західного християнського світів. "Вчення Кипріана швидко привернуло послідовників, особливо у північних монастирях, вже знайомих з ісихастською духовністю. Бо в середині XVI ст. преп. Сергій, великий засновник російського монашества, і численні його ученики віддавались Ісусовій молитві. Багата бібліотека заснована Сергієм Лаври Святої Трійці обіймала переклади Григорія Синаїта, зробленого в XIV ст. Крім того, численні монахи здійснювали паломництва на Афон і там вчились безмовництва з самого його джерела."[24] Про знання святоотцівської літератури українськими подвижниками свідчать наступні факти. В бібліотеці Супрасльського монастиря, заснованого на поч. XVI ст. при митр. Йосифі Солтані, зберігся каталог цієї бібліотеки з 1557 р., де описано 215 рукописних книг перекладного письментсва, представлена була тут і аскетична література свв. Отців. Нові переклади і поширення книг взагалі з'явились внаслідок діяльності таких князів-меценатів, які самі перекладали і переписували книги і засновували гуртки і друкарні для видання нової літератури, серед таких були: князі Острозькі, Олельковичі, Вишневецькі та ін.

Українські монахи, що подвизались на Афоні, не могли залишатись байдужими, коли на межі XVI-XVII ст. Українська Церква переживала найдраматичніші події в своїй історії, пов'язані з реакцією після Берестейської унії 1596 р. З гострою критикою тих священнослужителів, які перейшли до унії, виступили українці на Афоні – Христофор, Феодул та Іоанн Вишенський, які у своїх посланнях українцям намагались протиставити особистий духовний досвід прозахідній полемічній літературі, яка ставала на захист латинізації уніатського руху. Однак, лише завдяки високій духовності, яку являв древній в свв. Отцях ісихастський досвід, можна було Українській Православній Церкві не лише вижити в складних умовах, а й явити незмінну велич свого богослів'я і духовного життя.

Носієм такого подвижницького духу був преп. Іов Почаївський (Желізо) (1551-1651), який жив у складні часи уніатської небезпеки і окатоличення православного українського народу і

духовно-морального упадку українського православного духовенства і монашого чину. Але преп. Іов суворим подвижництвом і просвітницькою діяльністю зумів подолати злиденність часу і явити високий приклад християнського духу і пастирства. Також преп. Іов був глибоким мовчальником: ніхто ніколи не чув від нього непотрібного слова, а також любив і практикував Ісусову молитву. В акафісті преп. Іову чітко змальовується все чеснотне його життя: "Ти полюбив єси зачинення в печері, де проводив дні і ночі в молитві. Почаївські брати чули безперестанно Ісусову молитву, яку твої уста вимовляли, отче Іове, і бачили сльози, що текли з твоїх очей, наставлялися бесідою твоєю, навчалися прикладом твого життя…"[25] Звичайно, всю свою аскетичну практику преп. Іов черпав зі святоотцівської літератури, яку і сам перекладав і переписував. Так, ще до прибуття преп. Отця на гору Почаївську монастир мав у своєму розпорядженні прекрасну на той час друкарню, залишену Анною Гойською. Відтак вже не переписуванням, а друкуванням міг він розповсюджувати необхідні для утвердження православ'я книги. Нажаль, писемні праці цього подвижника не збереглись в оригіналі. Але відомо, що одна його книга під назвою "Книга блаженного Іова Желізо, ігумена Почаївського, власною рукою ним написана" довго зберігалась в архіві Почаївського монастиря, і лише в 1885 р. була надрукована, але в перекладі, проф. КДА М.І.Петровим під назвою "Пчела Почаевская", і містив цей твір уривки із близько 80 свв. Отців, серед яких і отці-пустельники, зачинателі християнського монашества. Таким чином, і цей факт, як і його власне життя, свідчать про те, що своє подвижництво преп. Іов Почаївський проводив під особливим керівництвом величної традиції древніх Отців-аскетів, і так навчав свою братію.

Багато уваги заслуговує свт. митр. Київський Петро Могила (1633-1697). Необхідно сказати, що Молдавія, як і Україна, також перебувала під особливим впливом авторитету Афону, адже в умовах турецького засилля лише у тісних зв'язках високодуховних центрів Афону і України можна було зберегти чистоту православної віри. Підтвердженням знання ісихастської традиції являється маловідомий твір преп. Петра Могили – "Роздуми про значення чернецького життя", де автор передає своє знання і особистий внутрішній досвід ісихастського умного діяння. Цей твір був своєрідним "символом віри" цього, здавалось би "самовладного" і "прозахідного" владики. На його глибоке переконання, "нестяжання" не зводиться до спрощеного правила "не мати маєтків", як то було почасти в Московії, але набуває значення гли-

бокого основоположного принципу, за яким звіряється початок і кінець християнського життя, сенс якого – внутрішнє Богопізнання через наслідування Христа, його досконалости. "Христос же досконаліть не в чому іншому положив, як у нестяжанні"[26], – пише він. Останнє, як вважає митр. Петро Могила, це не тільки Богопізнання, але й пізнання самого себе і свого ставлення до навколишнього світу, випробування, смирення, послуху перед обличчям зовнішніх спокус, здатності християнина на ділі наслідувати Христову бідність, терпіння, жертовність, що і було найвищим ідеалом для митр. Петра Могили.

Не менш помітною являється постать свт. митр. Димитрія Ростовського (1651-1709). Для ознайомлення із життям і духовним досвідом цього українського святителя найкраще було б безпосередньо звернутись до його творів, а відтак виявити як високо цінував він, поширену на Україні практику Ісусової молитви: "Людина буває двоякою: зовнішня і внутрішня, плотська і духовна… Молитва також буває двоякою – зовнішньою і внутрішньою, та, що твориться явно і таємно. Перша звершується за церковним уставом… Та, що твориться таємно… може не мати визначеного часу, її звершують… лише за волею самого духа… внутрішня, духовна молитва вміщає в собі і Бога, і все небесне царство…"[27]

Видатним випускником Могилянського колегіуму був преп. Інокентій Іркутський (+1731), який народився на Чернігівщині у старовинній українській фамілії. У 1707 р. він закінчив навчання і прийняв у Києво-Печерській Лаврі чернечий постриг, де за старанні труди отримав сан пресвітера. Деякий час він працював викладачем і префектом Слов'яно-греко-латинської академії в Москві. За глибоку освіту і велику побожність Інокентія священний Синод призначив єпископом Іркутським, де гостро стояли проблеми морального життя як пастви, так і духовенства і ченців. Владика Інокентій заснував школу, вимагав глибокої віри і побожного життя від всіх, наставляючи вірних за зразком Священного Писання і святоотцівських книг. Волинський патерик повідомляє таке: "Збереглися перекази, що св. Інокентій від молитовних подвигів і розуміння думок і порухів сердечних, підвищився до чистого споглядання духовних предметів і дій Святого Духа, і через це сподобився дару прозорливості."[28] Це останнє засвідчує, що свт. Інокентій Іркутський не лише був знайомий з ісихастською практикою, а й практикував цей ідеал у своєму житті.

У 2000 р. до чину священномучеників був зарахований митр. Ростовський Арсеній (Мацієвич) (+1712 р.), що походив родом з м. Мацієва, Турійського району на Волині, котрий захищав Церк-

ву від втручання і секуляризації Катерини II. Щоправда літературна спадщина цього українського ієрарха на сьогоднішній день мало відома, однак аналізуючи його життєвий шлях можна помітити, що лише маючи на меті духовні принципи умного діяння і постійної молитви він міг достойно протистояти силі та натиску антицерковній політиці секуляризації Катерини II, від якої він і постраждав.

Необхідно наголосити на тому висновку, що приналежність названих українських святителів до ісихастської практики умного діяння не є чимось випадковим і єдиним у своєму роді. Ставши на шлях впровадження таких ідеалів у життя тоді, коли в усіх європейських країнах церковні ієрархи ставали найзаможнішими земельними магнатами, віддаляючись тим самим від Христа і Його заповідей, дійсно утверджував подвижницький стиль життя український православний єпископат і був взірцем істинно християнського подвигу, на який озирались усі православні християни світу. Саме такі пастирі могли стати справжніми духовними проповідниками нації, збудити і об'єднати її.

Але провідна роль у пробудженні народу належала не тільки церковній ієрархії, але й старцям-ісихастам, пустельникам і странникам, число яких на цей час збільшується і поширюється по всій Україні. Як зазначає більшість українських істориків тієї доби: під впливом справді релігійних почуттів багато запорожців, цураючись веселого, голосного й вільного життя в Січі, йшло у непроглядні ліси, берегові печери, річкові плавні й там, живучи між небом і землею, спасались во Христі, – на цій основі з'явились справжні подвижники, ревні виконавці євангельських заповідей і апостольського передання. Наприклад, військовий осавул Дорош, простий козак Семен Коваль та ін., багато хто з військової старшини, наприклад, Милашевич, Калнишевський, Ковпак, Третяк, Рудь, Шульга та ін., утримували при собі грецьких і слов'янських ченців (старців), користувались їхніми добрими порадами й намагалися жити за їхніми настановами. "Спонукувані релігійним почуттям, запорозькі козаки двічі на рік у мирний час вирушали пішки "на прощу", тобто вклонитися святим місцям, до монастирів: Самарського, Мотронинського, Києво-Печерського, Межигірського, Лебединського… Святість чернечого життя й усвідомлення всієї марноти власного життя в Січі змушували багатьох козаків назавжди залишатися в цих монастирях і навіть іти у відомі монастирі далеких країн – грецький Афон і молдавську Драгомирну… де більша частина монахів була від русинського роду, найбільше ж від православно-іменної

країни запорозької". До нас дійшли численні перекази і легенди про "медитаційні" практики серед "старих козаків", їхні надзвичайні "магічні" вміння передбачати майбутнє, лікувати і т. п. Такі легенди виникали, звичайно, від незнання суті справи. Під всіма тими т.зв. "таємними медитаціями" крилась давня аскетична традиція "умного діяння", практичне застосування багатьма з запорожців старокиївського ісихазму."[29] Ісихастським молитовним вправам запорожців навчали старці Самарського Пустельно-Миколаївського монастиря, який козаки зворушено називали "раєм Божим на землі, це – істинна Палестина, це – істинно Новий Єрусалим". Багато хто з них під старість відходили в цей монастир. І саме тому після розгрому Петром І гетьмана Івана Мазепи і запорожців у 1709 р. українські козаки-мазепинці, тікаючи до Туреччини, заснували на Афоні власний козачий скит св. Іллі, в якому багато хто з них і залишились, прийнявши монаший постриг в схиму. Згодом, після остаточного розгрому Запорізької Січі Катериною ІІ в 1775 р. Свято-Іллінський скит перетворюється в справжній духовний центр української еміграції, стає своєрідним осередком національного Київського Православ'я. Як пише про Іллінський Запорізький скит на Афоні митр. Іларіон (Огієнко): "Це справді український закуток на Афоні, ніби чудом перенесений сюди з України."[30]

Представником українського подвижництва Нового часу являється старець Паїсій Величковський (1722-1794), який все своє життя керувався подвижницьким ідеалом, яскраво вираженим в святоотцівських писаннях, а тому цілком природньо, що саме подвижницький зміст життя намагався він внести в свідомість монашої братії своїми бесідами, повчаннями і, головним чином, прикладом. Преп. Паїсій уславився своєю організацією спільножитного монашества, свою чернечу організацію звав Братство: це була постійна школа чеснотного життя. Найбільша його заслуга полягає в тому, що Паїсій Величковський відновив аскетичну традицію старчества. Слід пояснити, "старчество" – це така аскеза, в якій людина зрікається всіх мирських благ і слави світу та подорожує живучи "Христовим хлібом". Взагалі, більшість російських дослідників говорять, що інститут духовних старців з'явився на Русі в XVIII ст., пов'язуючи його появу із іменами Никодима Святогорця та Паїсія Величковського. Однак, розглядаючи історію Українського Православ'я ми бачимо цілком протилежну картину, що дає змогу митр. Іларіону (Огієнко), досліднику життя і творчості Величковького, стверджувати: "Старчество відоме в Україні здавна: старці жили по скитах, пустельних та безлюд-

них місцях. Але в XVIII ст. багато старців позникало: московська державна влада закривала чимало монастирів, розпускаючи ченців…"[31] Деякою мірою з цим погоджується протопр. І. Мєйендорф: "Старчество зовсім не являється специфічним російським феноменом. З самого початку самітницького монашества послушники збирались навколо старців у пошуках керівництва і поради. Ісихасти XIV ст. також вважали послух старцю необхідною умовою врівноваженого духовного життя."[32] Отже, заслуга Паїсія Величковського полягає в тому, що він повернув духовне життя як України, так і Росії до ісихастської традиції, відновивши тісний зв'язок між Новим часом і православним переданням. Особливістю подвигу преп. Паїсія було те, що він поєднав у служінні Господу "книжне діло" та "умну молитву". "Відмову від світу і від самого себе старець Паїсій не ставив кінцевою самодостатньою метою земного життя; на всі подвиги тілесні він дивився як на засіб духовного виховання і самовиховання і розвитку особистості для вищої мети – спасіння себе і ближнього. Ось чому він з такою силою і наполегливістю віддався подвигу таємної боротьби і тілесної праці, збуджуючи таке ж прагнення в інших шляхом бесід і повчань."[33] , – пише про аскетичну систему преп. Паїсія ієром. Леонід (Поляков). Старець Паїсій на досвіді пізнав, що лише напружена безперестанна боротьба духа з тілом і волі з пристрастями може виробити моральну дисципліну, здатну створити реальний спротив злу. Він твердо вірив у можливість перемоги людини над немочами своєї природи і над злом гріха. На прикладах древніх подвижників він старався проникнути в таємниці переходу грішної душі до праведності. Цьому питанню і присвячений його твір "Крины сельные или цветы прекрасные, собраные вкратце от Божественного Писания о заповедях Божих и о святых добродетелях.", що містить 45 аскетичних повчань ("слів"), де коротко по формі, але глибоко по релігійно-моральному змісту, чітко і ясно викладені основи святоотцівської психології. Ідея цього збірника – керівництво до спасіння з вказівкою умов, при яких людина може наслідувати життя вічне. По-особливому він рекомендує молитву Ісусову; цією молитвою людина наближається до ангельського життя, бо "молитва – джерело всякому доброму ділу і добродійствам і відганяє від людини темряву пристрастей."[34] Він заповідає трудитися над цією молитвою, говорячи, що душа, яка набула її, раніше смерті буде ангелоподібною. Ім'я Ісуса повновладно діє в душі і як вогонь опалює терня, приносить людині радість. Молитва – дар Божий, що подається тому, хто шукає її. Але він не дається тим, хто не трудиться над здобуттям смирен-

ня, тому що смирення – це єдиний стан духу, через який входять в людину всі духовні дари. Під безмовством старець Паїсій розуміє віддалення від життєвих турбот і мовчання серед натовпу. Мудрою людиною старець називає того, хто навчився зберігати безмовство. Перебування в безмовстві та смиренні неминуче призводить до нестяжательства, а такий монах непереможний ні для владолюбства, ні сріблолюбства, цим "…левом рикаючим, який перетворює лагідність і смирення у гнів і злопам'ятство…"[35].

Згідно вчення свв. Отців, Паїсій закликає до постійного звершення Ісусової молитви: "Господи, Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене". "Чи стоїш, чи сидиш, чи їсиш, чи мандруєш, чи що інше робиш, – постійно говори цю молитву, усердно примушуй себе до неї, бо вона перемагає невидимих ворогів наче воїн міцним списом."[36] Молитва, що довгий час промовляється вголос, приводить до молитви "ума", а від "умної" молитви походить молитва серця. Він посилається на свв. Отців, говорячи: "Якщо хто устами молиться, а в умі неуважний, той марно трудиться, бо Бог зважає на ум, а не на багатослів'я; умна молитва не допускає мати в умі яку-небудь мрійливість або нечисту думку… Цей путь молитовний – найшвидший до спасіння, а ніж за посередництвом псалмів, канонів і звичайних молитов для грамотних. Що досконалий муж перед юнаком, то ця молитва перед грамотослів'ям, тобто молитвою, мистецьки написаною."[37]

Таким чином, збірник "Крини сєльниє" – це не просто підбірка висловів і виписок з випадкових святоотцівських творів , але систематично складений літературний твір – збірка думок і повчань свв. Отців про внутрішнє подвижництво. Думки, розсіяні в їхніх творах, старець Паїсій зводить в одне скомпоноване ціле. "Влити в ум і серце не лише іноків, але й кожного православного християнина, обновляючі і відроджуючі ідеї свв. Отців – ось та мета, яку переслідував старець Паїсій, ось до чого направлялись його зусилля і турботи."[38]

Окрім літературної діяльності відомо, що Паїсій Величковський займався ще й перекладацькою справою: преп. старець переклав 44 книги свв. Отців, чим заснував цілу школу містичного аскетизму, в якому головною основою була втеча від спокус цього зрадливого світу й служіння Богові аскетичним життям і книжним ділом.

За високим месіанським покликанням, з благословення старця Паїсія його учні роз'їхались по всьому слов'янському Сходу, всюди відновлюючи втрачені традиції ісихазму. В результаті їхньої самовідданої праці Московському Православ'ю нарешті

було прищеплено давньоукраїнську ісихастську традицію Київського Православ'я. В Росії постали такі духовні осередки, як Валаамський монастир та Оптина пустинь, що уславились своїми старцями. Інша гілка Паїсієвої школи, українська, на чолі зі старцями Василієм (Кишкиним) та Філаретом (Данилевським) повернулась в Україну, де заснували велику Глинську пустинь, що також славилась своїми видатними старцями. Одначе, на відміну від України, впровадження інституту старчества в Росії відбувалось досить проблематично. З перемогою "йосифлянства" над "нестяжателями" в XV-XVI стт. ця практика була витіснена з Московії. Все, що походило з України, в тому числі ісихазм і старчество на Московії сприймалось як нововведення, "уніатська закваска" і навіть єресь. Таке протистояння московського йосифлянства і новопосталого київського паїсіанства на прикладі однієї обителі досить яскраво відобразив Ф.М.Достоєвський в романі "Брати Карамазови" в образі йосифлянина Ферапонта і старця-ісихаста Зосими. Сама Україна також відчувала, а то й потерпала від заполітизованого духовного впливу-тиску Росії. Проте, не зважаючи на страшний духовний занепад, секуляризацію, що їх принесла в Україну російська деспотія, споконвічні українські національно-духовні ідеали чужинцям так і не вдалося придушити. Найбільш глибоко охарактеризував духовний стан того часу прот. О.Шмєман: "Святість, дихання Духу, котрий дихає де хоче, заховується поступово в ліси, на окраїни, на "периферію"... Святість не вимирає... Тоді, в епоху цього державного "тягла" зафіксованого побуту, статичності, важкої сокральності, виникає на Русі тип мандрівника, бродяги, вічного пошуковця Духу та Правди... І тому не у офіційній ієрархії шукають живі душі задоволення своєї духовної спраги, духовного керівництва, а у старців святих, самітників. Церква – суспільство випадає з самої церковної свідомості. Залишається грішний світ і в ньому джерела благодаті, окремі центри, доторкнутися до яких стає заповітною мрією..."[39]. Такий стан речей був характерним як для XV-XVI стт., так і для кін. XIX- поч. XX ст. В ньому виявляло себе історичне протистояння матеріально-неоязичницького "Нового Риму" та духовно-християнського "Нового Єрусалиму", московського йосифлянства і київського нестяжання, російського цезаропапізму і української соборности.

Отже, ісихастська духовна практика, дотримана і сповідувана багатьма поколіннями українських християн відігравала грунтовну консолідуючу і відроджуючу роль для національно-духовного життя України, подібно тому, як і колись ісихастський

рух став на захист визвольних прагнень православних народів: греків, сербів, болгар; і його розквіт, а отже потужне внутрішнє соборно-молитовне напруження, припадає саме на періоди національно-визвольного піднесення. Як відомо, на сер. XVIII ст. відбувся оновлюючий сплеск ісихазму на Афоні. Його зачинателями були афонській старець преп. Никодим Святогорець (1748-1809), а також т.зв. отці Колівіади, серед яких найбільш відзначились Неофіт Капсокалівіт (1713-1784), преп. Макарій (1731-1805), Афоній Паріос (1722-1813) та ін. Вони відродили не лише теоритичні принципи паламітського богослів'я, але і його практичне застосування. І вони були духовними опікунами антитурецького національно-визвольного руху в Греції, що саме в цей час набрав потуги. В результаті цієї боротьби, що отримала благословення афонських старців-ісихастів, 1830 р. було відновлено незалежну Грецьку державу, а вже через три роки Елладська Церква була проголошена автокефальною.

Таким чином, беручи до уваги духовні зв'язки Константинополя, Греції, Афону із Україною від X ст., часу прийняття хрещення і зародження монашества на Руси-Україні, крізь віки присутню в Українській Церкві духовну практику ісихазму, а також враховуючи всі особливості та духовні аспекти сучасності України: зростаючу глобалізацію життя, необхідну умову української державної самостійності – визнання Православним світом Помісності і Автокефалії Української Православної Церкви, необхідно церковній ієрархії, чесному монашеству і Боголюбивому українському народу згадати отцівське передання і настанови про духовне оновлення кожної людини, а відтак всього народу через щиру молитву серця, Ісусову молитву, та разом з тим уважно вдатись до цього умного діяння, що відкриває незмінне джерело Божественної благодаті. Тим більше, що сучасні покоління православних християн найближче наблизились до сповнення прабатьківської мрії, щоби Київ став "Новим Єрусалимом", місцем слави Божої на землі. "Не випадково Київ пізніше став центром християнства серед східних словян. З берегів Дніпра православна віра розповсюдилася по всій Київській Русі. Наші предки називали Київ другим Єрусалимом. Київ ніколи не називали другим чи третім Римом, бо він ніколи не прагнув до влади над іншими нродами, а завжди був центром духовного царства."[40] Святійший патріарх Філарет дає такий духовний завіт своїй пастві: "В історії націй, як і в житті кожної людини, останнє слово належить Господу Богу. Це означає, що і майбутнє Української держави залежить від Нього, і в той же час – і від нас. Якщо ми будемо співробітниками Божими

на ниві розбудови Української держави і створення єдиної Помісної Православної Церкви, Україна, безперечно, відродиться і духовно, і культурно, й економічно."[41]

---

[1] Порфирий (Успенский), еп. Восток христианский. Афон. История Афона. – ч.III: Афон монашеский. – К., 1877. – С.62.

[2] Просвирин А., свящ. Афон и Русская Церковь// ЖМП, №3, 1974. – С.2-3.

[3] Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. – К.: Пролог, 2003. – С.297.

[4] Там само, – С.298.

[5] Порфирий (Успенский), еп. Восток христианский. Афон. История Афона. – ч.III: Афон монашеский. – К., 1877. – С.87.

[6] Огієнко І. (митр. Іларіон). Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. – С.9.

[7] Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – К.: Путь к истине, 1991. – С.4.

[8] Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. – К.: Пролог, 2003. – С.387.

[9] Сарычев В.Д., проф. Святоотеческое учение о богопозании// Богословские труды, №3, 1963. – С.34.

[10] Просвирин А., свящ. Афон и Русская Церковь// ЖМП, №3, 1974. – С.11-12.

[11] Огієнко І. (митр. Іларіон). Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. –С.97-98.

[12] Просвирин А., свящ. Афон и Русская Церковь// ЖМП, №3, 1974. – С.13.

[13] Огієнко І. (митр. Іларіон). Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. – С.115.

[14] Володимир Мономах. Поучення// Православний вісник, 2003, №3-4, березень-квітень. – С.49.

[15] Просвирин А., свящ. Афон и Русская Церковь// ЖМП, №3, 1974. – С.15.

[16] Коржевский В., прот. Пропедевтика аскетики компендиум по право- славной святоотеческой психологии. – М., 2004. – С.66.

[17] Дуйчев И. Центры византийско – словянского общения и сотрудничества // ТОДРЛ. – М.;Л.,1963. – С. 117.

[18] Просвирин А., свящ. Афон и Русская Церковь// ЖМП, №3, 1974. – С.18.

[19] Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – К.: Путь к истине, 1991. – С.67.

[20] Огієнко І. (митр. Іларіон). Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. – С.121.

[21] Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – С.322.

[22] Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X – XVIII веков. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – С.128.

[23] Просвирин А., свящ. Афон и Русская Церковь. Библиография// Богословские труды, 1976. №15. – С.192.

[24] Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – С.323.

[25] Огієнко І. (митр. Іларіон). Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. – С.282.

[26] Шумило С. Чернечо-ісихастський рух в Україні XVIII ст. і національне відродження// Наша віра, 2003, №11-12 – С.10.

[27] Огієнко І. (митр. Іларіон). Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. – С.328.

[28] Малик., прот. Волинський патерик. – Нововолинськ: Мінотавр, 2005. – С.149.

[29] Шумило С. Чернечо-ісихастський рух в Україні XVIII ст. і національне відродження// Наша віра, 2003, №11-12 – С.10.

[30] Огієнко І. (митр. Іларіон). Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. – С.172.

[31] Іларіон (Огієнко), митр. Старець Паїсій Величковський. – Вінніпег – Канада: Волинь, 1975. – С.53.

[32] Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – С.326.

[33] Леонид (Поляков), иером. Старец Паисий Величковский как учитель аскетики (1722-1794 гг.)// ЖМП., 1956, №10. – С.44.

[34] Паисий (Величковский), преп. Крины сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания. О заповедях Божиих и о святых добродетелях. Об Иисусовой молитве, умом в серце совершаемой. – К., 1997. – С.16.

[35] Там само, – С. 17.

[36] Там само, – С. 28.

[37] Там смо, – С. 28.

[38] Леонид (Поляков), иером. Старец Паисий Величковский как учитель аскетики (1722-1794 гг.)// ЖМП., 1956, №10. – С.55.

[39] Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. – К.: Пролог, 2003. – С.388.

[40] Філарет (Денисенко), патр. Проповіді. – Т.2. – К.: Видпвничий відділ УПЦ Київського Патриархату, 2000. – С.266.

[41] Філарет (Денисенко), патр. Послання. Промови. – Т.3. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патриархату, 2001. – С.602.

протоієрей Микола Щербань

СПЕЦИФІКА ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У РАДЯНСЬКІЙ ПОЛІТИЧНІЙ СИСТЕМІ ЩОДО ПРИНЦИПІВ ІСНУВАННЯ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ В 20-30-х РОКАХ XX СТОЛІТТЯ

У статті автор здійснює комплексний аналіз підходів та принципів, які застосовувались у радянському законодавстві щодо питань існування релігії та Церкви у Україні в перші десятиліття існування радянської влади. Значну увагу було приділено ідеологічному спрямуванню державної політики щодо фактичного усунення релігійних елементів з усіх сфер суспільного життя.

Ключові слова: *Церква, радянське законодавство, більшовики, релігійні свята.*

Завершивши відновлення економіки в період, який увійшов у історію під назвою «нова кономічна політика» (НЕП), більшовицька влада почала запроваджувати план нового соціалістичного

будівництва в радянській державі, невід'ємними складовими елементами якого були три тези: «форсована індустріалізація», «суцільна колективізація» та «культурна революція». У такій ідейній та ідеологічній «системі координат» релігії і Церкві було відведено роль «ревного захисника» тих форм суспільного устрою, які, як вважалось, вже давно віджили своє. Внаслідок цього Церква надовго отримала статус «реаційної сили»[1]. Безпідставне і невмотивоване бажання радянських очільників отримати швидкі результати, доволі швидко призвело до формування всіх складових, які є характерними для державної тоталітарної системи.

Зрештою, саме ХХ століття принесло у політичний словник це нове слово – «тоталітаризм», яке характеризує специфічну форму державного управління. Це поняття вперше з'явилось у працях Джованні Джентіле, міністра освіти уряду фашистської Італії, Б.Муссоліні в 1925 році. В енциклопедіях і словниках пострадянської доби «тоталітаризм» (лат. totalitas – цілісність, повнота; від totalis – весь, повний) традиційно визначається як тип державного устрою, за якого здійснюється цілковитий контроль над усіма сферами суспільного і, значною мірою, приватного життя громадян.

Тоталітарний режим, що упродовж 20-х років ХХ століття утвердився в СРСР, став ефективним механізмом духовного поневолення людей[2]. Однак, варто зазначити, що радянський варіант тотатітаризму мав для цього справді «благодатний грунт», який полягав у відсутності de facto в радянському суспільстві правових відносин. Ми не можемо оминути увагою те, що значною мірою сприяли цьому і відповідні традиції, що склалися в Російській імперії упродовж століть. Новаж влада сподукуавла власну «ідеологічну установку», згідно якої ленінська атеїстична спадщина виступала безпосереднім керівництвом до дії в боротьбі з релігією та була основою подальшого розвитку наукового атеїзму[3]. Специфіка радянської тоталітарної системи полягала в тому, що вона насаджувалася в багатонаціональній державі, продовжуючи, по суті, великодержавницько-шовіністичну політику Російської імперії. Перемішуючи нації і народності, їх культури, історичне минуле, більшовицька влада поставила перед собою мету: зробити людиноподібний «гібрид» – «нову історичну спільноту людей – радянський народ» з єдиною культурою – соціалістичною, інтернаціональною за змістом, хоча й національною за формою.

Більшовизм, на думку російського філософа М. Бердяєва, це насамперед сильна централізована держава. Більшовизм увійшов у російську історію як мілітаризована, але й стара російська держава завжди була мілітаризованою. Проблема влади завжди

була центральною у більшовиків. «І вони створили поліцейську державу, яка за способом управління була дуже схожа на стару російську державу, але організувати маси, підпорядкувати собі робітничо-селянський прошарок населення неможливо лише силою зброї, чистим насильством. Потрібна була цілісна доктрина, цілісний світогляд, потрібні були символи, які б їх з'єднували. Нова єдина віра народних мас мала бути вираженою в елементарних символах. По-російськи трансформований марксизм виявися для цього цілком придатним»[4].

Ще більш радикально про більшовизм висловлювався відомий політичний діяч ХХ століття Уїнстон Черчілль, який казав: «Більшовизм – це не політика, це захворювання, це не кредо, це – чума. Як і усіляка чума, більшовизм виникає раптово, поширюється з неймовірною швидкістю. Він жахливо заразний, хвороба перебігає болісно й закінчується смертельно. Коли ж більшовизм, як і всіляка хвороба, нарешті, відступає, люди ще тривалий час не можуть прийти до тями. Пройде немало часу, перш ніж їхні очі засвітяться розумом»[5].

Радянська політична система 20-30-х років являла собою чітко окреслений і визначений апарат зі своєю, хоча й доволі специфічною, «ієрархією цінностей». Єдиною політичною організацією, що керувала всіма сферами життя в країні, була Всесоюзна Комуністична партія більшовиків (ВКП(б)). Водночас, постанови Центрального Комітету (ЦК) ВКП(б) досить часто часто були спільними з постановами Ради Народних Комісарів (РНК) СРСР, які відразу набували сили правового акту[6]. Комуністи з самого початку виявили ворожість до всіх своїх опонентів. Після революції вони розправилися навіть з близькими до них по лівому табору партіями меншовиків, есерів і боротьбистів. 1924 року було скасовано Українську Комуністичну партію. Ніякого інакомислення не допускалося і всередині більшовицької партії. У 1921 році на Х з'їзді РКП(б) на доповідь Леніна було ухвалене рішення про заборону будь-якої діяльності внутрішньопартійних фракційних груп. Після смерті вождя між його соратниками спалахнула гостра боротьба за керівництво у партії, в якій переможцем вийшов Й. Сталін. Під виглядом зміцнення єдності РКП(б) і ліквідації різних "ухилів" та "блоків", які нібито підривали монолітність ленінських лав, він нейтралізував конкурентів і зосередив у своїх руках партійну владу. Відтоді усі, хто міг скласти йому опозицію, знищувалися як вороги народу. Таким чином, повівши у 1929-1930 роках суцільну колективізацію, Й.Сталін цілком міг розраховувати ще й на підтримку курсу на суцільу колективізацію з боку партійного апарату[7].

Звичайно, за таких умов на будь-яку терпимість щодо Церкви (найрізноманітніших конфесій) з боку більшовиків годі було сподіватися. Релігія, що сприймалася керівною верхівкою не інакше як ефективне «знаряддя уярмлення трудящих мас», підлягала цілковитому викоріненню. Попередні «атаки», хоча і завдали Церкві відчутних ударів, але не досягли кінцевої мети – остаточного її знищення. Саме тому 30 червня 1926 року ЦК КП(б)У стурбовано констатував, що разом з процесом відходу від релігії значної частини трудящих неабиякою залишається активність релігійних громад та їхнього керівництва, яке «спираючись на куркульські верстви села й на непманські і міщанські елементи міста, поширює свій вплив на більш широкі селянські маси, а в місті перекидає його й на частину робітництва, в першу чергу на його нові кадри. Зокрема, останнього часу помічається збільшення релігійного впливу на молодь[8].

Зрештою, ми змушені визнати, що в Україні раніше, ніж у Росії було систематизоване законодавство про релігію, хоча доволі часто калькувало саме російські аналоги[9]. Правила про культи було включено до Х розділу Адміністративного кодексу (АК) УСРР, який був затверджений ВУЦВКом 12 жовтня 1927 року і набрав чинності 1 лютого 1928 року. Відтак дію Декрету про відділення Церкви від держави (від 22 січня 1919 року) було скасовано. Однак, інструкція Народного комісаріату юстиції (НКЮ), Народного комісаріату внутшірніх справ (НКВС), і Народного комісаріату освіти (НКО) УСРР від 10 листопада 1920 року про впровадження законоположень про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви подовжувала діяти в тій частині, яка не заперечувала АК УСРР.

Якщо спробувати здійснити певний аналіз та систематизацію цих оложень, то ми отримаємо доволі цікаву картину. В цілому ми бачимо, що доволі умовно ці законодавчі положеня можна розбити на 3 основні групи:

1). Статті 350–357 Кодексу містили загальні засади в галузі державно-церковних відносин в Україні;

2). у статтях 358–365 йшлося про правила, які регламентували діяльність релігійних громад;

3). у статтях 366–375 були викладені умови користування всім тим, що підпадало під протокольне формулювання «культове майно».

В основу статті 350 Адміністартивного кодексу (АК) лягло положення про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви, у статті 351 АК УСРР проголошувалося право кожного громадянина сповідувати будь-яку релігію, або не сповідувати

жодної та заборонялося в усіх актах позначати належність громадян до будь-якої релігії або неналежність до жодної з них. Причому, належність чи неналежність до будь-якої релігії не повинно було спричиняти жодних правообмежень і давати жодних переваг. Однак, на практиці віряни, а особливо духовенство, зазнавало всіляких утисків.

Згідно зі статтею 352 АК допускалося вільне виконання релігійних обрядів, якщо це «не порушує громадського ладу і не супроводжується замахами на права інших громадян»[10].

Згідно зі статтями 345-355 в державних і громадських установах та організаціях, що мали права юридичної особи, не допускалося приймати релігійні обітниці, відправляти релігійні обряди і церемонії та «розташовувати предмети культу», якщо вони не становили художньої або історичної цінності. Однак, варто вказати на те, що раніше ці положення були закріплені в п. 7 декрету від 22 січня 1919 року. Викладання релігійних вчень у всіх державних навчальних і виховних закладах заборонялося статтею 356 АК УСРР, а до прийняття Адміністративного кодексу – п. 9 декрету від 22 січня 1919 року, § 29 Кодексу законів про народну освіту 1922 року, п. 30 інструкції НКЮ, НКВС і НКО УСРР від 10 листопада 1920 року. Зрештою, особи, які організовували навчання дітей підлягали кримінальній відповідальності за статтею 111 КК УСРР у редакції 1927 року. За статтею 357 АК УСРР заборонялося місцевим органам влади «видавати будь-які постанови і накази, що утискали б або обмежували свободу совісті чи встановлювали б будь-які переваги та привілеї у зв'язку з належністю громадян до тієї чи іншої віри». Однак, через постійне порушення цієї статті на місцях, НКВС змушений був видати додаткові акти про недопустимість таких дій як примушення релігійних громад передплачувати бюлетені або часописи місцевих виконавчих комітетів, перешкоджання хоронити священиків в облаченнях, позбавлення виборчих прав церковних старост, регентів і голів релігійних громад, заборона релігійним громадам розповсюджувати марки, значки з благодійницькою метою[11].

Радянське законодавство не надавало релігійним громадам прав юридичної особи (стаття 360 АК УСРР). Оскільки Церква була позбавлена статусу юридичної особи, то договори на користування храмами та іншим майном, так само як і угоди про ремонт, будь-яку оплату праці найманих робітників, придбання речей і т. д. могли укладати тільки окремі члени релігійної громади.

Згідно з статтею 363 АК УСРР релігійні громади не могли користуватися жодними перевагами або субсидіями від держав-

них установ і підприємств. Усі попередні закони про будь-які пільги, що надавалися царськими та іншими нерадянськими урядами, скасовувалися п. 10 декрету від 22 січня 1919 року. Ми не можемо оминути увагою той факт, що в основі статті 366 АК УСРР лежали положення про націоналізацію всього майна релігійних громад, що були закріплені п. 12 декрету від 22 січня 1919 року. Виконкоми або міські ради своїми постановами передавали «молитовні споруди і речі, призначені виключно для культових потреб», в безоплатне користування членам релігійних громад (стаття 367 АК УСРР). Щоправда, ці операції обкладалися податком як комерційні. За втрату або псування «культового майна» члени громади несли не лише матеріальну, але й кримінальну відповідальність У статтях 368-369 АК УСРР уточнювався порядок передачі віруючим «культового майна». Додаткові роз'яснення з цих питань постійно давав НКВС. Зокрема, у роз'ясненні НКВС УСРР № 166.0.6. від 27 квітня 1928 року вказувалося, що для передачі «речей культу» достатньо постанови окрадмінвідділу, а не окрвиконкому. Роз'ясненням № 155.19.2 від 15 березня 1928 року релігійним громадам дозволялося користуватися лише одним молитовним будинком. У роз'ясненнях НКВС УСРР № 5229/203 від 5 березня 1926 року, № 215.5.17 від 16 червня 1928 року та № 139.9.7 від 30 березня 1929 року установлювався порядок почергового користування молитовними будинками громадами різних гілок Православ'я. Однак, власті не завжди передавали храм у почергове користування, що іноді призводило до захоплення храмів тими громадами, які залишилися без молитовних будинків. НКВС УСРР своїм обіжником № 175 від 15 грудня 1925 року радив у таких випадках притягувати винних до кримінальної відповідальності за статтею 154 КК УСРР 1927 року[12].

Формування тоталітарного режиму в СРСР вимагало внесення відповідних змін в законодавство про культи. У 1929 році антицерковна війна перейшла в нову фазу. Конституція УСРР, прийнята на XI Всеукраїнському з'їзді Рад 15 травня 1929 року, скасовувала право віруючих займатися релігійною пропагандою і залишала за ними лише «свободу релігійного визнання». У той же час була збережена свобода антирелігійної пропаганди. 8 квітня 1929 року ВЦВК і РНК РСФРР ухвалили постанову «Про релігійні об'єднання», а 29 грудня 1929 року НКВС УСРР «на розвиток» розділу X Адміністративного кодексу затвердив положення «Про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адміноргнами складу релгромад та

служителів культу». Це положення лягло в основу інструкції Секретаріату Президії ВУЦВК від 23 червня 1932 року[13].

Згідно з новим типовим статутом релігійних громад, віруючим дозволялося на своїх зібраннях відкритим голосуванням обирати уповноважених у кількості не більше п'яти чоловік, а також ревізійну комісію. Але адміністративні органи мали право відхиляти небажаних осіб зі складу керівного органу, що дозволяло їм маніпулювати громадою. На уповноважених покладалося завдання вести облік членів громади та грошову звітність прибутків та видатків громади. Відомості про склад релігійної громади й виконавчого органу повинні були подаватися до райадмінвідділу раз на рік, а грошову звітність громади – двічі на рік. Сфера діяльності священика обмежувалася місцезнаходженням членів релігійного об'єднання[14].

Церква була позбавлена споконвічного права займатися благодійництвом і вихованням молоді. Віруючим не дозволялося організовувати біблейські, місіонерські, літературні, хорові, музичні та інші об'єднання та гуртки, проводити освітню роботу серед молоді і дітей. Релігійним об'єднанням заборонялося створювати каси взаємодопомоги, надавати матеріальну підтримку своїм членам. До попередніх обмежень у релігійній сфері щодо дітей додалися нові. Як і раніше, вони не могли бути членами релігійних громад, відвідувати загальні збори громад, а також проповідницькі, біблійні та місіонерські зібрання. Законодавством заборонялося влаштування зборів і організація релігійного навчання дітей та неповнолітніх. Хоча до того допускалося навчання груп до трьох осіб у приватних приміщеннях, відтепер цей дозвіл розповсюджувався лише на неповнолітніх віруючих, що готувалися до конфірмації в лютеранських громадах. Щоправда, положення «Про порядок організації, діяльності, звітності та ліквідації релігійних громад» від 29 грудня 1929 року надавало право дітям бути присутніми на богослужіннях і брати участь «у церковних хорах з власного бажання і лише під час молитовних зборів»[15].

Більшовицький провід закликав партійні, комсомольські та профспілкові організації, Народний комісаріат освіти, політорган Червоної Армії загострити увагу на проведенні атеїстичної роботи. Особлива роль у цій справі покладалася на Агітпроп та комісії при ЦК і губкомах з атирелігійної пропаганди. Партійне керівництво наказало окружним парткомітетам активізувати діяльність Спілки войовничих безвірників (СВБ) та утворити з неї масову організацію робітників і селян. Згідно зі статутом СВБ перед її окружними радами ставилися завдання проводити у місті та

на селі атеїстичні конференції, семінари, курси для поглиблення антицерковної роботи і підготовки безвірницького активу; налагоджувати зв'язки з усіма громадськими та культурно-освітніми установами округу; друкувати в місцевій пресі атеїстичні матеріали й розповсюджувати відповідну літературу. Первинні осередки СВБ мали «наповнити антирелігійним напрямом усю культурну низову мережу», перевіряти бібліотеки та вживати заходи для поповнення їх новими атеїстичними книжками й журналами, вербувати нових передплатників на газету «Безбожник» і часопис «Безвірник». У лютому 1929 року на засіданні Луганської окружної ради СВБ обговорювалося питання про необхідність створення антирелігійних музеїв, підготовки атеїстичних передач по радіо. Хоча ми змушені визнати, що особливого ентузіазму у виконанні прийнятих рішень СВБ не виявляла. Проте з Москви та Харкова провід СВБ постійно посилав плани антирелігійної роботи і вимагав від низових осередків негайного впровадження їх у життя.

Головним завданням організації безвірників було повністю покінчити з Церквою в країні, а її головним гаслом було: «Боротьба з релігією є боротьба за соціалізм». Релігійні громади атеїсти проголосили найнебезпечнішими ворогами, «політичною агентурою куркульсько-непманських елементів всередині СРСР». Безбожники звинувачували священиків і «всю чорну зграю релігійників» у намаганнях протистояти всім заходам радянської влади, що пов'язані з виконанням п'ятирічки, соцзмагання, «безперервки» (робочого дня без обідньої перерви). На підприємствах за ініціативою безбожників на найбільші християнські свята – Різдво Христове і Великдень, – влаштовувалися «дні індустріалізації» і якщо хтось із віруючих у ці дні ходив до церкви, то його могли покарати як прогульника і порушника трудового законодавства. Водночас, атеїсти розпочали боротьбу проти проведення релігійних обрядів, заборонялося навіть продавати і купувати різдвяні подарунки, ялинки, тощо.

1929 року на СВБ було покладено завдання підготувати грунт для масового закриття храмів, які нібито «перетворилися на політичну трибуну, звідкіля іде антирадянська агітація і пропаганда». Потрібно сказати, що як стверджували офіційні друковані джерела, результати діяльності СВБ були вражаючими. Станом на 1937 рік 1/3 трудящих на селі і 2/3 міського населення назавжди залишили релігію, а СРСР став країною масового атеїзму. Звичайно, радянський тип діяльності залишався незмінним – бажання «відрапортувати» про вдало проведену антирелігійну кампанію, її масовість і повсюдний успіх, змушували керівництво

«применшувати» деякі загальновідомі факти. Хоча, якою б заангажованою не була тогочасна радянська преса, але той факт, що станом на 1932 рік кількість членів СВБ у СРСР складала 5,5 млн. чоловік, говорить про те, що сили, котрі були задіяні радянською державою для боротьби з релігією були величезними[16].

30 липня 1918 року, коли постановою РНК РРФСР було заборонено бити на сполох, розпочалася кампанія проти дзвонів. Зрозуміло, що войовничі атеїсти не довго терпіли цю «музичну проповідь, винесену за поріг церкви». 1926 року НКВС і НКЮ вжили жорсткі обмежувальні заходи, щодо церковних дзвонів, який нібито «суперечив принципу відокремлення Церкви від держави, порушував громадський спокій і права широких безрелігійних трудящих мас, особливо в містах заважав праці і відпочинку населення»[17].

У жовтні 1930 року глава Рад наркому СРСР О. Риков звернувся до голів раднаркомів союзних республік з проханням якнайшвидше конфіскувати дзвони, які передбачалося «використати в першу чергу для чеканки дрібної розмінної монети .., не надаючи цьому політичного значення та зайвого розголосу». Згідно з положенням «Про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад» вилучення дзвонів дозволялося лише за вимогою більшості населення даної місцевості. Після розгляду постанов зборів трудящих на пленумі чи президії районних чи місцевих рад клопотання про конфіскацію передавалося на затвердження до облвиконкому. Постанови облвиконкомів були остаточними і оскарженню не підлягали. Місцеві органи влади реалізовували вилучені дзвони через «Рудметалторг». Отримані за них кошти поверталися до міських, селищних або сільських бюджетів на культосвітні потреби, у тому числі на користь Спілки безвірників. За віруючими де-юре залишалося право зводити нові церкви. Однак більшовики не могли допустити, щоби храми, мали зовнішній вигляд, власне, церкви. Бо, на думку войовничих безбожників, навіть силует православного храму негативно впливав на свідомість народних мас, перешкоджаючи «духовному розкріпаченню» трудящих. Згідно з інструкцією Вищого технічно-будівельного комітету при НКВС УСРР щодо спорудження храмів від 3 червня 1929 року дозволялося будівництво молитовень лише базилікового типу, тобто без дзвінниць і куполів, не більше 35 метрів завдовжки (для дерев'яних споруд), 14 метрів завширшки і менше 6,8 метрів заввишки[18].

Згідно з пунктом 49 положення «Про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад» окрадмінвідді-

ли повинні були «перед видачею дозволу на збудування молитовні вияснити, чи має релгромада достатньо коштів на збудування цієї молитовні і чи не було зловживань при зборах цих коштів і після цього вимагати від релгромади проекту молитовні, затвердженого округовим інженером»[19]. Однак, ми змушені визнати, що партійні органи перешкоджали зведенню нових храмів навіть за умов додержання усіх вищевказаних правил. Поширеним явищем було проведення з ініціативи партійного проводу зборів трудових колективів, які за усталеною формою приймали рішення припинити або заборонити зведення храму «у розпалі соціалістичного будівництва»[20].

Ще одним ефективним механізмом впливу на Церкву були акції економічного спрямування. Парафії незаконно зобов'язувалися сплачувати збори на тракторизацію, індустріалізацію, купувати облігації тощо. Більшовики створювали нестерпні умови існування і для священнослужителів: виселяли з квартир, непомірно підвищували плату за житло й комунальні послуги, обкладали непосильними податками, залучали до виконання трудової повинності й посилали на тяжкі або брудні роботи, всіляко перешкоджали відправляти богослужіння. В цей час набуло масового характеру глумління над релігійними почуттями віруючих. У ті роки загинула велика кількість шедеврів церковного мистецтва. Були навіть властивості соцзмагання зі знищення ікон. У грудні 1929 року радянська преса вихваляла горлівських рудокопів, які спалили відразу 15000 образів. У січні наступного року цей жахливий «рекорд» побили краматорські робітники, котрі знищили відразу 20000 ікон і всі вступили до Спілки войовничих безвірників[21].

Про гоніння , що знову набрали силу в СРСР, стало відомо світовій громадськості. Щоб міжнародний авторитет радянського уряду не був підірваний, ОДПУ в лютому 1930 року примусило митрополита Сергія (Страгородського) спростувати факти антирелійних переслідувань в країні. Щоправда, після свого інтерв'ю, яке було від початку до кінця очевидною неправдою, заступник патріаршого місцеблюстителя надіслав листа до П. Смідовича, голови комісії з питань культів при Президії ВЦВК (до 1929 року – Секретаріат у справах культів при голові ВЦВК), з проханням зупинити гоніння на християн. Потік скарг до центральних органів влади на свавілля богоборців зростав. Зрештою антирелігійний наступ привів до вибуху численних «церковних бунтів». Противники Церкви з самого початку наразилися на опір православних християн. Жодна насильницька кампанія радянського уряду – чи то вилучення церковного

скарбу, чи то закриття храмів – не обходилися без зіткнень з віруючими. Гоніння на віру поступово заганяли християнські громади у підпілля. Перші «нелегальні групи» з'явилися вже у 1922-1923 роках, коли храми захоплювалися обновленнями, однак ми змушені визнати, що їх кількість була невеликою.

Ситуація кардинально змінилася після прийняття митрополитом Сергієм декларації про лояльність. Частина архієреїв звинуватила місцеблюстителя в ганебній капітуляції перед богоборчими властями, що принесли численні страждання православним, і пішла з ним в розрив. Тим самим був покладений початок новому розколу, внаслідок якого постала Істинно-Православна Церква (ІПЦ).

З самого початку було зрозуміло, що більшовицька влада після понад 10-річного панування в СРСР не потерпить існування масового антикомуністичного релігійного руху. Проте партійний провід, як це не парадоксально, частково ініціював його появу. У березні 1925 року на засіданні Всеукраїнської антирелігійної комісії (ВУАК) М. Скрипник запропонував сприяти організації дрібних груп «чорносотенних тихонівців», не даючи їм об'єднатись й перетворитись у великі згромадження. Таким чином, більшовики планували вибити з Православної Церкви консервативний елемент, який чинив опір втручанням атеїстів у церковні справи. «Істинно-православні», відколовшись від РПЦ, полегшили тим самим наступ властей на розрізнені угрупування. Звинувативши ІПЦ в контрреволюційній діяльності, органи НКВС розгорнули широкомасштабну акцію по її ліквідації. Були ув'язнені, а потім розстріляні ієрархи цієї Церкви митрополит Йосиф (Петрових), єпископи Димитрій (Любімов) і Олексій (Буй); були репресовані і єпископи Павло (Кратіков) і Іоасаф (Попов). Зазнало в цей час репресій і чернецтво – основна рушійна сила йосифлянського руху.

З березня 1930 року в «Правді» з'явилась стаття Сталіна «Запаморочення з успіхів», у якій засуджувалися методи насильницької колективізації. 14 березня ЦК ВКП(б) видав постанову «Про боротьбу з викривленням партлінії в колгоспному русі». Партійне керівництво закликало рішуче припинити закриття церков в адміністративному порядку під виглядом добровільного бажання населення. «За знущальні вчинки, – говориться в документі – щодо релігійних почуттів селян і селянок притягати винних до найсуворішої відповідальності»[22]. 20 липня ВЦВК таємною інструкцією загострив увагу виконавчих комітетів усіх рівнів на недопустимості порушень чинного законодавства про культи, що виявлялися в насильницькому вилученні молитовних спо-

руд, надмірному оподаткуванні храмів і духовенства, незаконному позбавленні духовенства житлової площі та в перешкоджанні священнослужителям у «відправі культів»[23] [247, с.282-284].

Саме такі двозначні, суперечливі, а також ідейно (та й ідеологічно) упереджені установки були панівними у радянській державній системі. Якщо поглянути на цю проблему із позицій державного будівництва, то ми неодмінно стикнемось із богоборчою «установкою» на найвищому державному рівні. Війна проти Церкви і релігії велась повсюдно і з неймовірною жорстокістю, а її жертвами стали тисячі священнослужителів і мирян.

---

[1] Шердаков В. Где кончается религиозность и начинается атеизм? // Аргументы. 1988. – М.: Политиздат, 1988, – с. 100.

[2] Цап'юк М. Державно-церковні стосунки в Україні періоду нової економічної політики // Ідея Помісної Православної Церкви в Україні у ХХ ст.: історичний, канонічний і боголсоький аспекти / збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 90-річчю першого та 70-річчю другого відродження Української Автокефальної Православної Церкви, – Рівне, 2011, – с. 72.

[3] Тенчер В. Религиозные пережитки и их преодоление. – К.: Политиздат Украины, 1979, – с.16.

[4] Андрієвський Д. Російський колоніалізм і Совєтська імперія. – Париж: Національне видавництво в Європі, 1958, – с. 99-100.

[5] Дорошко М. Номенклатура: керівна вехівка Радянської України (1917-1938 рр.): Монографія / Микола Дорошко. – 2-ге вид., доп. – К.: Ніка-Центр, 2012. – с. 8.

[6] Історія держави і права України. Підручник для вищ. юрид. Закладів і фак.: У 2-х Ч. / А. Й. Рогожин, М. М. Страхов, В. Д. Гончаренко, В.О. Рум'янцева та ін.; За ред. академіка АН України А. Й. Рогожина. – К.: Ін Юре, 1996. – Ч.2, – с. 241.

[7] Дорошко М. Номенклатура: керівна вехівка Радянської України (1917-1938 рр.): Монографія / Микола Дорошко. – 2-ге вид., доп. – К.: Ніка-Центр, 2012. – с. 301.

[8] Про релігію і атеїзм. (Збірник документів і матеріалів). – К.: Політвидав, 1973, – с.131-134.

[9] Цап'юк М. Державно-церковні стосунки в Україні періоду нової економічної політики // Ідея Помісної Православної Церкви в Україні у ХХ ст.: історичний, канонічний і боголсоький аспекти / збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 90-річчю першого та 70-річчю другого відродження Української Автокефальної Православної Церкви, – Рівне, 2011, – с. 73.

[10] Відокремлення церкви від держави. Збірник законоположень СРСР і УСРР, інструкцій, обіжників і пояснень НКВС УСРР / Під ред. І. Сухоплюєва. – Харків: Юридичне видавництво НКЮ УСРР, 1929, – с. 26.

[11] Відокремлення церкви від держави. Збірник законоположень СРСР і УСРР, інструкцій, обіжників і пояснень НКВС УСРР / Під ред. І. Сухоплюєва. – Харків: Юридичне видавництво НКЮ УСРР, 1929, – с. 55-56.

[12] Відокремлення церкви від держави. Збірник законоположень СРСР і УСРР, інструкцій, обіжників і пояснень НКВС УСРР / Під ред. І. Сухоплюєва. – Харків: Юридичне видавництво НКЮ УСРР, 1929, – с. 155-156.

[13] Законодательство о религиозных культах: Сборник материалов и документов. – М.: Юридическая литература, 1971. – с. 115.

[14] Положення про порядок діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адміорганами складу релгромад та служителів культу. – Харків, 1930, – с. 4, 8.

[15] Положення про порядок діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адміорганами складу релгромад та служителів культу. – Харків, 1930, – с. 10.

[16] Мельникова А. Торжество духовной свободы / 50-летие декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Труды республиканской научной конференции. (г. Гродно, 8-10 февраля 1968 г.), – Минск: Вышейшая школа, 1969, – с. 94.

[17] Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917-1941 г. Документы и фотоматериалы. – М.: Изд-во Библейского Богословского Института св. апостола Андрея, 1996, – с. 248.

[18] Кривохатський М. Відокремлення церкви від держави. – Х.: Юридичне видавництво НКЮ УССР, 1931, – с. 47.

[19] Положення про порядок діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адміноргнами складу релгромад та служителів культу. – Харків, 1930, – с. 11.

[20] Форостюк О. Православная Луганщина в годы гонений и великих испытаний (1917-1988 гг.). – Луганск: Редакционно-издательский отдел ЛИВД, 1999, – с. 36.

[21] Милюков П. Очерки по истории русской культуры. В 3 Т. – М.: Издательская группа «Прогресс-культура». 1994. – Т.2. –Ч.1, – с. 255.

[22] Про релігію і атеїзм. (Збірник документів і матеріалів). – К.: Політвидав, 1973, – с. 136.

[23] Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917-1941 г. Документы и фотоматериалы. – М.: Изд-во Библейского Богословского Института св. апостола Андрея, 1996, – с. 282-284.

протоієрей Богдан Демчук

ПАМ'ЯТНИКИ МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА В КАНАДІ

Стаття присвячена огляду памятників збудованих та освячених в пам'ять митрополита Іларіона (Огієнка) в Канаді. Подаються відомості про памятники в міста Саскатун, Вінніпег і Монреаль.

Ключові слова: *памятники, митрополит Іларіон, школа, бюст, могила.*

Митрополит Іларіон (у мирі Професор Іван Огієнко) народився 15 січня н.ст. (2 січня ст.ст.) 1882 року в містечку Брусилові Радомського повіту на Київщині у вбогій селянські сім'ї. Батько його, Іван Огієнко, погиб у нещасливому випадку 1884 року, а мати Єфросигія з дому Петриченко – залишалася з четверома малими дітьми.

Дня 29-го березня 2013 в годині 10:15 вечора, сповнилось 41 рік як Господь покликав до себе на вічний спочинок сина України, невтомного працівника на державній та культурно-релігійній нивах, бл. п. Блаженішого Іларіона. Нижче пропоную читачам із нагоди

131 річчя народження та 41 річчю упокоєння Івана Огієнка (Митрополита Іларіона) познайомитись із вшануванням памяті Його.

Картина-зображення, варте тисячі слів. Усі ми знаємо Івана Огієнка (Митрополита Іларіона) як мовознавця, богослова, учителя, архієрея, історика, державного діяча, культуролога, літературознавця, поета. Ми маємо нагоду прочитати понад 1000 праць цього автора. Ми читали матеріяли наукових академій присвячених пам'яті цього видатного діяча, котрі відбувалися в Україні, Польщі, Канаді та США, багато з нас мали нагоду бути присутніми на них. Декотрі були його студентами або слухали його проповіді, коли він був Першоієрархом Української Православної Церкви в Канаді. Це дало нам змогу пізнати цю людину з великої літери як «Людину миру, спокою та об'єднання» [1, с. 58]. Хочу запропонувати факти пошанування памяті Митрополита Іларіона в Канаді.

Одним із яскравих прикладів цього є функціонування пансіону «Іларіон» у Саскатуні. Трохи передісторії. 1972 року Товариство Українців Самостійників (ТУС) в Саскатуні зініціювало ідею будівництва будинку для сеньйорів українського православного походження. 15 квітня 1973 року члени Катедри Пресвятої Трійці та Всіх Святих і відділу Союзу Українок Канади прийняли резолюцію про будівництво такого дому. 24 червня 1978 р. відбулося офіційне відкриття пансіону, зокрема 51 кімнату. 20 серпня 1978 р. дирекція Дому прийняла рішення про його розширення. Було добудовано ще 51-у кімнату. Офіційне відкриття цієї другої фази відбувалось 26 жовтня 1984 р. На цьому робота не припинилася. Вона перейшла у третю фазу, що одержала назву «Село Іларіона». Вона тривала п'ять років. Дирекція вирішила додати 30 приватних квартир (Life Lease Condominium) і 21 помешкання з наданням допомоги (Assisted Living). Будівництво третьої фази розпочалося 27 червня 2002 року, а вже 15 вересня 2003 року відбулося офіційне відкриття розширеної будови. 2 жовтня 2000 р. Митрополит Василій посвятив каплицю Преп. Іларіона, Митрополита Київського, схимника Печерського в Дальніх печерах та пригадав присутнім слова Митрополита Іларіона (Огієнка) «Храм без іконостасу – не православний і не український храм. Іконостас – це слава й гордість українського народу в усій Вселенській Церкві» [2, с. 8]. 3 листопада 2003 року, в День покровителя преп. Іларіона архієпископ Іван звершив посвячення іконостасу (автор художник Василь Стратійчук).

Другим виявом пошанування памяті Митрополита Іларіона в Канаді (Івана Огієнка) є встановлення йому пам'ятника. Яка історія його встановлення? 14 жовтня 1988 р. Блаженніший Митрополит

Василій посвятив пам'ятник Митрополиту Іларіону на площі пансіону Іларіона, який був споруджений з нагоди 10-ліття існування цього закладу. Проект пам'ятника виконав відомий скульптор проф. В. Епп. Памятник Іларіону являє собою постать двометрової висоти, вона встановлена на 30-ти сантиметровому фундаменті.

До інших виявів пошани Митрополиту Іларіону можна віднести встановлення дошки з його погруддям та надмогильної плити.

Дошка з погруддям Митрополита Іларіона знаходиться в Соборі Покрови Пресвятоїх Богородиці у Вінніпезі. Це парафія у Канаді, куди прибув Митрополит Іларіон на її запрошення і спонсорство.

Надмогильна плита і надгробний камінь прикрашають гріб Митрополита Іларіона у Вінніпезі на цвинтарі Глен Іден. На плиті викарбувані фрази, які на сьогодні стали вже крилатими: «Українська Церква – то наша рідна мати», «Служити народу – то служити Богу», «Любити – то служити», «Мова – то душа народу», «Любімо все своє рідне».

Ім'я Митрополита Іларіона носить релігійно-просвітницька установа «Рідна школа Імені Митрополита» при Соборі Св. Софії в Монреалі. «Рідна школа» є важливим фактором організації релігійно-громадського життя громади. Вона є міцним забороном проти денаціоналізації дітей. Світлої пам'яті Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) залишив нам заповіти, як треба шанувати рідну українську культуру. У праці «Навчаймо дітей своїх української мови» він наголошував: «Мова – це серце народу, це жива душа його! Рідна мова – це найголовніша основа існування народу: без окремої своєї мови нема самостійного народу, нема самостійної нації, нема самостійної Церкви, нема самостійної культури, бо рідна мова – то основа нашої віри, нашої історії, нашої культури, нашої Церкви. Мова – то серце народу, гине мова – гине й народ» [2, с. 100].

Навчання в «Рідній школі» в Монреалі розпочалося восени 1925 р. Першого року її існування тут навчалось всього 55 дітей. Деякий час керував о. Володимир Слюзар. Особливого піднесення зазнав заклад за керівництва о. Івана Стуса з 1958 р. Він був настоятелем громади. Завдяки йому було вирішене питання про приміщення школи. З 1962 р. директором школи став о. Федір Легенюк. Крім духовної опіки, він здійснював велику роботу щодо залучення фахових педагогічних сил до школи.

«Рідна школа», треба зазначити, зростала під проводом отців – настоятелів після воєнної еміграції, які добре пам'ятали слово Митрополита Іларіона «Рідна мова – то основа нашої Церкви». Під цим гаслом працювали для добра Української Православної Церкви в Канаді. Після упокоєння Його Блаженства Митрополи-

та Іларіона 29 березня1972 р. у Вінніпезі заклад «Рідна школа» при Соборі Св. Софії в Монреалі став носити його ім'я й іменуватися «Рідна школа імені Митрополита Іларіона».

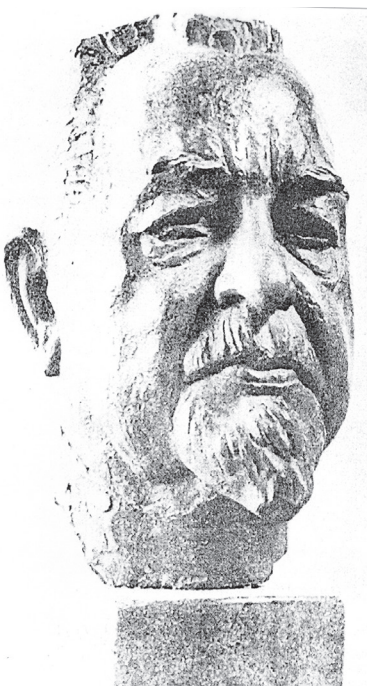
Наостанок хочеться сказати, що всі пам'ятники – пошанування імені Митрополита Іларіона в Канаді змушують задуматися над особою цієї Великої Людини і Духовного Мислителя і збагнути його вислів «Служити народові – то служити Богові». Велика шана і подяка виявляється до постатті митрополита Іларіона у Канаді, де йому будуються пам'ятники та присвячуються школи, видаються книги та друкуються безліч статтей. Постає питання наскільки Україна зможе наслідувати ту скромну працю наших братів у Канаді для вшанування великого сина нашої рідної землі митрополита Іларіона (Огієнка). Сподіваємося, що і в Україні знайдуться добродії, які будуть належно вшановувати та досліджувати історію нашої многостраждальної Української Православної Церкви розсіяної, як і наш народ, по всьому світі.

1. Єринюк р., д-р. Церковні послання Митрополита Іларіона (Огієнка) Канадського періоду (1947 – 1972) // Науковий збірник. – Випуск 5. – С. 51 – 62.
2. Іларіон (Огієнко), митр. Навчаймо дітей своїх української мови. – Вінніпег, 1961 (Див. Огієнко Іван (митрополит Іларіон). – К.: Рідна мова, 2010. – С. 101 – 138)… Іконостас – історичний нарис. – 1950 // Слово істини. – Ч. 5 (29). С. 1 – 63; Ч. 6 (30). С. 5 – 9.
3. Онуфрійчук Ф. «Леонід Молодажанин». Літопис Волині рік X – XI. – 1971 – 1972. – С. 136 – 142.
4. Памятник митрополиту Іларіону (1892 – 1972) // Вісник. 1988. – 1 – 15 листопада.
5. Фігус-Ралько Анна: «Дещо про знімки Митрополита Іларіона (професора Івана Огієнка)» // Науковий збірник. – Випуск 5. – С. 362 – 363.
6. Ювілейна книга 50-літнього ювілею Української Православної Соборної Громади Св. Софії в монреалі. – Квебек, 1978.
7. Celebration of the 25 Anniversary of the Ilarion Residence and the Official Opening of the Ilarion Village: September 8. 2003/ Saskatoon. SK.
8. Commemorative Booklet – «Blessing of the Ikonostas» by His Eminence the Most Reverend Archbishop John. Monday. November 3. 2003.
9. Pioneer. Spirit – Arhievement of the Ukrainian Orthodokx Senior Citizen's Society and its Ilarion Residence 1973 – 1990.

Пам'ятник Митрополитові Іларіону перед пансіоном імені Іларіона в Саскатуні

Дошка з погруддям Митрополита Іларіона в соборі Покрови Пресвятої Богородиці у Вінніпезі

Фото надгробку Митрополита Іларіона у Вінніпезі



Митрополит Іларіон Огієнко

протоієрей Миколай Йосифчук

ЗАСАДИ ІМПЕРСЬКОЇ ПОЛІТИКИ ЩОДО КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛИЧОЇ ЄПАРХІЇ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕКВИ В 1686 – 1917 рр.

Стаття присвячена огляду імперської уніфікаційної політики російського уряду відносно Київської митрополії в Синодальний період. Подаються відомості про церковне життя та визначних архіпастирів даного часу. Аналізується питання управління Київської митрополичої єпархії з допомогою вікарних єпископів.Окремо виділяється момент перетворення Київських митрополитів з обласного на звичайного єпархіального архієрея в складі РПЦ.

Ключові слова: *Київський митрополит, Київська єпархія, Києво-Печерська Лавра, Києво-Могилянська (Духовна) Академія, Святійший Синод, Російська Православна Церква.*

Церква Христова успадкувавши від свого Засновника Господа Нашого Ісуса Христа, має вічну і неземну організацію, одержала також свою ієрархію в особах св. апостолів. Після святих апостолів церковна влада перейшла до їхніх наступників – єпископів. Останні своєю чергою керують підвладними їм єпархіями, а найважливіші справи, торкаються основ діяльності Церкви, вони розглядають на своїх спільних зібраннях, тобто Соборах **1.**

Вже з II ст. ми бачимо досить багато місцевих Церков, що носять назви провінцій та об?єднуються навколо головних міст. 34-е апостольське правило говорить: "Єпископам будь-якого народу належить знати першого серед них і визнавати його як голову, і нічого не робити, що перевищувало б їхню владу, без його вказівок" **2.**

Проте, першому єпископу, тобто митрополитові області, було заборонено зловживати наданими правами, і без згоди інших єпископів вдаватися до самовільних дій, пов'язаних з м.Помісної Церкви **3**.

Християнські громади завдячують своїй появі єпископам і проповідникам з апостольських Церков провінційних столиць – митрополій (з грецької мови **μήτρωπωλιας** "місто-мати") вшановували як своїх матерів, визнаючи їхній авторитет, а у певному смислі і юрисдикцію предстоятелів материнських церковних громад – тобто митрополитів **4**.

Київська митрополича кафедра впродовж багатьох століть посідала чільне місце серед великих християнських центрів. Ще у І ст. після р.Х. на наших землях лунала проповідь св. ап. Андрія Первозваного. Великий проповідник побував на Київських горах і поставив на них хреста, як символ прилучення нашого народу до християнської спільноти **5**.

Проте, лише з другої пол. ІХ ст. ми можемо припустити заснування єпископської (можливо митрополичої) кафедри у м. Києві. Князь Аскольд приймає св. хрещення з ім'ям Миколай, і будує у Києві церкву на честь свого патрона **6**.

Після хрещення Русі у **988** р. при Великому князі Володимирі Святославичу, до Києва прибуває перший митрополит. Він одразу ж став главою місцевої Церкви на території всієї держави,іф відповідно в головних містах країни було поставлено окремих єпископів. В Київській землі було створено додатково, крім столичної, ще дві єпископські кафедри: у Білгороді та Юр'єві (сучасні пункти с. Білогородка та м. Біла Церква). Після татарського спустошення у XIII ст. вони були ліквідовані 7. Занепав і сам Київ, тому митрополити подалися на північ, де знайшли собі притулок у м. Владимирі-на-Клязьмі, а потім у м. Москві. Це зрештою призвело до розділу єдиної Церкви на Русі у 1448 р. на дві частини: Київську і Московську Митрополії ,і з того часу Київський митполит поширюава свою обласну владу на всі православні єпархії в межах Польсько-Литовської держави(приблизно в сучасних межах України і Білорусії, частково Польщі і Литви **8.**

В часи Польсько-Литовської держави Київський митрополит, окрім обласної влади над єпископами, поширював свою єпархіальну владу ще й на Троцьке, Жмудське воєводства Литви, Новгородське воєводство – Чорної Русі (у Новогрудку або Вільнюсі мали свою резиденцію усі Київські митрополити з XIV ст. до 1596 р.) та на частину Білорусії з містами Слуцьк, Мінськ, Бобруйськ. На Україні до Київської єпархії входили Київщина, Поділля, Брацлавщина, Сіверщина і Смоленщина (з поч. XVII ст.) та Галичина (до часу утворення Львівської єпархіїї у 1541 р.) **9.**

Після утворення Уніатської Церкви у 1596 р. Київський митрополит почав втрачати не тільки підвладні йому єпископії, але й окремі частини власної єпархії . З серед. XVII ст. цей процес зменшення території Київської єпархії прискорився: створено Чернігівську і Смоленську єпархії.

Під час переговорів козацької старшини з Москвою, Київські митрополити зайняли досить стриману позицію, і навіть відмо-

вились присягнути Московському цареві, бо вбачали у новому союзі небезпеку для існування Київської Митрополії **10**.

Проте молода самостійна козацька держава проіснувала недовго. Незабаром, згідно з "Вічним миром" у 1686 р. Лівобережжя ввійшло до складу Росії, а Правобережжя залишилось у складі Польщі, за винятком м. Києва з округою, що залишився під владою Московського царя **11** .

Російський уряд почав шукати шляхи залучення Київської митрополії до складу Московського Патріархату. Саме за ініціюванням царської влади у 1685 р. було вибрано без згоди Константинопольської Церкви нового митрополита Гедеона Святополк-Четвертинського і незабаром останній поїхав до Москви, щоб підтвердити своє призначення від Московського Патріарха **12**. Щоб улагодити канонічні суперечності, які сталися внаслідок згаданих вище подій, у 1686 р. до Константинополя було відряджено делегацію, яка мала отримати згоду на перехід Київської митрополії до складу РПЦ. Проте новий патріарх Константипольський Діонісій та патріарх Єрусалимський Досифей з обуренням прийняли це прохання, і лише підкуп турецького візира, та його дії щодо цих ієрархів змусили останніх змінити свою думку . В боргу не залишилась і російська делегація: за згоду і передачу Київської Митрополії у склад Московського Патріархату, патріарх Діонісій одержав 200 золотих рублів та 43 соболі, а патріарх Досифей лише 200 золотих рублів **13**.

Незважаючи на улесливі обіцянки Московського царя і патріарха, Київський митрополит вже через кілька років після прилучення до РПЦ практично втратив обласну церковну владу. У 1688 р. Чернігівську єпархію було підвищено до статусу Архиєпископії і вилучено з-під влади Київського митрополита. У 1689 р. Києво-Печерська Лавра і Межигірський монастир (йому належали всі церкви області Запоріжської Січі) отримали ставропігії і теж були вилучені з під влади Києва. 27 січня 1689 р. владиці Гедеону (Святополк-Четвертинському) наказано титулуватись як митрополит лише як – "Київський і Галицький і Малої Росії".

У 1691р.єпископ Перемишльський Йосиф (Вінницький), а у 1700 р. єпископ Львівський Йосиф (Шумлянський) переходять в унію. У 1712 р. до складу Уніатської Церкви переходить Луцька єпархія. Лише Мстиславсько-Білоруська єпархія знаходилась у формальному зв'язку з Київською Митрополією, але з 1728 р. підпорядкована безпосередньо Святійшому Синоду РПЦ.

Як компенсацію Київському митрополитові дозволено мати при собі коад'ютора-єпископа з місцем проживання у м. Пере-

яславі . Про повернення колишньої обласної влади ніхто вже не говорив, про неї нагадувала лише обширна єпархія і зовнішні богослужбові атрибути Київського митрополита **14**.

Внаслідок нового адміністративного поділу на намісництва Київська митрополія включала в себе у 1785 р. лише 639 церков і 30 чоловічих (без Києво_печерської Лаври) і 6 жіночих монастирів . Тоді до єпархії входило 11 повітів: Київський (на Правобережжі), Голтванський, Городищенський, Золотоношський, Козелецький, Миргородський, Лубенський, Остерський, Пирятинський, Хорольський (на Лівобережжі).

Київська єпархія – митрополія, згідно з розподілом у 1786 р. архиєрейських кафедр на три класи, отримала разом Московською і Санкт-Петербурзькою єпархіями статус першокласної **15**.

Введення штатів у 1786 р. стало великим ударом як для всієї митрополії, так і для її парафій і монастирів. Після введення штатів діючими залишилось лише 7 чоловічих і 4 жіночих монастирі. Зліквідовано, з метою перенесення в Таврію, навіть ставропігійний Межигірський монастир. Старовинна обитель була піддана грабунку, і у 1787 р. ледь не згоріла від випадкової пожежі .

На недовгий час було закрито Братський Богоявленський монастир Київо-Могилянської Академії, але після довгих клопотань Київського митрополита Самуїла (Мислављського) його було відновлено.

Трагічної долі не уникла навіть Києво-Печерська Лавра – вона позбулась ставропігії. Київський митрополит від 1786р. стає настоятелем лаври і тому в офіційних документах до титулу владик долучено слова: "Священно-архимандрит Києво-Печерської Свято-Успенської Лаври" . Митрополитам передано "настоятельські покої", і з того часу вони управляють обителлю через своїх намісників разом з Духовним Собором **16**.

Збережено також формальну владу митрополитів і над Київською Академією, але вона поступово все більше переходила під прямий контроль Св. Синоду **17.**

За межами єпархії у Литві і Польщі було багато парафій і монастирів, що знаходились в юрисдикції Київського митрополита. Через тиск Уніатської Церкви та державної влади кількість православних осередків в Речі Посполитій постійно зменшувалась. Незважаючи на це в середині XVIII ст. було кілька адміністративних об'єднань монастирів: Віленське Старшинство – 10 монастирів, Слуцька Архамандрія – 5 монастирів, Білоруські монастирі – 5 одиниць, Поліські монастирі – 2 одиниці, Правобережні монастирі – 5 одиниць.

Крім того, існувало 7 протопопій: Слуцька – 17 парафій, Петриківська – 10 парафій, Мозирська – 9 парафій, Пінська – 7 парафій, Турівська – 7 парафій, Давидгородська – 13 парафій. У м.Слуцьку у другій половині XVIII ст. відкрито навіть Духовне Правління та Духовну Семінарію **18.**

В останній чверті XVIII ст. на півдні та заході Російської імперії відбувались істотні територіальні зміни, пов?язані з трьома поділами Польщі (1772, 1793, 1795 рр.) та російсько-турецькими війнами (1768-1774, 1789-1791 р.р.). Відповідно відбулась перебудова адміністративно-територіальної системи українських земель, що призвело до перерозподілу парафій між новостворенимиєпархіями .

У 1796 р. утворено Київську губернію, яка повністю тепер розмістилась на Правобережжі. Тому після наказу Св. Синоду від 7 вересня 1797 р. Київську єпархію утворюють тільки правобережні парафії і монастирі, які відійшли від Польщі до Російської імперії **19.**

До складу митрополії увійшли 12 повітів: залишено Київський, Богуславський, Васильківський і приєднано Махнівський, Липовецький, П'ятигорський, Сквирський із Подільської губернії; Радомишльський із Волинської губернії; Катеринопільський, Уманський, Черкаський та Чигиринський із Новоросійської губернії,монастирі та парафії Лівобережжя були передані до складу реформованої Переяславської єпархії **20**.

Відповідно до повітового поділу губерній було зроблено переділ митрополії **21**. У кожному повітовому місті утворювалось Духовне Правління. Таким чином, церковні органи управління потрапляли під контроль світської адміністрації. Відбудовувалась чітка церковно-адміністративна структура, яка сприяла посиленню контрольно-поліційних функцій Церкви над парафіями у духовній сфері, у боротьбі з вольнодумством, єретицтвом та сектантством . Єдиною користю одержавлення Православної Церкви на Київщині стало закінчення панських знущань над церквами і священиками, які вони терпіли в часи Речі Посполитої.

Структура управління Київської єпархії впродовж 19ст. являла собою церковно-державну структуру, вершиною якої був митрополит. Київський і Галицький , який вже не обирався, а призначався Святійшим Синодом з-поміж осіб, ладних ревно служити російському самодержавству. Починаючи з митрополита Гавриїла (Бонулеско-Бодоні), Київську кафедру очолюють виключно чужинц [перший молдаванин]згодом виключно росіяни), які були байдужими до національно-культурних потреб місцевого населення **22**.

Київський митрополит мав найвищу адміністративну, судову та господарчу владу у своїй єпархії, причому адміністративна влада поширювалась на усе духовенство та єпархіальні установи, судова – на все духовенство і мирян у церковних справах, а господарча – на церковне майно **23.**

Київський митрополит мав право самостійно призначати чи звільняти більшу частину посадових осіб єпархіального управління, контролював їхню діяльність, видавав різні розпорядження, затверджував рішення єпархіальних органів, здійснював рукоположення духовенства та проводив ревізію фінансового стану парафій, монастирів і учбових закладів своєї єпархії.

Для допомоги в управлінні обширною єпархією, Київському митрополитові наприкінці XVII – протягом XIX ст. було дано ряд помічників у архієрейському сані, однак з правами вікаріїв . Так, у 1799р. рішенням Св. Синоду було утворено Чигиринське вікаріатство з місцеперебуванням і управлінням у Київському Золотоверхому Михайлів-ському монастирі **24**. Єпископом Чигиринським став архимандрит Новгород-Сіверського Спасо-Преображенського монастиря о.Феофан (Шиянов) **25**.

На допомогу митрополитам, які періодично від'їжджали з Києва на засідання Святійшого Синоду, Чигиринські єпископи-вікарії стали незамінними помічниками в управлінні єпархією. Серед них були освічені богослови і церковні письменники, прекрасні адміністратори та чуйні до проблем духовенства архипастирі.

Київські митрополити бажали мати в особі вікарія вірного помічника і порадника у справах управління єпархією. Однак посада вікарія не була постійною, оскільки вона відкривала можливості стати самостійним архиєреєм, щоправда у іншій єпархії. Тому лише кілька Чигиринських вікаріїв змогли залишитись на своїй посаді незмінно до кінця свого життя, тоді як більшість з них після нетривалого служіння рішенням Св. Синоду переводились в інші місця **26.**

Зважаючи на цю обставину, митрополит Київський Філарет (Амфітеатров) у свій час домагався від Св. Синоду призначення йому постійного вікарія, який би до кінця свого життя залишався у Київській єпархії, а потім навіть міг перебрати і митрополичу кафедру.

Святійший Синод зважив на прохання впливового ієрарха і новий вікарій – єпископ Аполінарій (Вигилянський) залишався на своїй посаді до 1858 р. тобто до кінця правління митрополита Філарета, який помер 26 грудня 1857 р. **27**.

Проте наступні вікарії були на своїй посаді теж недовго і постійно переводились Св. Синодом на підвищення. Причинами

такого явища був поширений звичай Російської Православної Церкви XIX ст. частого переміщення єпископів з однієї єпархії в іншу. Крім того, якби Чигиринські вікарії отримали право перебрати ще й єпархіальну владу після смерті митрополитів, то це створилоби труднощі для централізованої політики призначення на церковні посади.

З метою покращення системи єпархільного управління, рішенням Св.Синоду у 1874 р. утворено другу вікарну кафедру – Уманську, яку очолив єп. Філарет (Філаретов) з міцеперебуванням у Києво-Братському монастирі. Єпископ Уманський був одночасно ректором Київської Духовної Академії та настоятелем вказаного вище монастиря .

Коло діяльності двох вікаріїв – Чигиринского і Уманського було чітко визначене. Перший – займався справами десяти повітів Київської губернії, окрім Уманського та Липовецького. Другий – управляв лише останнім вказанами вище повітами та доглядав за духовними навчальними закладами єпархії, а також і за викладанням Закону Божого у всіх світських навчальних закладах м. Києва **28.** Завдяки цьому значно покращилась робота єпархіальних органів управління. А ще, виникла реальна можливість архиєрейських відвідин у практично усі парафії Київської єпархії.

Проте навіть наявність у Києві 3-х православних архиєреїв (митрополит і 2 єпископи), як виявилось, була недостатньою для потрібного обслуго-вування духовних потреб Київської єпархії. Тому у 1884 р. рішенням Св. Синоду для Київської єпархії встановлено нову вікарну кафедру – Канівську. Єпископом став архимандрит Київського Пустинно-Миколаївського монастиря Сильвестр (Малеванський).

З появою посади третього вікарного єпископа, у системі управління Київської єпархії, повноваження і обов’яки усіх вікаріїв значно змінились. Так, єпископ Канівський, очолюючи Київську Духовну Академію, повинен був займатися справами усіх духовно-навчальних закладів Київської єпархії, а також відав духовенством та церквами Канівського повіту. Єпископ Уманський опікувався Звенигородським, Уманським, Липовецьким, Бердичівським, Сквирським і Черкаським повітами а займався справами допомоги незаможним священнослужителям. Єпископ Чигиринський завідував Радомишльським, Київським, Чигиринським та Васильківським повітами і наглядав за учбовими закладами світського відомства **29**.

Від імені митрополита вікарії входили у зносини з генерал-губернатором, губернаторськими та іншими особами державних

установ, а в час тимчасової відсутності митрополита брали на себе керівництво Київською єпархією.

Однак, як не дивно, найголовнішим органом єпархіального управління та суду була Духовна Консисторія, яка, будучи адміністративною установою, посідала однакове місце з губернськими органами. Консисторія перебувала під контролем Св. Синоду і під керівництвом єпархіального архиєрея. Проте від Св. Синоду вона отримувала накази і розпорядження, тоді як від митрополита – лише пропозиції та резолюції.

З 1786 по 1832 рр. цей орган називався Дикастерія, проте 31 березня 1832 р. указом Св. Синоду йому повернено колишню назву – Консисторія . Київська Духовна Консисторія разом з іншими консисторіями отримала свій "Устав" лише у 1841 р., а до цього часу вони діяли за приватними інструкціями та розпорядженнями єпархіальних архиєреїв **30.**

Як правило, Консисторія складалась з "присутнього місця" та канцелярії. До штату "присутнього місця" входило від чотирьох до семи членів, залежно від кількості населення єпархії. Вони поділялися на штатних і позаштатних. Серед членів Київської Духовної Консисторії XIX ст. були представники як білого, так і чорного духовенства.

Проте для прав єпархії важливе значення мало не стільки присутнє місце Київської Духовної Консисторії, стільки її канцелярія, яка підпорядковувалась безпосередньо секретареві Консисторії і складалась з визначеної штатним розкладом кількості столоначальників та канцеляристів.

Секретар Духовної Консисторії призначався на посаду Св. Синодом за поданням обер-прокурора. Згідно з діючим правом, він знаходився під владою єпархіального архиєрея і перебував у безпосередній залежності від обер-прокурора Св. Синоду. Насправді ж Київський митрополит, як формальний глава Духовної Консисторії був у фактичній залежності від представника обер-прокурора у єпархії – секретаря канцелярії **31**.

Слід додати, що грошове утримання Київської Духовної Консисторії здійснював Св. Синод, проте суми штатних окладів виділялись з державної скарбниці на основі російського законодавства XIX ст.

Середньою ланкою єпархіального управління до 1868 р. були Духовні Правління. На початку XIX ст. вони були в усіх 11-х повітових містах Київської єпархії, окрім губернського . Духовні Правління здійснювали таку ж роботу, що і Духовна Консисторія, тільки на місцевому рівні. Таким чином вони здебільшого дублю-

вали функції Консисторії, за винятком поширення наказів та розпоряджень єпархіальної влади, що було передано благочинним. Тому вже у 1840 р. Духовні Правління були визнані непотрібними і був виданий дозвіл на їх скасування. Проте лише у 1868 р. рішенням Св. Синоду було закрито усі Духовні Правління Київської єпархії **32** [167, с.4].

Ще однією складовою частиною єпархіального управління був інститут благочинних. Річ у тому, що кожний церковний округ, який знаходився у межах певного повіту, був поділений на менші церковно-адміністративні округи, якими керували благочинні. Якщо округ налічував понад 15 церков, то благочинному призначали помічника, який виконував обов'язки благочинного під час його відсутності в окрузі, коли той відлучався у справах або на час хвороби.

Окрім благочинних над парафіальними церквами існували ще й благочинні над монастирями, які здебільшого призначались із числа настоятелів чоловічих монастирів.

Особливістю Київської єпархії на початку було збереження практики демократичного обрання благочинних окружним духовенством, проте вже згодом її було скасовано остаточно 5 квітня 1881 р. Ліквідація виборчого права на місцях свідчила про повну і беззаперечну бюрократизацію системи управління Київської єпархії і знищення останніх демократичних норм, які істотно відрізняли суттєво Київську єпархію від інших у Російській Церкві.

Київська єпархія протягом XIX ст. мала різну кількість благочинних округів, яка залежала у свою чергу від кількості підлеглих церков. Згідно з даними "Киевских Епархиальних Ведомостей" за 1878 р., Київська єпархія мала 83 благочиння, але у 1883р. було скорочено кількість благочинь з 84-х до 59-х, у зв?язку із загальним скороченням по Київській єпархії кількості парафіальних церков **33**.

Єдиною спробою ,рповернути обласну владу на території України і Білорусії,яку малми влади впродовж 1000 років,були зусилля Київського митрополит Євгенія (Болховітінова) ,який був не задоволений своїм статусом звичайного єпархіального архиєрея. Свідченням цього є, зокрема, його власні висловлювання на сторінках книги "Описание Киево-Софиевского собора и Киевской иерархии". Тут владика з жалем згадує про повагу і значення Київських митрополитів у XVII-XVIII ст., а для виправлення цієї ситуації пропонує свій проект щодо утворення "Київського Екзархату". Пізніше він навіть наважився звернутися до обер-прокурора Св.Синоду з пропозицією утворити на території України і деяких суміжних єпархій Екзархат з центром у Києві.

Згідно владики Євгенія до Київського Екзархату мали б увійти території Київської, Катеринославської, Подільської, Чернігівської, Волинської, Сло-бідсько-Української, а також Кишинівської та Мінської єпархій. Для допомоги Екзархові у веденні справ та зносинах з світською владою митрополит пропонував призначити помічників, якими мали стати єпархіальні архиєреї з збереженими титулами **34.**У своєму зверненні до обер-прокурора владика запевняв, що екзархи не матимуть патріарших повноважень. А ще, митрополит Євгеній розіслав свій проект іншим єпархіальним архиєреям, оскільки планувалось утворити п?ять екзархатів у Росії з центрами у Москві, Санкт-Петербурзі, Новгороді, Києві і Казані. Однак ця справа далі проекту не пішла, тому що вона ніяк не вписувалась у державну політику щодо Церкви. Проект Болховінова був надто сміливим для того часу – Київські митрополити стали екзархами лише у наступному столітті **35.**

Підсумовуючи весь огляд архипастирської діяльності Київських митрополитів . можна зробити загальну оцінку особистостей цих ієрархів. Потрібно відзначити, що їх праця була досить значною для розвитку і зміцнення православ'я на Україні. Російська Православна Церква завдяки саме значенню давньої Київської кафедри, зберігала свій значний вплив не лише на населення України, але й на загальний стан світового християнства.

Віднайдені архівні, рукописні та друковані джерела в поєднанні із історичними матеріалами, допомагають нам більш об?єктивно оцінити життя і діяльність Київських митрополитів особливо в XIX ст. Російське самодержавство розглядало Київських митрополитів не лише як духовну особу, але і як високопоставленого чиновника. Можливо, саме тому на їх підборі стала відбиватися національна політика уряду. Якщо ще у XIX ст. "малоросами" були не тільки Київські архиєреї, а й Петербурзький, Казанський, Московський та інші владики, то у XIX ст. на Київську кафедру стали призначати виключно уродженців великоросійських губерній. Вони, як правило, пройшовши виховання тодішніх духовних школах виходили з них переконаними прихильниками існуючого стану відносин між Церквою і державою.

Водночас становлення їхнього світогляду і особистості тривало саме в час просування по всіх щаблях ієрархічної драбини і тому владики не могли не бути відданими ідеї самодержавства та синодальній системі РПЦ. Тим більше, що саме просування по життєвій кар'єрі будь-якого архиєрея в XIX ст. обов"язково проходило через санкцію і волю царя. На Київську кафедру признача-

ли ХІХ ст. поважних і заслужених владик, хоча по суті, це призначення являло собою ніби нагороду за віддане служіння протягом усього життя архиєрея Російській Церкві та імперії. Звичайно, очікувати від митрополитів якихось ознак місцевого патріотизму після сказаного вище, не слід. Але усі владики, що посідали Київську кафедру в ХІХ ст. були насамперед справжніми і видатними архипастирями. Вони були добрими керівниками і адміністраторами, прекрасними богословами і насамперед побожними архиєреями. Тому, незважаючи на національне походження, виховання і освіту, промонархічний і проімперський світогляд, це Київські митрополити користувалися заслуженою пошаною у духовенства та мирян єпархії. Особливо це стосується митрополита Філарета (Амфітеатрова), якого за доступність, щедрість і чуйність до чужої біди називали "милостивим". Великими і багато в чому унікальними є наукові здобутки і дослідження митрополита Євгенія (Болховітінова).

Київські митрополити Х1Х ст. були досить відомими і впливовими особами у середовищі Російської Православної Церкви. Вони листувалися, навіть з Вселенськими патріархами, а також з багатьма релігійними керівниками світу, причому не тільки православними. Так, відомо про листування митрополита Платона (Городецького) з архиєпископом Кенберійським Едуардом Бенсоном (Великобританія), у якому обговорювалось питання про об'єднання Православної і Англіканської Церков.

Кожен Київський митрополит цього періоду намагався залишити по собі спадщину добрих справ не тільки у рідній єпархії але й інших,які раніше входили обласну Мирополію. Не раз доводилось владикам захищати єпархіальні інтереси перед державною владою у Києві чи Петербурзі, що часом приводило до різких непорозумінь і конфліктів. Найбільш показовою в цьому випадку була діяльність митрополита Арсенія (Москвіна), який змушений був задля церковних інтересів йти на протистояння з синодальною і світською владою. Зокрема він виступав проти скорочення кількості православних парафій не тільки у Київській єпархії але й в інших відстоював церковно-парафіяльні школи перед натиском міністерських тощо.

Майже кожен владика Київської кафедри був яскравою і видатною особистістю і посвоєму бачив благо для своєї єпархії. Проте основну діяльність звернуто на покращення матеріального стану парафіяльного духовенства, особливо сільського, будівництва нових храмів та монастирів, а також підвищення рівня духовно-навчальних закладів Київської єпархії.

Слід, однак, зауважити, що багато чого у діях Київських митрополитів не завжди залежало від їх особистого характеру, симпатій чи світогляду. Православна Церква на Україні входила в систему централізованого російського православ'я. Основною характерною ознакою цього періоду є часте і грубе втручання самодержавства у справи Церкви і віруючого народу. Це породжувало відхід свідомої інтелегенції і простих людей в ряди нігілістів та сектанстів. Так, справді Київські митрополити (за винятком XVIIст.) не брали ніякої участі у національно-культурних прагненнях української пастви. Проте це сумне явище можна легко пояснити як національним їх походженням, так і вихованням та освітою.

Незважаючи на ці недоліки, Київські митрополити завжди носили у собі побожних і сумлінних архіпастирів. Святість і набожність окремих митрополитів (напр. Філарета Амфітеатрова) привертала до Церкви тисячі віруючих православних християн, надихаючи їх до морального наслідування.

В кожній постаті відчувається надзвичайна мудрість і далекоглядність у справах управління Київською єпархією протягом надзвичайно важкого для Церкви "синодального періоду".

Таким чином ми бачимо, що незважаючи на ряд централізованих уніфікаційних заходів царського уряду і Св.Синоду, авторитет Київських митрополитів серед українських православних єпархій поступово зростав у XIX ст. Можна з впевненістю сказати, що не кожний митрополит досліджуваного нами періоду погоджувався із тогочасним станом речей в житті Церкви і власним положенням в РПЦ. Де котрі з них навіть вимагали збільшення власних повноважень за рахунок сусідніх українських і російських єпархій (наприклад, митрополит Євгеній Болховітінов) для того, щоб хоч трохи повернути колишню обласну митрополичу владу, а окремі владики входили у відкриті конфронтації з всевладними обер-прокурорами Св. Синоду наприклад митрополит Іоанікій (Руднєв), які намагались перетворити Церкву в звичайне державне відомство.

Окремі Київські митрополити інколи з симпатією ставились до національного українського життя. Звичайно, Київські владики не володіли і не розмовляли українською мовою, але вони з теплотою сприймали культурно-освітній розвиток своєї пастви. Так, митрополит Арсеній (Москвін) благословив відспівування і поховання видатного українського поета Тараса Григоровича Шевченка. Потрібно зауважити, що митрополит Арсеній прожив на Україні найбільше з усіх Київськиї ієрархів XIX ст. – майже 40

років. Це напевно пояснює його ставлення до культурного життя українського народу, а особливо сприяння в поширенні шкіл та початкової освіти на Київщині.

Сьогодні, коли ми стоїмо на порозі ХХІ ст. і лише розпочинаємо будувати Українську Православну Церкву, як помісну і автокефальну, не потрібно з презирством чи неприязно згадувати про ХІХ ст., або навіть і взагалі опускати цей період з історичного шляху нашої Церкви, як це робили представники української діаспорної історіографії і деякі сучасні дослідники.

Таким чином, Київські митрополити які з 988 по 1686 рр. мали обласну владу над православними єпархіями, сучасних держав України, Білорусії, частково Росії, Польщі і Литви і повністю її втратили в 18 ст., лише через 100 років після приєднання до Московського Патріахату.

Згадкою про колишні права Київськиї митрополитів залишились лише богослужбові особливості (особливо варіння мира для південних єпархій та членство в Святійшому Синоді РПЦ. Такий стан залишався незмінним до 1917 р. ,коли Київський митрополит знову повернув собі обласну владу в церковних стуктурах Екзархату України РПЦ та УАПЦ.

---

1. Лотоцький О., проф. Автокефалія: У 2 т. – Варшава.: Праці Українського Наукового Інституту, 1935 – 1938. – Т. 2: Нарис історії автокефальних Церков, 1935. – 560 с. /репринт. К.: УПЦ КП, 1999/. – С.5.

2. Джерела канонічного права Православної Церкви: Переклад з грецької Я. Туркало. Вип. 1-ий. – Харків: Вид. Консисторії Харківсько-Полтавської Єпархії УАПЦ, 1997. – С. 8.

3. Алфавитная Синтагма Матфея Властаря. Собрание по алфавитном порядке всех предметов содержащихся в священных и Божественных канонах: Перев. з греческого свящ. И. Ильинского – М.: Галактика, 1996. – С. 216.

4. Цыпин В., прот. Церковне право. 2-е изд. – М.: Изд-во. МФТИ, 1996. – С. 210.

5. Іларіон (Огієнко), митр. Українська Церква. Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т. / за ред. прот. С. Ярмуся. Вид. 2-е, перероблене і доповнене. – Вінніпег: Видав. Консисторії УГПЦ в Канаді, 1982 – С. 30.

6. Грушевський М. Ілюстрована історія України. – К.: Наукова Думка, 1992. – С. 89.

7. Пределы Киевской епархии в древнее и нынишнее время // КЕВ. – 1861. – № 1. – С. 14.

8.Лотоцький О….Т. 2. – С. 305.

9. Титов Ф., прот. Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII – XVIII веках. –К.: Университетская Типография, 1905 – С. 6.

10. Аркас. М. Історія України-Русі / попереднє слово П. М. Гвоздецького. 3-тє фак. вид.– К.: Вища школа, 1993 – 414 с., іл. – С. 206.

11. Полонська-Василенко Н. Історія України. Вид. 2-е: У 2 т. – К.: Либідь, 1993. – Т. 2: Від середини XVII ст. до 1923 р. – Т. 2. – С. 51.

12. Лотоцький О… С. 380.

13. Каптерев И. Сношения Ерасулимского патриарха Досифея с русским Правительством /1669 – 1707/. – М.: Тип.: А.И. Снегиревой, 1891. – 359 + 91 с., прил. – С. 73.

14. Перерва В. Статус Київських митрополитів кін. XVIII – XIX ст. // Вісник Київського Національного Університету ім. Т. Г. Шевченка, 1999. – № 42. – С. 45.

15. Чиркова О. Православна Церква в Україні в кін. XVII – XIX ст. (На матеріалах Киев. Епарх. Ведом., Полтав. Епарх. Ведом., Чернигов. Епарх. Ведом. – Дис… к. і. н. 07.00.11. / Київ Ун-т ім. Т.Г. Шевченка / – К., 1998. – 175 + 18 с. – С.21.

16. Воронов А., свящ., Антонов В. Памятная книжка Киевской епархии. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882. – 262 + II с. – С. 63.

17. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. – К.: Университетская типография, 1856. – С. 8.

18. Титов Ф., прот. Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII – XVIII веках. – К.: Университетская Типография, 1905 – С. 86, 191.

19. Материалы для истории Киевской епархии // КЕВ. – 1893. – № 17. – С. 463.

20. ЦДІА м. Київ, Ф. 127. – Оп. 351. Спр. 29, арк. 4.

21. Энциклопедический Словарь: В 22 т. / Ред. Брокгауз, Ефрон, – СПб.: Тип. И.А. Ефрон, 1890 – 1905. – Т. 25 – 1895 – С. 256.

22. Дорошенко Д. Православна церква в минулому і сучасному житті українського народу / Передм. Б. Крупницького. – Берлін: р. Б.: Нація в поході, 1940. – 69 с., XIII + 1 арк. портр. – С. 43.

23. Воронов А., свящ., Антонов В. Памятная книжка Киевской епархии. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1882. – 262 + II с. – С. 7.

24. ЦДІА м.Київ, Ф.127. Оп. 194, спр. 37, арк. 2.

25. ЦДІА м.Київ, Ф.127. Оп.193, спр. 177, арк. 1.

26. Булашев Г. О. Преосвященный Ириней (Фальковский), єпископ Чигиринский. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – С. 205.

27. Сергий (Василеевский), архим. Высокопреосвященийший Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий, с портретами и текстом ораксиме: В 3 т. – Казань: Типолитография И. С. Перова, 1888. – Т. 3. – С. 205.

28. Малышевский И. Киевская епархия в 1878 г. // КЕВ. – 1879. – № 1. – С. 4.

29. Чиркова О. Православна Церква в Україні в кін. XVII – XIX ст… С. 37 – 38.

30. Предложение Высокопреосвящейнишого митрополита Киевского и Галицкого Иоаникия Киевской Духовной Консистории. – К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1892. – С. 2.

31. Сергий (Василеевский), архим. Высокопреосвященийший Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий, с портретами и текстом ораксиме: В 3 т. – Казань: Типолитография И. С. Перова, 1888. – Т. 3. – С. 86.

32. Пределы Киевской епархии в древнее и нынишнее время // КЕВ. – 1861. – № 1. – С. 9.

33. Несколько цифр по-статистике Киевской епархии // КЕВ. – 1884.–Ч. 2.–№ 17.–С. 759 – 775; № 18. – С. 803 – 807.

34. ІРНБУ ім. В.Вернадського. Фонд 301. Петров М.І. Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской Духовной Академии. Вип. II,К.:Тип. В. Давиденко, – 1877 – 542 с.: Рукописи митрополита Евгения, 1824 г. – 2 Арк. 125. № 413.

35. Перерва В. Статус Київських митрополитів кін. XVIII – XIX ст. // Вісник Київського Національного Університету ім. Т. Г. Шевченка, 1999. – № 42. – С. 43 – 48.

протоієрей Михаїл Йосифчук

ДУХОВНЕ ЖИТТЯ ПРАВОСЛАВНИХ УКРАЇНЦІВ У ТАБОРАХ ДЛЯ ІНТЕРНОВАНИХ ОСІБ НА ТЕРИТОРІЇ ПОЛЬЩІ У 1920 – 1924 рр.

Стаття присвячена розгляду питання діяльності парафій та братств православних українців у таборах для інтернованих осіб. Подаються відомості про особливості формування церковно-адміністративної структури українських православних парафій та співпраці з державними органами Української Народної Республіки на вигнанні.

Ключові слова: *Українська Народна Республіка, православні парафії, табори для інтернованих осіб, Українська Церковна Рада.*

Історія Української Православної Церкви (далі – УПЦ) на початку 20 ст. позначилась важливими подіями: проголошення 01.01.1919 р. Директорією Української Народної Республіки (далі – УНР) Закону про Автокефалію УПЦ, національно-визвольною боротьбою за незалежність України в 1917 – 1921 рр. і вимушеною еміграцією в інші держави.

21 листопада 1920 р. Армія УНР, разом з Директорією та Урядом УНР, під тиском радянських військ була змушена перейти на територію Польщі **1**. Основною причиною цього була дивна поведінка поляків, які всупереч польсько-українському договору від 21 квітня 1920 р., підписали 9 листопада 1920 р. мирний договір з більшовиками **2**. Зважаючи на назрілу військово-політичну кризу і перебуваючи ще на території України, Рада Міністрів разом з Головою Директорії С. Петлюрою, ухвалили «Закон про тимчасове Верховне Управління та порядок законодавства в Українській Народній Республіці» **3**. Цим актом було покладено початок роботи т. зв. «Державного Центру Української Народної Республіки» (ДЦ УНР), який мав складатися з Голови Директорії та Уряду УНР **4.** Згодом наприкінці 1920 р. до роботи ДЦ УНР під'єднався й український парламент – Рада Республіки.

Згідно з наказом Головного Отамана УНР та узгодами, укладеними між урядами України і Польщі, українська армія змушена була 22 листопада 1920 р. скласти зброю, віддати коней та все військове майно. Через кілька днів рештки Армії УНР, зберігаючи внутрішню організацію, було відправлено до таборів для інтернованих на території Польщі **5**.

На той час з України виїхало разом з військовими до Польщі, а також Румунії і Чехословакії близько 50 тисяч осіб **6**. Проф. В. Кубійович вважає, що між світовими війнами українська політична еміграція становила понад 100 тисяч осіб **7**.

З цього загального числа в таборах для інтернованих опинились лише частина українців на вигнанні. Так Т.Гунчак підраховує, що 20 січня 1921 р. у таборах Польщі перебувало 17464 старшин і козаків Армії УНР **8**. Пізніше чисельність інтернованих в польських таборах зростала і на кінець 1921 р. сягала близько 30 тисяч осіб **9**. Військових було інтерновано у семи таборах поблизу міст Каліш, Ланьцут, Олександрів, Вадовиці, Пікуличі, Петроків, Ченстохів, які зберігали свою військову організацію поділу на дивізії та бригади **10.** Цивільні установи УНР теж частково зберігаючи свій поділ на міністерства, були розміщені головним чином у Тарнові, а також у Ченстохові **11**. Польська влада надала кілька будинків у Тарнові для розміщення у них установ УНР. В найбільшому міському готелі «Брістоль» розмістились міністерства РНМ УНР, займаючи по кілька кімнат.

Разом з військовими до таборів виїхало й українське духовенство. Ще у 1920 р., згідно з наказом Головного Отамана С.Петлюри, було сформовано провід військового українського духовенства на чолі з прот. Павлом Пащевським, а при ньому була, «Головна Управа військового духовенства». До складу цієї установи входили протоієреї Анатолій Волкович і Василь Сукачів, а також свящ. Микола Маринич. Крім них, у військових частинах проводили служіння: прот. Павло П'ятиченко, свящ. Панас Бублій, свящ. Дмитро Залізняк, свящ. Петро Білон, свящ. Григорій Мельник, свящ. Лазар Воронюк і свящ. Михайло Лещук. Крім вказаних вище були ще священики Никандр Никитюк і Михайло Раїнський, які у 1922 р. виїхали на Волинь.

У свій час військовим священиком був і відомий композитор о. Кирило Стеценко. З священиками було три диякони: о. Пилип Шпартюк, о. Григорій Бунь та о. Петро Порван, які служили в Калішському таборі **12**. Ці відомості, подані о. П. Білоном, є неточні, оскільки, як відомо з архівних документів, до міністер ісповідань І. Огієнка регулярно звертались козаки і старшини Армії УНР, аби той поклопотався перед єп. Діонісієм (Валединським) за їхню висвяту у священики **13**.

Як не дивно, єп. Діонісій задовольняв прохання міністра, оскільки був прихильний до українського національно-визвольного руху. Він був єдиним єпископом не лише у Польщі, але і в Україні, який відкрито підтримував українців **14**. 28 квіт-

ня 1921 р. єп. Діонісій написав до І. Огієнка листа, у якому сповіщав, що погоджується взяти під свою архипастирську опіку усе православне українське громадянство на еміграції **15**. Саме тому до нього звертались за благословенням на видання українських перекладів богослужбових текстів **16**, а також за допомогою у придбанні антимінсів та інших богослужбових речей для таборових церков **17**.

В офіційних державних документах УНР владика Діонісій іменувався як «Єпископ Української Закордонної Єпархії» **18**. Згодом екзарх Православної Церкви у Польщі – архиєп. Юрій (Ярошевський) дав своє благословення на керування єп. Діонісієм цією «єпархією», однак остаточне вирішення даного питання, на його думку, повинно бути вирішено Вищим Церковним Управлінням Російської Православної Церкви, оскільки усією православною людністю, яка виїхала з колишньої Російської імперії у Європу, в тому числі й українською, згідно з постановою вказаного вище органу, починаючи з 1921 р. опікується митрополит Західно – Європейський Євлогій (Георгієвський) **19**.

Церковними потребами українських православних емігрантів зацікавився і уряд УНР. Так вже 27 листопада 1920 р. Радою Народних Міністрів було ухвалено виділяти щомісяця по 100000 польських марок для проведення культурно-освітньої та релігійно-церковної роботи в армії **19**. Завдяки фінансовій підтримці уряду у таборах невдовзі було налагоджено церковне життя.

Своєрідним церковним осередком стає м. Тарнів, де перебував міністр ісповідань проф. І. Огієнко **20**, який намагався координувати роботу військового духовенства у таборах. З цією метою він скликав 13-14 березня 1921 р. Церковний З'їзд у Тарнові **21**. До Тарнова прибуло 5 священиків: о. П.Пащевський, о. А.Волкович, о. М.Раїнський, о. М.Маринич і о. П. Білон, а також 5 представників від різних державних та громадських установ.

З'їзд розпочався Службою Божою в канцелярії Міністерства Ісповідань УНР**,** а потім було відслужено панахиду за архиєпископів Олексія (Дородницина) та Агапіта (Вишневського), оскільки з'явились відомості про те, що вони обидва розстріляні у 1920 р. **22**, хоча владика Агапіт ще був живим,а владика Олексій дійсно помер.

Засідання з'їзду проходили під керівництвом І. Огієнка, який виголосив вступну доповідь стосовно церковного життя в православних та неправославних країнах Європи впродовж 1920 р., а також щодо українізації Української Церкви.

Потім виступив проф. В. Біднов з рефератом на тему «Українська Автокефальна Церква». На з'їзді було порушено ряд пекучих

питань, зокрема духовної опіки українських козаків у таборах і матеріальних потреб військового духовенства **23.**

Окремо було розглянуто питання загально-церковного характеру. Так члени з'їзду підтримали «Прохання до патріарха Царгородського благословити Автокефальну Українську Церкву», а також надіслали привітання новообраному Сербському патріархові Дмитрію **24**.

Було приділено увагу і питанням внутрішньо-церковного характеру. За ініціативою проф. І. Огієнка, на з'їзді було ухвалено заснувати у Тарнові Українську Церковну Раду для розгляду ряду важливих питань, наприклад, розірвання шлюбів, форми поминання влади, нагорода митрою тощо.

Українська Церковна Рада почала свою роботу відразу ж після закриття з'їзду 14 березня 1921 р. Її робота тривала до 31 липня 1922 р. Головою Ради став прот. П. Пащевський, а членами прот. А. Волкович, свящ. А. Маринич, проф. В. Біднов, П. Богацький і Ф. Гудима. Оскільки головним питанням діяльності Ради було розірвання шлюбів православних громадян УНР, то з часом у роботі цього органу беруть участь лише духовні особи **25**.

На першому засіданні Ради було ухвалено нагородити прот. П. Пащевського митрою за заслуги, також розглянули й ухвалили впровадити у богослужіння текст поминання влади УНР **26**. Основою цього тексту, можливо, став проект поминання членів Директорії та Уряду УНР, копія якого ще у січні 1919 р. була надіслана Кирило-Мефодіївським Братством до Міністерства Ісповідань **27**.

29 квітня 1921 р. було прийнято й інший текст державного характеру, який мав увійти до складу богослужіння. Ним стала «Молитва за Отчизну», яку дозволили тимчасово, до повернення на Україну, голосно зачитувати усім священикам під час кожного богослужіння.

Крім того, 12 січня 1922 р. було затверджено уніформу для військового духовенства, відповідно до державних рангів УНР і подібно до того, як це було у російської армії до 1917 р. Тоді ж голові Ради П. Пащевському було надано сан «Архипресвітера» **28**. Останнє викликало невдоволення з боку єп. Діонісія, який вважав цей сан уніатським.

10 квітня 1922 р. архипресвітер П. Пащевський повідомив Міністерство Ісповідань, що Церковна Рада може зібратися лише у Каліші, оскільки члени Ради не можуть здобути перепустки до Тарнова. У зв'язку з цим І. Огієнко відрядив до Каліша свого представника – Ю. Грох-Грохольського, який виконував обов'язки секретаря Ради **29.**

Як не дивним це виглядає, але протягом всього перебування державних установ у Тарнові, тут так і не вдалось створити справжнього церковного осередку – парафії з постійними священнослужителями. Важливою перешкодою у цьому напрямі була невелика кількість урядовців – близько 200 чоловік **30**, а згодом і ще менше, які перебували у Тарнові. Також при цьому слід брати до уваги, що серед них були представники інших віросповідань, наприклад греко-католицького та іудейського.

Ще 21 квітня 1921 р. українська парафія Св. Покрови Божої Матері у Тарнові отримала антимінс від єп. Діонісія. Він же для Тарнова мав висвятити на священика урядовця Міністерства Ісповідань Григорія Римарчука. Тим часом І. Огієнко наполегливо просив українських священиків приїхати до Тарнова, аби вони звершували тут богослужіння **31**.

Причину відмови священиків можна зрозуміти, якщо взяти до уваги той факт, що у Тарнові були відсутні усі речі, вкрай необхідні для богослужіння – облачення, антимінс, євхаристійний набір тощо **32.** Не було навіть відведено окремої кімнати для звершення богослужіння, оскільки на портері готелю, де їх звершували, часто проводили різні зібрання і наради державних установ. Це викликало часті непорозуміння священиків з службовцями уряду УНР, які у своїй більшості були байдужі до релігії та Церкви. Однак були серед них і релігійні люди, свідченням чого є постійні прохання до міністра Ісповідань та Голови Ради Міністрів у справі встановлення для Тарновської парафії постійного церковного причту. Не отримуючи належної відповіді, вони самі особисто запрошували священиків для звершення богослужінь **33.**

Духовним центром для українських таборів у Польщі стає Каліш, де знаходилось «Духовне Правління Української Еміграційної Єпархії», утворене на зразок колишньої Духовної Консисторії, однак головував у ньому не мирянин, а головний військовий священик Армії УНР – прот. П. Пащевський. Це Правління по суті було ніщо інше як «Головна Управа військових священиків», яку утворили при Генеральному Штабі Армії УНР **34**.

Завдяки ініціативі проф. І. Огієнка та співпраці прот. П. Пащевського, у Каліші відкрито 15 листопада 1921 р. «Пастирські Курси», щоби підготувати нові кадри українського духовенства. Директором Курсів призначено прот. П. Пащевського, інспектором – прот. В. Сукачева, а духівником – прот. Н. Никитюка. Згодом було затверджено і викладацький склад **35**. Протягом існування курсів їх закінчило близько 60 чоловік. І це незважаючи

на постійні фінансово-економічні труднощі щодо утримання як викладачів, так і студентів.

26 квітня 1922 р. директор курсів повідомив міністра ісповідань про за-кінчення навчання і захист іспитів курсантами. У зв'язку з цим було висунуто пропозицію запросити до Каліша з благословення екзарха Юрія якогось заштат-ного єпископа, який би на місці – у Каліші висвятив у священики випускників цих курсів **36**.

На сьогодні збереглись також й інші вагомі докази щодо існування духовного центру у Каліші. Так, 28 березня прот. В. Сукачів у рапорті до І. Огієнка повідомляє, що у місцевому таборі при своїх військових частинах проводять пастирську опіку, крім нього, ще священики П. Пятаченко і Ф. Симакович. Окрім того, тут ще були, як відомо, священики П. Пащевський, Н. Никитюк, В. Варварів, А. Волкович та Г. Карякін. Таким чином, можна зробити висновок, що у Каліші знаходилися майже усі українські священики, які перебували на той час у таборах для інтернованих козаків Армії УНР.**37**

Завдяки цьому тут було створено кілька православних парафій та братств. Наприклад, при 2-й Стрілецькій Волинській дивізії, де служив прот. В.Сукачів, було засновано Братство св. Покрови, при якому згодом утворено «Головну Раду Братства св. Покрови», яка координувала роботу усіх братств при військових частинах Армії УНР.

Очолював Раду прот. П. Пащевський, а членами її були священики В. Сукачів, П. Білон, П. Пятаченко та дев'ять мирян. Засідання президії Ради відбувались щотижня. Внутрішні відносини Братства св. Покрови регулював «Статут», затверджений Радою Міністрів УНР **38.**

Братство св. Покрови настільки зміцніло, що спричинилось до виникнення подібних йому об'єднань у всіх військових частинах Армії УНР, а 30 травня 1922 р. звернулось навіть з проханням до прот. П. Пащевського та І. Огієнка щодо заснування української секції на світовому Альянсі Церков, який проходив у Швейцарії **39.**

Слід відмітити, що Братство св. Покрови бере своє походження не у Каліші, а у Олександрові – Куявському. Саме тут воно було засноване усередині березня 1921 р., при 6-й Стрілецькій Волинській дивізії]. Тут ним було видруковано багато молитовників та служебників українською мовою, а також навіть було створено ремісничу майстерню, у якій виробляли натільні хрестики та іконки **40.**

У липні 1921 р. було засновано в Александрові короткочасні диригентські курси, які відвідували 32 курсанти. Теоретичне на-

вчання закінчилось у них у вересні, після чого розпочались у них церковно-практичні заняття.

Братством св. Покрови Александрові було опрацьовано і подано на розгляд Міністерства Ісповідань та Української Церковної Ради «Синодик» імен козаків своєї дивізії, які загинули у боротьбі за волю України. Однак найбільшу діяльність проводило видавництво «Релігійно-Науковий Вісник», яке виникло за спільною ініціативою 4-ої і 6-ої дивізій Армій УНР. Головою редколегії був свящ. П. Білон. Саме завдяки його натхненній праці «Вісник» за досить короткий час надрукував близько 300 примірників богослужбових і релігійних книг **41**.

У грудні 1921 р. таборитів з Олександрова – Куявського було переведено до м. Щипіорна, яке знаходилось за 3-4 км від м. Каліша. Проте релігійна праця Братства св. Покрови тривала. За короткий час під церкву було прилаштовано нове приміщення, де почали одразу проводити богослужіння. Також у Щепіорні на друкарні 4-ої Київської дивізії друкували «Релігійно-Науковий Вісник», примірники якого розходились масовими тиражами не лише по таборах, але і на Волині.

Зберегло свою життєдієвість і Братство ім. свв. Кирила та Мефодія, членом якого і далі залишався проф. І. Огієнко **42**. Братство діяло на основі «Статуту», затверджено РНМ 20 вересня 1919 р. у Кам'янці-Подільському. Особливо діяльними у цьому братстві були Я. Дзюбенко, В. Петрів, А. Романенко, М. Стогній, А. Кмета, П. Опаренко, М. Янієвський, В. Євтимович та інші **43.** Осередком Кирило-Мефодіївського Братства був Каліш, однак основна церковна робота проводилась у Ченстохові, де було відкрито однойменну церкву св. Кирила і Мефодія. Настоятелем цієї парафії став свящ. Іван Губа(в майбутньому архієпископ УАПЦ – Ігор (Губа), а псаломщиком – Сава Мартинюк, колишній член Подільської Церковної Ради.

На відміну від інших парафій, причет Ченстоховської парафії був на державному утриманні, яке їм виділялось до вересня 1922 р.**44**. Річ у тому, що священик і дяк цієї парафії у офіційних документах вважались урядовцями Міністерства Ісповідань, тому і платню їм виплачувала не парафія, а державна скарбниця.

Кирило-Мефодіївське Братство проводило досить активну діяльність у таборах, що не могло не викликати протистояння з боку Братства св. Покрови, а зокрема її голови – прот. П. Пащевського. Так, 20 лютого 1922 р. він звернувся до І. Огієнка з скаргою на Кирило-Мефодіївське Братство, яке очолював тоді начальник Генерального штабу Армії УНР генерал В. Петрів. Прот. П. Па-

щевський повідомляє про «відродження» цього братства, тобто останнє припинило свою діяльність у зв'язку з масовим утворенням осередків Братств св. Покрови по всіх українських таборах. Однак не погоджуючись прийняти богослужбові переклади як проф. І. Огієнка, так і Братства св. Покрови, колишні братчики Кирило-Мефодіївського Братства знову зорганізувались і почали видавати свої «губівські» переклади, тобто редаговані свящ. І. Губою. Останнього генерал В. Петрів навіть хотів перевести до Каліша, щоб створити тут, можливо, на противагу Братству св. Покрови, новий духовний центр.**45**

Не уникнуло Кирило-Мефодіївське Братство і конфлікту з проф. І. Огієнком, якого було призначено на посаду міністра ісповідань саме завдяки старанням цього братства. Але він, на думку Кирило-Мефодіївського Братства, «допустив кроки бюрократизму і невідповідних заходів», тому слід призначити на цю посаду іншу людину, напр. О. Лотоцького 92. Потім члени Кирило-Мефодіївського Братства звернулись до Голови РНМ – А. Левицького з проханням звільнити І. Огієнка з посади міністра ісповідань. Останній змушений був відкрито заявити про свій вихід з числа «братчиків», оскільки деякі члени Кирило-Мефодіївського Братства, зокрема, свящ. І. Губа і дяк С. Мартинюк вели агітацію проти нього, а також і проти видавництва «Українська Автокефальна Церква» **46**.

У зв'язку з цими подіями було видано 20 травня 1922 р. наказ по Міністерству Ісповідань до Ченстохівської парафії з вимогою увійти до складу Ченстохівського бюро українських біженців і мати утримання від нього. Це призвело до того, що 9 серпня 1922 р. свящ. І. Губа – настоятель Ченстохівської парафії забрав антимінс і виїхав на Волинь, а усе інше церковне майно передав Кирило-Мефодіївському Братству. Тому братство звернулось до Міністерства Ісповідань прислати їм нового священика з антимінсом, а також і поновити утримання для притчу Ченстохівської парафії **47.**

Велика культурно-освітня праця велась у таборі поблизу м. Ланьцут, де виник «Український Народний Університет», ректором якого був проф. В. Біднов.. Сам «університет», згідно задуму його засновників мав стати вищою школою для всієї української еміграції у таборах, але насправді він зумів обслуговувати лише потреби місцевих «таборян». У серпні 1921 р. табір із Ланьцута перевели до Стрілкова, а потім до Каліша та Щепіорна, що негативно відбилося на роботі «університету» **48**.

Щодо духовного життя, то згідно з архівними матеріалами ще у лютому 1921 р. тут перебував свящ. Михайло Раїнський, однак

уже у травні 1921 р. згідно з новою статистикою його тут не було, оскільки він виїхав на Волинь.

Великі труднощі були щодо улаштування української парафії у Варшаві, хоч екзарх Юрій у розмові із проф. І. Огієнком позитивно поставився до цієї проблеми. Для Варшави навіть було висвячено, на прохання міністра ісповідань УНР окремого українського священика – о. Олександра Чубук-Подільського, проте це так і не вплинуло на відкриття парафії **49.**

Одночасно з культурно-релігійним пробудженням, в середовищі україн-ських емігрантів у таборах спостерігалось велике матеріальне зубожіння, яке особливо негативно відбивалось на дітях. Тому міністр ісповідань організовує широку компанію збору грошової допомоги українським дітям у таборах, залучаючи до цього багатьох церковних діячів на території Польщі. Так, 7 грудня 1921 р. він звернувся до єп. Діонісія з проханням благословити у православних церковних осередках Волині збір на українських дітей та калік Подібне прохання було відіслано 8 лютого 1921 р. і до архиєп. Юрія. Також звернення про допомогу до кардинала Каковського – римо-католицького примаса у Польщі, а також до греко-католицьких єпископів Григорія Хомишина у Станіславові та Йосифа Коциловського у Перемишлі **50.**

Протягом 1922 р. було зібрано досить значну суму пожертви – 500 000 польських марок. Однак разом з цим з'явились і зловживання щодо витрати «дитячих грошей», свідчення чого є скарга Ченстохівського Громадського Комітету допомоги українським дітям до міністра ісповідань, яка датована 6 вереснем 1922 р. 51.

Церковними проблемами займалась Рада Республіки – своєрідний парламент УНР, утворений на нараді українських партій та громадських об'єднань у грудні 1920 р.52.

У зверненні С.Петлюри 3 лютого 1921 р. до Ради Республіки було приділено особливу увагу щодо питання відбудови Церкви Української. Зокрема, слід негайно подбати про те, щоб «усі книги св. Письма і інші книги для церковних служб були перекладені на українську мову, а кадри національного священства були підготовлені». Представником від Міністерства Ісповідань та Кирило-Мефодіївського Братства на засіданнях Ради Республіки був проф. В. Біднов. Однак тут не було жодної духовної особи, а серед комісій Ради, утворених у березні 1921 р., не було церковної, хоч існували фінансова, бюджетна, військова, культурно-освітня 53.

Тим часом загальне становище Державного Центру УНР значно погіршилось у зв'язку з підписанням 18 березня 1921 р. між Радянською Росією і Польщею т. зв. Ризького договору. Вже на

початку свого перебування на еміграції Уряд УНР разом з Головою Директорії були поставлені поляками в дуже важкі умови. Голодування вояків по таборах, а також урядовців у Тарнові було звичайним явищем. 15 квітня 1921 р. польський сейм ратифікував постанови Ризького договору. Наслідком цього стало те, що польський уряд, виконуючи умови цього договору, заборонив формально усяку політичну діяльність як російським, так і українським емігрантам на території Польщі. В зв'язку з цим 26 квітня 1921 р. у Тарнові, під головуванням Фещенка-Чопівського, відбулось останнє засідання Ради Республіки. Крім того, протягом літа 1921 р. було ліквідовано майже усі табори для інтернованих, за винятком Каліша і Щипіорна, куди і переїхали рештки інтернованих українських воїнів 54.

Скориставшись з цих невдач С. Петлюри та його уряду, колишні члени Директорії УНР – П. Андрієвський, А. Макаренко і Ф. Швець неодноразово поширювали заяви з критикою діяльності Головного Отамана, надсилаючи при цьому різні звернення до інших країн про незаконність його уряду. 8-го грудня 1921 р. вказані вище особи, зібравшись у Відні, надрукували заяву, якою проголосили, що внаслідок Ризького договору припинена діяльність С. Петлюри, а тому вони приступають до виконання своїх обов'язків.

У відповідь на цю заяву С. Петлюра написав 24 грудня 1921 р. листа до Голови УНР А. Левицького, у якому спростовував ці звинувачення. Своєю чергою Уряд УНР на засіданні 6 січня 1922 р. теж констатував незаконність виступу «Віденської псевдодиректорії». 55.

Критично оцінювали цей період С. Петлюри й прихильники «гетьманського табору», оскільки, на їхню думку, під кінець визвольних змагань у Петлюри мало що залишилось з давнього соціаліста, яким він раніше був. Шлях С. Петлюри, згідно з їхніми міркуваннями, був «шляхом українського докласового інтеліґента масштабу російської державності з усіма хворобами того часу до українського вождя, патріота масштабу власної державності».

З 1 січня 1923 р. формально почалась ліквідація українських таборів для інтернованих. Подальше перебування військових емігрантів на теренах Польщі ставало для неї недоцільним і з політичної точки зору. Козаків почали відправляти на військові роботи, а старшин брали на службу у польську армію. Щодо військового духовенства у таборах, то вони майже всі отримали парафії у Волинської єпархії.

Завдяки зусиллям С.Петлюри остаточну ліквідацію таборів було відкладено до 1 вересня 1923 р., однак вона тривала аж до

літа 1924 р.. Тим самим вдалося виграти час для поступового переведення української армії та урядових структур в систему різних об'єднань та благодійних організацій. Так, у Каліші після ліквідації табору постала Українська станиця, де гуртувались колишні вояки Армії УНР при станиці була церква св. Покрови, настоятелем якої з 1924 по 1926 рр. був прот. Іларіон Бриндзан, родом із Буковини 56.

Митр. Діонісій (Валединський) пропонував йому висвятитися у єпископи, але той відмовився. З 1926 по 1946 рр. прот. І. Бриндзан був настоятелем «Української Автокефальної Православної Церкви», у Парижі (Франція), в якій, між іншим, було звершено чин похорону над С. Петлюрою 57. По від'їзді о. Іларіона, у Каліші українськими священиками були о. Іван Велівченко (1926-1927) та о. Димитрій Маган.

Українська станиця у Каліші проіснувала до 1939 р., коли за наказом міністра внутрішніх справ її було розформовано, а поселенців відправлено на Волинь. Мешканці станиці проводили активну політичну роботу, прикладом якої є урочиста академія, проведена тут 22 січня 1928 р. з нагоди 10-річчя незалежності України 58. Окрім того, місцеві жителі опікувалися українським цвинтарем у Щипіорні.

З огляду на реальну небезпеку подальшого перебування у Польщі, 31 грудня 1923 р. С.Петлюра разом з В.Прокоповичем, тодішнім прем'єром уряду УНР, змушений був покинути Варшаву 59. Спочатку довелося виїхати до Угорщини, де офіційно ще перебувала українська дипломатична місія, а весною 1924 р. він уже у Швейцарії. 16 жовтня 1924р., отримавши дозвіл на в'їзд до Франції прибув до Парижу. Невдовзі С. Петлюра зумів стати лідером паризького українського центру. 25 травня 1926 р. його застрелив Самуїл Шварцберг, бажаючи помститися за єврейські погроми на Україні у 1919-1920 рр. 60.

Таким чином, відзначимо те, що незважаючи на економічні і політичні перешкоди, православні українці, перебуваючи на вигнанні, у таборах для інтернованих на території Польщі, розвинули тут дуже енергійну церковну діяльність. Ідея автокефалії Української Православної Церкви, як не дивно не втратила свого змісту і не відійшла в забуття навіть із фактичною втратою політичної незалежності Української Народної Республіки. Прагнення до автокефалії українського народу здійснювалось протягом усього ХХ ст. в Польській Православній Церкві (1921 – 1939 рр), УПЦ в США та Канаді, під час відродження УАПЦ в 1941 – 1944 рр. та 1989 – 1992 рр.

1. Державний центр Української Народної Республіки в екзилі (статті і матеріали / Зредагували Л. Винар і Н. Пазуляк. – Київ, Філадельфія, Вашінгтон: Фундація ім. С. Петлюри в США і Фундація «Веселка», 1983. – С. 68.

2. Наріжний С. Українська еміграція між двома світовими війнами (1919 – 1939). – К.: Вид.ім. Олени Теліги, 1957. – С. 336.

3. Державний центр Української Народної Республіки… С. 130.

4. Литвин С. Симон Петлюра у національно-визвольній боротьбі українського народу (1917 – 1926). Історіографічний та джерелознавчий аспекти: 07.00.06: Дис… докт. істор. наук. – К., 2000. – С. 281.

5. Удовиченко О. Україна у війні за державність: історія організації і бойових дій українських збройних сил 1917 – 1921 рр. – Вінніпег: Вид. Д. Микитюка, 1954. – с. 16.

6. Лівицький А. Державний центр УНР в екзилі між 1920 і 1940 роками. – Мюнхен, Філадельфія: Українське Інформаційне Бюро, 1984. – с. 10.

7. Енциклопедія українознавства. Словникова частина: У 10 т. / ред. проф. В. Кубійович. – Париж, Нью-Йорк: Наукове Товариство ім. Т. Г. евченка, 1955 – 1984. – Т. 1. – С. 572.

8. Українська революція: Документи і матеріали. / Ред. Т. Гунчак. –Нью-Йорк: Українська вільна академія наук у США, 1984. – с.427.

9. Литвин С. Симон Петлюра у… С. 280.

10. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2. Спр 62. Відомість про персональний склад Міністерства Ісповідань та списки урядовців 1921 р. – Арк. 17.

11. Лівицький А. Державний центр УНР… С. 11.

12. Білон П., прот. Спогади. – Пітсбург, 1951. – Ч. 1. – с.128.

13. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр.153, арк. 3, 6, 22, 25, 67.

14. Стародуб А. Православна Церква в Польщі 1918 – 1922 рр.: юридикційні конфлікти через призму українських інтересів (На матеріалах архівного фонду Міністерства Ісповідань УНР) // Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея... – К., 1998. – С. 160.

15. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 89, арк. 21.

16. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 168а, арк. 2, 3.

17. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 92, арк. 36.

18. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп.2. спр. 42, арк. 2.

19. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 12, арк. 40; оп. 3, спр. 76, арк. 1.

20. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1429, оп. 1, спр. 40, арк. 117.

21. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 32, арк. 2.

22. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 97, арк. 24, 31.

23. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 97, арк. 24.

24. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 110, арк. 21.

25. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 93, арк. 1 – 30.

26. Текст поминання влади Української Народної Республіки. – Тернів: Вид. «Українська Автокефальна Церква» / під. ред. проф. І. Огієнка., 1921.– С. 2 – 4.

27. ЦДАВО України у м. Києві. Ф.1072, оп. 1, спр. 49, арк. 31 зв.

28. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 93, арк. 23.

29. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 3, спр. 5, арк. 28.

30. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 1, спр. 40, арк. 111 – 115.

31. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 112, арк. 4, 6, 8, 18 – 20.

32. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 110, арк. 5.

33. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 82, арк. 3.

34. Білон П., прот. Спогади. – Пітсбург, 1951. – Ч. 1. – С. 72.

35. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 19, арк. 97 зв., 98, 105 зв.

36. ЦДАВО України у м. Києві. Ф.1072, оп. 3, спр. 6, арк. 108.

37. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 62, арк. 30.

38. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 97, арк. 34.

39. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 3, спр. 9, арк. 129.

40. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 138, арк. 29.

41. Білон П., прот. Спогади… С. 66 – 69.

42. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 11, арк. 5.
43. Наріжний С. Українська еміграція між двома світовими війнами (1919 – 1939). – К.: Вид.ім. Олени Теліги, 1957. – С. 47.
44. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 82, арк. 25.
45. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 3, спр. 12, арк. 70.
46. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 10, арк. 18, 18 зв.
47. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 144, арк. 65, 65 зв.
48. Наріжний С. Українська еміграція… С. 39 – 42.
49. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 3, спр. 12, арк. 85, 107.
50. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 42, арк. 1 – 5.
51. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 3, спр. 14, арк. 69.
52. ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 1, арк. 3 – 6.
53 ЦДАВО України у м. Києві. Ф. 1072, оп. 2, спр. 20, арк. 13 – 21 зв.
54.Наріжний С… С. 42.
55. ЦДАВО України у м. Києві. Ф.1072, оп. 3, спр. 13, арк. 4 – 14.
56. Білон П., прот… С. 128.
57. Іванис В. Симон Петлюра – Президент України. – К.: Наукова думка, 1993.– С. 265
58. Андрієвський В. В десяту річницю: 22. 01. 1918 – 22. 01. 1928. Промова на урочистій академії в українській станиці при м. Каліш: 22 січня 1922 р. – Каліш: Табір, 1928. – С. 2.
59. Литвин С… С. 300.
60. Білон П., прот… С. 236.

протоієрей Сергій Чутченко

АРХІЄПИСКОП ЛАЗАР (БАРАНОВИЧ) І ЙОГО ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ ІІ-Ї ПОЛОВИНИ XVII СТОЛІТТЯ

Публікація присвячена невеликому, але значному моменту в історії формування православної богословської системи на території України другої половини XVII століття. Розкрито неабияку роль у цьому процесі преосвященного Лазаря (Барановича), архієпископа Чернігівського і Новгород-Сіверського. Показано адміністративний, проповідницький, письменницький та інші таланти архієпископа Лазаря у становленні православного богослів`я. Підкреслено значення праць архієпископа Лазаря для розвитку саме українського православного богослів`я.

XVII століття в історії українського православ`я характеризується тією особливістю, що, не дивлячись на всі негаразди, які були присутні у церковному житті, політичній нестабільності

країни та інших сферах життя тогочасного українця, стан православного богослів`я знаходився на дуже високому рівні. І не просто на високому рівні, а постійно ставав кращим, досконалішим, якіснішим. Ніби становище богослів`я, як науки не від світу цього залежало не від людини, а від Бога. І це дійсно так, богослів`я належить і повинно належати тількі Церкві, Пастиреначальником Якої є Ісус Христос, а не остання роль у становленні богослів`я, що належить людині, полягає у тому, щоб бути максимально плідним Його співпрацівником.

Таким плодоносним працівником на Ниві Божій православного богослів`я є архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Лазар (Баранович). Його постать як богослова, церковного діяча не достатньо висвітлена у науковій літературі. Через те, що архієпископ після себе залишив небагато написаних трудів, то інтерес до його спадщини в основному проявляли як до проповідника, бо його знамениті «Меч духовний» і «Труби словес проповідних» надруковані у жанрі гомілетики.

Одним з перших, хто займався особистістю архієпископа Лазаря, був етнограф і фольклорист кінця XIX початку XX століття Сумцов М.Ф. Його серія книг присвячених історії української літератури починається першим випуском про Лазаря Барановича і розкриває його постать не тільки як церковного діяча, а і як письменника та поета. Серед вітчизняних дослідників, які досліджували життя архієпископа, можна назвати таких науковців як Мазур Л. О., Матушек О. Ю., Скалецький М. П. Особисті риси архієпископа Лазаря як ієрарха православної Церкви розкриваються у публікаціях Дмитра Семко. Особливої уваги заслуговує дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата богослів`я священика Михаїла Лесюка «Чернігівський архієпископ Лазар Баранович та його проповідницько-публіцистична спадщина», яка була успішно захищена у Київській Духовній Академії 2000 року. В ній архієпископ Лазар розкривається як письменник-полеміст, публіцист та енергійний церковний і громадський діяч.

Мета даної роботи розглянути і осмислити роль архієпископа Лазаря (Барановича) у формуванні та становленні українського православного богослів`я II половини XVII століття.

Хочеться зазначити, що процеси формування і становлення у богослів'ї, на нашу думку, відбуваються постійно, а періоди занепаду час від часу. Тобто, процес розвитку вічний. Це не означає, що формування українського богослів`я почалось саме в цей період, але ми говоримо про формування в тому сенсі, що кожен історичний період має свої особливості, які залежать як від за-

гальної церковної свідомості, так і від конкретної особистості, що бере участь у цьому процесі. Також ми акцентуємо увагу саме на українському феномені православного богослів'я, тому що українське православ'я сьогодні як ніколи потребує цієї самоідентифікації. Київська Русь прийняла християнство від Східної Римської імперії (Візантії), а не від Західної, хоча Церква була на той час єдина, не поділена, але відрізнялась одна від одної. Святий князь Володимир, врахувавши і ці відмінності, зупинив свій погляд саме на християнстві Візантії. Тому, коли хтось говорить, що не може бути православного богослів'я якогось окремого народу, це свідчить про його необізнаність у даному питання, або це говорить про його нелюбов до даного народу. Зрозуміло, що Християнство загалом та Православ`я зокрема, є наднаціональною релігією, та не є релігією якогось одного народу. За словом Апостола Павла: «Нема вже ні юдея, ні язичника; нема ні раба, ні вільного; нема ні чоловічої статі, ні жіночої; бо всі ви – одно в Христі Ісусі» (Гал., 3, 28). Але як показує Передання, історія Церкви, можуть існувати культурні нашуравання, що можуть відбиватися у зовнішніх проявах віри, при цьому догмати віри залишаються незмінними і непохитними. Взагалі, любов християнина до Бога починається з навчання у любові до батьків, рідних, своїх ближніх, з любові до своєї держави, власної землі. Тільки у такому аспекті ми можемо говорити, що існує саме українське православне богослів`я, так само як існує грузинське чи румунське, або польське чи російське. Воно все православне, але особливість православної віри полягає у тому, що певний народ, переймаючи цю віру від іншого народу, надає їй якесь власне «забарвлення», що може проявлятися і у побуті життя християнина, у церковних облаченнях, певних видах богослужіння, іконографії, церковному співі та у багато чому іншому.

Архієпископ Лазар (Баранович), будучи ієрархом Православної церкви в Україні, зробив максимум, щоб православне богослів`я на цій землі дало якомога більше плоду, яким навіть і сьогодні користуються не тільки українські богослови а і російські, білоруські, молдавські та інші.

Народився майбутній архієрей близько 1620 року, і при народженні отримав ім`я Лука. «Існують припущення, що його батьківщиною була Чернігівщина» [2, 183]. Про його батьків і рідних мало що відомо, тільки те, «що у нього була сестра, яка згодом прийняла монашество»[10, с.4]. Є також думка, що батьки малолітнього Луки були уніатами, але це твердження Сумцов Н. Ф. називає пліткою.

Спочатку молодий Лука Баранович навчався у школі Київського Братського Богоявленського монастиря, а потім в академіях Вільно (Литва) та Каліші (Польща). Студентські рокі для майбутнього архіпастиря були часом становлення особистості; кожен із цих навчальних закладів залишив певний відбиток не тільки на рисах його характеру але і світогляду. Києво-Братська Академія, яка з 1659 року отримала назву Могилянської для студента Луки стала тією Alma mater, яка не тільки його сформувала як богослова, але і в якій після закордонного навчання він став спочату викладачем, а згодом і ректором. Слід зазначити, що методологія викладання в Академії була побудована на зразок європейських університетів, які на той час вважались найкращими, і достойними до їх наслідування. Тому, докорінно рефермована святителем Петром (Могилою) Академія за характером викладання предметів була схоластичною, тобто застосовувались різні прийоми мислення та філософські поняття до викладення та обгрунтування церковно-богословських понять, що вкрай було важливо для православної освіти того часу. Бо уніатська система освіти була саме такою, а щоб вступати у якісь богословські дискусії, треба було мати хоча б подібний рівень освіти.

Такий рівень освіти Лука Баранович отримав. І отримав він саме у закордонних навчальних закладах. Треба зауважити, що застосування схоластичної системи не є єрессю, головне дотримуватися правильної межі між тим, що належить Церкві і тим, що їй не належить. Загалом, питання співіснування християнської традиції і філософії виникає вже з формуванням богословської думки і утворенням перших християнських общин. Згадаймо проповідь Апостола Павла в Афінах: «Мужі афінські! Із усього я бачу, що ви дуже побожні. Бо, проходячи і оглядаючи ваші святині, я знайшов також жертовника, що на ньому написано: «Невідомому Богові». Ось Того, Кого навмання ви шануєте, Того я проповідую вам» (Діян. 17, 22 – 23). Так як і серед Апостолів були непорозуміння щодо обрізання у євреїв, або хрещення язичників, так і з розвитком богословської думки вже у II столітті виникають два головних підходи по відношенню до еллінської філософії. Це два погляди, які і започаткували ранньохристиянську апологетику. Один із них захищав Іустин Філософ (бл. 110 – 165 рр.), який вбачав корисність язичницької мудрості і зазначав: «Без філософії і здорового глузду ніхто не може володіти мудрістю. Тому кожна людина повинна філософствувати і вважати це справою найважливішою» [5, с.137 – 138].

Зовсім інший погляд на значення грецької філософії пропонує Тертуліан (бл. 155 – 220 рр.). Вважаючи віру і розум не суміс-

ними поняттями, Тертуліан протиставляє Єрусалим – Афінам, а Церкву – академії. Він був переконаний у тому, що розум повинен зупинитися там, де починається віра, а пізнати Бога може лише сама душа, яка є християнкою за природою. Ось чому «душа старіша за букву, слово – за книги…, і сама людина – старіша за філософа і поета» [11, с. 87].

Сам студент Лука Баранович поєднав для себе ці два напрямки і не вважав що один із них є хибний, а інший правильний. Використавши перший напрямок, він отримав знання з філософії, теології, гомілетики, знання мов, а приєднавшись до другої групи, він не припинив ставити віру в основу будь-яких знань, а молитву, як і кожен християнин, ставив на перше місце у системі богослів`я. У Православній Церкві богослів`я аналізується двозначно: по-перше, «...як вчення про Бога і Його властивості...» [12, с. 183], по-друге, як молитовне спілкування з Богом. В обох випадках підкреслюється прагнення людини до Богоспілкування. Відомий релігійний філософ ХХ століття Лоський В. Н. (1903 – 1958 рр.) у своїй праці «Догматичне богослів'я» пише: «Бог – не предмет науки ... богослов не шукає Бога, як шукають який-небудь предмет, але сам Бог оволодіває богословом» [9, с. 351]. Тому справжнім богословом є той, хто молиться і бачить Бога. «Це реальності майбутнього віку, які ми бачимо частково у цьому світі: спочатку в екстазі, а на більш високих сходинках досконалості – в постійному спілкуванні з Божеством» [9, с. 111]. Через те, що «природа Бога є спілкування» [3, с. 134], а людина створена за Його Образом, то зрозуміти природу людини можна тільки через спілкування. А сама людина пізнає Бога тільки через спілкування з Ним.

Таким чином, богослів'я у світоглядному баченні церковної свідомості загалом, та поглядах Барановича зокрема, мислиться через призму антропології. Відповідно через пізнання себе ми пізнаємо Бога.

Засвоївши теоретичне богослів'я у навчальних закладах, Баранович прагне і до практичного його засвоєння. Усвідомлюючи що життя в миру не принесе духовної користи для його душі, він приймає монашество. І, таким чином прагне до поєднання у собі двох сторін богослів'я – теоретичного і практичного. Бо саме духовний, не видимий для людського ока, внутрішній подвиг монаха формує ці аспекти богослів'я. Тому після закінчення навчання Баранович приймає монашеські обітниці з ім'ям Лазар, в честь праведного Лазаря Чотириденного. Разом з цим, молодий і освічений монах Лазар Баранович починає свою педагогічну кар'єру у Київській колегії, спочатку як викладач у початкових класах, а

згодом як професор у вищих класах. Відомо, що серед його учнів були архімандрит Іоаникій (Галятовський) (бл.1620 – 1688 рр.), ігумен Антоній (Радивіловський) (бл.1620 – 1688 рр.) та монах Симеон (Полоцький) (1629 – 1680 рр.), які також як і їх вчитель своїм життям і трудами залишили безцінний вклад у розвиток українського православного богослів'я. Тут також треба згадати і інші постаті того часу, які хоч і не навчались у Лазаря Барановича як студенти, але виховувались ним і через якого формувався їх світогляд як церковних ієрархів, як богословів. Серед таких особистостей ми називаємо святителя Феодосія (Углицького) (бл. 1630 – 1696 рр.) архієпископа Чернігівського, святителя Димитрія (Туптало) (1651 – 1709 рр.) митрополита Ростовського і Ярославського, автора багатьох праць, серед яких відоме на весь світ «Житія святих», де зібрано і опрацьовано величезна кількість історичних відомостей про життя святих. Також серед вихованців владики Лазаря був святитель Іоанн (Максимович) (1651 – 1715 рр.) архієпископ Чернігівський, а згодом митрополит Тобольський і усього Сибіру, засновник Чернігівського колегіуму, першого навчального закладу такого високого рівня на Лівобережній Україні, автор та перекладач багатьох богословських трудів. Слід зауважити, що митрополити Димитрій і Іоанн, та архієпископ Феодосій канонізовані Православною Церквою як святителі, шкода що їх духовний батько архієпископ Лазар Баранович ще ні. Скоріш за все питання його канонізації в Російській Церкві не буде ставитись, бо не дивлячись на те, що він мав контакти і з Московським патріархом і з Російським царем, він стояв на проукраїнських позиціях, про це свідчить і його архієрейська хіротонія і вся його церковно-адммініструативна діяльність. Питання про канонізацію архієпископа Лазаря може постати саме в Українській Православній Церкві Київського Патріархату. Ця публікація та подібні до неї певною мірою на це і спрямовуються.

У 1650 році Лазар Баранович стає ректорм Київської колегії та ігуменем Братського монастиря. На цих посадах він був не довго через занепад самої колегії в результаті Націоанально-визвольної війни (1648 – 1657 рр.) Богдана Хмельницького (1595 – 1657 рр.). З 1652 року Баранович стає ігуменом Києво-Кирілівського монастиря, потім Куп'ятицького монастиря, а потім Дятиловської обителі. І у 1653 році ігумен Лазар Баранович опиняється у Єлецькому монастирі Чернігівської єпархії.

8 квітня 1657 року у місті Ясах митрополитом Гедеоном Молдавським, єпископами Анастасієм Романським і Феофаном Хушським Лазар Баранович був рукопокладений на єпископа

Чернігівського і Новгород-Сіверського. Сумцов зазначає що цю хіротонію одобрили як і Київський митрополит Сильвестр (Косів) (? – 1657 рр.), так і гетьман Богдан Хмельницький. Але так як Чернігівський архієпископ Зосима (Прокопович) (? – 1659 р.) був ще живий, хоча і був у похилому віці, єпископ Лазар поселився у Новгород-Сіверському Преображенському монастирі. Так було до упокоєння владики Зосима у 1659 році.

Не без участі єпископа Лазаря Київський митрополичий престол у 1657 році займає митрополит Діонісій (Балабан) (? – 1666 р.) з титулом митрополит Київський, Галицький та всієї Русі, який своїми діями зупинив незаконні спроби Московського патріарха підпорядкувати собі Київську митрополію. З таким же титулом був обраний на Київський престол і митрополит Йосип (Тукальський – Нелюбови) (? – 1676 р.), який теж відстоював незалежність української церкви від Московського патріарха. Останній митрополит що носив титул митрополита Київського, Галицького та всієї Руси, митрополит Антоній (Винницький) (? – 1679 р.), екзарх Константинопольського патріархату, після якого місцеблюстителем Київського престолу стає архієпископ Лазар Баранович. На такій посаді він був до 1685 року, до того часу, поки не був обраний промосковський митрополит Гедеон (Святополк-Четвертинський) (? – 1690 р.). Після цього відбулась одна з найбільших катастроф для Української Праввославної Церкви та українського православного богослів'я – приєднання Київської Митрополії до Московського Патріархату.

Не дивлячись на таку велиезну церковно – адміністративну роботу на двох кафедрах архієпископ Лазар постійно і впершу чергу піклувався про життя саме Чернігівської єпархії. Окрім турботи про будівництво храмів та реставрації монастирів, чернігівський владика опікувався і рівнем богословської освіти пастирів, що служили в його єпархії. Так, відчуваючи необхідність богослужбової та богословської літератури, архієпископ Лазар у 1674 році відкриває власну друкарню при Спасо-Преображенському монастирі у Новгород-Сіверську. Слід зазначити, що в основному церкви Лівобережної України отримували богословську літературу з Лаврської друкарні. Але друк власної богословської літератри затруднявся відсутністю коштів або бумаги. В листі до намісника Києво-Печерської Лаври Антонія (Радивіловського) владика Лазар пише: «Якби у мене була типографія, то засвідчую перед Богом, Він знає серця, що я ... ззалюбки взявби твори твоєї достойності...» [6, с. 119]. У цьому ж листі, сумуючи про неможливість надрукувати власні проповіді, архієпископ пише: «Небажана

особливість трапилась зі мною, що у мене не вистачало сили на те, щоб голос труб моїх послухати з типографії печерської, потрібно було заграти думу про бумагу, а тому я і пустив їх не на свою бумагу; – Бог знає, коли вони затрублять» [6, с. 119]. І все ж мрія архієпископа Лазаря здійснилась і він тепер міг вільно друкуватися. У 1679 році типографія була перенесена до Чернігова. Слід зазначити, що протягом всього життя владики Лазаря Барановича, коли діяла типографія, постійно були проблеми з друком. Це було пов'язано з особою, яка керувала типографією. Семен Ялинський, який спочатку був писарем владики Лазаря, а потім керівником його друкувального дітища. Він не мав достатнього професійного рівня у друкувальній справі, але через відсутність когось кращого, працював Ялинський. «Звичайно через таку тяганину з невідповідним управителем, що володів друкарнею років 12 – 13, Чернігівська друкарня не могла працювати нормально. Проте, не дивлячись на це, друкарня все-таки поширювалась і ставала ліпшою. Фундатор її Лазар Баранович помер 3 вересня 1693 року; за життя його друкарня ... випустила коло 50 книжок мовою церковнослов'янською, польською та латинською» [4, с. 445].

Як було зазначено вище богослів'я у світогляді архієпископа Лазаря Барановича мислить через антропологію, бо пізнати Бога ми можемо через пізнання себе. Загалом, природу людини у загальній картині світу, як і все живе, архієпископ Лазар розглядає двояко, де існує єдність і межа. Саме за таким принципом створені Небо і Земля, жіноче і чоловіче начало, «сили божественні Наднебесні» і демонічні сили земної пітьми. Внаслідок цього ціла людина розділена на внутрішню або сокровенну, яка пов'язана з силами Небесними, і на людину зовнішню або тілесну, яка пов'язана з силами демонічними. Через таку роздвоєність людини на тілесну і духовну зумовлюється тим, що вона має подвійне джерело активності у житті. З одного боку, має духовне серце, духовні очі, ум та розум, а з іншого боку – це тіло, що складається з тих елементів, які розпадаються при смерті. Тому тіло має «помираюче серце», а цілісна людина, за твердженням архієпископа Лазаря, має духовне серце, як центр об'єднання духовного і тілесного, і яке керує усією людською поведінкою. У своєму «Слові на Різдво Пресвятої Богородиці» цитуючи Євангеліє владика говорить: «Де скарб ваш, там і серце буде ваше. Скарб наш Христос в Горі, в Ній благоволив жити, хай буде в цій Горі і серце наше, в Пресвятій Богородиці, що нині Народилася» [7, с. 12].

Функції внутрішньої та зовнішньої людини в бутті цілісної людини також різні. Архієпископ Лазар стверджує, що внутріш-

ня людина – це сама душа, котра утворюється з духу, тобто з повітря, і яка розноситься по тілу «водою і кров'ю», надаючи тілу внутрішній зв'язок або «плотність». Тому, смерть людини, не є смертю взагалі, бо душа покидає тіло після смерті останньої.

Кожна людина, з погляду владики Лазаря Барановича, має в собі внутрішню людину, але не кожна знає про це, бо дивиться на світ очима плоті. А повинна дивитися серцем, в якому знаходиться Бог [6, с. 39].

Таким чином, архієпископ Лазар Баранович у своїх богословських роздумах виокремлює серце як центр внутрішнього життя людини, і воно є тим органом, в якому повинна перебувати вся увага людини. Така концентрація досягається з допомогою молитви, і цей процес не є простим. Для цього потрібно повністю зректися власної волі, задля того, щоб Воля Божа перебувала в людині. У своїх проповідях владика Лазар постійно зсилається на Святе Писанн, а Біблія говорить про серце як осередок людського життя, центр дії душевних сил. Почуття, пристрасті, бажання, знання, думки, зароджуються саме там. І серце – є тим місцем, де відбувається зустріч Бога і людини. Це відбувається за рахунок дії всіх сил душі та молитовної концентрації.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями та додатками / Пер. Патріарха Філарета (Денисенка), – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.

2. Енциклопедія історії України: В 5 т. / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 2003. – Т. 1: А – В. – 688 с.: іл.

3. Зизиулас Иоанн, митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанн Мейендорф; Пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280с.

4. Іларіон (Огієнко), митр. Історія українського друкарства / Упоряд., авт. передмови М. С. Тимошик. – К.: Наша культура і наука, 2007. – 536 с. (Видавничий проект Фундації ім. Митрополита Іларіона (Огієнка) «Запізніле вороття». Серія 2. «Зарубіжні першодруки». Том 6).

5. Иустин Философ. Сочинения. – М., 1892. – С. 137 – 138.

6. Лазарь (Баранович), свт. Письма. Чернигов: Типография Ильинского монастыря. – 1865. – 263 с.

7. Лазарь (Баранович), свт. Трубы словес проповеданных. К. – 1674. – 404 с.

8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – К.: Общество любителей православной литературы. Издательство имени святителя Льва, папы Римского. – 2007. – 504 с.

9. Лосский В. Н. Боговидение. Минск. – 496 с.

10. Сумцов Н. Ф. Лазарь Баранович. К истории южнорусской литературы. Харьков, 1884. – 189 с.

11. Тертуліан. О свидетельстве души // Избранные сочинения. – М., 1994. – С. 87.

12. Энциклопедический словарь. Под ред. проф. И. Е. Андриевского в 86 т. Т. 4. – С. – Пб.: Типо-Литография (И.А. Ефрона), Прачешный пер., №6. – 1891. – 472 с.

протопресвітер Степан Ярмусь

ЮРІЙ МУЛИК-ЛУЦИК ПРО УКРАЇНУ ЯК КОЛИСКУ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ДУМКИ НА СЛОВ'ЯНСЬКОМУ СХОДІ

Введення

Серед українців Західної діяспори було після Другої світової війни чимало вчених, філософів, видатних носіїв національної свідомости, духовости, свобідного мислення та взагалі культури. Одним з таких мислителів був д-р Юрій Мулик-Луцик, професор Української Православної Колегії св. Андрея в Вінніпезі (Канада). В цій інституції, яка вважається вищим науковим закладом Української Православної Церкви в Канаді, він близько співпрацював з митрополитом УПЦ в Канаді Іларіоном.

Юрій Мулик-Луцик (31 грудня 1913 – 12 червня 1991), людина незвичайної інтелектуальної енергії й праці, особливо втішався великою повагою серед своїх студентів та серед представників української науки й культури. Як людина широкої філософської ерудиції, знавець історії європейської культури, української етнографії та минулого українського народу, Юрій Мулик-Луцик був пильним і взорливим дослідником та аналітиком. Свої праці й чимало своїх студій підписував анонімами, а великим вкладом в українську науку можна вважати його шеститомну *Історію Української Греко-Православної Церкви в Канаді,* хоч він сам не вважав цю працю історією, а матеріялом до історії.

Як професор історії Української Православної Церкви на Богословському Факультеті Колегії Св. Андрея в Вінніпезі, д-р Юрій Мулик-Луцик опрацював підручник у двох томах *Нарис Історії Української Православної Церкви,* XXVIII розділ якої він присвятив темі «Україна – колиска християнського мислительства на Слов'янському сході».[1]

Зміст цього розділу спонукав мене звернути увагу на деякі аспекти в ньому. Крім цього, моїм головним бажанням є ознайомити український академічний світ з важливим філософом української діяспори – з д-ром Юрієм Мулик-Луциком, а зокрема з його баченням України як колиски християнського мислення на слов'янському Сході.

Основним завданням цієї статті є провести під загальну тему конференції, яка відбулася в м. Луцьку на Волині в червні 1997 р. на тему «Християнство в Україні та українізація Української Православної Церкви» спостереження д-ра Юрія Мулика-Луцика, висловлені в вищеназваному Нарисі історії УПЦ.

1

Принимаємо опінію багатьох, що дохристиянське й християнське мислення українців було зосереджене на людині, що воно було антропоцентричне, навіть кордоцентричне, отже виразно гуманістичне, чи альтруїстично гуманістичне. Воно не обмежувалося до свого власного народу, а й до інших, включно з ворогами свого народу турботах також одиниць з-посеред неприятелів свого народу, людей інакше віруючих, навіть тих, кого вважали приналежними до єретиків[2].

При цьому треба зазначити, що цей великодушний християнський гуманізм ніякого доктринарного компромісу не допускав, особливо по відношенні до латинян. Однак, людину, як одиницю, трактував, як гуманно. До речі, на Заході в той час уже починали палити єретиків на кострах.

Проте, гуманізм серед давніх українців – це не самі філософські висновки. Дослідник східнослов'янської духовности, французький богослов Люі Бує (Louis Bouyer) із здивованням констатує факт наявности в Старій Русі «мирянської духовости» (Lay Spirituality). Він твердить, що та духовість була дуже подібною до біблійної духовости й тому християнство так легко приймалося народом Старої Русі.[3] Хоч наведені заключення Люі Буєра виводяться з тверджень Георгія Федотова, вони виразніші від Федотових тверджень. Але д-р Мулик-Луцик не вважав потрібним звертати на них увагу. Він починає свій огляд від Володимира Мономаха.

На основі відомих нам творів Мулик-Луцик уважає, що першим світським християнським мислителем на слов'янському Сході був великий київський князь Володимир Мономах (1113-1125) – син князя Всеволода й доньки візантійського імператора Констянтина Мономаха. Про це свідчить Володимирове «Поученіє дітям», текст якого зберігається в Лаврентіївському літописному зводі, зладженому в 1377 р. Спираючись на християнському вченні, що над світом і людиною є Бог, Володимир Мономах говорить у своєму «Поученні»:

«Це ж бо вам кінець усього: страх Божий майте над усе!»

На його думку всі поступки людини є наслідком Божого Промислу (Провидіння). Найголовніший обов'язок людини – молитися Богу, поважати Церкву й духовенство. Людина може бути щасливою лише тоді, коли вона зазнає «милосердя Божого». А нещасливою вона є тільки тоді, коли вона не свідома всемогутности Промислу Божого та мінливосте, нестійкости видимого світу.

(Подібна думка згодом появиться в сковородинському «світ мене ловив, і не зловив»). Далі, князь Мономах наказує своїм дітям:

«Не вбивайте ні невинного, ні винного, не губіть душі жодного християнина навіть тоді, коли він заслужить собі на смерть!

«Бережися брехні та п'янства й перелюбства, бо через це погибає душа й тіло!»

«Куди не подорожуєте по своїх землях, не позвольте своїм дружинникам чинити кривду ні своїм, ні чужим, щоб не почали вас проклинати», –

«Куди не підете, де не станете, напійте й накормiть другого...!»

Аж до часів Івана Вишенського ніхто на слов'янському Сході не поклав був такого сильного натиску на необхідність практичного здійснювання християнських етичних імперативів, як це зробив Володимир Мономах.

З тих мислителів слов'янського Сходу, твори яких нам відомі, Володимир Мономах перший говорить в дусі філософської антропології (тієї частини філософії, що займається сутністю людської істоти), і тут він ставить таку вимогу:

«Передусім не майте гордости в серці і в розумі, але говоріть: "Ми смертні, нині живемо, а завтра сходимо в могилу..."»

(Пізніше український аскет Іван Вишенський заявить, що пани не мають чим гордитися, бо вони є такою самою смертною «матерією» чи «глиною», як і раби тих панів).

Як і в «Поученні дітям» Володимира Мономаха, так і в посланні («Посланіє къ великому князю Владимиру Мономаху») митрополита Київського (грека) Никифора I (1103-1121) є вимога, щоб людина підпорядкувала своє життя «Божому Промислові» (Провидінню).

(Дехто схильний думати, що ця вимога Володимира Мономаха і митр. Никифора I – це вплив філософії Платона, який радив людям підпорядкувати своє життя «Божому провидінню».[4] Однак у справі згаданих вимог треба мати на увазі той факт, що думка про «Провидіння» (це слово є перекладом з грецького слова «рєопоіа», латинське – «Providentia») є в Св. Письмі – в Старому Заповіті (Премудрість Соломона, XIV.3; XVII.2) і в Новому Заповіті

(Євангелія від Луки, XII.28-31; Єв. від Матея, VII.7-8). Думка про Провидіння є також в українському світогляді, про що свідчить наш народний вислів «Без Бога – ні до порога»).

Никифор у вищезгаданому «Посланні» висловив думку, що людина – це єдність двох початків – невідчутної душі й матеріального тіла. Тіло людини – це джерело пожадливости, яку можна перемогти тільки постом. Душа знаходиться в голові людини, і вона править людиною за допомогою розуму й п'яти змислів (відчуттів). Найвища (кінцева) мета розуму – пізнати Бога і все те, що Він створив. Ця мета розуму – пізнати Бога й славу Божу, що повинно бути найбільшою насолодою для людини, разом становлять шлях наближення до Бога.

Серед тих давніх східнослов'янських творів, у яких порушено справу взаємовідношення між етикою й суспільно-економічним чинником, першим є твір *Моленіє* українця Данила Заточника.[5] Автор зі смутком і сарказмом говорить, що в житті мірилом «веснот» людини є її багатство.

«Багата людина всюди відома, і в чужій землі вона має приятелів, а бідний і між своїми ходить незапримічений» – каже він. – «Коли багатий заговорить, слово його піднесуть під небеса; а заговорить убогий, всі крикнуть на нього, і замкнуть йому уста, чия одіж багата, того й річ (мова) чесна».

На думку Данила Заточника, тільки важкі життєві умовини виробляють в людині дійсні чесноти. Але при цьому, каже він, тільки в її нещасті можна побачити, чи дана людина є чесною.

«Золото випробовується вогнем, а людина – напастями», – каже він. «Пшениця бо, довго мелена, подає чистий хліб, а в журбі людина добуває досконалий розум».

На фоні тодішньої християнської мислі в Київській Русі єпископ Серапіон (умер 1275 р.) з Києва, вирізняється оригінальністю поглядів на істоту етичних імперативів. У своїх проповідях він навчав, що гріхів треба уникати не тільки із страху перед карою Божою, але й також тому, що гріх сам собою є огидним кожній нормальній людині.

Також оригінальну думку в ученні про етику вніс у Київській Русі митрополит Київський Кипріян (1389-1406), болгарин з походження, який навчав, що мірило ступеня відповідальности людини за її вчинки повинно мати відносний характер. На його

думку, ступінь відповідальности за один і той самий вчинок в різних людей повинен бути різний в залежності від віку людини, від ступеня її розумового розвитку, від обставин її життя і т. д.

2

Першими найбільшими творами слов'янського Сходу були київський твір літописця Нестора *Повість временных літ* («Літопис Нестора») з початків XII ст., *та Слово о полку Ігореві* (Слово про похід Ігоря), написаний біля 1187 року.

Його автор (ім'я не відоме) перший на слов'янському Сході вказав нашим предкам ідею світового месіянізму, точніше – християнського месіанізму. Це він закликав удільних князів Київської Русі, щоб вони припинили ворожнечу й боротьбу між собою та об'єдналися для «оборони християн перед поганами», що по-тодішньому означало оборону християнського світу, тобто всієї Европи, перед навалою кочовиків з Азії. Подібна ідеологія появилася згодом і в Москві (у формі «Москва – Третій Рим»), а пізніше зродилася вона і в Польщі під кличем «Польща – забороло християнства» (Polska – przedmurze chrzescjanstwa) на сході Европи.

Місію оборони християнства згодом узяло на себе українське козацтво. Одначе започаткована в XII ст. (автором *Слова о полку Ігореві)* ідея світової християнської місії предків українського народу ніколи не була серед українців розвинена теоретично. А в новітніх часах ця думка серед провідної верстви українців забулася до тієї міри, що навіть автори наукових праць на тему *Слова о полку Ігореві* минають мовчки, як якусь нібито малозначну справу, заклик автора цього твору, що провідна верства предків українського народу взяла на себе місію оборони християнської Европи перед збройним наступом поган Сходу.

3

Східнослов'янська інтелектуальна «централізація» (в Києві) за княжих часів була наслідком низки нормальних і закономірних причин. По-перше, Київ був столицею імперської Русі – тодішньої велико держави всіх слов'янських народів Сходу Европи. По-друге, на слов'янському Сході Київ найперше прийняв віру Христову й став не тільки престольним містом Церкви всього слов'янського Сходу, але й також був він першим (і на довший час – єдиним) християнсько-культурним центром усіх східних слов'ян. Проміжжя часу між 988 – 1240 роками (тобто від часу охрещення Києва до часу зруйнування його татарами й розгрому

імперської Русі) – це був закороткий період для того, щоб можна було створити також і поза Києвом осередки творчого розвитку християнського мислительства – принаймні на основних територіях цієї великодержави, тобто на українських землях.

А наслідок східнослов'янської християнсько-інтелектуальної «централізації» в Києві був такий, що коли татари розгромили Київ і майже цілком стерли його з лиця землі, то на цих територіях не було жодного такого готового християнсько-культурного осередку, який у цьому відношенні міг би був негайно взяти на себе ролю Києва.

У християнсько-духовному житті на землях Русі (після її розгрому монголами) зродився *дух покути.* Найвизначнішою документацією духа *покути були* проповіді Серапіона – бувшого архимандрита Києво-Печерської лаври, який згодом (1274-1275) був єпископом Владимирським (у Суздальщині). Серапіон у своїх проповідях твердив, що татарська навала на наших землях, а з нею велике людовбивство, знущання, безчещення жінок і святинь, масове схоплювання наших людей у татарське рабство («ясир»), пошесті, голод і т. д. – все це було карою Божою за гріхи наших людей, яких він взивав до покаяння й покути.

4

Відродження християнсько-мислительського духа починається в нас добою полемічної літератури. З боку католиків полемічний наступ на православних русинів, тобто українців і білорусів, починається латинським твором поляка Яна (Івана) Сакарана з Освєнціми, п. з. «Висвітлення помилок руського обряду», виданому в Кракові 1500 р. З боку православних русинів полемічний відпір проти наступу католицтва починається в 1578-1580 роках статтями проти латинян, що в тих роках появилися в збірнику, який вийшов у Супраслі на Білорусі.

Серед дослідників філософської мислі на слов'янському Сході більшість становлять такі автори, які вважають, що історія філософського мислення східних слов'ян починається (звичайно в Україні) не раніше, як у XVII столітті.

Як до часів монгольського розгрому Русі віра Христова, а з нею й християнська культура, поширювалися на ввесь слов'янський Схід з Києво-Печерського манастиря, так у середній добі історії українського народу християнська культура, а в тому зокрема й християнське мислительство, з Могилянської колегії (пізніше – академії) в Києві поширювалися на всі східнослов'янські народи, а в цьому й на території Московщини.

Відродження мислительського духа в Україні бачимоо в *містичному* русі, що фактично й становив собою найсильнішу мислительську течію серед українських духовних провідників того часу. Містичний рух в Україні був реакцією проти натиску гуманізму з Заходу з його раціоналізмом, натиску на Церкву й на сферу релігійного духа нашого народу. Неофіційний провідник українських містиків, чернець-аскет Іван з Вишні («Вишенський»), був затривожений тим фактом, що гуманісти (ті мислителі, які в центрі свого зацікавлення ставили людину – *homo)* намагалися, одні свідомо, інші ж не свідомо, *наукою* й *філософією* підмінити *віруванння в Бога.*

У своєму посланні «До всіх у Ляцькій землі», написаному, мабуть, коло 1596 р., Іван Вишенський так осуджує тих духовних, що попали були під вплив гуманізму:

«А замість євангельської проповіді, апостольської науки й закону святих та огородження чесности й чемности сумління християнського, нині поганські вчителі – Аристотелі, Платони й інші тим подібні машкарники – у дверях Христа Бога володіють».

У своєму постланні «Порада о очищенню Церкви», написаному в останніх роках XVI ст., Іван Вишенський ставить гуманістам таке питання:

«Чи не краще тобі вивчати Часословець, Псалтиря, Октоїха, Апостола і Євангелію з іншими книгами, які має Церква, і бути простим богоугодником і життя вічне одержати, ніж збагнути Аристотеля й Платона, і філософом мудрим в житті цім називатися і в геєнну ввійти

Гуманіст-проповідник Віталій (на Волині) посудив був Івана Вишенського в тому, що, мовляв, він виступає проти науки, «бо сам він не вчився, і нам (освіченим) він завидує та забороняє».

Іван Вишенський у відповідь на це заявив (у своєму «Посланні до стариці Домінікії», 1606 року):

«бо я не виступаю проти науки граматики та ключа до пізнання складів і речей, як дехто думає, і говорить так: "Тому що сам не вчився, то й нам завидує й забороняє".»

Іван Вишенський ще перед проголошенням Берестейської унії остерігав православних, що в сферах Католицької Церкви в Польщі («Ляцькій землі») за заслоною науки й філософії гуманізму

«...безвірство, розпука, ненависть, зависть і мерзота панує», – як це він висловився у «Посланні до всіх у Ляцькій землі».

Серед тих визначних людей на слов'янському Сході, що належали до містичного напрямку Івана Вишенського чільне місце займали такі особи (всі вони – українці): чернець Іов Желізо (1551-1651), що відомий в історії як Преподобний Іов Почаївський; чернець Іов Княгинецький (що народився в половині XVI ст., а вмер десь незабаром після 1620 р.); і єпископ (бувший митрополит Київський) Ісайя Копинський (помер 1640 р.).

Найвизначнішим послідовником Івана Вишенського по лінії містицизму був Ісайя Копинський. На слов'янському Сході він був першим філософом у дійсному значенні цього слова. Іван Вишенський стояв тільки на ґрунті св. Письма, яке він інтерпретував у виключно містичному дусі, і безкомпромісово вимагав уведення євангельських істин у життя. Натомість Ісайя Копинського у своєму репрезентативному творі «Духовная ліствица» («Драбина духа») порушив також і такі питання, що виходили поза межі сфери св. Письма. І так, перш за все треба підкреслити той факт, що Ісайя Копинський перший на слов'янському Сході порушив справу *пізнання Бога* людиною. На його думку, людина може пізнати Бога тільки тоді, коли вона раніш пізнає істоту природи світу.

Почавши з 1632 р., коли в висліді злуки двох київських шкіл – школи Печерської Лаври й Братської – постала колегія (Могилянська), що 1701 р. була повищена до статусу академії, Київ став центром ширення грецької клясичної філософії на слов'янському Сході та впроваджування деяких думок чільних грецьких філософів у церковну сферу східнослов'янських народів. Перші прояви цього факту в Києві бачимо в передмові митрополита Петра Могили до «Требника» (дійсна його назва: «Евхологіон албо Молитвословъ или Требникъ»), виданого 1646 р. У передмові до цієї публікації Петро Могила говорить про «форму» й «матерію» (субстанцію) свв. Таїнств. Поняття про «форму» й «матерію» звичайно, походять з джерел філософії Аристотеля (з 384-322 років перед народження І.Х.).

Що християнсько-культурна місія Могилянської колегії на всьому слов'янському Сході у своїх початках не мала нічого спільного з політикою – про це, перш за все, свідчить відношення до цієї справи з боку самого митр. Петра Могили. А про неприхильне національно-політичне відношення митрополита Петра Могили до Москви свідчить той факт, що коли Андрій Борецький (українець з Галичини, брат митрополита Київського Іова Борецького)

виступив був з порадою, щоб Русь (тобто Україну й Білорусь, які були тоді під Польщею) злучити з Московщиною, то митр. П. Могила заявив, що Андрія Борецького за ті слова «треба було б убити на палі».[6]

Першим головним піонером увення християнства в життя Москви, де віра Христова була існуючим поза межами життя абстрактом, був вихованець Могилянської колегії чернець Симеон з Полоцька (1629-1680), що в історії відомий як Симеон Полоцький.

Симеон Полоцький – це найбільший проповідник в історії Московського Патріярхату. Своїми проповідями він започаткував нову еру в цьому Патріярхаті – в тому власне сенсі, що він почав голосити там ідею пов'язування Церкви з життям. (Звичайно пізніше таку саму вимогу знайдемо в російського християнського мислителя Володимира Соловйова).

5

Першим найбільшим філософом на слов'янському Сході був українець з Полтавщини Григорій Савич Сковорода (1722-1794), який також належав (у 1739-1750 роках) до бувших питомців Київської академії (колишньої Могилянської колегії).

Після того, як його усунули з академічної бурси, бо він відмовився бути кандидатом на священика, Г. Сковорода пішки подорожував по країнах Европи. Він побував у Польщі, Угорщині, Німеччині й Італії. В академії в Києві він вивчив грецьку, латинську й староєврейську мови, а в Німеччині навчився німецької мови.

Вдача Г. Сковороди характеризується сполукою двох нахилів, а саме: нахилу до містики, з одного боку, і нахилу до роздумування – з другого. Обидва ці нахили рівноважилися й темперували один одного.

Німеччина, що особливо зацікавила Г. Сковороду (і саме тому він уважав за потрібне навчитися німецької мови) – це батьківщина містичної філософії. Першим великим філософом-містиком в Европі був німець Йоганнес Екгардт (1260-1327), а другим – німець Якоб Беме (1575-1624), серед творів якого особливо відомим є твір «Шлях до Христа». Однак містичний аспект у філософії Сковороди не був посунений до таких меж, як це бачимо в згаданих німецьких містиків.

Звичайно, справа релігійних аспектів філософії Сковороди дуже складна і не легка для дослідження та правдивого й ясного її висвітлення. Коли ж ідеться про методологічні браки в підході до релігійних аспектів філософії Сковороди, то тут, перш за все, треба мати на увазі факт проочення дослідниками того принци-

пу, що його треба назвати *теологуменізмом.* А теологуменізм, теологумена – це богословська доктрина, що базується на особистому погляді її автора на ті справи віри, що не схоплені догматами Церкви.

Філософія Сковороди в самій сутності є синтетичним виявом одної з епохальних фаз буття своєрідного українського ідеалізму, який має свою тяглість в історії духовости українського народу. Український ідеалізм характеризується двома основними прикметам: (1) він не нехтує розумовністю (раціоналізмом) і не легковажить його, але одночасно він схильний визнавати існування раціональної сфери і вважати її за вищий щабель духового життя; (2) він трактує все матеріяльне, включно з тілом людини, не як «конечне зло» і не як ідеал мети життя, а як «дари Божі», але при тому він схильний жити духовими ідеалами, і дивитися на нього «під кутом вічности», а не зосереджуватися на цілях матеріяльного характеру, які для нього кінець-кінцем не є нічим іншим як «суєтою (марнотою) суєт».

Що філософія Сковороди була маніфестацією духа українського народу, про це також свідчить той факт, що це Сковорода сам себе називав «старчиком Сковородою» (і так він підписався під своїм портретом), і так називали його й інші.

Так зване *старчество* на слов'янському Сході найперше зродилося в Україні в давніх часах, і звідти воно поширилося на землі й інших східнослов'янських народів, з Московщиною включно. Старчество (в кожному разі старчество чернечого типу) було вже в імперській Русі – в околицях її столичного міста Києва.

Старці (чи, як сам народ повніше називав їх, *старці Божі)* були двох родів: мирські старці й старці-ченці. Мирські старці – це були мандрівні побожні мудреці (різного віку), що шукали правди Божої в світі й Божого духового обличчя в людині. А жили вони тільки тим, чим хто надарив їх «Христа ради».

В історії українського мирського старчества Г. С. Сковорода є найвизначнішим його представником.

Старці-ченці колись у нас були відомі як *отщельники* (анахорети), тобто такі монахи-аскети, які жили в скитах (відлюдних манастирях, як казали, «в пустині»), проводили час у молитві, в суворому чернечому житті й важкій праці, коротко кажучи, в подвижництві.

Після довгого періоду свого занепаду монастирське *старчество* на слов'янському Сході відновив українець Паїсій Величковський (1722-1794) – вихованець Київської Духовної Академії (якої він не закінчив).

6

Тим першим найбільшим на слов'янському Сході філософом, що писав по-російському, був українець Памфіл Юркевич (1827-1874) – випускник Київської Духовної Академії (колишньої Могилянської академії). Ідеалізм цього філософа був містичного характеру. Він перший на слов'янському Сході виступив проти матеріалізму в філософському значенні цього слова. В основному він був, так би мовити, «філософом серця й життєвого пізнання» а не філософом розумових спекуляцій та абстрактних міркувань, відірваних від особистого, основаного на досвіді, переживання.

Після П. Юркевича філософом був Володимир Соловйов (1853-1900) – учень (з Московського університету) П. Юркевича і він же перший популяризатор містичного ідеалізму цього свого вчителя. В. Соловйов походив з мішаної, російсько-української родини. [Філософ Г. С. Сковорода був двоюрідним прадідом (по лінії матері) В. Соловйова]. Осередньою точкою філософії В. Соловйова є його «богоискательство» (шукання Бога), що в дійсності означає намагання пізнати Бога. Кажучи, що Бог є в людині, а людина є в Бозі, В. Соловйов нагадує українського містика Ісайю Копинського, який навчав, що без пізнання людини не можна пізнати Бога. А ще більше (в цьому відношенні) він нагадує Сковороду.

У зв'язку з цим треба пригадати той факт, що в історії філософії східнослов'янських народів Іван Вишенський перший у ланці етики вказав на те, що відношення до Бога зумовлюється відношенням до людини. А в ділянці філософської епістемології (філософсько-містичного пізнання) другий українець, Ісайя Копинський, перший серед східнослов'янських християнських мислителів вказав на необхідність пам'ятати про людину в зв'язку з пам'яттю про Бога. Це він, І. Копинський, заявивв, що без пізнання істоти людини годі пізнати істоту Бога.

7

Останній, найновіший, з досьогочасних християнських мислителів слов'янського Сходу, Миколай Бєрдяєв (1874-1948) не тільки духово, але й своїм походженням пов'язаний з Києвом. Один з визначних членів київської родини Бєрдяєвих, українець Сергій Бєрдяєв (1860-1914), був українським поетом, літературним перекладачем і публіцистом. (Свої українські твори він підписував псевдонімом «Обухівець»). Але Миколай Бєрдяєв (що також народився в Києві) писав тільки по-російському й уважав себе росіянином.

Він продовжує традицію Ісайї Копинського, підтриману Сковородою, а потім розвинену Соловйовим, традицію пізнання чи

«шукування» людиною Бога та плекає ідею «богочоловіцтва» зародок якої є в Сковороди, а розвиток її – в В. Соловйова. (Ця ідея є також, в її своєрідній формі, і в Ф. Достоєвського).

Але найзамітнішою прикметою філософії М. Бєрдяєва є т. зв. *христтиянський екзистенціалізм* (тобто християнський персоналізм). Ця філософська ідея полягає в такому переконанні, що єдиною земною реальністю в дійсному значенні цього слова є *людина,* і що людина в своїй істоті є *суб'єктом* (підметом). Основою творчости людини-суб'єкта є її *свобода,* яка походить з незбагненої «бездни» (у німецького містика Я. Беме – це називається «Ungrund»). Кажучи, що *свобода* (духова) полягає в визволенні людського духа з «полону необхідносте»[7] Миколай Бєрдяєв тут нагадує своїм становищем погляди Івана Вишенського і Григорія Сковороди. (Визволитися з «полону необхідности» – це значить висвободитися з пут духового самопоневолення, до якого також належить прив'язаність до слави, влади, багатства і т. д.).

Російська християнська філософія постала не шляхом революції, а шляхом довгої еволюції християнської мислі, що на протязі століть плекалася в Києві. А це значить, що коріння російської християнської філософії треба шукати в історії української християнської мислі.

Підсумки

Вищеподані думки й висновки д-ра Юрія Мулика-Луцика – нічого нового не відкривають; історична духовість, Отже й історичні філософські заключення українських мислителів насвітлювалися іншими й вони відомі. Проте імперативом особливого значення в мисленні Мулика-Луцика є його намагання звести до систематичної конкретизації давньо-філософського, а згодом християнізованого мислення українських та інших репрезентативних речників на протязі століть, починаючи від Х й кінчаючи християнським мислительством ХХ століття. Центральним елементом того мислительства являється наша давня побутова, а згодом християнізована категорія чоловіколюбства й то по відношенні до кожної конкретної людської істоти, незважаючи на її етнічне походження, а навіть на релігійне переконання. Це твердження вимагає доказового насвітлення.

Про чесноту чоловіколюбства слов'ян, а тут мова йде про наших предків, писали візантійські й арабські історики.[7] Згідно з їхніми твердженнями, наші предки славилися своїм великодушним відношенням навіть до чужинців. В нас шляхи, якими проїжджали чужинці, в простолюдді, називаються «гостинницями»

по сьогоднішній день. Це зберігається в нас від дохристиянських часів. І продовжує зберігатися за часу офіційного християнства в Україні?

Тут дуже промовистим прикладом такого ж альтруїстичного чоловіколюбства, але вже євангелізованого, виступає преподобний Теодосій Печерський. У нього чоловіколюбство, навіть по відношенні до зогиджених ним латинян, доводиться до меж гумору. Він, наприклад, князеві Із'яславові дає таку пораду:

«Християни не повинні видавати за них своїх дочок, або приймати їх в своїх домах, або заприсяжуватися з ними будь-яким братанням, ні брати їх за кумів, ні цілуватися з ними, ні їсти з ними, або пити з однієї посудини. Якщо б хто з них попросив у тебе чого – дай йому щось з'їсти заради Бога, але в його власній посудині. А, якщо він ніякої посудини не має – дай йому щось із своєї, а тоді вимий її, проказуючи молитву».[8]

Так князя Із'яслава повчав Теодосій Печерський, який поза латиняном, на його думку, носієм єретичного віроісповідання, все таки бачив людину чоловіколюбно. Так наш Преподобний виходив далеко поза межі поведінки Апостола Любові – Св. Івана Богослова, який, згідно з переказом, втік з бані нагим, щоб тільки не осквернитися від присутності відомого єретика, що зайшов був до бані, коли в ній купався Апостол.[9]

Д-р Юрій Мулик-Луцик науково доводить, що в курсі нашого мислительства, починаючи від Київської Русі, на протязі століть і до нашого часу, ніяких істотних схиблень не було; що наша духова й мислительсько-філософська традиція розвивалася з того самого психологічного й інтелектуального резервуару, який вилонювався в мисленні наших далеких пращурів, а згодом – преподобного Теодосія Печерського, Володимира Мономаха, Івана Вишенського, в мислі могилянців, в душевних прагненнях Дмитра Тупталенка, Паїсія Величковського, у філософії Григорія Сковороди, Памфіля Юркевича, в душевних відчуваннях таких чоловіколюбців, як Тарас Шевченко, Микола Гоголь, Микола Шлемкевич, Митрополит Іларіон (Огієнко) з його всежиттєвою проповіддю служення народові, Василь Барка та інших українських чоловіколюбців, гуманістів, кордоцентриків, включно зі «сковородинцем», як його називали – Юрієм Муликом-Луциком.

Тут, одначе, ще треба згадати чоловіколюбну, чи «загальнолюдську» ідеологію українського феномену братчиків – церковних братств, який зародився й розвинувся за Княжої Русі й крім православних допускав у своє членство також «чужовірних». З України він поширився на землі Білорусі й Московщини, але там

він зник під тиском розвитку державного і церковного централізму.[10] В Україні церковні братства відогравали велику філянтропійну, церковну та просвітню ролю на протязі століть.

При цьому треба констатувати, що філософським становищем Юрія Мулика-Луцика була антропотелеологія, яка концентрується на меті людського буття, на спрямованні людини в світ позитивних, аксіологічних вартостей правди, добра, краси, спокою, суб'єктивно інспірованої творчості, бо це якості, які сублімують людину, ущасливлюють й ублагороднюють її. Це не відводило його від русла традиційного українського філософського мислення, а навпаки: воно підносило це мислення на вищий рівень прозрінь людиною її можливостей, її самоусвідомлення серед хору подібних їй істот.

---

[1] Серія скриптів чч. 1 і 2, видання Богословськогу факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі, Вінніпег, Канада 1979.

[2] Гляди Слово преподобного Теодосія Печерського до князя Із'яслава, Києво-Печерським Патерик, видання Українського Дослідного Інституту Гарвардського університету, США, 1959.

[3] Louis Bouyer, *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality,* The Seabury Press, New York, 1969, pp. 3-4, 13-16.

[4] Таку думку висловлює, напр. А. С. Брагінець у праці *«Нариси фіюсофії»*. Львів 1967.

[5] Коли жив Данило Заточник – не відомо. Не відомо також, коли був написаний твір *«Моленіє»*. Оригінал його не зберігся; натомість збереглися його списки з XII й XIII століття.

[6] М. Возняк, *Історія української літератури*,т. II, Львів 1921, ц. п., стор. 31.

[7] Гляди мою книжечку: «Дещо з нашого історичного досвіду», видання Консисторії УГП Церкви в Канаді, Вінніпег, 1985, розділ III: «Суспільно-етничний досвід українця»

[8] 37 Повчання преподобного Теодосія Печерського в справі відношення до латинян, англомовне видання «Патерика Києво-Печерської Лаври», Український Дослідний Інститут Гарвардського університету, США, 1989.

[9] Св. Іриней, «Проти єресів» книга III, розділ 3, 4.

[10] Проф. Олександер Лотоцький, *Автокефалія* том I. Український Науковий Інститут, Варшава, 1935, стор. 60.

Ієромонах Єфрем (Хом'як)

МОНАШЕСТВО У ЖИТТІ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

Статтю присвячено розгляду питання про місце монашества у Православній Церкві. У ній коротко вказується на основні ідеї, принципи та засади вибору чернечого способу життя, як одного із способів життя християнського.

Ключові слова: *монашество, обітниці, послух, смирення, відречення від світу.*

Прийшовши на землю, звершивши справу спасіння всього людства, з'єднавши земних з небесними, Господь наш Ісус Христос вказав нам шлях до Царства Небесного, і не лише вказав, але і словом Своїм навчив, і ділом показав. І шлях цей є вузьким та скорботним, але прямим та зручним, він є шляхом спасіння. Сам Христос провів Своє земне життя у великому смиренні, піддаючись безперервним скорботам та гонінням, був переслідуваний, зневажений, осміяний ворогами, які видали Його на смерть. І всім оцим Він відкрив для людства двері райські, в які слідом за Ним увійшли всі святі угодники Божі.

За всю історію людського буття багато людей послужили Богові своїм благочестивим життям, виконанням заповідей Господніх, наслідуючи слова Спасителя, сказані Ним у розмові з багатим юнаком: «Коли хочеш бути досконалим, піди продай добро твоє і роздай убогим; і матимеш скарб на небесах; і приходь та йди слідом за Мною» (Мф. 19, 21). Ці слова Христові повели за собою багатьох тих, які бажали духовної досконалості: Антоній Великий, Макарій Єгипетський, Пахомій Великий та їх послідовники, прагнучи очищення свого серця виконанням заповідей Христових, зрозуміли, що перебуваючи в миру, вони не можуть належно звершуватися у чеснотах, і знайшли свій особливий спосіб життя – монашество, для чого вони втікали від світу і жили у пустелях.

За багато років безбожництва змінилося відношення людей до всього духовного, святого. Матеріальні і тимчасові цінності переважають над духовними; люди почали втрачати цікавість до свого релійного життя. Воно стало нецікавим, «старомодним», непотрібним, цілком протилежним до того, що сьогодні пропагує світ. Ослабла віра у людях, а з нею ослабло і саме християнство. А монашество, як спосіб життя зовсім незрозумілий багатьом людям, зараз взагалі опинилося у плачевному стані. Відсутність

досвіду духовного життя, нестача старців та духівників, як керманиців у цьому важкому подвизі, не могла не відобразитися на загальному стані чернецтва взагалі.

Але Святі отці і вчителі Церкви вказували, що монашество є виконанням слів Спасителя, звернених до Його учеників: «Якщо хто хоче йти за Мною, нехай зречеться себе, і візьме хрест свій, та йде за Мною. Бо хто хоче душу свою зберегти, той погубить її, а хто погубить душу свою заради Мене, той збереже її» (Мф. 16, 24 – 25).

Для сучасного світу, що досяг великого технічного розвитку, в якому кожен може задовольнити усі свої потреби, досить дивним та незрозумілим є вибір монашого життя. Але премудрий наставник чернечого життя, святий Іоан Лістичник з цього приводу говорить: «Всі, хто без сумнівів залишили мирське життя, зробили це або заради майбутнього Царства, або через множество гріхів своїх, або через любов до Бога. Якщо ж не було жодного з цих намірів, то цей вибір був безрозсудливий». Багато хто вважає, що у монастир йдуть люди убогі, немічні, знесилені. Але це не так. Тому що кожен монастир є не тилом, а фронтом, полем битви проти диявола, плоті та світу, а кожен монах – воїном, який постійно стоїть на битві, озброєний у всю зброю Божу: маючи у собі слово Боже, тримаючи у руках Хрест Христів, постійний у молитвах, нелінивий у постах, смиренний у подвигах, терпеливий у сокрботах, сповнений любові до Бога і ближніх, мертвий для світу цього, але живий для Царства Небесного, бо воно в середині його, за заповіддю Христовою [10, с. 25].

Монаше життя є життям небесним, що полягає у смиренномудрості, бо смирення перебуває на небесах. Сам Христос, Син Божий, смирив Себе, прийнявши людську природу, уражену гріхом. Тому саме смирення треба наслідувати, щоб провадити життя ангельське, щоб осягнути оселі райські. Кожен, хто покликаний Богом, негайно повинен вирушати в дорогу, будучи лише подорожнім на землі, щоб після закінчення короткочасного земного життя явити перед Богом плоди своїх подвигів і бути достойним Царства Небесного.

Необхідною умовою вибору монашого життя є особливий поклик, що розуміється як глибока взаємна любов людини до Господа Ісуса Христа, що схиляє до рішучого і всецілого подвигу відечення себе від світу. Блаженний Симеон Фессалонікійський говорить: «Істинний монах і тут Христа любить так, що ніщо не може його відлучити від любові до Христа (Рим. 8, 35) і має бажання визволитися і бути з Христом (Флп. 1, 23), що показує і на ділах, втікаючи заради Христа у пустелі та гори, і самотні обите-

лі, і намагається бути єдиним з Христом, щоб перебував у ньому Христос з отцем і Духом».

Монашество – служіння всього життя. Воно заховано у середині людини, але його ознаки видимі із діл, які, окрім послуху, дівста і нестяжання, полягають у зреченні від світу, що розуміється як сукупність страстей; у покаянні, у посиленому пості та молитві, у тверезості та мовчанні, в братолюбстві, у смиренні та лагідності, у прагненні до моральної досконалості [11, с. 533].

Чернецтво за своєю сутністю являється наслідуванням способу життя Христа. Євангельський Христос відкривається нам як ідеал досконалого монаха: Він не одружений, вільний від родинних зв'язків, не має даху над головою, подорожує, живе у добровільній убогості, постить, проводить ночі у молитві. Тому монашество намагається у максимальній степені наблизитися до цього ідеалу, прагне до святості, до Бога, відмовляється від всього, що утримує на землі і перешкоджає вознестись на небо.

Древні подвижники віри покидали цей світ не через страх не спастись, а через непривабливість світу. Вони йшли у пустелі не як в темну і сиру могилу, а як у квітучу і радісну країну духа. Діадох Фотикійський, який жив у V столітті, так сформував загальне правило для зречення від світу: «Ми добровільно відмовляємося від насолод цього життя тільки тоді, коли вкусимо насолоди Божої у цілісному відчутті повноти». Самотність є неповнотою, і у шлюбі вона перемагається знайденням іншого. В монашестві цей інший – Сам Бог.

Не всі люди здатні до монашества. Лише ті, хто відчуває до нього внутрішнє покликання: «Хто може вмістити, нехай вмістить» (Мф. 19, 11). Той, хто приходить у монастир, повинен поставити перед собою за мету, щоб своє життя принести в жертву Богу, знаючи, що на цьому шляху очікують скорботи та труднощі, а не духовні насолоди.

При виборі монашества правильною буде і думка: «Спастися». Але спастися не тим шляхом, яким спасаються у світі, а в умовах монашого життя, яке робить можливим більш повне виконання Закону Божого. Заслуговує поваги також бажання послужити Богу у монашому чині або покаятися у своїх попередніх гріхах.

Трульський Собор у 43 правилі говорить: «Дозволяється християнину обрати подвижницьке життя і, після залишення багатобентежної бурі житейських справ, вступити до монастиря, і прийняти постриг за чернечим образом, якби і викритим був у якомусь гріхопадінні. Бо Спаситель наш Бог сказав: «хто приходить до Мене, Я не вижену геть» (Ін. 6, 37). Оскільки ж чернече

життя являє нам постійне покаяння, то того, хто бажає щиро приєднатися до нього, схвалюємо, і ніякий попередній спосіб життя не перешкодить йому виконати свій намір» [8, с. 70].

Святитель Миколай Сербський у своєму листі до дівчини, яка вибирає між шлюбом і чернецтвом вказує на те, що чернече життя призначене для тих, хто не вагається. Тут все вирішує любов. Велика любов до Бога не приймає світу, цурається суспільства, шукає самоти, прагне до зустрічі з улюбленим Господом. Але щоб удостоїтися цього споглядання ченці приймають спочатку і піст, і труд, і смиренність, і бдіння, і бідність, і послух, і інші обітниці. «Пишу тобі не для того, щоб залучити тебе до чернецтва, але, скоріше, щоб відвернути тебе від нього. Бо якщо у хитанні духу відійдеш від світу, то тяга до світу в тобі підсилиться, і боюся, що здолає тебе. І будеш ти тілом у монастирі, а душею у світі. А світ, відбитий у дзеркалі душі, мучить сильніше, ніж у дійсності» [9, с. 16].

Нікого не змушують бути монахом, і у наш час монашество – це особливий подвиг. Людині, яка взяла на себе обітниці протистояти світові і злу, яке є у світі, потрібні особливі внутрішні сили, потрібий Божий заклик, особливе Боже благословення, благодать, яка підтримає людину на цьому шляху. Без цього бути монахом неможливо. Досягнення Царства Божого повинно звершитися ще у цьому житті, бо «Царство Боже всередині вас є» (Лк. 17, 21). Тому спасіння – це певна спетінь перемоги над гріхом, степінь духовності, чистоти, яку людина досягає в цьому житті. Ціль монашества – досягнення святості.

Початком чернечого життя є зречення від світу, і без цього рішучого, глибокого і внутрішнього зречення не може бути істинного монашого життя. Ісаак Сирін говорить: «Без зречення від світу ніхто не може наблизитися до Бога. Зреченням називається не переселення тілом, а відсторонення від мирських справ. Чеснота зречення від світу полягає в тому, щоб не затьмарювати розум свій світом».

«Сьогодні ослаблене християнство, – говорить святий Ігнатій Брянчанінов, – готує ослаблених монахів. Сьогодні прихід у монастир дівственика – велика рідкість! Вступ особи, що не має порочних навиків – велика рідкість!.. Дух ненависті до монашества признає торжеством для себе уведення спокус у монастир... Найкращий вік для вступу на цю боротьбу є юність. Він ще не скований навиками, у ньому ще є багато свободи! Досвід говорить, що найкращими монахами є ті, які прийшли у монастир у ранній юності [4, с. 544-545].

А святитель Іоан Золотоустий додає: «Той, хто приступає до побожності наприкінці свого життя, використовує весь час на те, щоб посильно очиститися від гріхів, звершених у молодому віці, і на це йде вся його ретельність. Однак часто він не встигає в цьому і відходить звідси із залишками ран. А хто вступив у подвижництво з юного віку, той не тратить часу на це і не сидить, лікуючи свої рани, а вже від початку отримує нагороди» [6, с. 193].

Але пам'ятаючи слова Спасителя: «Хто витерпить до кінця, спасеться» (Мк. 13, 13), кожному, хто прагне до життя монашого, треба випробувати себе: чи є в душі цілковита готовність і тверда рішучість все залишити заради Бога і вічного життя, і всю скорботу терпіти до самої смерті. Звичайно і сама рішучість є вже даром Божим, бо говорить святий Ісаак Сирін: «присвятити себе Богові і жити у чеснотах є одним із великих дарів Христових»; але потрібен і наш намір, наша свобідна воля і постійне змушування себе, щоб до кінця перебувати у подвизі. «Всякому, хто хоче бути монахом, потрібно бути готовим до мужнього терпіння, щоб після вступу у монастир не сказати: не знав я, що буде зі мною. Хто вступає на боротьбу, нехай буде бадьорим, щоб противник не порадувався перемогою над ним, і щоб замість вінця не отримати протилежного до нього» [10, С. 10-11].

Таким шляхом праці і молитви, а не самочинному блуканню по бездоріжжі, може монах досягнути успіху у внутрішньому житті і втекти омани, підступів і скрізь розставлених сітей невидимих ворогів нашого спасіння.

Чин постригу у чернецтво Діонісієм Аропагітом, преподобним Феодором Студитом та іншими церковними авторами названий у числі таїнств. У самому тексті чинопослідування він також названий таїнством. Так само як Хрещення, постриг у чернецтво є вмиранням для колишнього життя і відродженням у нове буття; як Миропомазання, воно є печаттю обраності; як шлюб, воно є обрученням Небесному Женихові – Христу; як Священство, воно – посвячення на служіння Богові; подібно до Євхаристії, воно – єднання з Христом. Як у Хрещенні, людина отримує нове ім'я, зрікається гріховного життя і дає обітниці вірності Христу, скидає із себе мирський одяг і одягається у нове одіяння. Наново народжуючись, вона добровільно стає немовлям, щоб зростати «в мужа досконалого, до міри зростання повноти Христової» (Еф. 4, 13) [5, с. 197].

Але щоб заручитися з Христом, щоб наслідувати Його, спочатку потрібно відректися від свого розуму і своєї волі. І розум, і воля падшої природи цілком пошкоджені гріхом; вони

ніяк не примиряться з розумом і волею Божими. І лише той, хто відкидає свій розум, засвоює розум Божий; здатний виконувати волю Божу лише той, хто відрікся свої власної волі. Господь, який заповідав зречення від світу і несення хреста, дасть силу виконувати заповіді Його. Самолюбство і прив'язаність до тимчасового і суєтного – це плоди самообману, засліплення, душевної смерті.

Три монаші обітниці вписані у велику хартію людської соборди. Добровільна убогість звільняє від влади матерії; чистота і дівство звільняє від влади плоті; послух звільняє від служіння ідолу власного «я». Всі просять цього у Бога, відповідно до трьохчастної структури Молитви Господньої: послух єдиній волі Отця Небесного; убогість, у якої є лише голод за насушним євхаристійним хлібом; чистота і дівство, що очищає від лукавого.

Три відповіді були у Христа у пустелі, в яку теж переселились і монахи, щоб знову почути і прийняти їх під виглядом трьох обітниць у якості правила монашого життя. Святий Григорій Палама так описує образ святих монахів: «Залишивши матеріальні насолоди (убогість), людську славу (послух) і гріховні задоволення плоті (дівство), вони вибрали життя євангельське»; і таким чином удосконалившись, вони «досягли міри зростання повноти Христової» [12, с. 116].

Відсутність потреби «мати» стає потребою «не мати». Простір безкорисливої свободи у відношенні між духом і речами відновлює у ньому здатність любити їх як дар Божий. Жити в тому, що не мірою дається, означає жити між убогістю і надмірністю. Навіть монаший ідеал проповідує не формальну убогість, але поміркованість у потребах. Той, хто нічим не володіє, стає подібним Симеону Новому Богослову «бідному братові всіх». Симеон, Анна, Йосиф, Марія є «бідними Ізраїля» в очікуванні утішення, але вони вже «багаті у Бозі», бо «Дух Святий був на них» (Лк. 2, 25).

А преподобний Іоан Лістичник додає: «Монахом є той, хто тримається лише одних Божественних слів і заповідей повсякчас, на всякому місці і у всякому ділі».

Чистота і дівство збирає всі елементи людської природи в єдине ціле. Любов проникає до самих коренів інстинкту і «змінює саму субстанцію речей», – говорить святий Іоан Золотоустий. «Кинутися з криші храму» означає рух зверху вниз, з небес до пекла, і це як раз шлях диявола – падіння. Дівство і чистота є піднесенням,і це – шлях Спасителя із пекла у Царство Отця.

Істинний послух Богові включає в себе вищу свободу. Послух у Євангелії є пошук Істини, а вона, перш за все, звільняє. «Нена-

видіти» – означає звільнитися і здобути справжню безкорисливу любов до ближнього, яка «не шукає свого» [12, с. 130 – 131].

Отці Церкви розуміли, що оновлення світу і щастя людей залежить не від зовнішніх обставин, а від внутрішньої роботи над собою. Соціальна активність і бурхлива діяльність тих, хто хотів у різні епохи принести користь людству, так і не зробили людей щасливішими. Справжнє оновлення життя можливе тільки в дусі. Ченці прагнуть не покращувати світ, а преображати самих себе, щоб світ преобразився зсередини [5, с. 204]. Тут доречно знову згадати слова преподобного Серафима Саровського: «Придбай дух мирний, і тисячі біля тебе спасуться».

Багато подібних настанов зустрічається у Святих Отців, у яких вони говорять про суттєву неохідність зрікатися світу тим, хто бажає істинно знайти отця свого Небесного.

Світ пригнічує рабів Божих і зовні, і зсередини. Зовні – це життєві турботи і пристрасні діла людські; це та кипляча, хаотична, безбожна людська суєтність, турботна і багатопристрасна, яка вся будується на пошуку тимчасових земних благ, на бажанні короткочасного земного благополуччя, на прагненні хоча миттєвого, але тутешнього, тимчасового щастя. Світ – це малодушна людська боязливість думати про завтрашній день, про смерть, що наближається, про невідворотну зустріч із вічністю, про Суд, про страшну відповідь за своє земне життя; це небажання душі піднятися із землі, підняти лице своє до неба, знайти свого Творця; це окам'яніла нечутливість сердець, що забули, зненавиділи Отця Небесного; це любов до речей, до всього плотського, кров'яного, чуттєвого. Світ – це якась грандіозне азартне змагання, в якому всі сп'янілі пристрастю суперництва і біжать за різними різнокольоровими, блискучими, безглуздими предметами, вириваючи їх із рук один в одного. Для того, щоб зібрати всі почуття і думки направити і підкорити їх Єдиному Цареві – Христу Богу, необхідно і зовнішьо і внутрішньо відокремитись від світу, від всякої порожньої суєти, турботливості. Для цього і призначений монаший спосіб життя.

Порівнюючи життя ченців із життям царів, святитель Іоан Золотостий говорить: «Чернець же не такий, але при першій же зустрічі приносить певну благодать багатим і вбогим – однаково як тим, так й іншим. Одягаючись упродовж року в один одяг і для питва вживаючи воду охочіше, ніж інші – вишукані вина, не випрошуючи для себе в багатих жодної милості, ані малої, ані великої, зате для убогих – багато милостей і постійних, щоби була користь для тих та інших – для тих, що дають, і для тих, що мають

отримати. Таким чином він є загальним лікарем, однаково і для багатих, і для бідних: перших звільняє від гріхів добрими повчаннями, а останніх рятує від убогості» [6, с.207].

Монах, втікаючи від світу, прагне, зрікшись його, розпочати ясно обдумувати і переживати те, що пов'язано з його майбутньою вічною участю, починає розуміти і відчувати те, що ми, окаянні грішники, дійсно гинемо, що ми маємо велику потребу у Викупителеві і Лікареві душ, що лише у ньому – життя, що поза Ним – все порожнеча і нерозсудливість; і все це дійсно переживати і відчувати, а не лише визнавати і сповідувати на словах. Лише тоді він переможе демона, який хоче віддалити його від Бога.

Монах – це людина, яка має любов і може утримувати її у собі, вона обов'язково понесе її людям. Любов поведе її і завжди навчить, що потрібно робити та говорити. Завжди були і є ті, хто хоче присвятити себе Богові. І для цього вони не пов'язують себе сімейними узами. А служити Богові – це означає служити ближнім. Людина йде у монастир для того, щоб, очистившись від пристрастей, одержати велику любов. Щоб стати монахом, спочатку слід стати справжнім християнином.

Духовна досконалість – це повна перемога над пристрастями, повна перемога над злом, перш за все, у собі самому. Людина, яка досягла духовної досконалості, починає сяяти, як світильник, через неї починає виливатися світло благодаті Божої і преображати навколишній світ [11, с. 536].

Симеон Новий Богослов говорить про монахів: «Монах – це той, хто не змішується зі світом, і з одним Богом безперервно спілкується; бачачи Його, він є тим, кого бачить Бог, люблячи, він той, кого любить Бог; і стає світлом, що невимовно сяє. Будучи прославлений, він тим більше вважає себе убогим; і коли приймають його у домах, то вважає себе подорожнім. О, зовсім незвичайне і невимовне чудо! Від безмірного багатства я убогий, і володіючи багатством, вважаю, що нічого не маю; і від надлишку води, кажу, що спраглий. Хто дасть мені те, чого я маю у надлишку? І де знайду я Того, Кого повсякчас бачу? Як втримаю я те, що і всередині мене є, і поза світом, бо воно цілком невидиме? Хто має вуха слухати, нехай слухає» [13, с. 651-652].

Однак, не розуміючи цих слів, багато говорять сьогодні, що християнство є релігією світла, веселості та радості, а монашество все зодягає в печаль та чорну одежу; що християнство є релігією життя і говорить про життя, а монашество все твердить про смерть, про одну смерть. Дехто твердить, що подвиг монашества є самолюбством, турботою про себе самого, про своє власне

спасіння, а не про ближніх і не про світ. Але ж є люди, які всеціло віддані Богу і Церкві, високому християнському служінню. Вони бажають до кінця і безроздільно віддатися служінню Богові, живуть тільки релігійною ідеєю, служать тільки Церкві. Богомати, Іоан Хреститель, Іоан Богослов, апостол Павло – всі вони проводили життя чисте, святе і непорочне. Сам Спаситель, досконала Людина, що прийняв на себе усе людське від народження і дитинства до голоду, страждання і смерті, однак, не мав сім'ї, бо сім'єю Його був увесь рід людський. І це не було порушенням законів природи. Жоден воїн, який іде на битву, не бере із собою дружину та дітей. А тут битва набагато жорстокіша та страшніша, бо вона за життя вічне [11, с. 540].

Монах не є егоїстом. Він втікає від світу для того, щоб, перш за все, перемогти зло у собі самому. Бо й Господь, перш ніж вийти на служіння світові, на проповідь Слова Божого, пішов у пустелю, де перебував сорок днів. Людина усамітнюється у монастирі саме для того, щоб щось здобути, осягнути, а здобувши, принести і дати людям.

Те, з яким настроєм ми входимо сьогодні в монастир, з яким уявленням про його життя, – у значній мірі залежить від того, як готує нас до цього світ.

Великий Божий дар є людині належати до числа супутників Христових, йти вузьким шляхом, який пройшов Спаситель і Бог наш, нести частину хреста, який всеціло був піднятий і принесений в жертву правосуддю Божому Господом Ісусом. Яке щастя, заради Христа Ісуса, з відданістю Йому: або понести втрату зовнішніх благ – майна, честі, або терпіти хвороби в тілі або скорботи в душі. Ті, хто живе почуттями, лише зовнішнім життям не знають цього щастя.

Тим, хто відрікся від світу і від його суєтних діл, хто зненавидів його похоті і зневажив його забави, у Євангелії дана обітниці нагороди – Вічний Чертог і безкінечне Життя. Через любов до Бога монахи залишили у цьому світі рідних, майно, бо чули, що «блаженні убогі духом» (Мф. 5, 3), їх очікує Небесне Царство. Тіла свої вони зробили храмами Святого Духа, суворістю свого життя вони перемогли своє життя. Розіп'яли вони свої душі, пригвоздили до хреста тіла і подвигами умилостивили Творця. Побачили вони, що світ проходить, що задоволення його скороминучі, що все у ньому подібне до сновидінь. Господь наш у Своєму Євангелії обіцяє блаженство тим, які усердно і ревно служать Йому. До таких Він простягає правицю Свою, таким дає нагороду, таких садить із Собою за Трапезу Життя. На таких покладають вінці, і вони дося-

гають блаженства у Його чертозі за скорботи, які вони понесли за Нього у земному житті. Небесне Царство очікує їх. Рай відкриває їм свої ворота, вони оселяються в оселях світла [7, с. 18].

Монах із самого приходу свого у монастир, повинен з ретельністю займатися читанням святого Євангелія, вивчати його так, щоб воно завжди було у його пам'яті і він на кожному своєму кроці, для кожного вчинку, для кожного помислу, мав готову настанову із нього. Такий завіт самого Спасителя. Древні преподобні отці називали монашество життям євангельським. Монахи, які були при Пахомієві Великому, були зобов'язані вивчити Євангеліє на пам'ять. Той, хто заснував своє життя на вивченні Євангелія і на виконанні євангельських заповідей, той заснував його на твердому камені.

У наш час у нашій державі відлюдництво у порожній пустелі можна визнати зовсім неможливим, а затвор досить обтяжливим і важким, як більш небезпечний, ніж будь-коли. У цьому потрібно бачити волю Божу.

Ціль монашого життя заключається у вивченні волі Божої, у її засвоєнні собі, у покірності їй. Сутність чернецтва полягає в тому, щоб зцілити свою пошкоджену волю, з'днати її з волею Божою, освятити цим єднанням. Воля наша у стані падіння, ворожа волі Божій; вона через свою сліпоту і через ворожий настрій до Бога постійно посилюється протидіяти волі Божій. У відреченні від своєї волі для наслідування волі Божої полягає відречення від себе, заповідане Спасителем, що складає необхідні умови спасіння і християнської досконалості, настільки необхідні, що без цього спасіння неможливе, тим більше неможлива християнська досконаліть.

Щоб виконувати волю Божу, потрібно знати її. Тільки при такому пізнанні можливе відречення своєї пошкодженої волі і зціленні її волею Божою. Молитва, будучи дочкою виконання євангельвьких заповідей, є також матір'ю всіх чеснот, за спільною думкою Святих Отців. Молитва породжує чесноти від поєднання духа людського з Духом Господнім. Молитва є дзеркалом монашого подвигу [4, с. 153].

Святі Отці, монахи перших віків християнства, досконалі християни, сповнені Святого духа, мали одкровення звище про монашество останніх часів і сказали про нього пророцтво, що збувається на наших очах. Всі слова Отців схожі між собою і звіщають, що монашество останніх часів буде проводити життя досить слабке, що йому не буде дано ні тих душевних і тілесних сил, ні того різноманіття благодатних дарів, які були у перших монахів,

що саме спасіння буде для них досить важким. «Монахи останніх років повинні спасатися скорботами» – таким було їхне пророцтво. Тому сьогодні не потрібно прагнути втікати у гори, пустелі, але будувати монастир найперше у своєму серці, тобто впустити у нього Бога, дозволити Йому увійти в наше життя, підкорити свою волю, слабку і гріховну Його святій і непорочній волі.

Преподобний Ісаак Сирін говорить про подвижників, які були чужі для світу цього, що «вони пустиню зробили містом, перетворили на поселення і обитель Ангелів. До них, за їх благоугодне життя приходили Ангели і, як слуги єдиного Владики, перебували з тими, які всі дні життя свого любили пустиню і через любов до Бога мали житло своє у горах, вертепах і ущелинах земних. І оскільки вони, залишивши земне, полюбили небесне і стали наслудниками Ангелів, то й самі святі Ангели справедливо не приховували за це від них погляду вого і виконували всяке бажання їх, іноді ж являлися їм, повчаючи, як належить жити... іноді наставляли тих, які помилялися, іноді визволяли тих, які впадали у спокуси... Вони піклувалися про нас, як старші брати про менших» [2, с. 477].

Хто одного разу назавжди присвятив себе Богові, той проводить життя у спокої розуму. Тому людиною Божою слід вважати того, хто з великого милосердя умертвив себе для земних потреб. Бо хто милує убогого, про того піклується сам Бог. І хто заради Бога збіднє, той отримає невичерпні скарби, унаслідує вічні райські оселі і причаститься Царства Небесного.

Тому з впевненістю можна сказати, що монашество не є іншою вірою, ніж віра інших християн. Воно є лише інший спосіб життя, що витікає, однак, із тих же заповідей Христа, дотримання яких неодмінно поєднується з подвигом. Немає християнина не подвижника, і тому, коли ми говоримо про сутність монашого способу життя, то говоримо і про те, що близько і корисно всякому православному християнину.

Отже, для того, хто хоче з тілом зійти на небо, потрібні особливі зусилля і безперестанні скорботи, особливо на самому початку зречення, доки сластолюбний наш норов і серце істинним плачем не перетворяться на благочестя і чистоту.

Всім, хто приступає до подвигу монашества, доброго подвигу, жорстокого і тісного, але і легкого, потрібно знати, що вони прийшли вкинутися у вогонь, якщо цього хочуть, щоб у них вселився вогонь божества. Тому нехай кожен, – за настановою преподобного Іоана Лістичника, – випробовує себе, і вже потім від хліба життя чернечого, який з гірким зіллям, нехай їсть, і від чаші цієї, яка зі сльозами, нехай п'є; щоб не на суд собі воював [7, с. 18].

Благодать Божа закликає всіх до такого життя; і для всіх воно можливе, тому що в ньому сутність християнства. Причетниками ж його є не всі покликані, і справжні його причетники не всі причащаються його однаковою мірою. Обрані глибоко в нього входять і його сходинками високо піднімаються. І тут досвід подвижників є неоціненним скарбом, мудрою вказівкою на шляху до життя вічного.

Святий Симеон Новий Богослов підтверджує це словами: «Мета всіх, хто живе у Бозі, – благодогодити Христу Богу нашому і примиритися з Богом Отцем через прийняття Святого Духа, – і таким чином влаштувати своє спасіння: бо в цьому полягає спасіння всякої душі» [3, с. 37].

1. Біблія. Книги Священного писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видавництво Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1408 с.
2. Аскетика. Т. 1. – М. Сибирская Благозвонница, 2008. – 1134 с.
3. Добротолюбіє. Т.1. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2009. – 600 с.
4. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты. Т. 1. – Полтавская епархия УПЦ Спасо-Прображенсий Мгарский монастырь, 2001. – 672 с.
5. Іларіон (Алфєєв), архієп. Таїнство віри: Вступ до православного богослів'я/ Архієпископ Іларіон. – 1-ше видання – Київ: АДЕФ-Україна, 2009. – 336 с.
6. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. Т.1., Кн. 1. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2009. – 512 с.
7. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. – Свято-Успенская Почаевская лавра, 2009. – 368 с.
8. Книга правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів і Святих Отців: Переклад Чокалюк С. М. – К., 2008.
9. Микола Сербський, святитель. Місіонерські листи. – Стрий: редакція журналу «Премудрість Божа Софія», 2007. – 488 с.
10. Монашеская жизнь по изречениям о ней св. отцов подвижников. – К.: И-во имени святителя Льва, папы Римского, 2001. – 136 с.
11. Настольная книга священнослужителя. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2007. – Т. IV. – 880 с.
12. Павел Евдокимов. Этапы духовной жизни. – М.: Свято-Филаретовская высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.
13. Симеон Новый Богослов, прп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. Книга третья. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 759 с.

священик Юрій Борис

ПРЕПОДОБНИЙ АНТОНІЙ ПЕЧЕРСЬКИЙ – ЖИТТЯ ЗАРАДИ СПАСІННЯ

Ця стаття присвячена святому Української Церкви, основоположнику чернечого життя у Київській Русі преподобному Антонію Печерському. Стаття висвітлює його житіє, а також містить інформацію про чернечий устрій Печерського монастиря.

Ключові слова: *преподобний, Антоній, святий, "Житіє Антонія", Києво-Печерський монастир, монашество,чернець.*

Потребуємо ми святих чи ні? Потребуємо!
Бо вони Божественною благодаттю,
своїми святими молитвами допомагають нам у наших
бідах, хворобах і скорботах.
Скільки чудес звершував Господь заступництвом
Пресвятої Богородиці через Її чудотворні ікони!
Кожна чудотворна ікона – це доказ чуда,
яке колись здійснив Господь за молитвами Божої Матері.
Через святих Господь також творить чудеса.
Тому Церква свята радісно співає: "Дивний Бог у святих Своїх".
(Святійший Патріарх Філарет)

Прийдіть, вірні землі української, прославимо святих землі нашої: преподобних і святителів, і князів благовірних, мучеників і священномучеників, і святих жон собори, разом найменованих і не найменованих; вони бо ділами і словами, і різноманітним життєм, і даруванням від Бога стали святими; їхні ж і гроби Бог прославив чудесами, і нині безпосередньо вони предстоять Христу, Який їх прославив, і щиро моляться за нас, що з любов'ю святкуємо світле їхнє торжество [12, с. 238].

Велике число святих Церкви Христової складається з людей, що жили в різні часи, належали до різних племен і народів, походили з різних верств населення. У цьому великому пантеоні Церкви Христової немало українських святих, які несли місію становлення Христової Церкви, зокрема на Русі, тим самим сіючи Боже Слово поміж язичницьких племен і навертаючи народ до істинної Православної віри.

Святі завжди молилися і моляться не тільки за своє спасіння, але й за спасіння цього світу. У цьому полягає велика заслуга святих. Ми зобов'язані їм, їхнім молитвам за нас грішних [21, с.90].

Християнство знає багато прикладів служіння Богові. Але одним з найвищих його виявів є чернецтво. Без нього немислима свята Церква, чернець – молитвеник за весь світ. Світ буде стояти доти, доки буде молитися останній монах.

Докладної повної праці про життя чернецтва від його початків до нашого часу ще не маємо, але відомі описи монашества окремих віків та земель. І зовсім мало праць з історії чернецтва українського.

Як прийнято стверджувати, християнство розпочалося серед українського народу ще до офіційного хрещення, за Володимира Святого у 988 році, тоді ж і повстало у нас і перше монашество. Початків його ми не знаємо, бо воно розпочалося у нас так само, як на Сході – анахоретством. Лісів у на Русі було досить багато, а тому і достатньо місць для подвижників [9, с. 83].

По своїй суті, чернецтво відрізнялось суворим аскетичним життям, та якісно виразними формами. В своїй ідеї воно було покликаним для того, щоб показати людині ангельське, правдиве життя. Те життя, яке заповідав Бог людині.

З появою на Київських горах перших іноків, поступово зароджується чернече життя з певною формою та устроєм (уставом). (Μοναστηριον) грец. – монастир – усамітнене житло, від μοναστης – той, що живе усамітнено, або μοναϛ – один, одинокий, самітник [5, с. 603].

Самі древні монастирі мали вигляд невеликого скита, де як правило подвизалося кілька монахів. Такий устрій чорноризці запозичили із Греції. Так, як за покликанням своїм монахи – молитвеники, то вони мали потребу мати свій храм, а крім того і господарство, землю, щоб себе утримувати. Саме з таких древніх монастирів і розросталося монашество від Києва по всій Русі.

Як Господь Ісус Христос розпочав Своє урочисте служіння людству не декларацією, не маніфестом про створення нової релігії, а покликанням учнів – апостолів і нагірною проповіддю до них; як князь Володимир не видавав декрету про хрещення киян, а усно звелів їм певного дня прийняти хрещення, і цей день став історичним в Україні навіки віків; так само таємниче повстав Печерський монастир; і за цим сценарієм духовної потреби перетворився з монастиря в Лавру [17, с. 29].

Заснував Печерський монастир преподобний Антоній, а впорядкував життя монастиря преподобний Феодосій, які, з огляду на це, являються засновниками українського чернецтва [10, с. 23]. З усіх руських монастирів XI ст. Києво-Печерський монастир вирізнявся чисельністю братії, яка досягала 100 чоловік. Це було рідкісним винятком, навіть у монастирях Візантії було менше ченців. У

внутрішньому житті Києво-Печерський монастир керувався давно забутим у Візантії суворим спільножитнім Студійським уставом. З Києво-Печерського монастиря Студійський устав перейшов і в ряд інших руських монастирів [20 , с. 212].

"Сонце землі Руської" – так називали Києво-Печерський монастир в Русі-Україні. 950 років тому в центрі нашої святої землі засяяло це Боже чудо і на сто років, як стверджують церковні літописці, в Київській Русі-Україні було зупинене непереможне шестя зла, доброта панувала над злобою [7, с. 23].

Керівниками перших чернечих обителей – були високодуховні чорноризці, які мали досвідне спілкування із грецькими монастирями, у тому числі і Афонським, з якого прийшов на Київські гори преподобний Антоній.

"Житіє Антонія", реальність якого не викликає у нас ніякого сумніву, на жаль не дійшло до нас. Деякі свідчення ми черпаємо із літопису преподобного Нестора, про заснування Києво-Печерського монастиря. Але зміст твору відбився в інших джерелах, що дає можливість значною мірою судити про його життя й діяльність, як великого просвітителя землі Руської.

Святий – народився 982 р. [2, с. 11], 983 р. [16, с. 332], в місті Любечі, що за сорок верств від Чернігова, у селянській сім'ї, тепер це селище міського типу Ріпкинського району, Чернігівської області. Батьки отрока відзначалися великою побожністю та благочестям від них ще в юні роки прийняв християнську віру їхній син.

У Святому хрещенні він був названий Антипою, це ім'я преподобного згадується тільки в літописця Переяслав – Суздальського [15, с. 602].

Із раннього дитинства Антипа прагнув до усамітнення і дізнавшись, що пустельники живуть у безлюдних місцях, біля Любеча знайшов собі печеру яка пізніше дала початок Антонієвому монастиреві, [11, с. 10], і почав там проводити свій подвиг. Усамітнене життя було до вподоби молодому юнакові і можливо під впливом священика грека, він вивчає ази грецької мови і мріє здійснити паломницьку подорож на Афон. [16, с. 332].

Професор І. Власовський вказує, що паломництво у цей час на Святу Землю було досить поширеним явищем [4, с. 59].

Божим Промислом мрія Антипи здійснилася і він вирушає на Святу Гору, де його духовним наставником стає старець Феоктист [16, с. 332]. Вчений Ф. Титов, вважає, що місцем на Афоні, де звершував свій подвиг Антоній – був Єсфигменовий монастир, який знаходився на прибережній скелі гори [19, с. 19]. Греки і сьогодні показують келію, де подвизався преподобний. Ось, як нам про це розповідає Руський літопис: "Чоловік, мирянин, із міста Любеча,

котрий поклав собі на думку іти у світ прочанином. Подався він у грецьку землю, на гору Афон, побачив там монастирі, обійшов їх і, полюбивши чернецьке життя, попросив одного ігумена, щоб той постриг його в ченці. Той постриг його, дав йому ім'я Антоній, наставив і навчив життю чернецькому" [14, с. 110].

Благодаттю Божою, та із провидіння старця Феоктиста, отрокові було дано таке ім'я, бо як Антоній Великий став основоположником чернецтва на Сході, так Антоній Печерський став просвітителем і засновником чернечого життя у Київській Русі.

Ігумен Феоктист бачачи його подвиг, за Божим одкровенням відправляє його на батьківщину у 1013 році [3, с. 44].

Прийшовши у Святу Русь, Антоній не повернувся до Любеча, а затримався у Києві, де обійшов кілька монастирів, але життя у них йому не сподобалося, тому він вирішив оселитися поблизу Києва, у лісі, що покривав Дніпровські схили на Берестові, де був князівський центр і в якому очевидно після хрещення була побудована церква на честь Святих Апостолів [18, с. 4].

Передання ще нам говорить, що повертаючись у рідний край, він зупинився на скалистих берегах притоки Дністра ріки Лядови (тепер Вінницька область) і заснував там Успенський печерний монастир. Це було на початку 1013 року [16, с. 332].

15 липня 1015 року, помер князь Володимир Великий, просвітитель руського народу. І після його смерті на Русі розпочалися різні міжусобиці й великий розбрат. Святополк, третій син Володимира, прозваний Окаянним став князем і убив своїх братів – благовірних Бориса і Гліба. Іншого брата Святослава рука дістала аж у угорській землі [19, с. 21]. Спокійно дивитися на безчинства, які точилися між князями У Київській Русі Антоній не міг, а тому люблячи самотність і спокій він покидає Київ і іде знову на Афон, у ту ж саму обитель, де приймав чернецтво [19, с. 21].

За час, коли преподобний був на Святій Горі ситуація у Київській державі стабілізувалася. Святополка було прогнано із Києва і навіть із Русі, а на княжий престол зійшов син Володимира Великого – Ярослав Мудрий. З приходом його до влади, життя у державі змінилося, Ярослав узяв курс, на освіченість русичів, і тому йому потрібні були помічники. Такого помічника і послав Господь мудрому князеві, в особі святого. Тому знову старець Феоктист відправляє преподобного на Русь: "З волі Божої іди зову в землю Руську, і нехай буде з тобою благословення Святої Гори". Ігумен також передрік святому, що у Київській Русі, він стане отцем багатьох чорноризців [8, с. 124].

Із Афону Антоній попрямував у Київ, і поселився в печеру у якій перед тим подвизався священик села Берестова Іларіон, по-

ставлений якраз тепер (р. 1051) в митрополити Київські і там продовжив свій чернечий подвиг [4, с. 59]. "І возлюбив те місце…", "і став тут жити, годуючись хлібом сухим, і то через день, і води споживаючи в міру. Копав печеру і не давав собі спочинку ні вдень ні вночі, перебуваючи в трудах невсипущих" [14, с. 110]. Тішився Антоній тим, що печера була далеко від очей людських, та недовго. Бо не могли не дізнатися про дивного печерника добрії люди. Вони почали приходити до нього та приносити все на потребу його. Приходили, просили благословення й отримували його та оживлялися для кращого життя в Ім'я Господа [16, с. 334].

По малу, почала примножуватися братія, і вони спільно: "Церкву викопали під землею, і келії, які й досі збереглися під старим монастирем" [14, с.110].

Першими насельниками були преподобний Никон, котрий був колись священиком, а згодом – став ігуменом монастиря, створеного довкіл Антонієвої печери. Незабаром до них прийшов і Феодосій, прохаючи про чернече життя, ще пізніше прийшов син знатного і заможного київського боярина Іоан, якого постриг за наказом Антонія преподобний Никон [19, с. 23]. Також у Печерській обителі разом і з Антонієм, провадив і свій подвиг Єфрем, у майбутньому митр. Переяславський [15, с. 603]. Монастир став розвиватися і збільшуватися. "І зібралося до нього братів числом дванадцять. І викопали печеру велику, і церкву, і келії…" [13, с. 30].

У 1054 році помирає князь Ярослав і його місце займає його старший син Ізяслав. Князь дуже любив преподобного, і часто його відвідував і не тільки сам: "… з дружиною своєю і попросив благословення" [14, с.110].

У 1068 р. Антонієві довелося покинути Печерський монастир, бо у Києві знову розгорілася братовбивча боротьба за престол Великого князя між синами Ярослава Мудрого Ізяславом та В'ячеславом. Преподобний пішов у Чернігів під захист третього Ярославовича – князя Святослава. Там святий викопав собі печеру на Болдиних горах, і біля нього так само як у Києві виник новий монастир, (Троїцько-Іллінський) [3, с. 45; 11, с. 10]. Князь Ізяслав усвідомлював значення духовного впливу преподобного Антонія і вмовив його повернутися до Печерської обителі.

Прийшовши до монастиря Антоній зібрав усю братію і звернувся до них із словами: "Живіть собі самі, і поставлю вам ігумена, а сам я хочу піти на ту гору один, бо я звик жити на відлюдді. І прийшов він до гори, і викопав іншу печеру, яка зараз під новим монастирем, і називається Ближньою, а також Антонієвою" [14, с. 111].

10 грудня 1073 року, преподобний помер, маючи 90 років. На київському великокняжому престолі тоді був уже інший син Ярослава Мудрого Святослав [16, с. 337].

У 1073 році разом із Феодосієм, та братією монастиря, Антоній закладає Успенську Церкву, на місці вказаному чудесним чином, яка була побудована вже після його смерті [15, с. 603].

Шановані мощі преподобного, було покладено у тій же печері. Тепер бачити їх нам забороняє Бог, дивний у святих Своїх [16, с. 337].

Господь, нагородив святого багатьма Своїми дарами. Своєю щирою молитвою, він зціляв багатьох людей і всі вони видужували, яку б не мали недугу. Згодом преподобний Агапіт, безкорисливий лікар, став його наступником у цій справі. Крім цього, Антоній мав дар передбачення. Він передвістив поразку Ярославовичам у протистоянні із половцями на ріці Альті. У цей день, князі ледве втекли, тим самим зберігши своє життя [8, с. 31].

Життєвий шлях преподобного чорноризця із самого дитинства був праведним і святим. Пройшов він у важких трудах і покаянних справах, глибоких роздумах над Божими таємницями, у пості і гарячій молитві. Його пам'ять відзначаємо у другу неділю Великого посту, та 2 (15) вересня [16, с. 337].

Впадає в око, що автори "Києво-Печерського Патирика", за всієї поваги до Антонія, не вважали за потрібне присвятити його житію бодай один розділ збірки. Ще й більше, у складі давньоруської книжності не виявлено творів, присвячених йому. Перший із варіантів його Житія, відомий сьогодні, датується 1635 роком. Він увіходить до складу видання польською мовою в Києві "Патерикону" Сильвестра Косова. Та чи й існувало взагалі в давнину таке Житіє? Сучасні дослідники не дійшли одностайної думки щодо цього [6, с. 130].

Не менш туманною є й історія канонізації Антонія. Поза всілякі сумніви, його було канонізовано доволі пізно. Принаймі не раніше XIII ст., а то й наприкінці XIV ст. Перша звістка, яка дозволяє говорити про факт канонізації преподобного, датується 1394 роком. Саме тоді колишній чернець Києво-Печерської Лаври, єпископ тверський Арсеній побудував у заснованому ним Жолтиковому монастирі церкву на честь преподобних Антонія та Феодосія [6, с. 130].

Відомо нам те, що у XII ст. уже існували ікони із зображенням прп. Феодосія, та ікони із зображенням деяких святих Києво-Печерських разом із Антонієм і Феодосієм, зокрема, ікона Печерськлї (Совенської) Богоматері із преподобними отцями – 1288 р. ? [15, с. 604].

Один із престолів Успенської Церкви, був посвячений на честь преподобного Антонія [15, с. 604].

Розповідь про початки Печерської спільноти у Києві – це не тільки літературні оповідання й повісті нашого Середньовіччя. Це частина божественної легенди, втіленої у форму літопису [18, с. 5]. Саме завдяки Преподобному Літописцеві у нашого Українського народу з'явилися свідчення, за якими ми можемо говорити про Антонія про Феодосія, та інших фундаторів Києво-Печерського монастиря та загалом про монастир.

Із житія преподобного Марка Печерника, ми читаємо такі прекрасні слова, які можна віднести сьогодні і до нас: "Мені ж не можна тими далекими землями похвалитися, а тільки тим святим монастирем Печерським та його святими чорноризцями, тих житієм та чудесами, які поминаючи, радію, жадаю бо і я, грішний, тих святих отців молитви" [13, с. 147].

Пам'ять праведникові буде вічна, лихих наклепів він не убоїться; серце його надіється на Господа (Пс. 111, 6-7).

1. Біблія. Книги священного Писання Старого та Нового Завіту / в українському перекладі з паралельними місцями та додатками ; переклад Патріарха Флорета (Денисенка) – К. : Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату, 2004. – 1407 с. + іл.

2. Брайчевський М. Антоній Печерський // Український культурологічний альманах: Хроніка 2000. – К., 2003. – № 53 – 54. – С. 11 – 16.

3. Віроцький В. Монастирі та храми землі сіверської. – К. : Техніка, 1999. – 232 с.: іл.. – (Нац. Святині України). – Бібліогр.: с. 229 – 230.

4. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – К.– Т. 1.– 1998. – 294 с.

5. Голубинский Е. История Русской церкви. – М. : Обшество любителей церковной истории. – Т. 2. – 1997. – 926 + XVIII с.

6. Горський В. Святі Київської Русі. – К. : Абрис, 1994. – 176с.: іл.. – Бібліогр.: с. 169 – 174.

7. Димитрій (Рудюк), єп. Києво-Печерська Лавра і святість її подвижників в період Київської Руси – України // Православний вісник. – К., 2001. – № 7–8. – С. 22 – 24.

8. Житіє святих. – К. : Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Т. 4. – 2007. – 784 с.

9. Іларіон (Огієнко), митр. Українське монашество. – К., 2002. – 396 с.

10. История Русской святости. – М., 2001. – 544 с.

11. Кілессо С. Києво-Печерська Лавра. – К. : Техніка, 2003. – 200 с.: іл.. – (Нац. Святині України). – Бібліогр.: с. 195 – 198.

12. Мінея Святкова. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Ч. 2. – 2003. – 703 с.

13. Патерик Києво-Печерський. – К. : Видавничий дім "КМ Akademia", 1998. – 342 с.

14. Повість минулих літ: Літописні оповіді. – К. : Веселка, 2005. – 228 с.

15. Православная энцыклопедия РПЦ. –Т. 2. – М., 2001. – 752 с.

16. Самбор Б. Святі землі Української. – К. : Архангельський глас, 2009. – 688 с.: іл.

17. Степовик Д. Історія Києво-Печерської Лаври. – К., 2001. – 560 с.

18. Степовик Д. Києво-Печерська Лавра. – К., 1993. – 80 с.

19. Титов Ф. Житіє преподобного отця нашого Антонія Печерського // Український культурологічний альманах: Хроніка 2000. – К., 2003. – № 53 – 54. – С. 17 – 33.

20. Філарет (Денисенко), патріарх. Статті, доповіді. – Т.IV. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2003. –582 с.

21. Філарет (Денисенко), патріарх. Проповіді, доповіді, послання інтерв'ю. – Т.VII. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2007. – 798 с.

протодиякон Василій Дідора

ІГУМЕНИ СВЯТО-МИХАЙЛІВСЬКОГО ВИДУБИЦЬКОГО МОНАСТИРЯ XVII ст. ЇХНІЙ ВПЛИВ НА РОЗВИТОК ОБИТЕЛІ

У даній статті досліджується питання діяльності ігуменів Свято-Михайлівського Видубицького монастиря починаючи від першого ігумена післяуніатського періоду Ігнатія Старушича до часу управління монастирем ігуменом Варлаамом Страховським. Основна увага зосереджується на біографічних відомостях намісників, та їхньому внеску у розбудову Видубицької обителі.

Ключові слова: *Свято-Михайлівський Видубицький монастир, намісник, ігумен, чернеча братія.*

Після повернення у 1635 р. Видубицького монастиря Православній Церкві фактичним керівником і відновлювачем став митрополит Петро Могила і його помічник Ігнатій Старушич. Дослідник В. І. Ульяновський у своїй монографії про історію монастиря наводить інформацію, що рід Старушичів походив із Волині. Батько Ігнатія – Оксен належав до міської еліти.

У Києві Ігнатій прославився своїми проповідями і «словами». Він автор ряду віршованих творів, зокрема слова на поховання ротмістра «війська кварцяного» князя Святополка-Четвертинського. Під час полемічного протистояння з уніатами виявив себе активним поборником православ'я і талановитим проповідником. Так у вересні 1642 р. він брав участь в роботі Яського Помісного Собору, який затвердив «Православне Ісповідання Віри» митрополита Петра Могили [25, с. 114].

З 1643 р. його призначають ігуменом Видубицького монастиря, однак, королівський привілей на видубицьке ігуменство був виданий Ігнатію аж 19 серпня 1645 р. [29, с. 120].

У період свого управління Видубицькою обителлю Ігнатій Старушич максимально намагався виправити матеріальне становище монастиря і його святинь. 1 лютого 1646 р. він написав чолобитну до царя Олексія Михайловича, у якій вказував, що: «обитель Выдубицкая киевская, заложенная во имя святаго великого архистратига Михаила чюдо иже в Хонах, в лето от создания мира 6578 (1070 р.), древних времен пребывающи сияла, ныне нам грешным с великою скорбью и слезами воспомянути токмо повольно…и ныне невозможно есть худости иноческой нашей в первое достояние и образ тую святую обитель Видубиць-

ку Киевскую и храм святаго великого архистратига Михаила чюдо иже в Хонах привести и приоблечи... Пожалуй, всесветлейший благочестивый царю, храм святаго архистратига Михаила оскудный в сосуды напрестольные, одежды священнические, книги церковные и кадилницу и что Бог на сердце положит Вашему царскому величеству» [2, арк. 101 – 102, 296 – 297].

Ігумену Ігнатію також довелося вести затяжні суди із Лаврою за володіння, однак у цих процесах він показав себе як досвічений адміністратор. Йому вдалося добитися грамоти від короля Яна Казимира і таким чином зберегти ці володіння за монастирем [9, с. 193].

Вважається, що в 1650 р. Ігнатій Старушич був рукоположений на єпископа Могильовського в Білорусії, але через важку хворобу не зміг виїхати на єпархію, до смерті залишаючись у монастирі [25, с. 114]. Однак професор С. Т. Голубєв, заперечуючи цю думку вказував на те, що єпископом Оршанським і Могильовським 3 січня 1650 р. був затверджений Йосип Кононович Горбацький, який перебував на єпархії аж до смерті. Помер він 18 лютого 1653 р. [8, с. 447; 9, с. 469].

Помер Ігнатій 30 жовтня 1651 р. і був похований біля північної стіни нартексу у Свято-Михайлівському храмі [18, с. 257]. Над похованням Ігнатія Старушича недалеко від входу на чавунній дошці була надряпана епітафія, яку скопіювали С. Т. Голубєв в 1877 р., а потім академік В. Н. Перетц в 1914 р. без першого пошкодженого рядка: «Всечестному иеромонаху Игнатию Оксеновичу игумену монастыря Видубицкого, который преставился року 1651 октоврия 30 дня (далі віршовані рядки епітафії) [7, с. 422 – 424; 13, с. 5 – 6].

Вважається, що наступником Ігнатія на видубицькому ігуменстві став його рідний брат Климентій Старушич. 15 квітня 1652 р. він був офіційно введений в управління монастирем. Дбаючи про покращення матеріального становища монастиря, Климентій у січні 1658 р. разом з дияконом Мелетієм і п'ятьма слугами їздив у Москву до Олексія Михайловича за милостинею [3, арк. 65 – 66]. Крім цього, Климентію, як і його попереднику, довелось вести судові процеси з Києво-Печерським монастирем за либідську переправу через Дніпро. Незважаючи на те, що Ігнатій виклопотав королівську грамоту на право власності, Лавра зовсім не хотіла поступатись. Відстоюючи право власності монастиря, Климентій наводив текст Нестора-літописця про заснування Свято-Михайлівської церкви в 1070 р. князем Всеволодом, який ніби то і надав цю переправу у володіння обителі, оскільки в тому ж літописі

говориться про переправу через Дніпро князя Василька Ростиславовича і його візит у Видубицький монастир для поклоніння і залишення там своїх товарів на збереження. Таким чином ігумен проявив досить хороші знання древньої історії обителі. Однак, найголовнішою заслугою ігумена Климентія стало те, що його стараннями митрополит Сильвестр Косів у квітні 1652 р. офіційно відмовився від безпосереднього управління монастирем і його володіннями. І хоч ця залежність не була обтяжливою для монастиря, оскільки в час митрополита Сильвестра Косова, за свідченням С. Т. Голубєва вона була швидше номінальною, аніж дійсною, однак монастиреві, який тільки но почав "вставати на ноги", бажано було б звільнитися від прямої залежності від митрополитів. Сильвестр Косів виконав це бажання Видубицького монастиря і відмовився від свого імені і імені його наступників від усіх монастирських володінь. У своєму листі у 1652 р. він зокрема писав: "Самый монастырь Выдубицкий и церковь заложеныя святаго архистратига Михаила, также все добра и кгрунты того монастыря Выдубицкаго, так здавна, яко и теперь належачие, подданные тяглые и нетяглые и их повинность: пущи добры, леса, дубравы, пасеки, нивы, поля орание и не орание, сеножати, ставы, озера, млины, реки, речки, перевоз лыбедский на речце Днепре из ловы вольными доходами вшелякими до того монастыря належачими, к спокойному и доживотную поссесию подает и интромитует» [15, с. 625; 9, с. 194].

Турбуючись про матеріальне становище монастиря і його володінь, ігумен хотів відшукати кріпосні документи на монастирські володіння. Климентій звертався навіть до польських єпископів Перемиського і Холмського, з проханням повернути монастиреві документи, однак його старання не увінчалися успіхом. Навпаки, через листування з Холмським єпископом деякі дослідники звинувачують ігумена у прихильності до уніатства.

У 1655 р. Видубицький монастир відвідав Антіохійський Патріарх Макарій. Його архідиякон Павло Аллепський, який у своєму описі говорить, що саме ігумен Климентій розпочав відбудову зруйнованого Свято-Михайлівського храму [11, с. 385; 12, с. 430].

Нам невідомо, до якого часу Климентій був ігуменом. В. І. Ульяновський стверджує, що вже з 1662 р. ім'я ігумена не згадується в монастирських документах [29, с. 125]. С. Т. Голубєв, навпаки, наводить інформацію про те, що судова тяганина з Лаврою затягнулась аж до 1656 р. і в документах комісії генерального суду Війська Запорізького, яка була надіслана у Київ гетьманом Богданом Хмельницьким для розслідування справи між Лаврою і Ви-

дубицьким монастирем фігурує ім'я Климентія. До речі, згідно з постановою комісії і підписаною угодою між Інокентієм Гізелем і Климентієм Старушичем, останній повинен був віддавати половину доходу з Либідського перевозу Лаврі [9, с. 195].

Під час реставраційних робіт, у 1972 р. у Свято-Михайлівській церкві праворуч від входу на другий поверх уздовж північної стіни (під аркою) було знайдено поховання в склепі, над яким зберігся пошкоджений напис олійними фарбами «1664». На думку дослідників, це і є поховання Климентія Старушича з вказівкою дати його смерті. Склеп зроблений з цегли XVII ст. Під підлогою (в іншому місці) була знайдена шиферна плита з таким же написом «1664» очевидно, – це була кришка гробниці Климентія, яку перенесли в інше місце вже в XVIII ст. під час капітального ремонту храму. У склепі виявили дерев'яну труну, яка на диво добре збереглася, однак останки перетворилися на білий порошок. У труні ж збереглися парчеві параман і тонкої роботи різьблений кипарисовий хрестик (55х35х11 мм) на шовковій мотузці з різьбленим Розп'яттям і предстоящими Марією та Іоаном Предтечею, вище – Лука, нижче – Іоан Богослов; з іншого боку – поколінне зображення Богородиці в короні з Немовлям в лівій руці, по обидва боки Її – Антоній і Феодосій, вище – Марк, нижче – Матфей [24, с. 102 – 104].

Наступником Климентія був обраний ігумен, (а пізніше архієпископ) Феодосій Углицький. Народився він у 30 рр. XVII ст. у с. Семешкові Стародубського повіту, або у м. Уланові Кам'янець-Подільської єпархії, у священицькій сім'ї [28, с. 5; 27, с. 19]. Юнацтво святителя проходило у роки магань православних за свої права. Освіту здобув у Київській Академії, де був учнем Лазаря Барановича. У молодому віці у 1655 р. прийняв монашество. З 1662 р. виконував обов'язки ігумена Корсунського Онуфріївського монастиря, а у 1664 р. ігумен Феодосій призначений Видубицьким намісником і керував ним до 1668 р. Поряд з цим він обіймав посаду митрополичого намісника [26, с. 16]. На той час "монастир мав потребу як у внутрішньому, так і в зовнішньому впорядкуванні, і необхідно було докласти багато сил і вміння, щоб відновити його в колишньому стані" [10, с. 606 – 607]. Не зважаючи на такий стан в монастирі, завдяки діяльності ігумена Феодосія Углицького, Видубицька обитель відродилась та посіла своє місце як духовний осередок православної Русі. Були відновлені монастирські храми і будівлі. Загалом, обитель преобразилась [30, с. 239]. З моменту вступу на ігуменство Феодосію, як і його попередникам, довелося захищати видубицькі землі від зазіхання на них різних людей. У 1666 р. по дорозі в Переяслав

російське військо забрало у Видубицького монастиря 500 підводів сіна. Ігумен Феодосій звернувся до царя Олексія Михайловича з проханням повернути (возмістити) обителі збитки, вказуючи, що «в то время без корму все наши животны померли. А во время другого мятежа те же ратные люди нашей ржи и пшеницы на поле пожалили себе двести коп», однак цього разу отримав відмову [19, с. 167 – 168].

Крім усіх справ, які зробив ігумен Феодосій для монастиря чи не найважливішою є заснування скита в мозирських володіннях Видубицького монастиря (на острові Михайлівщина), який в документах називається «монастырец». На чолі цього скита він 1 березня 1680 р. поставив ієромонаха Іова Опалінського як свого намісника, якому дав право зібрати таку кількість братії, якою зможе керувати. Цей скит завжди повинен був залишатися в юрисдикції Видубицького Свято-Михайлівського монастиря і в жодному разі не виходити з цього підпорядкування. Намісник скита мав право розпоряджатися усіма монастирськими землями, а Феодосій обіцяв «коштом и старанем нашим его в процессах правних вспомогати» [29, с. 128].

Наприкінці 1684 р. – на початку 1685 р. Феодосій Углицький звернувся з чолобитною до царів Іоана і Петра Олексійовичів, просячи їх подати милостиню на монастир. «Видя же, – писав ігумен, – на иные святые обители милосердое вашего царскаго пресветлаго величества призрение и их украшение, до лица земли челом бию, покажите ваше царское пресветлое величество и дому Воеводы сил небесных, а обители нашой свою государскую милость, и извольте приказа священным фелоном и святым Евангелием напрестолным украсити». Прохання було почуте і вже 28 січня 1685 р. царським указом для монастиря був замовлений фелон і напрестольне Євангеліє, які виготовлялися в Казенному приказі. Крім цього царі Іоан і Петро Олексійовичі своєю грамотою від 11 лютого 1685 р. дозволили кожні п'ять років трьом – чотирьом ченцям обителі приїжджати в Москву за царською милостинею, і перша така милостиня була послана в обитель в тому ж році через ієромонаха Веніаміна [15, с. 629; 17, с. 325].

Чималі прикрощі пережив Феодосій Углицький будучи видубицьким ігуменом у зв'язку з судовим процесом з Києво-Печерським монастирем і його архімандритом Інокентієм Гізелем за землі [14, с. 86 – 92]. Судові процеси тяглися досить довго, але все ж видубичани виграли процесс, оскільки на відміну від Лаври, мали документи, які підтверджували їхнє право власності [27, с. 36 – 43; 19, с. 167 – 178].

У 1688 р. на запрошення Лазаря Барановича Феодосій Углицький переїхав в Чернігів і став архімандритом Єлецького монастиря, а 11 вересня 1692 р. був висвячений на архієпископа Чернігівського і Новогород-Сіверського [5, с. 356 – 358]. Однак, будучи в Чернігові архімандритом, а пізніше і архієпископом, Феодосій ніколи не забував Видубицьку обитель і відстоював її права перед патріаршим престолом [5, с. 339 – 341].

Річ у тому, що новообраний митрополит Гедеон (князь Святополк-Четвертинський) після того, як він перевів Київську митрополію з канонічного підпорядкування Константинопольському Патріархату в Московський Патріархат, звернувся до царів Іоана і Петра Олексійовичів з проханням надати в його розпорядження Видубицький монастир (приєднати до Софійського) за прикладом інших Київських митрополитів. Однак йому було відмовлено і сказано, що монастир ніколи не належав до Софійського, а тому він не повинен зазіхати на монастирське майно. Єдине, що йому дозволялось – побудувати собі келії у монастирі [2, арк. 205].

Нам не відомо чи приїздив митрополит Гедеона в монастир і будував там митроповичі келії, однак святитель Феодосій Углицький пізніше писав, що Гедеон фактично обібрав монастир і вивіз з нього не лише будівельні матеріали, приготовлені для ремонтних робіт, але і документи на право власності монастирських земель. Показово все ж, що в заповіті митрополита Гедеона від 1690 р на всі київські монастирів, у тому числі і на Видубицький, було відписано по 200 золотих для річних сорокоустів [23, с. 168].

Після переїзду Феодосія Углицького в Чернігів митрополит Гедеон все ж перетворив монастир на свою заміську резиденцію, але так і не поставив нового ігумена. Внаслідок цього братія розбрелася і обитель спорожніла. Новому митрополитові Варлааму Ясинському, який отримав «повне право» на Видубицький монастир і його власність, було звелено відновити чернечу громаду і поставити ігумена.

Архієпископ Феодосій упокоївся 5 лютого 1696 р. в Чернігові а у 1896 р. були відкриті нетлінними мощі. 9 вересня 1896 р. святитель був канонізований Православною Церквою [28, с. 27]. Православна Церква святкує його пам'ять 18 лютого.

Завдяки купчій діяльності ігумена Феодосія, його чудовим пастирським здібностям, Видубицький монастир відродився і зайняв своє місце серед найшановаиіших духовних центрів православної Русі [27, с. 37].

Наступником Феодосія став ігумен Пахомій Підлузький (майбутній ректор Київського колегіуму). Період його управління

монастирем не характеризується чимось надзвичайним. Йому не вдалося зробити нічого грандіозного, адже важко було відновлювати обитель, оскільки він не мав права управляти усім монастирем з його володіннями і майном. Йому вдалося зробити на користь обителі, так це випросити нову царську грамоту на володіння монастиря і на право приїжджати за милостинею в Москву.

В період підпорядкування обителі митрополитові Варлаамові Ясинському після Пахомія Підлузького монастирем управляли два ігумени: Феофіл Янжуровський (1692 – 1696) і Варлаам Страховський (1696 – 1709), які, однак, не залишили після себе у монастирі практично ніяких слідів. Хоча в роки ігуменства Варлаама Страховського Видубицька обитель прикрасилась новими архітектурними формами. Стараннями і коштами полковника Михайла Миклашевського у монастирі було збудовано величний Свято-Георгіївський собор та трапезну Спасо-Преображенську церкву.

В цьому контексті слід сказати, що неперечною особистістю в історії обителі був обраний у червні та висвячений у серпні 1690 р. Варлаам Ясинський, митрополит Київський Галицький і всієї Малої Русі, екзарх Московського Патріарха [21, с. 400 – 411; 22, с. 455 – 461]. З його ім'ям пов'язані певні цікаві моменти в історії монастиря.

Річ у тому, що скориставшись підтримкою гетьмана Івана Мазепи, митрополит Варлаам після свого рукоположення у Москві, просив «повернути» Видубицький монастир в повне розпорядження митрополита, як це було при митрополитові Петрові Могилі, адже через нестачу доходів, братії Софіївського монастиря немає на що жити, а Видубицький монастир міг би цьому допомогти. За словами С. Т. Голубєва, Видубицька обитель, незважаючи на свою залежність від митрополитів, знаходився у пристойному стані [9, с. 205]. Та й і сам гетьман у проханні від 23 квітня 1690 р. вказував, що через злиденне становище софіївського дому, митрополит просив, щоб монастир святого архістратига Михаїла був переданий під його пастирську опіку. При цьому він наводив приклади попередників [4, арк. 8 – 9 зв, 29 – 29 зв.]. У той час вплив Івана Мазепи при дворі був досить вагомим і тому царською грамотою від 31 серпня 1690 р. Видубицький монастир був підпорядкований митрополитові [4, арк. 34 зв.]. Звичайно, що видубицькій братії не подобалася така акція і тому монахи намагалася відстояти свої права на самостійність [4, арк. 44 зв. – 45]. Однак, незважаючи на це 28 березня 1691 р., царі все ж видали нову грамоту якою монастир приписувався до Святої Софії. При цьому у грамоті чітко вказувалось, митрополиту Вар-

лааму «приписан подан в стоение и украшение той монастир» [4, арк. 84 зв. – 85]. Очевидно, владика мав намір відбудувати старовинну церкву, а для цього він повинен був знайти ктиторів. Беручи до уваги цю інформацію можна зробити припущення, що саме Варлаам Ясинський спонукав Михаїла Миклашевского до будівництва у монастирі нового собору. Таким чином, царською грамотою було дозволено Видубицький монастир приписати до Святої Софії, а митрополит був зобов'язаний зберігати відповідний стан і монастиря і достойне утримання монахів.

Однак від самого початку ця постанова, очевидно, не була дотримана. Про це свідчить той факт, що у вересні 1691 р. колишній ігумен монастиря Феодосій Углицький, а на той час вже архімандрит чернігівського Єлецького монастиря, їздив у Москву за милостинею і вказував, що митрополит Гедеон фактично обібрав Видубицький монастир. Це призвело до запустіння обителі. І архімандрит Феодосій просив, щоб все це повернули монастиреві, а митрополит, щоб не зазіхав на маєтності монастиря [16, с. 643 – 644; 5, с. 339 – 341]. Справа дійшла до Патріарха Адріана і митрополит Варлаам писав, щоб він не вірив словам архімандрита Феодосія, начебто владика присвоює собі монастирське майно. Очевидно Святійший повірив митрополиту, а архімандриту Феодосію оголосив догану [5, с. 343 – 344]. Царі поступили інакше. Вислухавши прохання Феодосія, звеліли митрополитові Варлаамові Ясинському дотримуватися попередніх умов володіння обителлю, поставити ігумена, відновити братію і надалі не розоряти монастир [16, с. 644]. Однак, спокійне життя монастиря тривало недовго, бо вже 1 квітня 1700 р. перед освяченням нового собору Петро І знову видав грамоту, якою наказував повернути монастир Київській митрополії, який «спрадавна їй належав» [6, с. 825 – 829, 860 – 862]. Що правда, на цей раз обійшлося без протестів. Братія не протестувала, адже завдяки митрополитові Варлаамові в монастирі побудували новий красивий кам'яний собор Георгія Переможця і кам'яну Спасо-Преображенську трапезну церкву. Хоча у Київських єпархіальних відомостях, у одному з найбільших досліджень про діяльність Київського митрополита Варлаама Ясинського ані словом не згадується Видубицька обитель [20, с. 861 – 864]. Як можна було опустити таку важливу інформацію? А може владика не мав стосунку до такого грандіозного будівництва у монастирі. Однозначно сказати важко, відповідно і вважати митрополита Варлаама Ясинського благодійником монастиря, чи «споживачем» монастирського майна дуже складно. Хай там як, але саме митрополит «знайшов» для монастиря нового ктитора – Михайла Миклашев-

ського і спонукав його до будівництва величного собору і трапезної церкви. Освячення обох храмів звершував особисто владика, у присутності ктитора і його сім'ї. Ще однією позитивною справою, яку митрополит зробив монастиреві – грамотами від 23 і 26 квітня 1706 р. звільнив обитель від підпорядкування, вказуючи, що на підпорядкування Видубицького монастиря Свято-Софіївському собору наполягав, тільки через бідність останнього і нестачу коштів для відновлення [16, с. 650 – 651].

Підсумовуючи вище наведені факти можемо сміливо стверджувати, що доля ігуменів древньої Свято-Михайлівської Видубицької обителі не була легкою. Всі наступники святителя митрополита Петра Могили, намісники монастиря докладали максимуму зусиль для того, щоб Видубицька обитель архангела жила повноцінним православним благочестивим життям. Післяунійний період, зруйнування святині монастиря – Михайлівського храму стало для всіх них великою проблемою, наслідки якої відчував на собі кожен із них. Однак, незважаючи на складне і фінансове і суспільно-політичне становище кожен із них вносив свою лепту для розбудови обителі та утвердження Української Православної Церкви.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1417 с.

Архівні джерела

2. Інститут Рукописів Національної історичної бібліотеки ім. В. І. Вернадського (ІР НБУВ.) – Ф. 194. – Спр. 113. Выписки и копии архивных документов, относящихся к истории Киево-Видубецкого Свято-Михайловского монастыря. Для моноргафии Голубева С. Т.
3. ІР НБУВ. – Ф. 194. – Спр. 136. Выписки и копии архивных документов по истории церквей и монастырей Украины. К работам Голубева С. Т.
4. ІР НБУВ. – Ф. 312. – Спр. 430/655. «Акты из делъ Малороссийских, списанные в Московском Государственной Коллегии Иностранных делъ Ариве для высокоперосвященнейшаго митрополита Киевского и Галицкого Евгения, по дозволению на сообщение касающихся до церковной истории бумаг, данному 4 ноября 1813 года» в трех отделениях и книгах, в листе, на 139+189+187 листах // Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Кіеве. Вып. ІІІ. Библиотека Киево-Софийского Собора. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1904. – 308 с. + алф. указ. LVIII.

Друковані джерела

5. Архив Югозападной России издаваемый временною комиссиею для разбора древнихъ актов высочайше учрежденною при Киевском Военнном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе (АЮЗР). – К., 1872. – Т. 5. – Ч. 1. – 172 + 488 с.
6. Військові компанії доби гетьмана Івана Мазепи в документах / Упор. С. Павленко. – К.: Вид. дім Києво-Могилянська Академія, 2009. – 1054 с.
7. Голубев С. Т. Надгробная надпись всечестному иеромонаху Игнатию Оксеновичу, игумену монастыря Выдубицкого, который преставился року 1651, октобрия 30 дня // Киевские епархиальные ведомости. – К., 1877. – № 15. – С. 422 – 424.

8. Голубев С. Т. Объяснительные параграфы по истории западно-русской Церкви // Труды КДА. – К., 1904. – №11. – С. 447 – 481.
9. Голубев С. Т. проф.. История Киево-Выдубицкого Свято-Михайловского монастиря. – К., 2011. – 655 с. – Приложения 392 – 640 с.
10. Димитрій Ростовський, свт. Житія святих (вибрані): У 7 т. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008.– Т. 1. – 711 с.
11. Кіевъ и его святыня въ половине XVII века. Изъ путешествія Антіохійского патріарха Макарія, описанного его архідіакономъ Павломъ. Вторичное посещеніе Кіева антиох. патриархомъ Макариемъ, на обратном пути изъ Москвы.) // Киевские епархиальные ведомости. – К., 1872. – № 16. – С. 379 –386.
12. Кіев в разные годы своего существования по описанию современников и очевидцевъ. Киев в 1633 г. По описанию сопутника патр. Макария диакона Павла Алеппского // Киевские епархиальные ведомости. – К., 1874. – № 15. – С. 415 – 430.
13. Перетц В. Н. К биографии о. Игнатия Оксентовича Старушича, киевского проповедника половины XVII века. – Пгр., 1914. – 30 с.
14. Петров Н. И. К биографии святителя Феодосия Углицкого, архиепископа Черниговского // Киевская старина. – К., 1902. – №11. – Отд. 2. – С. 86 – 92.
15. Троцкий П. Киево-Выдубицкий Михайловский монастырь // Киевские епархиальные ведомости. – К., 1870. – № 21. – Отд. 2. – С. 618 – 631.
16. Троцкй П. Киево-Выдубицкий Михайловский монастырь // Киевские епархиальные ведомости. – К., 1870. – № 22. – Отд. 2. – С. 643 – 650.
17. Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань: Издание книжного магазина М. А. Голубева, 1914.– Т. 1. – 986 с.

Література
18. Болховітінов Є., митр. Вибрані праці з історії Киева / Упор. Т. Б. Ананьева. – К.: Либідь – Іса, 1995. – 488 с.
19. Дубровський В. Життя й діла Феодосія Углицького (Полоницького). – Вид. 2. – Харків: Держ. вид. України, 1930. – 191 с.
20. Заботы м. Варлаама Ясинскаго о благоустойствѣ Кіево-Могилянской коллегіи, Кіево-Софийскаго кафедральнаго монастыря и др. Кіевскіхъ святынь // Кіевскія епархіальныя вѣдомости. – К., 1905. – № 34. – С. 859 – 864.
21. Избрание Варлаама Ясинскаго Киевским митрополитомъ// Киевские епархиальные ведомости. – К., 1905. – № 16 – 17. – С. 400 – 411.
22. Избраніе Варлаама Ясинскаго Кіевскимъ митрополитомъ // Киевские епархиальные ведомости. – К., 1905. – № 18. – С. 455 – 461.
23. Максимович М. А. Киев явился градом великим: Вибрані українознавчі твори. – К.: Либідь, 1994. – 448 с.
24. Мовчан І. І. Археологічні дослідження на Видубичах // Стародавній Київ. – К.: Наукова думка, 1975. – с. 80 –106.
25. Преловська І. До історії некрополя Видубицького Свято-Михайлівського монастиря // «Видубицький Михайлівський монастир – погляд крізь віки»: збірник матеріалів наукової конференції присвяченої 940-літтю Свято-Михайлівського Видубицького монастиря. – К., 2010. – С. 104 – 126.
26. Святитель Феодосій Углицький, архієпископ Чернігівський // Чаша. – К., 1998. – № 5. – С. 15 – 18.
27. Тарасенко А. Ф. Святитель Феодосий архиепископ Черниговский. – Дубно: Мелиса, 2005. – 167 с: ил.
28. Тимофеев В., прот. Святитель Христов Феодосий Углицкий, Архиепископ Черниговский: Его жизнь, деятельность и чудеса. (Историко-биографический очерк) – Париж, 1930. – 40 с.
29. Ульяновский В. Выдубицкий чуда архангела Михаила монастир. История в лицах, пам'ятниках архитектуры и церковного искусства. – К.: Изд. дом «МУЗЕЙ ШЕРЕМЕТЬЕВЫХ», 2009. – 623 с.
30. Чутченко С., свящ Феодосій Углицький і Видубицька обитель // «Видубицький Михайлівський монастир – погляд крізь віки»: збірник матеріалів наукової конференції присвяченої 940-літтю Свято-Михайлівського Видубицького монастиря. – К., 2010. – С. 235 – 242.

ієродиякон Михаїл (Карнаух)

Преосвященний єпископ Порфирій (Успенський) – намісник Свято-Михайлівського монастиря

Дана стаття є коротким біографічним нарисом видатного православного ієрарха XIX століття, церковного історика, археолога, візантолога. Коротко характеризується його життєва стежина: період навчання, праця в Одесі, перебування на Ближньому сході, архіпастирське служіння в Києві. Окрема увага надається періоду настоятельства Михайлівського монастиря з 1865 по 1878 рр.

Ключові слова: *Успенський, єпископ Порфирій, архімандрит, місія в Єрусалимі, Михайлівський монастир.*

Преосвященний єпископ Чигиринський Порфирій (Успенський) займає важливе і почесне місце серед церковних істориків і дослідників. Його без сумніву можна поставити в один ряд із відомими діячами як митр. Київським Євгенієм (Болховітіном), митр. Московським Макарієм (Булгаком), митр. Платоном (Левшиним) ті іншими.

Народився єпископ Порфирій 8 вересня 1804 року в м. Кострома у сім'ї псаломщика Олександра Матвійовича Успенського. Батьки назвали сина іменем Констянтин. Першопочаткову освіту Успенський здобув вдома. Коли виповнилося Костянтину 9 років батько віддав талановитого сина на навчання в Костромське училище, що знаходилося в передмісті Костроми в Запрудному[1]. А по закінченню училища Успенський продовжив навчатися в семінарії. Тут він познайомився із викладачем грецької мови – Федором Павловичем Москвіном, котрий справив на хлопця велике враження. В майбутньому Федір Павлович прийме чернецтво і буде обраний Київським митрополитом. Після закінчення семінарії Успенський з 1818 по 1824 р. працював вчителем грецької мови в місті Макарево (сьогодні районний центр в Костромській області Російської Федерації). В 1825 році поступає до Санкт – Петербурзької духовної академії. На 25 році свого земного життя Костянтин приймає чернецтво з іменем Порфирій. Так згадує про цю подію єпископ Порфирій у своїй праці «Подорож по Єгипту і в монастирі св. Антонія Великого і прп. Павла Фівейського в 1850 р.»: «В академічній церкві одягнули мене молодого в мантію, куколь і сандалі»[2]. 20 вересня 1829 року рукоположений в сан ієродиякона, а через 5 днів в ієромонаха.

В Петербурзькій духовній академії молодий ієромонах поглиблює свої знання не тільки з богослов'я, а й наполегливо займається вивченням латинської та німецької мов. Філософію Успенський спочатку полюбляв,а потім дійшов до висновку, що користі вона віруючій людині не приносить, тому назвав її безтолковою і навіть шкідливою[3]

В 1829 році ієром. Порфирія відправляють до Одеси на посаду вчителя. За понесені труди Святійший Синод нагородив Успенського золотим наперсним хрестом, а 1 травня 1830 року його призначають настоятелем Свято- Успенського другокласного одеського чоловічого монастиря. Через 20 днів після призначення ієром. Порфирія за указом Синоду возводять в сан архімандрита. Саме в Одесі архим. Порфирій почав активно займатися науковою діяльністю. 24 травня 1834 року Київська духовна академія обрала його своїм кореспондентом. Наступного року він був призначений членом Одеського статистичного комітету. В 1838 році архим. Порфирія назначають на посаду ректора Херсонської духовної семінарії. Перебування в Одесі мало для молодого дослідника хороші плоди, там він знайшов багато нових товаришів, підтримував зв'язки з аристократію. Багато хто з них ставали духовними чадами архим. Оскільки в Одесі проживала велика грецька діаспора,тому Успенський вивчає новогрецьку мову, набуває мовної практики через спілкування з греками. В майбутньому знання новогрецької мови дуже стане в пригоді під час подорожей по Близькому Сході.

В 1840 році закінчилася праця архим. Порфирія в Одесі. Він отримав призначення на посаду настоятеля церкви при Імператорській Російській імперії у Відні. Дорогою до Відня Успенський відвідав м. Львів, де познайомився із уніатським архієпископом Михаїлом Левитським[4]. Служіння в столиці Австрійської імперії тривало близько двох років. В 1843 році Синод надає нове завдання архімандриту Порфирію – відвідання Святої землі. У відповідь на рішення Синоду Успенський записав такі слова у своєму щоденнику: «Туди мене кличе серце і наука».[5] Головним завданням поїдки архимандрита було ознайомитися із історичними документами та написати доповідь про тогочасний стан Православ'я на Близькому сході. 20 грудня 1843 року прибув Успенський до Єрусалиму. Грецьке духовенство зустріло дослідника з недовірою.[6] В очах архимандрита Порфирія Єрусалим виявився містом боротьби трьох світових релігій: християнства, юдаїзму та ісламу. Але ще більш плачевним було явище внутрішньої боротьби між християнами. Греки жалілися на вірмен, а в

свою чергу вірмени говорили погано про греків. Перебуваючи в Палестині Успенський відвідав Галилею, Вифлиєм, монастир св. Сави[7]. В 1845 році архімандрит Порфирій по Єгипту продовжував свою дослідницьку подорож по Єгипту, роблячи детальний опис храмів та монастирів і вивчаючи тогочасний стан Олександрійської Православної Церкви.

Окрім цієї подорожі випало ще двічі побувати архімандриту Порфирію на Близькому Сході. Усі ці три поїздки широко збагатили світогляд дослідника. Вони мали велике значення для тогочасної науки, адже завдяки перекладом нових рукописів появилася нова інформація про Антиохійських та Єрусалимських Патріархів. Також зусиллями архим. Порфирія у Єрусалимі появилася Російська місія, що мала за мету окормлювати паломників із Російської імперії. Вона виконувала часто роль посольства на Святій Землі. Великий опір її утворенню створювали греки, боячись збільшенню впливу росіян на місцеву владу в Єрусалимі.

В 1854 році Успенській відвідав Італію. Особливо його цікавила міланська бібліотека, в котрій було зібрано понад 100 000 книг та 1500 рукописів. Архим. Порфирій лише оглянув 13 рукописів із цієї колекції старовинних документів[8]. Після Мілану Успенський вирушив до Риму, де оглянув римські катакомби, зробив необхідні собі записи та малюнки. Там він зустрівся із Папою Римським Пієм ІХ[9].

Окреме місце в житті архим. Порфирія займає Афон. Перебуваючи на горі Афон він обійшов усі монастирі, скити і поодинокі келії. Всі свої дослідження впорядкував у своїй книзі під назвою «Исторія Афона». Дана праця складається із трьох частин. Усю історію святої гори Успенський поділяє на три основних періоди: язичницький, мирський та чернечий.

У січні 1865 року архим. Порфирія обирає Святійший Синод єпископом Чигиринським, вікарієм Київської єпархії. 14 лютого 1865 року була звершена архирейськахіротонія єпископа Порфирія. Разом із обранням на вікарія Київської єпархії єпископ Порфирій був призначений намісником Михайлівського Золотоверхого монастиря. Михайлівський монастир став постійним місцем проживання вікарних архіреїв. Вперше, тоді ще архімандрит Порфирій переступив поріг цієї обителі у 1851 році в день пам'яті св. великомучениці Варвари[10]. А якості намісника приїхав до Михайлівського монастиря 20 березня 1865 року.

Владика Порфирій звершував чернечі постриги, хіротонії, хіротесії в монастирі, приймав до числа братії нових бажаючих. Також видавав розпорядження по господарству, бібліотеці лікарні.

Розглядаючи обов'язки намісника про монастир їх можна поділити на два види: 1) це суто адміністративні; 2) господарсько-економічні.

За намісництва єпископа Порфирія було навколо Собору переорано землю і посіяно траву, викорчувано дерева, що знаходилися близько храмів чи корпусів, оскільки вони своїм корінням руйнували фундаменти споруд. Оновлено сад новими видами груш та яблунь[11]. Від жаркої погоди втратили свої барви настінні розписи при вході до монастиря тому їх оновили. Споруджено новий іконостас у Варваринськомуприділі за кошти московського купця Івана Зеніна.

Також єпископ Порфирій придбав нову утварь в собор – 14 кадил, 1 срібний підсвічник і 4 мельхіорові алавастри. Надіявся намісник оновити ризницю, але через переведення його до Москви, ці плани не здійснилися. Хоч вперше був зроблений опис ризниці[12]

В храмі Смоленської ікони Божої Матері у вівтарі були зроблені ще одні двері для виходу на саму територію обителі. В самій гостиниці (готелі) замінено рами вікон, підлогу, замість старих нар поставлено нові дерев'яні ліжка прикрашені візерунком.

Господарський двір також відчув руку нового керівника обителі. Побілено стіни кухні, замінено столи та лави у трапезній, куплено нові набори ложок, виделок і ножів. Біля економічних воріт збудовано невеличкий домик, що носив назву «Авраамовий кущ», у якому влітку роздавали воду з льодом і давали їжу жебракам[13].

Настоятельський дім також був відремонтований, побудовано в ньому нові печі. Самі покої оновилися новими меблями. Стіни коридору прикрашали портрети колишніх намісників, а останнім серед них висів портрет Івана Мазепи, які відреставрував єп. Порфирій.

Келійні корпуси за вказівкою владики були оновлені, а деякі келії були розширені.

На монастирських землях відбулися зміни. Наприклад, у селі Бобринці був полагоджений млин, а в с. Мотовилівці на місці старого млина збудовано новий. У скиті Феофанія побудовано кам'яний храм, хлібопекарню, покої, посаджено новий сад.

Як зазначає ієромонах Євстратій (Голованський) всього за час перебування настоятелем Михайлівського монастиря було відновлено 6 корпусів обителі[14].

30 червня 1865 року відповідно на прохання єпископа Порфирія до числа братії зараховано Олексія Барбаренка в статусі по-

слушка[15]. 14 вересня 1866 року намісник монастиря прийняв до числа братії послушка Симеона Войтенка, котрий згодом прийме чернечий постриг з іменем Саватій і буде нести послух келаря. У зв'язку із хворобою його звільнять з келарства[16]. 13 жовтня 1866 року єпископ Порфирій прийняв до числа братії послушника Миколая Флоренського, на яким звершив чернечий постриг із іменем Никодим і рукоположив в його в сан ієродиякона[17]. На прохання владики 22 травня того ж року Святійший Синод нагородив церковною нагородою ієром. Миколая (Левитського).

17 грудня 1866 року єпископ Чигиринський Порфирій (Успенський) призначив ієром. Іларіона (Спаського) на посаду члена монастирського управління та благочинного монастиря. Потім ієром. Іларіон ніс ще послух казначея місійного комітету. За визначенням Синоду Спаського перевели в Полотську єпархію, однак у 1876 році він знову повернувся у Київську єпархію, і відповідно до резолюції єпископа Порфирія був зарахований до числа братії Феофанівського скиту[18].У 1867 році намісник затвердив на посаді келаря ієрод. Веніаміна (Іножарського). Також єп. Порфирій над ним звершив ієрейську хіротонію. А 1874 р. ієром. Веніаміна призначив членом монастирської управи, бібліотекарем, єпархіальним духівником, екзаменатором та казначеєм Києво-Місіонерського комітету. Потім 24 жовтня 1876 року о. Веніаміна призначено було на служіння до воєнного госпіталю.

18 квітня 1867 року намісником прийнято послушка Василія Тарасова[19], а 8 листопада того року владика Порфирій звершив хіротесію над монахом Ісаєю[20]. Завдяки єп. Порфирію до Михайлівського монастиря переведено з Мотронівського монастиря ієром. Іасафа (Сікорського)[21]. 23 лютого 1868 р. зараховано до числа братії послушника Нестора Гуцька[22]. 25 і 28 лютого 1968 р. прийняті до монастиря послушники Олексій Шпак і Климент Савченко[23].

28 березня 1868 року преосвященний владика Порфирій посвятив в іподиякони послушка обителі Матфея Кочерянського.

1 листопада 1869 року єп. Порфирій офіційно зарахував до братії Григорія Бусова у статусі послушника. 3 березня 1870 р. переведено до Михайлівського монастиря послушка Видубицького монастиря Миколая Плюта. 31 березня 1870 року, призначений указом єп. Порфирія ієром. Іони (Безсонова) на посаду благочинного та члена монастирського правління[24]. 10 квітня 1870 р. було прийнято до числа братії послушка Трофима Радченка[25]. 4 травня 1874 року з благословення правлячого архірея, митрополита Київського єпископ Порфирій нагородив набедреником ієром.

Макарія (Чефранова). 22 квітня 1875 р. єп. Порфирій прийняв до числа братії Феофанівського скита ієрод. Філопомена (Павлусика). 19 листопада 1875 року, відповідно до резолюції Київської Духовної Консисторії був прийнятий намісником монастиря до числа братії послушник Федір Іванов. 30 червня 1876 року Київська Духовна Консисторія видала указ про зарахування в Михайлівський монастир послушка Парфенія Богатирчика, котрий ніс свій послух у військовому госпіталі. 5 лютого 1878р. єпископ Чигиринський Порфирій (Успенський) рукоположивв сан ієромомонаха Тарасія (Строгонова)[26].

У січні 1879 р. Святійший Синод єпископа Порфирія призначив настоятелем Новоспаського ставропігіального монастиря в Москві. Братія обителі попрощалася із своїм настоятелем, і допомогла скласти йому речі для відправлення до Москви. В ці останні дні перебування єпископа Порфирія у Михайлівському монастирі приходило багато знайомих людей із ним попрощатися. Найбільше сумували за владикою співаки Михайлівського Собору.

Отже, перебуваючи на посаді настоятеля Свято – Михайлівського монастиря єп. Порфирій зробив дуже багато корисних справ для обителі. Він турбувався про благоустрій обителі, ремонт храмів, корпусів та лікарні. Владика переймався й освітою братії. Особливу увагу приділяв богослужінню і проповіді. І головне, йому було цікаво розмовляти з усіма, хто приходив на поклоніння мощам св. велмуч. Варвари незалежно від його соціального становища чи рівня освіти. Київ став для Успенського рідним містом, в якому він хотів лягти своїми кістками. Однак не судилося. Помер преосвященний єпископ Порфирій в Москві 19 квітня 1885 р. у вівторок 4 седмиці після Пасхи, напередодні свята Перепоповення. Поховали владику у крипті Катеринівського храму Новоспаського монастиря м. Москви.

---

[1] Дмитриевский А.А. Епископ Порфирий Успенский как инициатор и организатор первой Русской духовной миссии в Иерусалиме и его заслуги на пользу Православия и в деле изучения христианского Востока.– [Репр.изд.].– М.: О-во сохранения лит. Наследия, 2006. – С. 13

[2] Порфирий (Успенский), еп. Путешествіе по Египту в монастырисвятагоАнтония Великого и преподобного Павла Фивейского в 1850 г – С-Пб., 1873.– С. 259

3 Книга Бытіямоего. Дневники и автобиографическія записки епископа Порфирія Успеснкаго /под ред. П. А Сырку. – С-Пб., 1896. – Т. IV .– С. 209

4 Книга Бытіямоего. Дневники и автобиографическія записки епископа Порфирія Успеснкаго /под ред. П. АСырку. С-Пб., 1894.– Т. I. – С. 26

5 Книга Бытіямоего. Дневники и автобиографическія записки епископа Порфирія Успеснкаго /под ред. П. АСырку. С-Пб., 1894.– Т. I. – С. 132

6 Книга Бытіямоего. Дневники и автобиографическія записки епископа Порфирія Успеснкаго /под ред. П. АСырку. С-Пб., 1894.– Т. I. – С. 355

[7] Дмитриевский А.А. Епископ Порфирий Успенский как инициатор и организатор первой Русской духовной миссии в Иерусалиме и его заслуги на пользу Православия и в деле изучения христианского Востока.– [Репр. изд.].– М.: О-во сохранения лит. Наследия, 2006. – С. 30

[8] Книга Бытіямоего. Дневники и автобиографическія записки епископа Порфирія Успеснкаго./ под ред. П. А Сырку . – С-Пб., 1899. – Т. V – С. 377

[9] Книга Бытіямоего. Дневники и автобиографическія записки епископа Порфирія Успеснкаго./ под ред. П. А Сырку . – С-Пб., 1899. – Т. V I – С. 248

[10] Книга Бытіямоего. Дневники и автобиографическія записки епископа Порфирія Успеснкаго /под ред. П. А Сырку. – С-Пб., 1896. – Т. IV– С. 209

[11] Книга Бытіямоего . дневники и атобиографическія записки епископа Порфирія Успеснкаго /под ред. П. А Сырку/. С-Пб.1901, Т. VIII – С. 241

[12] Книга Бытіямоего . дневники и атобиографическія записки епископа Порфирія Успеснкаго /под ред. П. А Сырку/. С-Пб.1901, Т. VIII – С. 244

[13] Книга Бытіямоего . дневники и атобиографическія записки епископа Порфирія Успеснкаго /под ред. П. А Сырку/. С-Пб.1901, Т. VIII – С. 248

[14] ЕвстратійГолованскійієромонах. Кіево – Златоверхо – Михайловскійпервокласный монастырь и его скитъФеофанія– [Репр. изд.].– К.: «Кий», 1998 . – С. 176

[15] Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І Вернадського. Ф. 160. Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 16

[16] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк.37

[17] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 6

[18] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 25

[19] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 42

[20] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 44

[21] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 16

[22] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 55

[23] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 60

[24] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 20

[25] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 50

[26] ІРНБУ ім. В. І Вернадського. Ф. 160 . Дело. 923. – Списки братииМихайловского Златоверхого монастыря 1881, 1904 – Арк. 34

ієродиякон Феодосій (Ляхович)

Історія виникнення іконографічної новозавітної традиції

У статті йдеться про історію християнського іконопису від перших віків християнства. Основну увагу звернено на новозавітню християнську традицію в розписах Ранньої Церкви. Також, у запропонованій статті є інформація про те, яке місце в наш час займають новозавітні розписи в Церкві.

Ключові слова: *Храм, Церква, ікона, розпис, Новий Завіт, новозавітня традиція, іконографія.*

Сучасний світ ставить перед Церквою нові завдання. Одним з цих завдань є в наш час проповідь християнства, не дивлячись на те, що воно вже нібито розійшлось по всій землі. Навіть наша держава хоча і є християнською, але в переважній більшості люди не знають нічого про Церкву, адже більшість з них жили в часи безбожного Радянського Союзу. Тому, проповідь християнства є потрібна в наш час. Одним з видів такої проповіді є ікони та розписи храмів, адже преподобний Іоан Дамаскін говорить, що ікона це Євангеліє для не писемних. Таким способом можна нести християнство до дітей та людей не писемних.

Як нам відомо із Священного Писання, християнство вийшло з середовища древньої іудейської релігії богообраного народу. В юдейському старозавітному світі існувала заборона зображень, що було пов'язано з боротьбою проти ідолопоклонства (Золотий телець), проте під забороною знаходилися не всі зображення. Так, за вказівкою Господа пророк Мойсей зробив мідного змія, що рятував євреїв від укусів тих же плазунів у пустелі. Також Мойсей розташував двох херувимів над ковчегом Завіту, в Єрусалимі зобразили херувимів та інші прикраси за наказом Соломона.

Хоч християнство зародилося в єврейському середовищі, проте не євреї, поступово складали більшість нової Церкви. Тому постало питання, які старозавітні приписи приймаються християнами, а які – ні. На апостольському соборі було прийнято рішення, що незмінним є становлення до 10 Божих заповідей, науки пророків, псалмів, проте другорядне могло переглядатися, відповідно, й суворої заборони на зображення не було висунуто.

Те, що християнська Церква могла приймати нововведення, знаходиться підтвердження в Євангелії. Христос казав: «Не думайте, що Я прийшов порушити закон чи пророків; Я прийшов

їх не порушити, а виконати (Мф. 5:17). Та в той час, коли євреям було заборонено спілкуватися з не євреями, Христос просив води в жінки-самарянки, а потім перебував у самарянському місті (Ін. 4:7-40). Побожні юдеї не спілкувалися з митарями й блудницями, та митар Матфей і грішниця Марія Магдалина стали нововерненими в Церкві. Також Христос повчав, що субота була встановлена для людей, а не люди для субот (Мр. 2:27). Таким самим чином до Христової Церкви почали входити разом з язичниками і їхні традиції та звичаї, яким почали надавати нового значення. Одним з таких звичаїв стало малювання.

Перші християни ставилися до зображень не так, як язичники. Історія іконографії починається з ІІІ-ІV ст., із зображень в катакомбах (некрополях) – підземних кладовищах Італії, Північної Африки й Сирії (Палестини). Римляни й греки спалювали померлих, та християни дотримувалися єврейської традиції, за якою було поховано тіло Христа. Кілометри катакомб недостатньо вивчені, проте саме завдяки своєму розташуванню вони збереглися до сьогоднішніх днів. Також, слід пам'ятати про переслідування християн в Римській імперії, відповідно, зображення, що свідчать про відношення автора до християнства, могли зберегтися лише на кладовищах, адже римляни не наважувалися гнівати покійників.

Найперші християни (з іудеїв) продовжували ревно відвідувати Єрусалимський храм і молилися в ньому (Діян. 21:26) до самого його руйнування – «І кожен день одностайно перебували в храмі і, ломлячи по домівках хліб (здійснюючи євхаристію і причащання)» (Діян. 2:46). Опинившись поза Єрусалимом, апостоли часто молилися в синагогах і в приватних будинках благочестивих євреїв і навернених язичників. Під час гонінь на християн з боку римських імператорів, як храми християнами стали використовуватися катакомби – природні печери поблизу поселень і занедбані шахти[2].

Коли імператор Костянтин Великий визнав у 313 році християнство (на державному рівні), то колишні язичницькі капища іноді стали перебудовуватися під християнські храми (виносилися статуї ідолів, встановлювався престол і височина для читця та ін.) У той же час, мати Костянтина рівноапостольна Цариця Олена спорудила в Єрусалимі величний Храм Гробу Господнього, який став зразком в архітектурі і будівельних прийомах для тисяч інших, що зводяться по всій імперії християнських храмів і монастирів. Найбільш величним і досконалим став Софійський собор у Константинополі.

До цього часу сформувалася традиція, за якою всі християнські храми зовні виглядали або як величезний хрест, або як коло

(символ вічності), або як корабель (Ноїв Ковчег). У храмах є притвор призначалися для оголошених. Усередині православних храмів пізніше з'явився іконостас – перегородка, що відокремлює саму святу частина храму – вівтар. Також став відділятися і хори для співаків, читців, а посеред храму став встановлюватися аналой з іконою свята і (в соборах) архієрейська кафедра.

Таким чином, перші християнські храми споруджувалися за зразком громадських споруд – базилік. Базиліка являла собою прямокутну будівлю, поділену колонами або стовпами звичайно на три (інколи на п'ять) поздовжні частини – нефи, орієнтовані із заходу на схід. Нефи перекривалися дерев'яними фермами або (в Малій Азії, Сирії та Закавказзі) циліндричним склепінням. Для кращого освітлення середньої частини споруди її дах робили вищим від бокових частин і в місці перепаду рівня покрівлі розміщували вікна[3].

Структура базиліки стала основою для формування храмів. Будь-який християнський храм загалом є символом духовного світу й водночас – корабля града Божого, який пливе на хвилях історії. За Іполитом Римським, «... керманич на цьому кораблі – Ісус Христос. Ніс корабля – це Схід, а корма – Захід. Два рулі в нього – два Завіти (Старий і Новий). Любов Христова, яка зв'язує церкви, скріплює корабель. Паруси на цьому кораблі – Дух з небес, а залізні якорі – заповіді самого Христа, які мають таку ж міць, як і залізо. Корабельники – янголи, які стоять на правому й лівому бортах; вони допомагають правити кораблем та оберігають його у штормах життєвого моря»[4].

Таким же чином з розвитком храмової архітектури розвивалась іконографічна традиція Церкви. Християнське мистецтво споконвічно було символічним. Символ (від грецьк. «symbolon» – «знак») у християнському мистецтві поєднує два світи – видимий і невидимий. У жорстокі часи гонінь мовчазність символу надавала мистецтву особливий ореол таємничості, робила його потайним скарбом. Нерідко перші християни впізнавали один одного за цими таємними знаками.

Таємниця символу одночасно є умовчанням й розкриттям його глибокого змісту, який залишається невидимим для непосвячених й відкривається вірним. Пізнати таємницю символу, значить, стати причетним до великого одкровення, осягнути більшу реальність, ніж та, у якій зазвичай перебуває людина. Перші християни жили передчуттям скорого Пришестя Ісуса Христа й передбаченням вічного життя в Царстві Небесному, і символ допомагав їм наблизитися до прийдешнього царства.

Що ж таке символ? У Древній Греції існував такий звичай: друзі, розстаючись на довгі роки, розламували навпіл якийсь предмет (табличку з написом, глиняну статуетку, світильник тощо), і кожний одержував свою половинку. Зустрівшись після довгої розлуки, вони, або їхні нащадки впізнавали один одного, склавши дві половинки колись цілого предмета. Так само спрацьовував і християнський символ: зовнішнє зображення було лише частиною того таємного змісту, який був зрозумілий тільки віруючим. У християнському мистецтві символ виявився міцно пов'язаним з біблійним одкровенням, з текстом Священного Писання, зі Словом Божим.

Першими творами християнського мистецтва стали настінні зображення в римських катакомбах ІІ–І ст. Катакомби – це підземні приміщення – лабіринти, які використовували для поховання. Ховали померлих у стінних нішах, замуровуючи або закриваючи нішу плитою. Іноді на місці поховань ставили кам'яні саркофаги. У перші три століття існування християни, не маючи можливості будувати храми, використовували для своїх богослужінь і зборів катакомби. Тут, серед похмурого царства смерті, вони оспівували життя; сховані під землею, віддалені від світу, вони славили Христа – Сонце правди. Про те, що перші християни були світлими, радісними, натхненними людьми, свідчить їхнє мистецтво[7].

Римські катакомби зазвичай носили імена перших християнських мучеників – святих Калліста, Валентина, Домініїлли й Прішілли. Їхні стіни вкриті малюнками, написами, сюжетними зображеннями. У ті часи християнське мистецтво ще не підкорялося суворому канону, тому на стінах катакомб сусідять античні й християнські мотиви, старозавітні сюжети і євангельські образи. Ці зображення були свого роду наочною проповіддю для християн, так само, як і притчі до яких удавалися біблійні пророки й нерідко звертався у своїх бесідах Ісус Христос. Ці прості на вигляд знаки й нехитрі сюжети доносили до мешканців катакомб багатство Благої Звістки, допомагали зрозуміти, що є добро й зло, істина й неправда, життя й смерть, порятунок і загибель із християнської точки зору. Проте відчувається й загальний підхід: майстри відмовляються від усього, що нагадує про грубе матеріальне життя й тілесну красу, головним стає духовний зміст образів. Але глибина цих образів така, що вони міцно ввійшли у символічну мову образотворчого мистецтва. Риба, агнець, голуб, павич, фенікс, пелікан, виноградна лоза, лілія, якір, корабель, Добрий Пастир і таке інше – такі першохристиянські символи, що зустрічаються найчастіше[6].

Риба – один із найранніших і найпоширеніших символів, які персоніфікують самого Христа. У дуже давній частині катакомб

Калліста дослідники виявили чітке зображення риби, яка несе на спині кошик із хлібами й посудину з вином. Це – євхаристичний символ, що позначає Христа, який дарує людям поживу спасіння, нове життя. В інших катакомбах і на надгробних пам'ятниках зображення риби часто зустрічається в сполученні з іншими символами. Можна сказати, що риба – це зашифрований Символ віри християн, їхнє сповідання; грецьке слово «риба» – «тхбі» («Ichthys») складається з букв, які утворюють наступну фразу: «Ісус Христос Божий Син Рятівник», а це і є те, у що вірять християни, за що віддавали своє життя першохристиянські мученики. До речі, християни також символічно зображені у вигляді рибок. Один з ранніх батьків Церкви Тертуліан писав: «Ми, маленькі рибки, слідом за нашим Ісусом Христом у воді (благодаті) народжуємося й, лише перебуваючи в ній, можемо бути непошкодженими».

Агнець – ще один символ, відомий задовго до християнства, із часів Старого Завіту. Обряд іудейського Великодня включав заклання й вкушання великоднього агнця (молодого первородного ягняти «без плями й без пороку»). Так було заповідано євреям Богом напередодні їхнього Виходу з єгипетського полону, а потім це ввійшло у святкування Великодня як спогад про Вихід. Як свідчить переказ, один із двох агнців, принесених під час Виходу Аароном у жертву, був прикрашений терновим вінцем. Пророки називали Агнцем очікуваного Ізраїлем Месію (Христа), який очистить єврейський народ. Поступово Агнець стає символом спокути, смиренності, лагідності й слухняності Христа.

У ранньохристиянських пам'ятниках, а потім у мозаїках перших християнських храмів часто можна бачити зображення Христа у вигляді Агнця. Але в VII ст. Трульський собор ухвалив «замість старого Агнця писати Христа в людському образі». Однак такі зображення збереглися і до сьогодні у східнохристиянському мистецтві, особливо зображення Іоанна Хрестителя, який вказує на Агнця.

Голуб – це образ, який також прийшов у християнське мистецтво зі Старого Завіту. У книзі Буття розповідається, як голуб приніс Ною зелене гілля і цим сповістив його про закінчення Всесвітнього потопу й про те, що Божий гнів змінився на милість. З тих часів голуб з маслиновим гіллям у дзьобі став символом миру.

У катакомбах нерідко зустрічається зображення голуба з гіллям – це символ нового життя, душі, що пізнала Христа. У Священному Писанні неодноразово згадується голуб як символ лагідності, чистоти, довіри. Ісус Христос заповідав своїм учням: «... будьте мудрі, як змії, і прості, як голуби» (Мф. 10.16). Крім того,

у Євангелії голуб символізує Святого Духа: під час хрещення в Йордані на Ісуса Христа зійшов Дух Божий у вигляді голуба. Не випадково в деяких зображеннях голуб персоніфікує собою Божу присутність і Боже благословення.

Павич – символ безсмертя, тому зображення цього птаха часто зустрічається на надгробних пам'ятниках. За переказами древніх, його тіло після смерті не підлягає тлінню. Відношення перших християн до смерті було світлим і радісним, тому що її освячувала віра у воскресіння Христа й упевненість, що християни також воскреснуть разом із Ним. Християни переконані, що, переходячи межу смерті, вони входять у життя, у Царство Боже, у рай, улаштований як прекрасний сад, у якому водяться райські птахи, подібні до павича.

Фенікс – чарівний птах, що прийшов із древніх єгипетських міфів. Згідно з легендою, яку переповів давньогрецький історик Геродот, він вмирає раз на 500 років, спалюючи себе на жертовному вогні, і щораз знову відроджується з попелу. Для християн цей символ був безпосередньо пов'язаний із воскресінням Христа й сприймався як образ прийдешнього воскресіння мертвих.

Виноградна лоза – євхаристичний образ, а також символ Божественної обраності. Виноград у Священному Писанні є символом Землі обітованої, яку Бог дав своєму обраному народу в спадок, а тому виноградник – це також уособлення самого народу Божого, Церкви. В останній бесіді з учнями Ісус Христос сказав: «Я є справжня виноградна Лоза, а Батько Мій – Виноградар... Я є Лоза, а ви гілля; хто перебуває в Мені, і Я в ньому, той приносить багато плодів...» (Ін. 15 –.1; 15. 5). Виноградне вино на Таємній Вечері стає Кров'ю Христовою, яку Він віддає за життя світу, у спокуту гріхів. Зображення виноградної лози або грон винограду нерідко поєднувалося із зображенням пшениці або хлібів, що також є євхаристичним символом. Такі зображення найчастіше зустрічаються в тих приміщеннях катакомб, де якраз і відбувалися першохристиянські трапези, поєднані з таїнством євхаристії.

Лілія – символ невинності й чистоти, символ душі, яка любить Бога. У Книзі Пісні Пісень сказано, що Храм Соломона був прикрашений лініями – зодчий Хірам надав форму лілій капітелям величезних колон і зобразив їх на стінах і зводах храму. Ще раніше пророк Мойсей наказав прикрасити семисвічник зображеннями лілії та виготовити купіль у формі її квітки, де першосвященик робив обмивання. За переказом, архангел Гавриїл в день Благовіщення прийшов до Діви Марії з білою лілією, яка з тих часів стала символом Богоматері, Її чистоти, невинності й відданості Богові.

Із цією ж квіткою в Середньовіччя зображували святих, прославлених чистотою свого життя: Йосипа, Іоанна, Франциска, Антонія, Гертруду й інших. У перших християн лілія персоніфікувала мучеників, які залишилися чисті й вірні Христу, незважаючи на жорстокі гоніння. От чому на їхніх гробницях часто зустрічаються зображення лілій; наприклад, ліліями прибрана гробниця мучениці св. Цицилії. Існує переказ про те, як біла лілія стала червоною в ніч перед стражданнями Христа, немов вона увібрала той кривавий піт, який капав із чола Рятівника в Гетфсиманському саду.

Якір – від ранньохристиянських часів це знак надії й порятунку. Збереглися печатки перших християн із зображенням якоря, монограмою Христа й рибками. Зустрічаються зображення, у яких якір обплітає велика риба, – тут також поєднуються знаки Христа й порятунку, ним принесеного. Якорями прикрашають також шлюбні кільця християн: цей знак символізує християнську вірність чоловіка й жінки, а також розкриває зміст таїнства шлюбу.

Добрий Пастир – таку назву одержало зображення Христа в образі юнака з ягничкою на плечах. Цей образ прийшов із Євангелія. Сам Ісус Христос порівнює себе з Пастирем – Пастухом: «Я є пастир добрий: пастир добрий душу свою покладає за овець» (Ін. 10.11) [5].

Символізм першохристиянського мистецтва набагато глибший, ніж проста зашифровка зображень, він відкривав багатозначність буття, учив глибині сприйняття життя. Першохристиянське мистецтво на перший погляд здається дуже простим, але в ньому, як у зерні, схований весь наступний розвиток християнського мистецтва.

Православна Церква з найдавніших часів зберігала Богом відкрите знання як, в якому вигляді і в яких формах слід зображати небесне і Божественне, щоб Богом відкрите знання, відповідаючи всій глибині догматів Православної Церкви, давало вірне уявлення про істину. Одкровення Боже явило цю істину Церкви Христової у вченні святих апостолів, семи Вселенських Соборів і святоотецьких настановах. І це – основоположний догмат православної літургіки і життя.

Церковний символ – це не «умовний знак» того, що він зображує. Церковний символ таємничо містить у собі те, що він зображує. Подібно до того, як Господь Ісус Христос є досконалим Образом Бога Отця, залишаючись таким і після Свого втілення; сприйнявши людську природу, Господь Ісус Христос робить Свій Спокутний Подвиг.

Церковний символ відповідає своєму небесному, або Божественному первообразу, має в собі його благодатну присутність і тим самим виконує своє призначення.

Православна Церква з найдавніших часів приділяла велику увагу символіці, особливо іконопису. Православне вчення і віра завжди сприймали образ-ікону як святиню, в якій таємничо присутній той, кого вона зображує. Особливо, це можна було побачити в перші віки християнства. Важливе місце у цих символічних зображеннях займали сцени з Нового Завіту, що можна помітити малюнках катакомб.

З 82-го правила Трульського собору[8] випливає, що є два види символів: символи як знаки і приречення, які мають неповну, алегоричну, відповідність тому, що зображують, і символи як образи, які безпосередньо зображують, істину, оскільки вона являє себе в образі. Прообразом Христа Спасителя як Жертви за гріхи світу був у Старому Завіті жертовний агнець. Тому і в ранньохристиянські часи для позначення Господа Ісуса Христа вживали зображення агнця. Але оскільки Христос явився у плоті, тобто мав людський образ, то Церква вирішила зображати Христа в тому образі, в якому Він був в земному житті, що можна побачити на прикладі зображень перших віків християнства.

Отже, з усього вище сказаного можна зробити побачити, що новозавітні образи в християнському мистецтві перших століть займали основне значення. Через що, мабуть, ця традиція збереглась і в наш час, що можна помітити в сучасних храмах Православної Церкви. Яскравим прикладом такого храму може бути церква Різдва Христового на Подолі в Києві. У її розписах можна побачити переважну більшість подій пов'язаних з Новим Завітом.

1. Біблія. Священне писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. К:. Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату 2004. – 1408 с.
2. Вайнтруб І. Символи та алегорії. /Людина і світ./ – 1996. – № 8. – С. 26.
3. Об устроении храма. /Православие ру. /Електронний ресурс. – [Режим доступу] – www.pravoslavie.ru/put/shagi/pervieshagi02.htm.
4. Ипполит, Епископ Римский, Священномученик. О Христе и антихристе / [електронний ресурс]. – Режим доступу – http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/ippoltr/ippor01.htm.
5. Степовик Д. Іконологія й іконографія, видання друге, доповнене. Івано-Франківськ: видавництво «Нова зоря». 2004 – С. 54.
6. Степовик Д. Символи й алегорії в катакомбній Церкві. Православний вісник. № 9 – 10. – К.: 2000. – С. 10.
7. Сафронов А. Искусство в ранних формах Богослужения (катакомбы II-IV вв) /Иконописная мастерская./[електронний ресурс]. – Режим доступу – http://iconpainting.narod.ru/katakomby.html.
8. Книга правил святих апостолів вселенських і помісних соборів, і святих отців. К.: 2008. – 368 с.

диякон Сергій Колот

ВПЛИВ АДМІНІСТРАТИВНО-ТЕРИТОРІАЛЬНОГО ПОДІЛУ РИМСЬКО-ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ НА РОЗВИТОК ПОМІСНОГО УСТРОЮ ВСЕЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

У статті проаналізовано процес становлення помісної структури вселенської церкви паралельно з адміністративно-територіальним поділом Римсько-Візантійської імперії в контексті співвідношення державної незалежності і церковної автокефалії.

Ключові слова: *помісна церква, церковна централізація, римські провінції, митрополити.*

Утворення незалежних Помісних Православних Церков – це складний процес розвитку устрою єдиної Вселенської Церкви Христової. Він залежить від багатьох внутрішньо-церковних, релігійно-суспільних та політичних факторів. Досвід століть показує, що у випадку виникнення незалежної держави, Православна Церква на її території, через деякий час стає незалежною, тобто – помісною. Це говорить про тісну взаємодію устрою Церкви і держави та існування нерозривного, зв'язку між державним суверенітетом і церковною незалежністю [7, с. 3].

Історія розвитку помісного устрою Вселенського Православ'я тісно пов'язана з питанням набуття автокефалії новими помісними церквами. Гостроту та актуальність даній тематиці в сучасній богословській та релігієзнавчій науці додають проблеми українського православ'я.

Дослідження процесу становлення помісної структури Церкви в Римсько-Візантійській імперії дає можливість прослідкувати, як державний устрій впливав на церковну центарлізацію і таким чином отримати відповіді на питання взаємозвязку церковної автокефалії з державною незалежністю.

Питанню співвідношення римського провінційного та церковного поділу в науковій літературі приділено дуже мало уваги. В працях присвячених історії древньої Церкви лише зазначається, що церковна організація сприйняла державну модель територіально-адміністративного розподілу. Це не дає відповіді на питання яким чином відбувався цей процес, які зовнішні та внутрішні фактори впливали на розвиток церковного устрою за зразком

державної територіальної системи. Особливої уваги заслуговує монографія дореволюційного приват-доцента Імператорського Московського Університету П. Гідулянова «Митрополиты в первые три века христианства». В даній праці опубліковані такі джерела як: Веронський вказівник римських провінцій 297 р., виданий вперше у середині XVIII ст. Сципіоном Маффеі і розподілений по провінціям список імен отців Нікейського Собору 325 р. 5, с. 241] Ці джерела висвітлюють зв'язок процесу розвитку церковної організації з реформами адміністративно-територіального поділу Римсько-Візантійськї імперії. В цьому контексті автором розглядаються окремі канонічні правила, та методом детального історико-канонічного аналізу, встановлюється їх дійсне значення і причини появи.

Чудовою роботою з історії розвитку церковного устрою є праця професора Московської Духовної Академії А. Лебєдєва «Духовенство древней Вселенской Цекви». Монографія висвітлює процес становлення ієрархічних інститутів православної Церкви від першохристиянських громад до митрополичих округів і патріархатів. Автор звертає увагу практично на всі причини які вплинули на формування адміністративної структури Церкви. Враховуються як зовнішні обставини так і внутрішньо-церковні умови [8].

Завданням статті є спроба висвітлити поцес впливу адміністративно-територіального поділу Римсько-Візантійської вмперії на церковний устрій в контексті становлення помісної струкуктури церкви.

У ІІ і ІІІ століттях єпископські округи Римської імперії являли собою велику кількість абсолютно самостійних церковних общин. Кожна християнська громада, яка мала свого єпископа, являла собою особливу Помісну Церкву. До її складу входило місто з приналежними селищами, які були просвічені звідти християнством. Втім, деякі християнські общини утворювалися і в селищах, незалежно від своїх міст, і мали своїх єпископів, або хорєпископів. Спочатку кожний єпископ був самостійним в управлінні своєю Помісною Церквою, але згодом, для об'єднання селищних Церков з міськими, згідно з залежністю останніх від міст в адміністративному відношенні, церковні закони скасували незалежність хорєпископів, підпорядкувавши їх єпископам окружних міст, і на кінець зовсім замінили їх вповноваженими пресвітерами міських єпископів [8, с. 216]. І не тільки в селах, але і в маленьких містечках правилами Церкви, зокрема 6-м правилом Сардикійського Помісного Собору і 57-м

правилом Карфагенського Собору, було заборонено призначати окремих єпископів, щоб звання єпископа не принижувалося незначущістю очолюваного ним округу .

Через свого єпископа кожна місцева Церква підтримувала єдність з іншими Церквами і вступала з ними в спілкування. За прикладом Апостольського Собору в Єрусалимі, єпископи декількох сусідніх громад збирались для взаємних нарад і укладали загальні постанови по церковним справам. За посередництвом таких зібрань і декількох єпископських областей утворювалися особливі церковні осередки – округи. Центрами цих округів і місцями Соборів були головні міста у різних частинах імперії, які не тільки в політичному, але і у церковному відношенні мали велике значення, як «матері» для інших міст, від грец. «мітера поліс» – митрополії. Єпископи цих міст або митрополій – користувалися великим впливом серед інших єпископів менш важливих міст цього ж округу, були серед них першими-архієпископами і головували на Соборах. З IV ст. у східних Церквах вони називаються митрополитами. В деяких місцевостях єпископи, які за своїм значенням відповідали статусу митрополита, називались примасами. Ідентичність примасів другої половини III століття і пізніших митрополитів підтверджується тією обставиною, що 9 – те правило Антіохійського собору присвоює ті ж права і обов'язки, які у 34 – му Апостольському правилі відносяться до примаса, або першого єпископа, єпископа митрополії – митрополита [11].

Отже внаслідок поступової централізації виникають митрополії і митрополичі округи. Митрополичий округ став церковно-адміністративною одиницею до якої приєдналися декілька єпископських округів. Виникає питання: яким чином ці єпископи досягали вищих прав і рангу порівняно з іншими єпископами, сусідніми за місцем служіння і проживання? Щоб дативідповідь доводиться більше керуватися міркуваннями і припущеннями, ніж фактами. Це зумовлено тим, що історія не знає конкретних фактів, які б служили в якості доказів. Ми зустрічаємо митрополичий інститут у II і III століттях, але історія мовчить про те, яким чином він виник, не зустрічаємо ми в цей час і конкретних законів стосовно митрополитів. Це означає, що процес відбувався виходячи з практичних потреб Церкви.

Законодавство IV ст. не засновує митрополичий інститут, а розглядає його таким, що вже сформувався у струнку систему. Саме ім'я «митрополит» невідоме у II і III століттях і вперше зустрічається в правилах Першого Нікейського Собору (пр. 4). Ймовірно, митрополити до цього Собору називалися просто

«першими єпископами» (Апост. Прав., 34). Тому, якщо ми хочемо говорити про походження і характер митрополичої системи ІІ і ІІІ століття, то змушені ґрунтуватися виключно на теорії вірогідності. Проте безсумнівним є те, що у ІІ і ІІІ століттях ця система одержала міцну основу. Такий висновок можна зробити з наступного апостольського правила, в якому явно йде мова про митрополитів до-нікейського періоду, оскільки в ньому хоч і визначається суть влади митрополитів, але ці церковні сановники ще не носять пізнішого свого імені: митрополити. У цьому правилі (34) говориться, щоб єпископи визнавали авторитет того з них, хто займає перше місце – «перший» між ними, – і приписується «визнавати його, як главу» і нічого важливого «не робити без погодження з ним» [3, с. 12].

Єпископи з вищою церковною владою – владою митрополитів, з'являються у значних містах Римської імперії, які були найголовнішими містами в державі і головними в провінціях. Таке піднесення єпископів вказаних міст залежало перш за все від того, що саме починаючи з цих античних мегаполісів християнство затвердилося в імперії. Апостоли проповідували переважно в центральних і найважливіших містах Римської держави. Внаслідок цього на єпископів таких міст, навколишні християнські громади дивилися, як на єпископів церков старших і першохристиянських [5, с. 181].

Затвердившись, перш за все в найголовніших містах імперії і головних провінційних містах, християнство, звідси перейшло в довколишні другорядні міста, як це буває з цивілізацією і культурою. Внаслідок цього другорядні міста з їх єпископом і кліром ставали як би в синівські відносини до тих міст і їх предстоятелів, звідки до них проникала віра Христова. До того ж, приймаючи християнство з важливіших міст, менші міста звідси ж одержували допомогу при обранні єпископа, а можливо, і підготованих клириків, звідси ж одержували вказівки і повчання відносно церковного устрою. Все це вело до того, що єпископи незначних міст поступово ставали в моральну і адміністративну залежність від єпископів головних провінційних міст чи найголовніших міст цілої імперії [8, с. 228].

Християни другорядних міст зверталися до громад першорядних міст за порадою, допомогою, сприянням у вирішенні складного церковного питання. Звідси входили в практику відносини, при яких єпископи другорядних міст, де факто, наділяли єпископів найважливіших міст особливою вищою владою і авторитетом. Немає нічого несподіваного в тому, якщо і сам єпископ най-

важливішого міста починає відрізняти себе від інших, як єпископ вищого рангу, якщо і ці інші, у свою чергу, відрізняють його, як нерівного з ними, відносяться до нього з виявом особливої честі і пошани, визнають за ним виняткові права і переваги. Такі обставини сприяли появі єпископів з вищою церковною юрисдикцією, з особливим церковним авторитетом, одним словом – митрополитів [9, с. 172].

Переходячи до III століття, можна більш впевнено говорити про те: які єпископи і які церкви стояли в цей час на чолі інших церков і які області їм належали, як області, підпорядковані їх особливому нагляду. Не вдаючись до подробиць, слід сказати, що в цей час єпископами з переважаючою владою і значенням, окрім Римського, Олександрійського і Антіохійського, були єпископи: Кесаріє-Палестинський, Карфагенський, Кесаріє-Каппадокійський, Тарсійській, Лаодикійський, Крітський і інші. Що стосується церковних областей, на які розповсюджувався ієрархічний вплив того або іншого з перших єпископів, то області ці іноді були дуже широкими. Так, єпископ Римський впливав на всю Італію. Імператор Авреліан уявляє собі Рим і Італію однією областю, що підкоряється одному і тому ж церковному керівнику [4, с. 346]. Діонісій Олександрійській розповсюджував свою владу не тільки власне на Єгипет, але і на Лівію і Пентаполь (6 Правило I Всел. Соб.). Це далеко виходило за межі тієї влади, яка належала предстоятелю звичайної митрополичої області. Єпископи карфагенські спостерігали за ходом церковних справ не тільки у всій проконсульській Африці, де Карфаген був головним містом, але і в Нумідії і Мавританії. Історія не може в усіх подробицях росказати, як і за яких умов росли деякі єпископи за рахунок інших єпископів, але вона показує, що деякі єпископи зміцнилися у владі і доросли до митрополичої юрисдикції над великими або меншими церковними областями.

З'ясувавши дійсні або гіпотетичні умови церковного характеру, які сприяють висвітленню митрополичої влади, можна прийти до висновку, що яким би важливим не було церковне значення тих міст, єпископи яких стали володіти особливими правами порівняно з іншими єпископами, це не пояснює питання повністю. Наприклад, Троада, Лістра були містами, в яких християнські общини засновані самими апостолами; але при цьому єпископи цих міст не висуваються з ряду інших єпископів. Або наприклад: Єрусалим залишався самим священним містом в очах всіх християн, був так би мовити «кафедрою самого Ісуса Христа» [8, с. 296] проте, єпископ цього святого міста у II і III столітті не мав ні-

якої особливо виразної ієрархічній влади і був в підпорядкуванні єпископа Кесарії Палестинської. Від чого залежали подібні явища? Це залежало від того, що вказані міста при їх незаперечному церковно-історичному значенні не були значними і важливими в політичному відношенні. Наприклад, Троада не відігравала ніякої ролі в політичному житті Римської держави; а Єрусалим хоч і був свого часу столицею Юдейського царства, але на початку ІІ ст. він перетворюється на руїни. На місці колишньої столиці залишається тільки містечко з ім'ям Елія [5, с. 87]. Отже, одного церковного значення міста було ще недостатньо, щоб підвищити статус єпископа. Для піднесення міста на ступінь митрополії, потрібним було політичне значення міста.

Не тільки церковне значення додавало блиску і слави єпископам міст Рима, Олександрії і Антіохії, але і їх політична важливість. З числа цих міст, як відомо, Рим був столицею античного світу. Олександрія за часів імператора Августа стала головним містом всього Єгипту і другим в імперії. Антіохія за своїм значенням займала третє місце в державі римській і іменувалася «царицею Сирії». Та і взагалі ці міста складали політичну тріаду відомих міст держави. Ефес теж вважався головним містом всієї Азії, він називався «оком Азії» [9, с. 227].

Вагомою підставою для визнання важливості політичного статусу міст, відносно питання про походження митрополії, можна знаходити в тому, що нерідко єпископів з митрополичими правами історія зустрічає в таких містах, які не відомі первісній християнській церкві, але які були або стали важливими політичними центрами. Наприклад, Карфаген нічим не був відомий в первинній історії християнства, проте єпископ Карфагена, як важливого політичного центру, скоро стає одним з впливових єпископів. Кесарія Каппадокійська не мала ніякого значення в історії християнства І і ІІ ст., проте, досить було цьому місту стати головним містом Каппадокійської провінції при імператорі Септімії Севері, як єпископ цього міста в ІІІ ст. досягає надзвичайно високого статусу серед інших єпископів. За цього ж імператора замість зруйнованого Візантія головним містом у Фракії проголошується місто Іраклія, нічим невідома в історії християнства колишніх часів, незабаром стає містом з митрополичими правами у великій церковній області [8, с. 297].

У головному провінційному місті Понту, Неокесарії до середини ІІІ століття майже зовсім не було християн, і митрополитом бував навіть єпископ незначного понтійського міста Амастрії, але як тільки Неокесарію булу християнізовано, влаштовано церкву

і поставлено єпископа, цей архієрей одразу став митрополитом, тому що Неокесарія була головним містом Понту в політичному відношенні [6, с. 256]

З приведених вище фактів достатньо ясно відкривається, наскільки політично незначне або піднесене положення міст впливало на статус адміністративної влади єпископів. Канонічні правила надають митрополичі права єпископам відомих міст, головним чином, тому, що ці міста були центрами цивільного управління. Так, 9-те правило Собору Антіохійського (IV ст.) визначає, щоб єпископ головного міста в провінції мав піклування про цілий церковний округ, оскільки, в головне місто провінції, «стікаються усі, хто має якісь справи» [3].

Вивчаючи політичну важливість міст по відношенню до питання про розвиток церковного управління, слід також звернути увагу на цивільний поділ Римської імперії. При імператорі Августі вся Римська імперія була розділена на 26 провінцій; число провінцій збільшилося за часів Траяна [5, с. 128]. Церква і держава все більше і більше співпадали в своїх межах. У 297 році імператор Діоклетіан здійснив внутрішній поділ держави. Римська імперія ділилася на 4 префектури з дванадцятьма діоцезамми і більше ста провінцій, за наступною схемою:

I. Префектура Схід з діоцезами: 1) східний, головне місто Антиохія, в нього входили – Аравія, Сирія, Палестина, Фінікія, Кілікія, Ісаврія, Кіпр і Єгипет, 2) Понт, головне місто – Кесарія Каппадокійська, йому належала північна, середня, і східна Мала Азія з Вірменією; 3) Асія, головне місто Ефес, охоплював західну Малу Азію і острови, 4) Фракія, східна частина Балканського півострова, головне місто Гераклея.

II. Префектура Іллірік, головне місто Сирмій, пізніше Фесалоніки – з діоцезом 5) Місія, що обіймав майже весь Балканський півострів, пізніше названий – Східний Іллірік і розділеним на Фракію, Македонію і Ахаїю.

III. Префектура Італія, головне місто Мілан, з діоцезами - 6) Паннонією, пізніше названою Західною Іллірією, 7) Італією з островами і Альпами до північних меж 8) Африкою (без Мавританії).

IV. Префектура Галія, головне місто Трір, пізніше Арль з діоцезами – 9) Галлією, точніше, північною і середньою, – 10) Віннесисом, пізніше з 7-ми провінцій, 11) Британією і 12) Іспанією з Мавританією. Діоцез Італія був поділений на два вікаріатства з головни-

ми містами в Мілані і Равенні. Рим, а також Константинополь, були виділені із загального провінційного управління [10, с. 116].

Метою адміністративної реформи Діоклетіана було зменшити об'єм обширних областей щоб краще контролювати адміністрацію і не допустити виникнення змов і бунтів провінційних начальників. Імператор розділив імперію на більш дрібні частини які в більшості випадків відповідали етнографічному поділу провінцій. Внаслідок цього кількість провінцій, від сорока п'яти збільшилася майже у два рази [5, с. 298] .

Головними джерелами які дають зрозуміти співвідношення діоклетіанівського територіального розподілу держави і адміністративної організації Церкви є: так званий Веронський вказівник римських провінцій 297 р., виданий вперше в половині XVIII ст. Сципіоном Маффеі і розподілений по провінціям Список імен отців Нікейського Собору 325 р. Але обидва ці списки розходяться між собою. У зв'язку з цим кількість провінцій визначається по-різному в залежності від того якому з зазначених джерел віддається перевага. Дані джерела опубліковані в монографії проф. П. Гідулянова «Митрополиты в первые три века христианства», в вигляді таблиць для порівняння. Головною особливістю даних списків є різниця, між перерахованими римськими провінціями після поділу 297 р. і церковними округами. П. Гідулянов називає їх церковними провінціями, митрополити яких були присутні на Соборі. Так Єгипет було розділено на дві світські провінції, а в церковному розумінні його представляє на Соборі митрополит всього Єгипту, як одного церковного округу. Аналогічні розбіжності прослідковуються в Аравії, Сирії, Месопотамії, Пафлагонії, Фрігії, Азії [1, с. 244-252]. Це свідчить про не зовсім повне співвідношення світського і церковного провінційного поділу в часи Нікейського Собору. Підставами для такого співвідношення як відомо є правило 4-е і кінець 6-го правила Нікейського Собору 325 р. які взагалі встановлюють відповідність між світськими і церковними провінціями. Але існує ще перша частина 6-го правила цього ж собору, яке говорить про обов'язкове дотримання давнього права звичаю по відношенню до володінь єпископів Римського, Александрійського і Антіохійського та інших областей в яких повинні зберігатися переваги церков [3, с. 25-26].

Отже, підписи нікейських отців відображають існуючий в ті часи церковний поділ, який в більшості випадків співпадав з державним поділом. Підтвердженням цього є існування в нікейському списку таких церковних провінцій-округів, які в той час

не входили до складу Римської імперії. Мова йде про церковні округи Persis I Armenia maio. Що стосується Персії то вона ніколи не була римською провінцією. Проведення Нікейського Собору співпало з самою блискучою сторінкою в історії Вірменії, а саме з царюванням Тірідада, який підняв свою державу на високий рівень. Вірменія в той час була державою союзником, але не римською провінцією [5, с. 253].

В більшості випадків церковні провінції дійсно співпадали з державними, це підтверджує порівняння веронського і нікейського списків. Але таке співвідношення державної і церковної організації не було результатом навмисного пристосування східної церкви державному поділу. Наслідком цього була власна, самостійна організація церкви в округи, які відповідали етнографічним, лінгвістичним, історичним та іншими особливостями народів які населяли Римську імперію.

Політичний устрій імперії не завжди мав виняткове значення при утворенні церковних митрополій [5, с. 309]. Іноді ми зустрічаємо вражаючі неузгодженості. Так, наприклад, єпископ Александрійський в якості вищого митрополита мав владу не тільки над Єгиптом, але і над Лівією і Пентаполем, але у цивільному відношенні Лівія і Пентаполь зовсім не належали до Єгипетського округу (вони належали до проконсульської Африки). Або інший приклад: Кесарія Палестинська стала кафедрою єпископа з митрополичою владою раніше, ніж це місто отримало статус політичної митрополії. Цікаво, що за наказом Діоклетіана Єгипет підпорядкований був в адміністративному відношенні Сходу, тобто Антіохії; але Александрійська Церква не тільки ніколи не підкорялася Антіохійській, але завжди вважалася вищою за останню [5, с. 309]. На підставі цих фактів можна припустити, що християнська церква в своєму устрої в силу обставин і пристосовувалася до політичних порядків імперії, проте, в той же час мала в даному відношенні і свою власну самостійну стратегію, яка обумовлювалось внутрішніми церковними потребами, не завжди узгоджуючись з римськими порядками.

Говорячи про походження митрополичого інституту в II і III столітті, в якому виразилися розвиток і піднесення деяких ієрархів, ми згадували про кафедри з подібним значенням тільки небагатьох найважливіших міст, як, наприклад, Риму, Олександрії, Ефеса, Антіохії та ін., проте, не тільки в перерахованих містах були єпископи з вищою владою. В III ст. єпископи з подібними повноваженнями існували в багатьох містах. Перший Вселенський Собор не видавши ніякого розпорядження про те, щоб ми-

трополити неодмінно були в таких або інших міста в 4-му правилі говорить про митрополитів кожної провінції як про факт загальновідомий. Звідси висновок, що ще у ІІІ ст. кожна цивільна митрополія мала митрополита в церковному сенсі [8, с. 288] .

Вплив держави був одним з вирішальних факторів у розвитку адміністративної структури церковної організації. Це зумовлено тим, що Церква виникла в державі – Римській імперії, і продовжила в ній своє існування, поступово сприймаючи моделі адміністративно-територіального розподілу. Відбулась рецепція, яка знайшла своє вираження в церковних правилах. Це підтверджує 6-е правило І Вселенського Собору 9-е правило Антіохійського Собору. Далеко не останню роль в цьому процесі зіграв і етнонаціональний фактор про який говорить 34-е Апостольське правило [3].

Християнізація Римсько-Візантійської імперії стала тим вирішальним фактором, який визначив подальшу перспективу розвитку церковного устрою. Античні мегаполіси, з давньою християнською історією, стають кафедральними містами великих патріархатів, а нова столиця Константинополь отримує статус Нового Рима. Цей процес цілком відзеркалено в Церковних правилах того часу (2-е, 3-е правило ІІ Вселенського Собору, 17-е та 28-е IV Вселенського Собору, 38-е VI Вселенського Собору) [3].

Безпосередній вплив держави на розвиток церковного устрою розпочався після визнання християнства державною релігією Візантійської імперії та поступового досягнення між ними симфонії. Бажання імператорів бачити єпископа столичного Константинополя у статусі керівника всієї Візантійської Церкви, стимулювало появу Константинопольського Патріархату та конкретне виокремлення давніх Східних Патріархатів. На цьому процес Церковної централізації не завершується. Розповсюдження християнства внаслідок місіонерської діяльності, торгово-економічних зв'язків, переселення народів, зміни політичної карти світу і появи нових держав сприяли процесу утворення нових національних Помісних Церков.

Залежність розвитку церковної організації від етнонаціональних і адміністративних факторів знайшла своє вираження не тільки в Римсько-Візантійській імперії, але й в усіх державах, де християнство стало національною релігією. Канонічний кодекс констатував сприйняття Церквою адміністративного поділу держави в межах Візантійської імперії, але подібний розвиток церковного устрою відбувся і в інших державах. Це підкреслює, той нерозривний зв'язок між устроєм Церкви і держави який існує в питаннях державної незалежності і церковної автокефалії [7, с. 251].

Відчуття і усвідомлення себе як окремої, незалежної етнічної одиниці сприяють виникненню нових держав серед слов'янських народів. На Балканах з'являються Болгарське Царство, Сербія, в центральній Європі Київська Русь, влада і народ яких хочуть бачити в своїй незалежній країні незалежну Помісну Церкву, на чолі із Предстоятелем.

Історія повторилася у XIX ст., коли незалежними державами стали Румунія і Греція, що автоматично порушило питання про церковну автокефалію останніх. Цей процес триває і сьогодні. Величезні багатонаціональні імперії розпадаються, а народи продовжують жити своєю релігійною культурою, творити або відроджувати власні традиції державотворення. За таких обставин Церква в адміністративному відношенні не є винятком. Утворення нових Помісних Церков не суперечить самій природі Церкви та її догматично-канонічним нормам [7, с. 6].

Всі християнські держави мали у своїй основі духовні цінності, свою національну ідею, мову. Носієм цих цінностей була національна незалежна Церква. За участі національних Церков поставали нові міцні держави, і навпаки – без церковної підтримки державотворчий процес залишався незакінченим. Більше того, такі держави зникали з політичної карти світу, а такі народи розчинялися серед інших.

---

1. Біблія : книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.

2. Евсевий Памфил. Церковная История. – М.: Православный Свято – Тихоновский Гуманитарный Университет, 2006. – 604 с.

3. Книга правил святих апостолів, вселенських і помісних соборів, і святих отців. – К.: Преса України, 2008. – 366 с.

4. Гарнак А. Религиозно-нравств. основы христианства в историческом их выражении. Из истории миссионерской проповеди христианства за первые три века: Пер с нем. А. Спасского. – Харьков, Тип. Губернского правления, 1907. – 340 с.

5. Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства. – М., 1905. – 388 с.

6. Зом Рудольф, Церковний строй в первые века христианства / Пер. с нем. А. Петровского, П. Флоренского. Заозерский Н. А. О сущности церковного права (против воззрений проф. Рудольфа Зома). – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. – 320 с.

7. Колот С. Роль державної влади в набутті автокефалії помісними церквами: Дис. на здобуття наук. ступеня канд. богосл. наук. – К. 2008. – 275 с. [Бібліотека КДА УПЦ КП]

8. Лєбєдєв А. Духовенство Древней Вселенской Церкви (от времен апостольских до IX века): Исторические очерки – М.: Печатня Снегиревой, 1905. – 494с.

9. Мышцын, В. Устройство христианской Церкви в первые два века / В. Н. Мышцын. – Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1909. – 475 с.

10. Поснов М. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). – Брюссель: «Жизнь с Богом», 1964. – 613 с.

11. Цыпин В., прот. Город в церковных канонах и значение диптиха в Православной Церкви: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.bogoslov.ru/text/270929.html

диякон Петро Лопатинський

ЕСХАТОЛОГІЯ ЯК ЗМІСТ ВЧЕННЯ ПРО ЦЕРКВУ

Стаття присвячена православному вченню про Церкву. У ній, зокрема, зосереджено увагу на есхатологічному аспекті Церкви з точки зору дії Святого Духа у ній, а також святоотцівської традиції розуміння присутності Святого Духа в Церкві.

Ключові слова: *Церква, есхатологія, Святий Дух, преображення, спасіння, обоження, Царство Небесне, христологія, пневматологія.*

Церква є тим місцем, де Творець і Промислитель вступає в реальне спілкування з людиною, подаючи їй благодать, преображаючи її та навколишній світ. «Церква – це безперервна присутність Спасителя в світі. Христос коли вознісся не віддалився, і не відлучився від світу. Сила і влада Церкви вкорінена саме в цій таємничій «Присутності» яка робить її Тілом Христовим, а Христа – її Главою. Найбільш важлива, ключова проблема еклезіології полягає саме в тому, щоб описати і пояснити модус і характер такої «Присутності»» [3, с. 50] зазначає прот. Георгій Флоровський. Саме до виявлення цієї «Присутності» в своєму житті і покликаний кожен член Церкви.

Церква є преображенням світу. І справжній зміст історії і полягає в цьому благодатному становленні. Та не зважаючи на певну незавершеність в її існування в той же час Церква має і божественне єство, бо в ній перебуває в прославленій плоті Своїй Сам Господь Ісус Христос, і в ній діє і повідомляється божественна благодать і дари животворящого Духа. «Світло вже у темряві світить, і вночі, і вдень, і в серцях наших, і в розумі нашому, – каже преп. Симеон Новий Богослов – і осяює нас Невечірнє, непреложне, незмінне, незбагненне, – промовляє, діє, живе, животворить, і робить світлом тих, які просвічуються Ним...» [13, с. 654]. Завдяки двоприродності Церкви немає розриву між Богом і творінням. Світ з його скорботним, сповненим суєти, спокус і страждання життям, – не залишений Богом. І саме в цьому світі відбувається виявлення Слави Божої. Зростаючи і перетворюючись силою невідступно діючого Духа, «видима,» історична Церква стає і стане Вічним Домом Господа Слави. «Ти – брат наш по плоті, а ми – Твої, по Твоєму Божеству, – молитовно викликував преп. Симеон, – бо, сприйнявши плоть, Ти дав нам Божественного Духа, і ми всі разом стали єдиним домом Давидовим по властивості Твоїй і по

спорідненості до Тебе... З'єднуючись ж, ми робимося єдиним домом, тобто всі ми рідні, всі ми брати Твої. Яке страшне чудо, і як не здригнеться всякий, хто розмірковує про те що Ти перебуваєш з нами нині і на віки, і робиш кожного житлом Своїм і перебуваєш у всіх, і Сам являєшся пристановищем для всіх, і ми мешкаємо в Тобі... «І, воістину, «яке страшне це місце! Це не що інше, як дім Божий, це врата небесні » (Бут. 28: 17) [14, с. 714]. Церква є феофанією тобто таємничим явленням Бога.

Грецький богослов Христос Яннарас не розділяє Церкву як земну форму від Царства Небесного, Церква є середовищем буття Царства Небесного але її земне буття не завжди може бути тотожним до Небесного Царства. Церква є зібранням для нового життя, Царство Небесне є буттям нового існування. В Церкві є спілкуванням людини із Богом через Тіло і Кров Христа, у Царстві Небесному через любов яку набуває людина долаючи свою нетварну сутність і набуваючи вічності. Щоб подолати створеність творіння потребує крім відродження власної природи у природі Христа, животворчої сили – благодаті Святого Духу, яка іпостазує людську особистість для екзистенціального усвідомлення любові. Дух Святий поєднав у Христі людську та божественну природу Христа і створив «нову людину» в Христі, тому Дух Святий об'єднує людську природу людини в Христі із людською особистістю [19, с. 177].

«Людське єство мінливе і перекручене; і тільки Божественне єство не мінливе і незмінне, – каже преп. Симеон Новий Богослов, – але християнин, роблячись причетним до божественного єства в Христі Ісусі Господі нашому через прийняття благодаті Святого Духа, перетворюється і змінюється силою Його в богоподібний стан...» [12, с. 383]. Через все церковне життя проходить яскраве і напружене почуття благодатної близькості Божої, не палючої і не нищівної, але такої, що зціляє і зміцнює творіння через знищення тління і гріха. І це освячення видимого і чуттєвого світу в церковній свідомості точно пов'язують знову ж таки з Втіленням Божественного Слова.

Ми, які «були в той час без Христа відчуженими від громади ізраїльської», долучені до обітованого завіту Христа (Еф. 2:12), але, тим не менш, «наше життя – на небесах, звідкіля ми чекаємо і Спасителя, Господа нашого Ісуса Христа, Який перемінить тіло смирення нашого так, що воно буде відповідне славному Тілу Його, силою, якою Він діє і підкоряє Собі все» (Флп. 3:20–21). Ми молимося про те, щоб, коли Він прийде, ми були подібні до Нього (1 Ін. 3:2), але Він поки «Грядущий», якому «Дух і наречена го-

ворять: Прийди!» (Откр. 22:17). Як така, Церква, хоча розкидана по світу, та все ж знаходиться не на землі, а в Дусі: «Де Церква, там Дух Божий, і де Дух Божий, там Церква і всяка благодать, а Дух є істина» [7, с. 467] стверджує священномученик Іриней Ліонський. Тобто існування Церкви завжди антиномічне вона очікує Христа але в той же час завдяки Духові Святому перебуває з ним вже тепер.

Саме в цій динаміці ми можемо найкращим чином пояснити такі питання, як присутність різних за духовним рівнем людей у Церкві. Всі занадто зримі слабкості як окремих членів Церкви віруючих, висвячених і мирян, так і окремої церкви в будь-якому даному місці. «Ми покликані Богом бути Його святою Церквою і наверненням та покаянням входимо в цю реальність, стаючи тілом Христовим благодаттю Духа Церква свята не чеснотами окремих її членів, а святими таїнствами в руках грішних віруючих. Істинна Церква – це ще не досконала Церква» [5].

«Видима Церква» є історичне одкровення Церкви невидимої, «Церкви Бога живого, стовп і утвердження Істини» (1 Тим. 3:15) торжествуючого собору і Церкви, первородних написаної на небесах» (Євр. 12:23). Вселенський характер Церкві набагато більше виражається ознакою всеосяжності часу, оскільки до Тіла Христового однаково належать віруючі всіх часів, і покликані в першу годину, і в одинадцяту. За словами св. Іоанна Золотоустого, Церква є єдине тіло, бо до неї належать усі віруючі, «що живуть, жили і мають жити» а також ті що «догодили Богові до пришестя Христа,» бо про Нього вони пророкували, Його очікували і, одже знали Його і, «без сумніву, шанували» [9, с. 105]. Саме на цій містико-метафізичній тотожності засноване все літургійне тайно дійство, в якому «сили небесні з нами невидимо служать» [15, с. 104]; в усіх Таїнствах реально сходить Божественна благодать і дари Святого Духа, вічність вривається в тварну обмеженість земного буття, роблячи його причасним собі. І «духи спочилих праведників» [16, с. 500] і чини ангельські, «співають, виголошують, викликують…» [15, с. 38], перед престолом Всевишнього і на землі, подвижники Христа ради, і ми, грішні і недостойні, – всі складають єдине тіло, належать єдиній Церкві і зливаються воєдино в благодатній і духоносній молитві.

Немає розриву між тимчасовим і вічним: зростаючи і преображаючись силою Духа, «історична Церква» стає і стане Вічним Домом Господа Слави. За словами св. Іоана Золотоустого, Церква, нині перебуває в земній мандрівці, по суті своїй «небесна є, і ніщо інше як небо» [6,. с. 134] «В Церкві, – писав св. Іриней Ліон-

ський, саме в видимій, історичній Церкві, – апостоли, як багатій до скарбниці, поклали в надлишку все що відноситься до істини» [7, с. 403]. І тому як би далеко не відстояло те що розвивається від ідеалу, та все ж повна і завершена Істина розкривається в церковному досвіді, Істина єдина і непорушна; і нині віруючі, за апостольським словом, «помазання мають від Святого і знають все» (1 Ін. 2:20).

Церква є живий образ вічності, і в церковному досвіді дійсно дана і здійснюється ця благодатна присутність майбутнього, що відкривається в спілкуванні з Вічним Царем – Христом. «Церква є царством вічним, бо має Вічного Царя. – писав прот. Георгій Флоровський – У Церкві, яка перебуває нині в історичній мандрівці, час вже безсилий. Церква як Тіло Христове є таємниче явлення загального Воскресіння. Бо Христос переддвер'я загального Воскресіння» [4, с. 107].

Царство Боже присутнє в Церкві завдяки дії Святого Духа, Царство Боже є спільнотою спілкування, яка виникає зі спілкування Святого Духа, який робить реальним Христа в кожній людській природі та особистості. У Святому Дусі Церква є єдина у Христі і атмосферу настання Царства Божого не можливо відокремлювати від Христа та Святого Духа. Той хто перебуває в Дусі перебуває в Церкві. Церква постає як єдина спільнота у Євхаристії, в якій Христос є Тілом через Святого Духа і Євхаристія є свідченням воскресіння Христа у Святому Дусі тобто незаперечним свідчення спілкування у Істині, прерогативою буття якого є Царство Боже. Відчуття присутності, єдності у бутті людської природи Христа є впевненістю у вічному житті з Богом, тому Церква має євхаристійну структуру, початком якої є Христос від часу життя апостолів, в цьому виражається апостольська властивість Церкви. За словами митр. Іоана Зізіуласа: «Апостоли не продовжують місію і справу Христа, вони передають свідчення про присутність Бога в людські природі через воскресіння Христа. Святий Дух передає можливість засвоєння наслідків воскресіння Христа і Він є тією божественною силою, що уможливлює виконання апостолами їхньої місії. Через Духа Святого Христос у божественній природі вміщує нас у Себе і Дух Святий конституює Христа, воскресіння Христа успадковується в Дусі». [10, с. 187].

Та все ж хоч у Церкві дана повнота відання та пізнання, але засвоюється і розкривається вона частково, і при цьому треба протиставляти не різні епохи церковної історії, але всю земну мандрівку Церкви в цілому і той невимовний стан слави Другого Пришестя, в якому «ще не відкрилося, що будемо» (1 Ін. 3:2).

Частковість і недовершеність нинішнього відання не порушує його автентичності, і св. Василь Великий пояснює це порівнянням: «Якщо очі призначені для пізнання видимого, то з цього не випливає, що все видиме відведено під зір; небесне склепіння не в одну мить оглядається – те ж можна сказати і про Бога» [2, с. 62]. Церковна скарбниця повної істини відкривається кожному в міру його духовного зростання. І можна з впевненістю сказати, що відкриття внутрішнього духовного життя можна поєднати з динамічним процесом спасіння і преображення світу в благодаті Духа Святого. Тобто преображення світу в тому числи і для нас самих відбувається в міру зміни нашого особистого внутрішнього преображення. Те обоження людської природи, яке здійснилося в Іпостасі Христа, в наших особистостях має здійснитися за допомогою дії Духа Святого і нашої свобідної волі. «Звідси – за словами прот. Олега Давиденкова – і два аспекти Церкви. Христологічний аспект – аспект завершеності і непохитності, оскільки викуплення і спасіння людської природи вже здійснилося, і пневматологічний аспект – аспект становлення, якому відповідає засвоєння плодів спасіння кожним членом Церкви, що відбувається дією Святого Духа [11, с. 260].

Христос своїм людським та особистим життям має Саме Божественне Життя, Самого Святого Духа, і має не як дар, не ззовні, а як Син Божий, Якому Отець дав мати Життя в Собі. «Усе, що має Отець, – Моє; тому Я сказав, що від Мого візьме і звістить вам» (Ін. 16:15). І Він відкрив нам, що Він для того прийшов і став людиною, щоб дати Святого Духа нам і в Ньому кожного з нас вже по-новому з'єднати з Богом, дійсно усиновити Отцю. Якщо Синові Божому Отець дав мати Духа в Собі, то ставши Сином Людським, Він Святого Духа зробив своїм людині – і всякому, хто повірив у Христа, хто у своїй людській свободі прийняв Його, Він обіцяв «Духа істини, Якого світ не може прийняти, бо не бачить Його і не знає Його; ви ж знаєте Його, бо Він з вами перебуває і у вас буде» (Ін. 14:17).

Святий Іоан Золотоуст говорить: «по плоті, яку Христос прийняв, ми рідні Йому. Отже, маємо запоруку Його на небі, саме тіло Його, від нас запозичене, і на землі – Духа Святого, що перебуває з нами. І ось дивно: не можна сказати, що Дух зійшов з неба, і Його вже немає більше на небі, так що виміняли один у одного тіло – небо, а Дух – землю, але і з нами Дух, і скрізь, і на небі. «Куди, – говорить псалмоспівець, – піду від Духа Твого?» (Пс. 138:7). І чому дивуєшся, що Дух і з нами, і на небі, а тіло Христове і на небі, і з нами? Отримало небо святе тіло, прийняла

і земля Святого Духа. Прийшов Христос – і приніс Святого Духа, зійшов – і возніс наше тіло» [8, с. 482].

Очевидно, пневматологічний аспект ґрунтується на христологічному як на своїй об'єктивній підставі. Розходження цих аспектів зумовлене двома різними образами присутності і дії Святого Духа в Церкві. При цьому два аспекти найтіснішим чином пов'язані між собою. Щоб звільнятися від гріха і зростати в благодаті, необхідно все більше і більше укорінюватись в з'єднанні з Тілом Христовим, наче вростати в Нього, подібно до того, як гілка приростає до лози. Але чим тісніше це з'єднання, тим більшою мірою стає здатна людина сприймати і засвоювати обожуючу її благодать. І навпаки, чим більше ми наповнюємось Духом Святим, тим повніше можемо з'єднуватися з тілом Церкви. Тобто коли ми говоримо про есхатологічний аспект у вченні про Церкву по суті мова йде про дію Духа Святого в церковному житті. Він і дає нам можливість вже тут на землі жити небесно.

Бог, Дух Святий – ось животворяща нас сила і початок всякого життя; це Він дарує нам буття і іпостазує нашу особистість як екзистенційну відповідь на заклик Його любові. Він же оновлює і нашу тварну природу, творячи оновлену людину, з'єднавши Божество і людство «у плоті» Христа. Христос Яннарас зазначає: «Оновлення життя творіння дією Святого Духа є те, що творить Церкву і долучає нас до Церкви. Говорячи про оновлення життя, ми не маємо на увазі ні моральне «вдосконалення» людини, ні її «юридичну реабілітацію», але подію настільки ж реальну, як і саме створення нашого життя, як створення всього існуючого» [19, с. 182].

Коли Дух сходить на нас, Він подає нам те, чим жив Христос, Саме Життя Христа. Все, що дає Дух – Христове, все що мав Христос, подається нам в дарі Духа. Так відкриває нам Євангеліє початок, зміст і мету нового життя: Святий Дух, що з'єднує мене з Сином і в Ньому усиновляє Отцю. Прот. Олександр Шмеман говорячи про входження в церкву через хрещення говорить: «Я залишився собою, я не змалів ні в чому людському – і ось, Духом Святим і водою – Христос в Мені і я в Ньому, Його життя увійшло в моє, Він вже не ззовні – не як образ, не як приклад, але самим Своїм життям в мені, кличе мене до вічного життя, вводить в Царство Боже, запалює в мені ту нову любов, якою тільки Бог полюбив занепалий світ так, що віддав Сина Свого для його спасіння» [18, с. 28].

Для кожного з нас зішестя Святого Духа є відправним моментом нашого особистого прилучення до Церкви у події хрещення. Ним явлена Церква як втілення кінця в початок. Дух Святий вво-

дить нас в небесне святилище до Престолу Божого. Дух Святий вічно животворить людський дух і життя. Святий Дух наставляє всю Церкву, а не окремих членів на всяку істину. Говорячи про Святого Духа як про Того, Хто наставляє віруючих на пізнання істини, Святійший владика навчає так: «Смирення і страх Божий затверджують, а Дух Святий, Який охороняє їх, відкриває їм правду і наставить на всяку істину» [17, с. 154]. Дух Святий спочиває на всій Церкві. Ні прийняти, ні благовістити істину не можна без благодатних дарів Святого Духа.

Та треба пам'ятати те, що дає нам Христос у Церкві, стає для нас не тільки життям, а й судом: цим даром ми вимірюємо свій гріх, у ньому дізнаємося, що все ще живемо старим життям. Більше того, ним судиться сама Церква: їй дано бути Тілом Христовим і джерелом життя, але і в ній так часто царює «цей світ». «Отже, нове змішано зі старим, – пише прот. Олександр Шмеман, – перемога з поразкою до того дня, коли з'явиться Христос у всій славі Свого Боголюдства; нам дана обіцянка, що в цій боротьбі Він не залишить нас, що життя Його в нас буде «Жити», і цю обіцянку виконано в Церкві» [18, с. 200].

Зробимо певні висновки. Коли ми говоримо про церкву треба пам'ятати, що вчення про її природу ґрунтується на двох взаємопов'язаних аспектах. А саме на христологічному і пневматологічному. Христос приймає нашу природу з усіма її немочами. Так і Церква як його тіло перебуває в гріховному світі. Та перебуваючи тут, вона являє, що цей світ переповнений після воскресіння Христа присутністю Божою. І Церква допомагає кожній окремій людині виявити цю присутність в Дусі Святому. Тому сприйняття дару Духа Божого означає, що необхідність гріховного існування і індивідуальної автономії перестає визначати наше особистісне життя. Органічним наслідком саме цієї свободи від природної необхідності і влади причинності є всі чудеса в житті Христа і апостолів – «знамення», що постійно переживає Церква та її святі. Іншими словами святі Церкви вже на землі являють себе як мешканці небес. Для них церква стає настанням есхатону. Тому Церква на сам перед являє прихід нового життя, єдності у Христі, зібрання віруючих в Дусі – Царство Божа. І тоді зрозумілим стає, чому так мало в Євангелії сказано про Церкву: все, що в ньому сказано, відноситься до Церкви. Євангеліє кличе нас в життя; але життя розкривається як Церква. І хто зуміє побачити цю реальність есхатону в бутті Церкви, а такими були і є святі, той вже не потребує очікування майбутнього преображення космосу, воно вже для нього відбулося.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату, 2004. – 1418 с.
2. Василій Великий, свт., архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння / [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – Т. 2, кн. 2. – 742 с.
3. Георгий Флоровский, прот. Богословские статьи. О церкви. – М.: Директ-Медиа, 2011. – 90 с.
4. Георгий Флоровский, прот. Церковь ее природа и задачи / Христианство и цивилизация. – М.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. – 268 с.
5. Джон Бэр., иер. Тринитарная сущность Церкви. [Електронний ресурс] // Киевская Русь. – Режим доступу: http://kiev-orthodox.org/site/theology/1165/
6. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского: в русском переводе: [в 12 т.]. – [Почаев]: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – Т. XII, кн. 1. – 984 с.
7. Ириней Лионский, священномуч. Творения / пер. на рус. язык прот. П. Преображенского и проф. Н. Сагарды. – М.: Паломник; Благовест, 1996. – 622 + 6 с.
8. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь / святитель Іоан Золотоустий; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (Денисенка); [пер. прот. Михайла Марусяка]. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – Т.III, кн. 2. – 576 с.
9. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь / святитель Іоан Золотоустий; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (Денисенка); [пер. прот. Михайла Марусяка]. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – Т. XI, кн. 1. – 568 с.
10. Йоан Зізіулас., митр. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 276 с.
11. Олег Давыденков, иерей. Догматическое богословие. – М., 2006. – 435 с.
12. Симеон Новый Богослов, преп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны: [в 3 кн.]. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011.– Кн. 1. – 670 с.
13. Симеон Новый Богослов, преп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны: [в 3 кн.]. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011.– Кн. 2. – 720 с.
14. Симеон Новый Богослов, преп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны: [в 3 кн.]. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011.– Кн. 3. – 759 [9] с.
15. Служебник/ у двох частинах. Ч. 2. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2011. – 240 с.
16. Требник / у двох частинах. Ч. 1. – Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. – 528 с.
17. Філарет (Денисенко), патр. Проповіді. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 1999. – Т. 1. – 535 с.,
18. Шмеман А., прот. О Церкви // Православие и жизнь. Сборник статей под ред. проф. С. Верховского. Фонд «Христианская жизнь», Клин, 2002. – 448 с.
19. Яннарас Х., проф. Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М., 1992. – 232 с.

диякон Михаїл Омельян

ВИХОВАННЯ ВІРИ ЯК НАБУТТЯ ДУХОВНОГО ДОСВІДУ ЗА ВЧЕННЯМ ПРЕПОДОБНОГО ФЕОДОРА СТУДИТА

У статті пропонується аналіз вчення преподобного Феодора Студита про віру, яка слугує набуттям духовного досвіду. Представлено головні аргументи святого отця щодо важливості віри. Акцентується увага на умовах, при яких зароджується віра, виходячи із вчення преподобного Феодора Студита.

Ключові слова: *Віра, духовний досвід, пристрасті, любов, гріх, аскетика, послух.*

Після гріхопадіння людина позбулася тієї повноти безпосереднього Богоспілкування, яке було в Раю. Однак Господь не залишив людину на свавілля пристрастей її занепалої природи, а за допомогою одкровень вказав шлях спілкування з Ним. Тепер осягнення Бога і спілкування з Ним стало можливим через віру, яка є *«здійснення очікуваного і впевненість у невидимому»* (Євр. 11: 1). Віра, таким чином, не тільки веде до пізнання невидимого, але і дає здійснення очікуваного від Бога: Його любові, Його допомоги, Його обітниці. Тому святий Феодор закликає «укріплюватися у ній [тобто вірі – ред. автора]» [5, с. 73]. І тоді «будемо і ми, браття, перемагати диявола, боротися зі згубними пристрастями» [5, с. 73]. В іншому місці святий Феодор говорить про святих, які боролися з гріхом аскетичними подвигами і намагалися досягнути обіцяних благ як говориться в посланні апостола Павла до коринф'ян, що *«не бачило око, і вухо не чуло, і на серце людини не приходило те, що Бог приготував тим, хто любить Його»* (1 Кор. 2: 9). І за вченням преподобного Феодора «віра була запорукою очікування святих» [5, с. 73]. Він також каже, що святі «маючи тверду віру, мали здатність і надіялися без сумнівів, а з надією творили знамення і чудеса» [5, с. 73]. Тому вони, як говорить апостол Павло: *«Вірою перемагали царства, творили правду, одержували обітниці, затуляли пащі левів, гасили силу вогню і уникали вістря меча, зміцнювалися від немочі, були сильніші на війні, проганяли полки чужинців»* (Євр. 11: 33 – 35). Виходячи зі слів апостола Павла святий Феодор каже до братії: «Бачите, які великі діла і як багато перемоги віри?» [5, с. 73].

Про важливість віри святий Феодор говорить на прикладі смерті блаженного митрополита Халкидонського Іоана, який по-

мер від опіків. І в багатьох виникали запитання до святого Феодора, мовляв, якщо він був хорошою людиною, то чому так не добре помер? Відповідаючи на це запитання святий каже: «Бо морально прекрасне і погане визначається не тим, як так чи інакше хтось помер, але тим чи мав він віру православну і життя бездоганне; так що хто придбав це, то для того немає ніякої хули в тому, чи помре він від водянки, чи від опіків, чи перетерпівши щось інше, погане, на суші чи на морі» [5, с. 63 – 64].

Віра народжується в результаті реального і живого впливу Бога на особистість. Отже, віра – відповідь на прямий заклик Бога, звернений до людського серця. Небажання слідувати цьому заклику і є невір'я, бо Бог нікого не залишає, а стукає в кожне серце. Святий закликає не впадати помислом в невір'я і не говорити: «Чи вистачить нам необхідного? Чи перенесемо ми це? Ніколи, браття, так не будемо говорити, бо це діло невір'я і сумнівів. Але як же будемо чинити? Будемо вірувати, що ми все перенесемо. Так повіривши, Ной уникнув загибелі від потопу, приготувавши ковчег; так повіривши, Авраам став отцем багатьох народів; так повіривши, Мойсей перейшов море, як по суші (Євр. 11: 7, 12, 29); так повіривши, три отроки були окроплені росою в печі, а не згоріли (Дан. 3); так повіривши, Даниїл вийшов неушкодженим із пащі левів (Дан. 14: 36)» [5, с. 154]. «Так, увірувавши, браття, і ми перенесемо все, і переможемо з Христом, і отримаємо вінці правди, і почуємо цей великий вислів: *«Прийдіть, благословенні Отця Мого, успадкуйте Царство, уготоване вам від створення світу»* (Мф. 25: 34)» [5, с. 154]. Як видно зі слів святого Феодора, віра є спасительним засобом. Святий запитує про те, хто зможе встояти на Страшному Суді і відповідаючи на запитання каже: «Тільки той, що має правильну віру і добру діяльність, що придбав мужність і справедливість і ціломудреність, син послуху і виконавець заповіді про підкорення керівникові» [5, с. 157].

У 113 оголошувальному посланні святий отець прямо вказує на спасительність віри, але ще й поряд з нею додає любов: «Два необхідних спасительних засоби для людини: віра і любов. І якщо б я бачив, що ви хитаєтесь щодо віри, то про неї б починав своє слово, стараючись настановляти вас в правильному образі думок. Бо *«Без віри догодити Богові неможливо, бо треба, щоб той, хто приходить до Бога, вірував, що Він є, і тим, хто шукає Його, дає винагороду»* (Євр. 11: 6). Бо благодаттю Христовою ваша віра здорова, *«в ній стоїмо і хвалимось надією слави Божої»* (Рим. 5: 2)» [5, с. 205]. Віра праведників завжди була пов'язана також з любов'ю: «Бо віра, яка діє любов'ю (Гал. 5: 6), звершує спасіння

наше» [5, с. 76]. «І ось від них двох залежить наше спасіння: ні віра сама по собі, ні життя саме по собі не спасає, але спасає те й інше, разом дотримане і з'єднуване» [5, с. 76], а також з надією. Надія – це не лише довіра до Бога, але і впевненість в тому майбутньому, яке праведникам було обіцяно. Така віра підноситься до Бога через молитву: *«І все, чого ви в молитві попросите з вірою, одержите»* (Мф. 21: 22; Мк. 11: 24). Святий Феодор запевняє нас, що іншого засобу на шляху спасіння окрім віри немає і наводить приклади: «Взагалі ж я скажу, що для спасіння немає ніякого іншого засобу, крім тільки однієї віри. Вірою (див. Євр. 11) чудовий Досифей проходив шлях послуху, і то ходив з розчервонілими від спеки щоками, то під градом глузувань ганяв волів, а потім покірно терпів обмеження то в одному, то в іншому. Вірою, блаженний Аввакір легко і мужньо впродовж цілих п'ятнадцяти років терпів удари від своєї братії, глузування і переслідування, так, як ніби він не відчував і не бачив усього цього, а коли святий отець питав його про це, так він старанно заступався за своїх кривдників. Вірою один з тих самих чудових учеників, за даним йому наказом, навмисно отримував абсолютно незаслужені ним засудження, інший терпів позбавлення сану, третій, хоч і був старий розумом і тілом, залишався стояти весь той час, поки інші брати їли. Вірою Феодор священний, за помисел про ігуменство відлучений великим Пахомієм на три роки, не дозволив собі противитися цьому. Вірою пожав зрілий плід послуху той, хто впродовж трьох років зважився поливати жезл свого отця. Назву також і тих отців, які колись жили в недбальстві. Вірою вічно живущий Акакій ходив іноді з підбитим оком, іноді з пораненою скронею або взагалі з побитим якимось членом і таким шляхом досягнув безсмертя. Вірою приснопам'ятний Захарія, хоча він і був вже сповнений Святого Духа, зазнав побоїв і не розлучився зі своїм отцем. Вірою один чудовий подвижник показав свиню оленем, а інший переплив через річку на крокодилі, третій від падіння повернувся до спасіння. Та й взагалі, кожен святий, не тільки в часи першого послушника Авраама (Бут. 22) або після нього, а й з нових, вже досконалих мужів зі зброєю віри пройшли вогонь і воду, сіті лукавого і досягнули вічного спокою. Іуда ж, перебуваючи при такому дивовижному і великому учителеві – Христі нашому Бозі, Який творив чудеса, яким немає числа, не отримав ніякої користі, але відступив від священного апостольського лику і підступним поцілунком зрадив Господа слави (див. 1 Кор. 2: 8). Відомі також шістдесят братів, які, змовившись між собою, вчинили безбожно і погано з Савою Освяченим і кинули себе на погибель. Чому

ж і той, і інші не звернули своєї уваги на спасительність перебування зі своїми учителями і на звершувані Божественні знамення? А тому, як сказано, що якщо душа стане немічною у вірі, то, значить, вона вже відпала від віри, бо все, що не від віри, є гріх (Рим. 14: 23)» [2, с. 269 – 270].

Віра передбачає і певний спосіб життя, який має на увазі відданість Богові *«всім серцем, всією душею»* (Втор. 6: 5). Преподобний Феодор живучи в період, коли розповсюдилася іконоборча єресь в своїх оголошувальних словах наголошував ученикам про віру у Ісуса Христа запевняючи їх, що для того, щоб показати свою віру потрібно звершувати достойне цієї віри життя, а саме життя «чисте, безкорисливе, непорочне, щоб не хромати на два боки» [5, с. 37]. У іншому місці він вказує на те, що вона має бути твердою: «Тому повідомляю, браття, будемо твердо зберігати віру. Бо бачите, скільки відхилень від неї і як ми повинні бути вдячними Богові, що не були введені в якесь заблудження, але отримали віру православну, а також будемо разом і вести життя непорочне, бо знаєте, яким вітром диявол віє на нас день і ніч. Але ніколи він не переможе нас, завжди знаходили охоронцем любов до Бога і віру» [5, с. 64 – 65].

Окрім твердості віри святий отець вказує на те, що віра не є простою: «Не будемо думати, що віра проста. Хоча вона одне, але через розуміння чи нерозуміння вона возвеличується і умаляється, бо сказано: Маловіре! Чому засумнівався ти? (Мф. 14: 31) і в іншому місці: *«Велика віра твоя: буде тобі як хочеш»* (Мф. 15: 28)» [5, с. 75 – 76], а в іншому закликає не казати того, що людина є простою, тобто не вченою і їй важко зрозуміти віру: «Я проста людина, і як можна для мене зрозуміти віру? Благий Бог на всіх простягає промені благості Своєї» [5, с. 76]. Далі для підтвердження слів святий Феодор посилається на слова апостола Павла, кажучи: *«Погляньте, браття, хто ви, покликані: небагато серед вас мудрих за плоттю, небагато сильних, небагато благородних; але Бог обрав премудре світу, щоб посоромити мудрих, і немічне світу обрав Бог, щоб скасувати значуще»* (1 Кор. 1: 26 – 28).

Також святий вказує на те, що через віру можна отримати благодать: «Так швидка благодать і так без труду подається дар тим, що приходять з вірою» [5, с. 70]. Але для того, щоб зберегти цю благодать потрібен труд молитви. А також у іншому місці читаємо, що святий розповідає братії про імператора Михаїла, який вчинив перелюб і тим самим посоромив віру. І він закликає братію бути твердими у вірі: «Ми ж, браття, будемо утвердженими у незмінній вірі, не ухиляючись від правильного суду заповідей,

ніяким чином не дозволяючи вводити себе у звабления думками деяких, і якщо завгодно, найперше з любов'ю будемо вправлятися в мовчанні» [5, с. 147].

Святий Феодор пояснює ще одну характерну рису для віри, а саме випробування чи терпіння, коли говорить про гоніння, які відбувалися в період іконоборства і наводить приклад Авраама кажучи: «Слухай, що говорить Писання: *«Бог випробовує Авраама»* (Бут. 22: 1). Хіба на короткий час? Ні в якому разі, але – впродовж багатьох років і багатьма випробовуваннями. І коли Бог побачив, що він удосконалився у вірі, тоді говорить йому: *«Нині пізнав, що боїшся ти Бога і не пожалів сина твого, улюбленого, для Мене»* (Бут. 22: 12)» [5, с. 170]. А також у іншому місці говорячи про ті ж самі гоніння на Церкву святий отець зазначає, що Церква не втратила своєї віри, а навпаки зберегла її: «Всі, що нападали на неї від віку, як піна морська, розвіялися; вона ж, як непорушний камінь, перебуває в тій самій вірі і в тому самому сповіданні» [5, с. 162].

Святий Феодор вказує нам на те, що ми Господа нашого Ісуса Христа прийняли очима віри: «Ми чули раніше про Різдво Христа, що Він *«явився у плоті»* (1 Тим. 3: 16), показався у світі *«до Своїх прийшов і Свої Його не всі прийняли»* (Ін. 1: 11). А ми ось прийняли Його (і дійсно прийняли очима віри і бачили Його в печері народженим пророчицею невинно і незбагненно), поклонилися Йому *«духом і істиною»* (Ін. 4: 23) і разом з ангелами оспівали славослів'я Його благоволінням» [3, с. 483]. Як видно з наведеного тексту святий Феодор називає Богородицю пророчицею.

Для набуття духовного досвіду за вченням преподобного Феодора Студита потрібно відкинути внутрішні похоті, а залишити тільки віру: «Ніхто не може добре бігти, якщо попередньо не скине з себе всього вбрання за винятком нагрудника віри. Під вбранням ж тут я розумію не тільки все зовнішнє майно, а й різноманітні внутрішні похоті. Далі, ніхто не може добре бігти на змаганнях, якщо у нього тіло не загартовано помірним, але разом з тим і достатнім вживанням їжі і пиття» [3, с. 583]. В іншому місці святий отець наголошує на тому, що для того щоб йти Царським шляхом, потрібно також мати віру: «Зважаючи на це нехай кожен спостерігає і дивиться, щоб він твердо і непорушно стояв на камені віри, в своїй обітниці послуху, *«на шляху свідчень»* (Пс. 118:14) Христових, не ухиляючись ні праворуч, ні ліворуч, але щоб йти царським шляхом (Чис. 21: 21 – 22; Притч. 4: 27), не впадав в душевну дрімоту внаслідок того, що його втомило терпіння, щоб не спіткнутися об камінь падіння, щоб також не подумував і не робив нічого за власним бажанням, точніше, за своєю примхою,

тому що в такому випадку людина очевидно хоче стати вірнішою за закон і правильнішою за правила, а насправді йде кривим шляхом і ухиляється в бік» [3, с. 622]. Існує дуже поширена думка про те, що свята людина може творити чудеса чи знамення, а святий Феодор чітко вказує на те, що люди святі не через те, що творять ці чудеса чи знамення, а тому що мають віру: «Вони святі не тим, що можуть творити знамення і чудеса, бо не тільки в цьому одному полягає святість, але тим, що зберігають правильну віру і не спотвореними заповіді Божі, мають щиру любов до брата, очищають себе від ненависті, заздрості і суперництва, радіють тим відмінностям, які дають їх ближньому, дотримуються правила щодо їжі, пиття та інших речей, потрібних для тіла» [3, с. 644].

Отже проаналізувавши оголошувальні морально-аскетичні слова преподобного Феодора Студита можемо зробити висновки, що святий Феодор Студит відносився до духовного вдосконалення у вірі як до Божественного, про що сам святий засвідчує у 102-му оголошувальному слові великих оголошень у другій частині: «Ми, браття і діти, як мудрі і з очима в голові, будемо думати і здійснювати те, що Боже і Божественне, тобто віру, надію і любов (пор. 1 Кор. 13: 13), з яких народжується тверде терпіння, чистота, братолюбство, мир, лагідність, м'якість, мужність, постійність, помірність і взагалі всяке добре діло, *«всякий звершений дар»* (Як. 1: 17), всякий цвіт і плід чесноти» [3, с. 649]. Отож той, хто бажає проводити чеснотне життя повинен мати тверду віру, надію та любов. Адже в протилежному випадку людина буде удосконалюватись не у чеснотах, а у пороках, серед яких за вченням преподобного Феодора Студита є невір'я: «Пристають до нас інші пристрасті, приходячи одна за одною, розділяючи і захоплюючи за собою нещасну душу, – то гнів, то лють, то злопам'ятність, гордість, смуток, млявість, пристрасть, самолюбство і щонайбільше з усіх пороків – невір'я» [3, с. 681]. І звичайно на противагу цих пороків є й чесноти, серед яких присутня віра, як духовна зброя, на думку святого отця, займає важливе місце: «Духовну ж зброю складають молитва, надія, покора, послух, любов, віра, відсутність будь-яких прив'язаностей і відкидання духу від усього мирського, а також постійні турботи і бесіди про спасіння, суворе спостереження за очима, слухом, вустами, руками, щоб не ставитися байдуже до діяльності цих почуттів, але щоб у всьому зміцнювати себе страхом Божим і думкою про Бога і постійно живити ненаситну спрагу майбутніх благ» [3, с. 681; 3, с. 691]. Завершальними словами цього пункту, а також початковими і дороговказними для тих, хто бажає вдосконалювати себе в чеснотах, будуть

заклики святого Феодора Студита: «Без віри ж, що б не стала робити людина, марно. Бо *«все»*, сказано, *«що не від віри є гріх»* (Рим. 14: 23). Для такої людини темрява, що є в ігуменові здається світлом, і гіркота, що витікає від нього, її вважаю солодкістю. І, навпаки, звичайно (хоча б я навіть не став говорити про це), світле око у того, що володіє вірністю ігумену!» [4, с. 721]. Отже всі, хто бажає йти шляхом чесноти і оспастися, то повинен мати віру, адже як говорить Спаситель: *«Хто вірує в Нього, не буде осуджений, а хто не вірує, вже осуджений, бо не увірував в ім'я Єдинородного Сина Божого»* (Ін. 3: 18), а також за словами святого Феодора Студита: «Якщо вона, віра, в нас є, то, хоча би і весь світ прийшов до руху, він не буде в стані завдати нам ніякої шкоди, тому що з нами – Христос, Якому слава і держава з Отцем і Святим Духом, нині і повсякчас, і навіки віків» [5, с. 172].

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). – К. : Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. Феодор Студит, прп. Преподобного отца нашего и исповедника Феодора, игумена Студийского монастыря, огласительные слова к его ученикам. Великое оглашение. Ч. 1 // Прп. Феодор Студит. Творения : [в 3 т.]. – Т. 1.: Нравственно-аскетическое творения. – М. : Сибирская Благозвонница, 2010. – С. 221 – 428.
3. Феодор Студит, прп. Преподобного отца нашего и исповедника Феодора, игумена Студийского монастыря, огласительные слова к его ученикам. Великое оглашение. Ч. 2 // Прп. Феодор Студит. Творения : [в 3 т.]. – Т. 1.: Нравственно-аскетическое творения. – М. : Сибирская Благозвонница, 2010. – С. 429 – 706.
4. Феодор Студит, прп. Преподобного отца нашего и исповедника Феодора, игумена Студийского монастыря, огласительные слова к его ученикам. Великое оглашение. Ч. 3 // Прп. Феодор Студит. Творения : [в 3 т.]. – Т. 1.: Нравственно-аскетическое творения. – М. : Сибирская Благозвонница, 2010. – С. 707 – 793.
5. Феодор Студит, прп. Преподобного отца нашего и исповедника Феодора, ігумена Студийского, оглашения к его ученикам Малое оглашение // Прп. Феодор Студит. Творения : [в 3 т.]. – Т. 2.: Нравственно-аскетическое творения, догматико-полемические творения, слова, литургико-канонические творения – М. : Сибирская Благозвонница, 2010. – С. 27 – 242.

В. С. Ідзьо

ІСТОРІЯ ВИВЧЕННЯ СКЕЛЬНИХ КУЛЬТОВИХ ПАМ'ЯТОК НА ПРИТОКАХ ДНІСТРА НА ПРИКЛАДІ КУЛЬТОВОЇ ПАМ'ЯТКИ "МОНАСТИР", ЩО МІЖ ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОМ ТА ГАЛИЧЕМ БІЛЯ РІКИ БИСТРИЦЯ НАВПРОТИ СІЛ ЯМНИЦЯ ТА СІЛЕЦЬ. (порівняльний аналіз досліджень вчених XIX-XXI століть)

У статті досліджується скельна культова пам'ятка "Монастир", на притоці Дністра, річці Бистриці, що між Івано-Франківськом та Галичем навпроти сіл Ямниця та Сілець.

Ключові слова: *Скельна культова пам'ятка, Монастир, Бистриця, Дністер, Галич, Ямниця, Сілець.*

Пам'ятка "Монастир" розташована територіально на землях села Сілець Тисменицького району Івано-Франківської області, біля села Ізуполя в лісі "Бійне" навпроти сіл: Угринів, Клузів, Ямниця, Тязів, з правого боку ріки Бистриці[9, 225-275; 176-179; 18-22; 383-385].

Ця пам'ятка привернула увагу дослідників стародавньої історії уже в XIX столітті. Власне з цього часу вона розпочинає від-

Мал. 1. Печерний язичницький та християнський комплекс "Монастир" на притоці Дністра ріці Бистриця біля міста Галича.

Мал. 2. Реконструкція загального вигляду "Монастиря" в язичницький та християнський час зі сторони ріки Бистриця доцента кафедри соціології Київського національного університету "Київський Політехнічний Інститут", директора Центру Космології КПІ, Г. Гриценка.

лік свого наукового вивчення. В 70 поч. – 80 років ХХ століття, автор даного дослідження, юнаком, а опісля студентом історичного факультету Прикарпатського державного університету, вперше декілька разів відвідав з археологічно-пошуковою метою цю пам'ятку. Вона надовго залишилася своєю величчю і загадковістю в пам'яті без пояснення, хоча уже тоді широко була відома під назвою "Монастир", яку автор в той час зафіксував на фото (Мал.1) [9, 225-275; 176-179; 18-22; 383-385].

Як засвідчив завідувач наукового відділу Івано-Франківської облдержадміністрації, доцент Прикарпатського університету П.Арсенич, пам'ятка "Монастир" частково досліджувалася в 80 роках ХХ століття доцентом Прикарпатського державного університету, археологом Б.Василенком, який виявив на верхній площадці трипільські старожитності і зробив припущення, що верхня площадка пам'ятки має культове призначення і бере свій відлік з трипільських часів[9, 225-275; 176-179; 18-22; 383-385].

В 1995 році історик-краєзнавець з села Сілець І. Драбчук привернув увагу науковців до "Монастиря" статтею в газеті "Вперед" "Сілецькі печери", в якій висловив припущення, що пам'ятка "Монастир" дійсно слугувала певний час для перших християнських ченців[7, 6-7]. В статті використавши праці професора В. Деметрикевича, дослідник проаналізував всі відомі йому народні легенди, які пов'язуються з назвою пам'ятки "Монастир"[15, 75; 7,6-7].

Свої особисті обстеження пам'ятки "Монастир" та дослідження вчених ХІХ-ХХ століть заставили автора даної статті, для подальшого її дослідження звернутися до історії вивчення пам'ятки "Монастир" та аналізу всіх наявних джерельних та археологічних свідчень ХІХ-ХХ століть [9, 225-275; 176-179; 18-22; 383-385].

Як відомо, із джерел ХІХ століття, вивчення пам'ятки "Монастир" розпочалось в 80-90 роках ХІХ століття. Місцевий граф В. Дідушицький з Ізуполя звернув увагу на цю пам'ятку. Він запросив археолога А. Кіркора, який детально дослідив печери у скелі "Монастир". Археолог А.Кіркор поетапно, досить уважно дослідив всі печери всередині, оглянув стіни і розкопав намулення в нижній печері. Про свої дослідження, на основі свої розкопок, які були проведені в 1884 році, археолог А.Кіркор і граф В. Дідушицький доповіли Археологічній комісії Академії Мистецтв.

З доповіддю на присвяченій цій події засіданні виступив сам граф В.Дідушицький, який зауважив, що стіни двох печер розташованих вище в багатьох місцях розширені і добре оброблені людськими руками. Окрім цієї обробки, печери мають викуті східці і заглиблення у формі ніш. Нижня печера, за свідченням графа

В.Дідушицького, природня, однак плоска її склепіння теж носить сліди обробки. В звіті також наголошувалось, що в середині печери знайдені кам'яні брили, які нагадують в дуже грубих обрисах велетенські, здебільшого потворні голови звірів (змії, бика і т. д.), а також стилізовані людські постаті. В.Дідушицький припускав, що брили так само, як і стіни печер в давнину могли бути грубо оброблені за допомогою кам'яних знарядь праці для надання їм потрібної форми. В намулі нижньої печери, що також відзначено в звіті, знайдено черепки слабо випаленого глиняного посуду, зліпленого вручну, багато грубих, переважно кам'яних ножів, кістяне шило, глиняне намисто, "рурки" – трубки з легкого каменю, попіл дерев'яного вугілля в якому знаходились кістки тварин (птахів, кабана, зайця) і т. д. Ці кам'яні знаряддя праці були похожі з аналогічними з знайденими довкола печер "Монастиря". В прилягаючому лісному масиві "Бійному" теж було знайдено багато найрізноманітніших кам'яних знарядь праці. Велика кількість цих кам'яних знарядь заставила графа В.Дідушицького дальше продовжити розкопки і пошуки. В могилах, розташованих над могилою, було знайдено багато крем'яних знарядь, часто пошкоджених, а саме так звані ядра (нуклеси), ножі, ножики, стругалки, скребло. Деякі з них лежали збоку вугілля і кісток звірів на штучних основах вбитої глини, яка почервоніла від вогню. Основа за формою нагадувала півмісяці шириною 1 м., а глибиною на 2 м.

В іншому місці, розташованому вище печер, було розкопано теж кілька невеликих могил, в яких знайдено залишки вугілля і кілька малих перепалених кісток, а також малий посуд зліплений руками і розбите знаряддя з вапняка, зроблене на зразок крем'яних. Місцевий лісник В.Філіновський, зазначено в звіті, знайшов дві округлі плити з твердого пісковику діаметром приблизно по 30 см., завтовшки 12 см. На одній із них були вирізьблені обриси двох переплетених вужів або гадюк. Похожі плити В.Дідушицький бачив у греко-католицького священника села Ямниці о.Сивицького, який стверджував, що знайшов їх у печерах "Монастиря". На тих плитах були вирізьблені якісь фігури в яких священник вбачав давньослов'янські знаки.

У висновок свого звіту В.Дідушицький намагався свої археологічні знахідки пов'язати з галицькими переказами та легендами, які він записав у місцевого галицького населення. Сумувавши археологічні знахідки з давніми галицькими легендами, граф В.Дідушицький висунув гіпотезу, про проживання людини в околиці "Монастиря" та лісному масиві "Бійне" з кам'яного віку. Саме тоді виникло людське поселення поблизу печер "Монасти-

ря", власне там, де відкрито вогнище з кам'яними знаряддями, а також в нижній печері. Ці поселенці палили трупи мерців, а попіл збирали в одне місце, насипаючи могили. Дві верхні печери люди перетворили на поганські святині, відповідно їх розширивши, вирівнявши стіни за допомогою кам'яних знарядь. Загадковими є і величезні голови та постаті, що виступають зі скелі.

Згідно звіту Археологічній комісії Академії Мистецтв, виявлені археологічні старожитності є теж справою рук тих давніх мешканців і можна вважати, що вони представляють якісь язичницькі божества. Згадані круглі плити теж мусіли служити для певних язичницьких обрядів. У підтвердження своїх висновків В.Дідушицький наводить легенди та перекази місцевого галицького населення: "Дуже давно, розповідає народний переказ, мешкали в цій околиці великі люди Велети, які настільки розгордилися, що почали до неба будувати величезні сходи, аби Бога з неба вигнати, та були покарані потопом, який їх знищив. Вціліло два Велети старий і молодий, які схоронилися на найвищій горі, але в їхньому роді не було жінок, і вони з часом вимерли.

Після потопу створив Бог менших людей, таких як нині, які довго залишалися під владою чортів і бісів, яких винищив св. Яцик з Домініканами. Тоді в скельному масиві понад Бистрицею постав монастир з християнських ченців. Ті монахи з часом попали в великий гріх, і Бог їх покарав, бо цілий монастир запався глибоко в землю. Лишилася тільки скеля з печерами. На Івана вночі з під землі чути дзвони і співи тих монахів".

Граф В.Дідушицький припускав, що цей стародавній переказ, який дійшов у пам'яті галицького народу з сивої давнини до XIX століття стосується населення, яке проживало на цих землях з язичницької епохи, коли на цих землях функціонували, через епохи, змінюючі одні одних, культи різних язичницьких божеств, яким печери "Монастиря", служили відповідно до їх релігійному світобаченню і були для цих людей великою святинею.

Науково-дослідницький звіт графа В.Дідушицького Археологічній комісії Академії Мистецтв породив широку наукову дискусію. Так професор М.Соколовський проаналізувавши свідчення доповідача про малюнки печер "Монастиря", і знайдені там кам'яні брили з зображеннями різних голів і фігур в печерах, висловив думку, що дані малюнки були витвором природи. Граф В.Дідушицький відповідаючи на це зауважив, що все русло ріки Дністра його приток має багато таких печерних утворень в яких зафіксовані язичницькі і ранньохристиянські пам'ятки, а щодо сумніву, то потрібні геологічні дослідження цієї пам'ятки. Згоджуючись з великим

відкриттям В.Дідушицького вчений Г.Осовський засвідчив, що археологічні знахідки відкриті в поблизу скельної пам'ятки "Монастир" та в Бійному лісі подібні до пам'яток знайдених в печерах гір північно-краківського пасма. Дослідник наголосив, що всі вони походять з епохи енеоліту. Що стосується стін пам'ятки, і особливо плоских стель печер, то цілком можливо, що їх правдоподібно обробляла людська рука. Слід наголосити, що дослідник історії Єзуполя О.Чоловський в своїй праці "З минулого Єзуполя" теж визнавав, що північна печера в скельному масиві в Бійному лісі, що розташована вище, була місцем перебування одного пустельника, що підтверджує назву "Монастир".

Таким чином, наголошував визначний дослідник Галичини XIX-XX ст., польський археолог, професор Краківського університету В.Деметеркевич, що розкопував неолітичні могили та селища біля Дрогобича, Перемишля, Теребовлі, скельні монастирі, статую "Святовида": " пам'ятка Монастир, що розміщена в Бійному лісі не може вважатися утворенням тільки однієї історичної епохи…"[15, 126-129].

Археологічні знахідки знайдені в печерах, а також поблизу них, вважав В.Деметеркевич в іншій своїй праці "Печери викуті в скелях Східної Галичини", подібні до пам'яток з печер північно-краківського пасма і походять від мешканців, які в період енеоліту перебували в районі Скельного масиву з печерами в Бійному лісі. Досліджені змінив двох верхніх печерах, очищення їх від намулу, часткові розширення і обробка стін, вибиття сходів, які збереглися до наших днів, залишені в період значно пізніший – християнський, що і пов'язується з назвою "Монастир"[6, 15-37]. Знайдена ліпна посудина, крем'яний ножик, у печерах скелі, що лісі "Бійне", яскраво підтверджує нашарування тут різних епох. Як наголошував визначний дослідник цієї проблеми XX століття доктор історичних наук Б.Тимощук: "на одних і тих же пам'ятках цілком могли концентруватися культові центри язичників з усім ритуальним реманентом і в подальшому ранньохристиянські печерні храми"[12, 176-181].

Більш детальний висновок про Подністровські та Подільські печери та скельні печерні комплекси на притоках Дністра висловився відмий київський вчений XIX століття В.Антонович. Він у 1886 стверджував в своїй доповіді "О скальных пещерах на берегу Днестра в Подольской губернии" на VI з'їзді археологів в Одесі": "що більшість з них послужило спочатку за житло далекої кам'яної доби, а пізніше, в християнський період, при відповідній обробці стін, ті самі печери при відповідній стін, ті самі печери перетворились на монастирі і помешкання ченців"[1, 86-103].

В першій чверті ХХ століття скелястим масивом під назвою "Монастир" займався польський археолог Януш. В своїй праці "Забутки передісторичні Галичини Східної", яку він опублікував в Львові в 1918 році він наголошував:" Біля скелі "Монастир", що в лісі "Бійному" відкрито поселення невизначеної культурної приналежності. В нижній печері та біля неї нагорі віднайдені курганні могильники з спаленими тілами, які потребують подальшого дослідження"[17, 129].

Печерний комплекс в скелі лісі "Бійному" під назвою "Монастир" привернув увагу і українського археолога Я.Пастернака, який внаслідок дослідження печер відкрив в нижній печері культурний неолітичний шар, поховальний обряд з трупоспаленням, кам'яні знаряддя, обломки печерної гливи обвугленої від вогню. Тут же дослідником було відкрито декілька невеликих могил, грубо виготовлена ліпна посуда, знаряддя праці з вапняку[16, 117].

В 90-х роках ХХ століття в своїй праці "Сварожі лики" інформацію про "Монастир" в "Бійному", подає львівський дослідник М.Бандрівський, який зауважує: "що в селі Сілець біля Єзуполя в урочищі "Буйне" в одній з печер в 1890 роках місцевий лісничий В.Філіповський знайшов дві круглі плити з твердого пісковику діаметром приблизно 30 см. і товщиною 12 см. На одній із них були були вирізьблені обриси двох переплетених вужів або змій. Подібні плити показував Дідушицькому кілька років перед тим греко-католицький священник Синовицький із села Ямниця, стверджуючи, що знайшов їх у печерах в "Буйному". На тих плитах були вирізьблені якісь фігури, в яких священник вбачав "старослов'янські руни". Додамо до цього, що й в самих печерах на Буйному на стінах збереглися малюнки: голови звірят, змій, бика і стилізовані людські постаті. На думку львівського археолога В.Деметрикевича, ті загадкові малюнки на скелях, мабуть, представляли якісь постаті таємничих поганських божеств. Так само і зображення на округлих плитах могли служити поганським обрядовим цілям. На підтвердження своїх припущень професор В.Деметрикевич цитує записаний ним звіт В.Дідушицького, який запросив археолога А.Кіркора досліджувати печери під назвою "Монастир" в 1883 році, а також записані легенди та перекази галицьких селян, які записав граф В. Дідушицький: "Давньогалицькі легенди, на думку В.Дідушицького, сягають ще дохристиянських часів і тому мають велике значення у вивченні історії та релігії давньої Галичини". Давньогалицькі легенди, наголошує сучасний львівський дослідник М.Бандрівський, можуть бути вірними і потребують подальшого дослідження, оскільки історич-

но засвідчують факти, що околиці Єзуполя до 1597 року називалися Чешибісами, а розташоване навпроти нього село Маріуполь називалося Чортополем" [4, 71].

В кінці ХХ на початку ХХІ століття дослідження скельного масиву з печерами під назвою "Монастир" продовжив археологічний відділ Українського державного університету міста Москви та Кафедра українознавства Університету "Львівський Ставропігіон". Вчені: доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри українознавства Університету "Львівський Ставропігіон", академік АНВШ України В.Ідзьо, доцент Г.Гриценко, кандидат історичних наук В.Артюх проводили тут у продовж 10 років широкомаштабні різнопланові наукові дослідження[9, 225-275; 176-179; 18-22; 383-385].

Свої дослідження "Скельна культова пам'ятка "Монастир" дослідники щорічно аналізували на Міжнародних наукових конференціях "Історія релігій в Україні" в 1999-2010 роках, що проводились Інститутом Релігієзнавства, філією Музею Історії Релігії у Львові[3, 13-15].

Згідно з висновками цих досліджень бачимо, що на правому березі ріки Бистриця, назву якої пов'язуємо з племінним об'єднанням Бастарнів[11, 202-208, 324-327], навпроти сіл: Угринів, Клузів, Ямниця, Тязів, Єзупіль Тисменицького району Івано-Франківської області, на Вовчинецьких горах, на північному схилі, на висоті 70-80 метрів, зафіксовано скельну багатошарову культову пам'ятку. Серед місцевого населення сіл: Ямниця, Угринів, Клузів, Тязів, Єзупіль, Сілець та інших, дана пам'ятка має назву "Монастир". Згідно з свідчень давніх галицьких легенд, в печерах цього скельного масиву відправляли культову службу язичницькі культові особи на чолі яких стояв жрець-волхв[10, 12-14].

Після прийняття в Галицькій Русі християнства язичницьке капище зайняли християнські монахи. Слід зауважити, що скельне святилище знаходиться в восьми кілометрах від стародавнього Галича, який очевидно мав великий вплив на зміну язичницького культу на християнський в християнську епоху Галицької Русі[9, 225-275; 176-179; 18-22; 383-385].

Розглянемо скельні печери над рікою Бистриця з точки зору наявності в давнину язичницького святилища і раннього християнського монастиря. Визначний дослідник язичницьких святилищ і ранньохристиянських монастирів доктор історичних наук Б.Тимощук вважав, що в Галицькій Русі скельні дохристиянські святилища були зайняті після витіснення язичників християнськими місіонерами[12, 176-181].

Вчений Б.Тимощук також наголошував, що в останній час в Західних областях України відкриті і досліджені залишки язичницьких святилищ, які функціонували і в християнський час [13, 56-57].

Дане стародавнє культове святилище має аналоги з культовими печерними капищами-монастирями, які виявлені в Карпатському та Прикарпатському та Дністровському регіоні[3, 15-16; 27-31]. Археологічно, дані культові святилища недостатньо вивчені із-за браку фінансування наукових досліджень[9, 225-275; 176-179; 18-22; 383-385].

Пам'ятка під народною назвою "Монастир" являє собою скельний масив на північному схилі Вовчинецьких гір, з овальною площадкою культового призначення розміром 15х30 м., яка розташована на вершині цих скель. З її верхньої ритуальної площадки добре проглядається долина ріки Бистриця з розташованими поблизу селами: Угринів, Клузів, Ямниця, Тязів, Єзупіль, Сілець. Ця площадка дуже добре освічується сонцем на протязі сонячного дня і дає право зробити припущення, що жреці язичницького капища віддавали перевагу сонячному культу. Відомо, що в стародавній Галицькій Русі, таким богом вважається Хорс, а служителі культу- жерці-хорсити[9, 225-275; 176-179; 18-22; 383-385].

Більшість сучасних дослідників, в тому числі й львівський дослідник М.Бандрівський вважають, що в Галичині в дохристиянській релігії існував яскраво виражений космічний культ, в якому сонце вважалось, як верховне божество. Особливо воно проявлялось у хорватів. Про небесну суть цього знаку широко відомо в стародавній Європі. Ідея кола зафіксована в усіх релігійних культах Карпато-Дунайського басейну[4, 20-24].

Нище площадки в стінному скелястому масиві висотою 15-20 метрів, який являє собою гіпсову породу, зверненому в бік долини ріки Бистриця, розташовані печери карстового походження. Деякі з них мають сліди штучної обробки.

Печера №1, знаходиться в самому центрі скелі біля підошви скелястого масиву на висоті 70-80 м. над рівнем р. Бистриці. Вхід природний вузький з високою стелею довжиною 9 метрів, шириною 0,5- 0,6 м., висотою 2 – 2,5 метрів.

Печера №2, розташована над печерою №1 в скелі на висоті 3 м. від підошви цього скелястого масиву. Має прямий хід довжиною 9 м. шириною 0,5м. і висотою 1,75 м., стеля аркова. На стінках і стелі видні сліди штучної обробки. Біля входу зафіксовані два пази для утримання дерев'яних надбудов, які видовбані в гіпсовій породі.

Печера №3, розташована біля підошви південної частини скелі. Хід має довжину 13 м., ширину 1 м., висоту від 3 м. спочатку, і

1,5 -2 м. в кінці. Дана печера орієнтована на північний напрямок. На стінах, особливо в нижній частині видні сліди штучної обробки, а також написи відвідувачів цієї пам'ятки в 1841 і 1894 роках.

Печера №4, розташована також в південній частині скельного масиву. Загальна довжина її 6,5 м., висота в передній і кінцевій частині 0,5 м., в центрі 1 м., ширина в центральній частині 2 м. Сам грот печери, має овальну форму. Біля західної стінки проглядається невеликий карстовий колодязь. Ймовірно, ця печера має продовження.

Печера №5, розташована в західній частині скелі. Вона має широкий вхід, довжиною 2 м., шириною 4 м., висотою 3,5 м. Далі іде вузький лаз довжиною 1 м., шириною 0,5 м., за яким розміщений грот довжиною 2 м., шириною 5 м., і висотою 2 м. Можливо тут було сховище в стародавні часи[3, 13-15; 27-31].

Після останніх ретельних досліджень пам'ятки "Монастир" у 2010-2012 роках, та аналізу всього наявного, в тому числі й археологічного матеріалу, вченими археологічного відділу Українського державного університету міста Москви та Кафедри українознавства Університету "Львівський Ставропігіон" у 2013 році, зроблена реконструкція пам'ятки (Мал. 2) та попередній науковий висновок, що скельний комплекс печер "Монастир" міг послуговувати в стародавні часи як сховище для первісних людей, пізніше, як релігійне святилище починаючи з епохи Трипілля, тобто з VI-V тисячоліть до нашої ери, оскільки на його вершині кандидатом історичних наук, доцентом Прикарпатського державного університету, археологом Б.Василенком виявлені і досліджені трипільські старожитності. На верху скелі знаходилась площадка для відправлення культів в честь сонячного бога, який зафіксований, як головний на ймення, Хорс, у стародавнього населення Прикарпаття і Подністров'я, що вірно було зазначено вченими XIX та XX століть при вивченні слов'янської релігійної культури стародавньої Галичини[8, 163-175].

В подальшому в ранньохристиянські часи цей скельний та печерний комплекс "Монастир" став домом для християнських монахів-схимників, оскільки такі ж скельні ранньохристиянські печерні комплекси відомі по всьому басейні ріки Дністер[5, 11-13].

Більшість сучасних дослідників, зокрема доктор історичних наук Б.Тимощук, який досліджував святилища стародавніх слов'ян, вважав, що переростання язичницьких релігійних центрів в ранньохристиянські, розміщених в скелястих масивах, цілком могло мати місце. Їх язичницькі назви, після прийняття християнства, ставали християнськими[12, 56-57].

Прикладом тому може послуговувати релігійний скельний комплекс навпроти сіл: Угринів, Клузів, Ямниця, Тязів, Єзупіль, який очевидно і задовольняв духовні потреби населення цього регіону в язичницький та ранньохристиянський час і з стародавніх часів відомий місцевим жителям басейну притоки Дністра, ріки Бистриці, під назвою "Монастир", подальше язичницьке та християнське призначення якого, потребує системного археологічного дослідження[3, 13-15; 27-31; 9, 225-275; 176-179; 18-22; 383-385].

1.Антонович В.Б. О скальных пещерах на берегу Днестра в Подольской губернии. – Труды VI Археологического Съезда. – Одесса,1886. – Т.І.

2.Артюх В.С. Мацкевий Л.Г. Нові культові печерні пам'ятки на Дністрі. Матеріали 5-го Міжнародного круглого столу по історії релігії. – Львів, 1995. – Т.І.

3.Артюх В. Ідзьо В. Скельна культова пам'ятка "Монастир". Історія релігій в Україні. Праці X Міжнародної наукової конференції. – Львів "Логос", 2000.

Марченко Г.Ю. Ідзьо В.С. До проблеми духовної культури Південно – Східної Європи в кінці І тис. до н.е. – початку І тис. н.е. Історія релігій в Україні. Праці X Міжнародної наукової конференції. – Львів "Логос", 2000.

4.Бандрівський М. Сварожі лики. – Львів."Логос",1992.

5.Бандрівський М. Схимницькі печери-келії на Рогатинщині. Скелі і печери в історії та культурі стародавнього населення України. – Львів, 1995.

6.Деметрикевич В. Печери викуті в скелях Східної Галичини. Сілецькі печери. – Краків 1903. (Переклад на українську І.Драбчука).

7.Драбчук Іван. Сілецькі печери. – Вперед. Субота, 3 червня 1995 р., №37-38 (3947-3948).

8.Ідзьо В.С. Вчені XIX століття про етногенез Галицької Русі. До питання локалізації Прикарпатських хорватів. Історико-Філологічний Вісник Українського Інституту. – М. , 1997. – Т.І.

9.Ідзьо В. Ранньослов'янське суспільство і ранньослов'янська державність та зародження і становлення християнства на території України. – Львів "Агенція Релігійної Інформації", 2001.

Ідзьо В.С. Історія вивчення скельних культових пам'яток на притоках Дністра на прикладі культової пам'ятки "Монастир", що між Івано-Франківськом та Галичем біля ріки Бистриця навпроти сіл Ямниця та Сілець. (порівняльний аналіз досліджень вчених XIX-XX століть). Науковий Вісник Українського Історичного Клубу. – М., 2003. – Т.VII.

Марченко Г.Ю. Ідзьо В.С. До проблеми кельто-слов'янської духовної культури Східної Європи. Історія релігій в Україні. Праці XIII – ї Міжнародної Наукової Конференції (Львів, 20 – 22 травня 2003 року). – Львів " Логос", 2003.

Ідзьо Віктор. Господарсько-економічне та культурно-релігійне становлення Галичини в III-XIII століттях. – Івано-Франківськ "Сімик", 2013.

10.Історія міст і сіл УРСР. – К., 1967. – Івано-Франківська область.

11.Партицький О. Старинна історія Галичини. – Львів, 1894.

12.Тимощук Б.О. Язичницькі святилища Галицької Русі. Історико-Філологічний Вісник Українського Інституту. – М.,1997. – Т.І.

13.Тимощук Б.О. Двоєвір'я в стародавній Русі. Науковий Вісник Українського Історичного Клубу. – М.,1998. – №І.

14.Demetrykiewicz W. Vorgeschichte Galiziens// Osterreichischt Monarchie in Wort und Bind. – Wien,1888.

15.Demetrykiewicz W. Kulturne Stanowisko w Galicii na groty wykuti w skalach Galicyi. MAA. – Krakiw,1903.

16.Pasternak J. Ruske Karpaty w archeologii. – Praha, 1928.

17.Januch. Zabutki przedistoryczne Galicyi wschodnej. – Lwow, 1918.

В. С. Ідзьо

ВИСВІТЛЕННЯ ОБРАЗІВ КОЗАЦЬКОГО ГЕТЬМАНА ІВАН МАЗЕПИ В ОБРАЗОТВОРЧОМУ МИСТЕЦТВІ ТА ІКОНОГРАФІЇ ЗА НАУКОВИМИ ДОСЛІДЖЕННЯМИ ПРОФЕСОРА ВІДДІЛУ УКРАЇНОЗНАВСТВА УКРАЇНСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ В МОСКВІ МИХАЙЛА ЗАБОЧЕНЯ

У статті розглядається українська культурна спадщина в час правління козацького гетьмана Івана Мазепи. Основний акцент концентрується на висвітленні образів козацького гетьмана Івана Мазепи через призму досліджень по образотворчому мистецтві та іконографіїї, професора відділу українознавства Українського Університету в Москві Михайла Забоченя

Ключові слова: *Михайло Забочень, Україна, гетьман України Іван Мазепа, іконографія гетьмана Мазепи.*

Потужна машина ідеологічного одурманювання людей протягом декількох століть, як наголошував у своїй науковій праці "Іконографія гетьмана Мазепи" московський історик та українознавець М. Забочень, дала підстави стверджувати, що ідеологія царської, комуністичної і сьогоднішнього нової російської імперської машини, діаметрально протилежні. Але стосовно незалежності України і ставлення до борців, зокрема гетьмана Івана Мазепи, за цю святу справу як монархісти, так і комуністи були зворушливо одностайні. Хоч за царату, наголошував московський фахівець з цієї проблеми М. Забочень, все, що було пов'язано з іменем підданого анафемі гетьмана Івана Мазепи, нещадно знищували, проте в 1890-х роках матеріали про іконографію вміщували в єдиному на той час українському журналі "Киевская старина" і навіть ілюстрували їх портретами гетьмана Іван Мазепи. А за режиму комуністичного Іван Мазепа з "изменника российского царя" був переведений в категорію "ворога українського..." За публікацію будь-яких матеріалів про нього не могло бути й мови. Замість мистецьких портретів повсюдно тиражували словесний портрет "зрадника й грабіжника українського народу"[2, 41-47; 21-24].

Останніми роками, наголошує у своїй праці "Іконографія гетьмана Мазепи" М.Забочень: "реабілітовано сотні тисяч імен борців за волю України, яких вважали за ворогів імперії. Настав час дослідити те, що було під суворою забороною, зокрема портрети гетьмана, покараного церковним прокляттям. Адже зі свічкою не знайдеш достовірної інформації з цього приводу. Про це свідчать такі факти. На обкладинці книжки: Ілько Борщак, Рене Мартель, "Іван Мазепа", в видавництві СП "Свенас", Київ, 1991р. видруковано не портрет зацькованого гетьмана, а подобизну Павла Сапеги... На обкладинці іншої книжечки "Мазепа – людина й історичний діяч", (Асоціація українських експортерів друкованої продукції, кооператив " Ритм – ІІ ", 1991) репродуковано персону людини в страхітливій шапці, яких українці ніколи не носили, і з бородою у два клини – бурулі... Хоч відомий дослідник гравюр О.Ровинський ще в 1884 році опублікував свій висновок, що цей портрет жодного стосунку до гетьмана Івана Мазепи не має"[2, 41- 47; 21-24].

Дальше М.Забочень наголошує: "що український мистецтвознавець Кость Широцький ще перед першою світовою війною опублікував у "Записках Українського наукового товариства" наукову статтю, висновок якої: на гравюрі – портрет варшавського торговця молоком, того ж таки Івана Мазепи, що обслуговував магнатів Чарторийських..." [2, 41-47; 21-24].

Цих двох прикладів, наголошував М. Забочень, достатньо, щоб переконатися: черга досліджувати, де справжні портрети гетьмана, вже надійшла. Дослідження грунтуються не на голому місці. До них доклали рук історики Володимир Антонович, Михайло Грушевський, Олександр Лазаревський, Василь Горленко, Володимир, Січинський, Дмитро Яворницький, а в роки комуністичної валуєвщини – Платон Білецький та інші. Першою поважною хрестоматією з українського образотворчого мистецтва була "Ілюстрована історія України" Михайло Грушевського, видана 1912 році. До відбору ілюстративного матеріалу видатний історик ставився дуже серйозно і дуже ретельно[2,41- 47; 21-24].

В розділі "Мазепине правління", наголошував дослідник М. Забочнь, він вмістив шість портретів гетьмана України, які ми розглядаємо в хронологічній послідовності. Найранійший із них був стінний ктиторський портрет Мазепи кінця XVII ст. в Успенському соборі Києво – Печерської лаври. Цієї шани опальний гетьман удостоївся як фундатор храмів. Портрет був намальований проти лівого крилоса. В Україні існувала вдячна традиція – вміщувати в церквах портрети криторів, тобто заможних людей, які виділяли великі кошти на будівництво церкви або її реставрацію. В час пор-

третування Мазепа був генеральним осавулом (1682 – 1686). Портрет нижчепоясний, у повсякденному одязі, в низькій шапці. Права рука вільно опущена, а ліва на поясі. Після руйнівної пожежі 1718 року стінописи відновили в 1730 – х роках майстри Лаврської іконописної майстерні. Але наприкінці XIX ст., коли оновлювали живопис, за наказом властей шановного ктитора було замальовано... Бо згадки про гетьманів, які прагнули створити незалежну Українську державу, були небажані російському царату. Цей портрет Мазепи, описаний Олександром Лазаревським (1834 – 1902), репродуктовано як додаток до "Киевской старины" (книга I за 1887 рік). Знімок з цього портрета, виконаний фотографом Київського університету св. Володимира, Висоцьким, знаходився у колекції В.В. Тарновського в Чернігові. На звороті був напис, зроблений рукою видатного українського колекціонера: "Портрет гетьмана Мазепи. Знайдена фреска на одній із стін головної церкви Києво – Печерської лаври" [2,41-47; 21-24].

В "Ілюстрованій історії України" М. Грушевського вміщено також портрет із київської збірки Бутовичів – нащадків давнього старшинського роду. Цей портрет можна побачити в Національному музеї в Києві. Він репродуктований на листівці із комплекту "Гетьмани України" ("Видавінформ", 1991 рік, упорядник Ю.Іванченко). Тут Мазепу зображено у розстібнутому кунтуші з орденом Андрія Первозваного і з широкою блакитною орденською стрічкою через плече. Праворуч на тлі портрета зображено його родовий герб. Відомо, що гетьмана викликали для вручення ордена до Москви, і він прибув до столиці 8 лютого 1700 року[2,41-47; 21-24].

Після того, як у 1930 році у Харкові відбувся судовий процес, спрямований на нищення української інтелігенції, Головліт УРСР (тобто республіканська цензура) опублікував "Зведені списки літератури, яка підлягає вилученню з продажу, бібліотек та учбових закладів" (Харків, 1934 р.). З цього убивчого реєстру книги Щербаківський Д., Ернст Ф. "Український портрет XVII – XX ст." (Київ 1925р.)[5, 41-47; 2, 21-24] та Ернст Ф. "Українське малярство XVII – XX ст." (Київ 1929р.) [3, 41- 47; 2, 21-24], де були опис та репродукція цього портрета, були вилучені з обігу і знищені, щоб не було ніякої згадки про образ гетьмана.

Оригінальний портрет союзника шведського короля зберігають у Стокгольмі, в королівській Грінсгольмській галереї. Портрет гетьмана поясний, на три чверті обличчям ліворуч. Звертають на себе увагу високий лоб, проникливий погляд. Гетьмана зображено в латах, на плечах легка опанча, скріплена нижче під-

бориддя брошкою. Права частина грудей відкрита, в руці – гетьманська булава. Портрет репродуктовано в прижиттєвому виданні "Ілюстрованої історії України" М. Грушевського (Київ – Відень, 1921р.). Оригінал покладено в основу творчих портретів Мазепи, авторами яких є Олексій Красовський (Відень) і Галина Мазепа (Прага). Серед портретів гетьманів, якими проілюстровано "Літопис Самійла Величка" (1720 р.), портрет Івана Мазепи привертає особливу увагу. Це поясне зображення його в шапці з коштовного хутора, з невеличкими вусами і короткою русявою борідкою. Погляд спрямовано на глядача. В правій руці – булава, ліва лежить на ефесі шаблі. Над лівим плечем зображення родового герба. Самійло Величко задумав свій літопис в 1704 році, в період найактивнішого відродження Мазепою української державності та найвищого злету його культурницької діяльності. Це й визначило монументальність та величність образу[2,41-47; 21-24].

Наступна ілюстрація, наголошував дослідники М.Забочень, в "Ілюстрованій історії України" – це гравюра на міді (овал в прямокутнику) мюнхенського гравера Даніеля Бейеля, зроблена 1796 року з портрета, що його виконав маляр Самуель Фальк. Цю гравюру вміщено, як фронтиспис, в книзі "Альгемайне вельтхісторі" (том 48, Галле, 1796р.). Аналіз показує, що Самуель Фальк, виконуючи замовлення, скористався портретом Мазепи роботи художника Мартіна Бернігеротта і вміщеним в щорічнику "Евопеіше фама" ще 1704 року. Обидві гравюри збереглися в колекції Василя Тарновського[2, 41- 47; 21-24].

До 1939 року, як вважав М.Забочень, в колишньому палаці Сангушків у Підгірцях Бродівського району на Львівщині зберігали портрет гетьмана Івана Мазепи, який датований 1704 роком. Тут зображена великим планом високочола голова. На відміну від портрета із збірки Бутвичів, уже помітне облління. В нижчій правій частині портрета – знак державної влади, гетьманська булава. Де цей портрет нині – невідомо. А в колишньому замку тепер розташували санаторій. Знімок з портрета мистецтвознавець Кость Широцький встиг підготувати для ілюстрування двотомної "Історії українського мистецтва", вихід з друку якої було заплановано на 1918 рік. Але внаслідок Жовтневого перевороту книга не побачила світ. Портрет був репродуктований на поштовій листівці видавничим товариством "Друкар" (Київ) і Галицькою друкарнею (Коломия). Шведський художник професор А.Квеннерштедт виконав з цього портрета копію, яку зберігають в Стокгольмі. Протягом тривалого часу за портрет Мазепи вважали створений Ів. Нікітіним в 1720-х роках "Портрет наполь-

ного гетьмана" в коричневому кунтуші, облямованому золотим позументом. Він тепер в Російському музеї в Санкт – Петербурзі. Як зазначено в каталозі музею, виданому 1980 року, на затворі портрета є напис: "Гетьман наполно"... і наклейка, на якій прибито сургучну печатку... Портрет надійшов до Російського музею з Академії Мистецтв у 1923 році. В каталозі російського живопису Музею Академії Мистецтв, виданому в 1915 році, сказано: "Портрет напольного гетьмана малоросийского войска". Там же пояснення: "Считался сперва за портрет Мазепы, затем Скоропадского и Полуботка. В Академию художеств передан из Зимнего дворца в 1762 году". В каталозі, наголошував московський дослідник цієї проблеми у праці "Іконографія гетьмана І.Мазепи", картина, передана із Зимового палацу в Академію Мистецтв у 1762 році, цей твір названо так: "Портрет гетмана наполно неоконченой", тобто не довершений. Тут впадають в око такі прорахунки мистецтвознавців: незнання термінів і особливостей української мови, тлумачення їх на свій манер: замість польний – напольний, замість наказний - наказанный. Польний (а не напольний) гетьман - це головнокомандувач військ армії в польовій обстановці. Замість наказного гетьмана Полуботка маємо "наказанного", тобто покараного гетьмана[2, 41- 47; 21-24].

Останній термін зустрічаємо, наприклад, у книжці Наталії Шаарандак "Русская портретная живопись петровского времени" (Ленинград, "Художник РСФСР", 1987 г.). Таке тлумачення, на думку дослідника М.Забоченя, аторами робиться на високому науковому (навіть на академічному) рівні. Але поки буде зневажатись українська мова і не будуть визнаватись її особливості, про науковий рівень не може бути й мови. Питання ж: кого зображено на портреті, – досі ще не з'ясоване. Чому ближче до часу створення портрета вважали, що це зображення Мазепи, а через сорок років і досі дослідники прагнуть довести все навпаки? Чи не є це вольовим рішенням певних державних діячив, чи високих посадових осіб Синоду РПЦ? Мистецтвознавці України після десятиліть вимушеного мовчання можуть і повинні висловити свої думки стосовно цього портрета[4].

Особливо популярний, наголошував мосоквський дослідник М.Забочнь, в Україні був образ Покрови, де часто зображали фундаторів і донаторів серед цілої галереї парсун тогочасних державців і вищого духівництва. Так, на запрестольнім обазі Покрови з переяславської церкви зображено Петра І, Катерину І, Феофана Прокоповича, Мазепу, переяславського полковника Мировича й цілий гурт представників козацької старшини з їхніми дружи-

нами. Тарас Шевченко описав цей образ у повісті "Близнецы", назвавши його "чудовою історичною картиною". В березні 1887 року цей твір майстер Іоан Полтавський подарував великому князю Миколаю Миколаєвичу молодшому і відвезли дарунка, звісно, до Петербурга[2,41-47; 21-24].

Копія з образу Покрови і фрагмент з портретом Мазепи репродуктовано в книзі Платона Білецького "Украинская портретная живопись XVII – XVIII веков". (Серія "Из истрории мирового искусства", Ленинград, 1981г.)[1].

Отже, наголошував в своєму дослідженні М.Забочень: " маємо всі підстави вважати, що те зображення гетьмана достовірне. Гетьман стоїть поряд з ктитром переяславської церкви Покрови Іваном Мировичем, противником російського абсолютизму, що перейшов на бік Мазепи. Його син Яків був засланий до Сибіру, а онука Василя 15 вересня 1764р. скарали на голову ("обезглавили"), бо Катерина II знала про діда і батька Якова Мировича, як про "род бунтовщиков" [2,с.41-47; 21-24].

Автором серьозних досліджень гравійованих портретів гетьмана Івана Мазепи є Д.О. Ровінський, відомий російський колекціонер і дослідник. В другому томі "Подробного словаря русских гравированных портретов" (Спб., 1887 г.) враховано 14 гравіруваних зображень гетьмана Івана Мазепи. В їх числі гравюра Л.Тарасевича 1695 року, алегорія "Мазепа серед своїх добрих діл" І. Мигури (1706р.) портрети, виконані граверами Афанасьєвим та Осиповим, а також згаданим вище іноземними майстрами. Про портрет Мазепи Л.Тарасевича, створений з нагоди перемоги Шереметєва в 1695 році сказано, що єдиний примірник його був у збірці С.Д.Шереметьєва. Алегорична композиція "Мазепа серед своїх добрих діл" надрукована в "Материалах для русской иконографии" Д.Ровінського.

Гетьмана Івана Мазему, наголошував дослідник М.Забочень, зображено в центрі на повний зріст в обладунку рицаря, з булавою в руці. Праворуч і ліворуч по три жіночі постаті, які уособлюють істину, правосуддя, науки і мистецтва, вгорі – зображення шести церков, поновлених гетьманом Іваном Мазепою. Нижче церков – зображення Ісуса Христа з шістьома святими. Внизу герб Івана Мазепи, оточений зброєю та військовим спорядженням, посередині – картуш з написами. Цікава історія гравюри на шовку київського майстра Данила Галаховського, описана в монументальній історичній праці Липинського "Z dziejow Ukrainy". Її піднесли Мазепі під час академічної урочистості у 1708 році. Гравюри, напевне, знищили б, як знищили все, що пов'язано з іменем

Мазепи, але якийсь відважний священик – патріот цю шовкову реліквію розміром 1м х 60 см підшив під Плащаницю. Тут були зображені буря, землетрус, загальна руїна, фантастичні апокаліптичні потвори. На такім страшнім тлі відтворено величну постать Мазепи, який спирається на свій родовий герб. Праворуч – шість алегоричних постатей муз, а ліворуч – дві постаті – Віри і Батьківщини. Гравюра виконана в класичнім стилі. Внизу – патетична, сповнена надії латинською мовою. Гравюру після першої світової війни зберігали в музеї Красинських, а загинула вона під час варшавського повстання 1944 року... Уяву про неї дають збережені фотографії [2,41-47; 21 – 24].

У висновок наголосимо, що в наш час вивчення вищеозначеної проблеми, як наголошував український історик М.Забочень в праці "Іконографія гетьмана Івана Мазепи" є особливо актуальною, оскільки гетьман Іван Мазепа покладав свої зусилля й розум на церковно-культурно-мистецьку та державну розбудову України, за утвердження якої він боровся у продовж усього свого життя [2, 41-47; 21-24].

1.Билецкий П.Украинская портретная живопись XVII – XVIII веков. (Серия "Из истории мирового искусства"). – Ленинград, 1981 г.

2.Забочень М. Іконографія гетьмана Івана Мазепи. Науковий Вісник Українського Історичного Клубу. – М., 1998. – №5.

Забочень М. Іконографія гетьмана Івана Мазепи. За джерелами Російської державної бібліотеки міста Москви. Науковий Вісник Українського Університету м. Москви. – М., 2009. – Т. XIV.

3.Ернст Ф. Українське малярство XVII – XX ст. – Київ, 1929.

4.Шаарандак Н. Русская портретная живопись петровского времени. – Ленинград "Художник РСФСР", 1987.

5.Щербаківський Д., Ернст Ф. Український портрет XVII – XX ст. – Київ, 1925.

А. М. Киридон

ЗНЕКРОВЛЕНА ЦЕРКВА: РУЙНУВАННЯ КУЛЬТОВИХ СПОРУД (1917-1939 рр.)

Одним із напрямків наступу на релігію й церкву органів державної влади УСРР-УРСР 1920-1930-х рр. була ліквідація культових споруд. Упродовж всього періоду радянської влади цей стратегічний напрямок зберігався, змінюючи лише тактичні механізми. Руйнування культових споруд призводило до руйнування основ духовного життя.

Ключові слова: *церква, культові споруди, радянська влада, руйнування, відносини держави і церкви.*

Українська культура, складовою якої є релігійно-церковне життя, упродовж тривалого часу зазнавала значної руйнації при зміні світоглядних систем, у періоди війн, міжцерковної ворожнечі, волюнтаризму, тоталітаризму тощо. Національно-державне та національно-культурне відродження, яке розпочалося в Україні з проголошенням незалежності, неминуче порушує питання про відродження національно-релігійне, що, в свою чергу супроводжується посиленням інтересу до пам'яток релігії та церкви. Відзначення 1025-річчя хрещення Київської Русі актуалізувало необхідність глибокого осмислення масштабів руйнувань, яких зазнала церква в Україні упродовж найтрагічнішого в історії людства ХХ століття.

Церква як один із базових духовно-культурних інститутів українського суспільства, що упродовж тривалого часу виконувала роль домінуючого духовного чинника, у ХХ столітті опинилася в епіцентрі воєнно-політичних катаклізмів Першої і Другої світових воєн, революційних потрясінь, репресивної політики тоталітарного режиму, злочинів гітлерівських окупантів. Нещадних руйнувань церква як багатоскладова система з її віровченням, священством, церковною громадою, мистецько-культурним сегментом, зазнала як антипод комуністичної ідеології. Від 1917 р. і до кінця 1980-х рр. войовничий державний атеїзм (від прямих фізичних репресій проти віруючих, знищення релігійних споруд і святинь до науковоподібного «викриття релігійного мракобісся») був однією із підвалин політики радянської держави та правлячої партії, одним із «фронтів» насадження марксистської ідеології, викорінення духовної національної традиції.

В основу відносин радянської влади з церквою було покладено витіснення останньої з усіх сфер суспільного життя будь-якими

засобами з огляду на «несумісність релігійних пережитків» з новим комуністичним побутом. Така стратегія залишалася незмінною упродовж усього існування СРСР, хоча й мала різні форми й прояви, залежно від зовнішнього та внутрішнього становища держави, його керівництва, поведінки служителів культу. Політика радянської держави щодо церкви визначалася завданнями утвердження більшовицької влади, виразною ідеологічною складовою та підпорядкуванням усіх процесів стратегії побудови комуністичного суспільства. Відтак характерними рисами цієї політики були ідеологізація, утилітаризм (що знайшло вияв у насильницькому партійно-державному втручанні в процеси релігійно-церковного життя та його суцільній регламентації), класовість, непримиренність, войовничість тощо.

Особливого значення в боротьбі з релігією надавалося руйнуванню культових споруд – одному з символів релігійно-церковного життя. Проти збереження культових споруд висувався демагогічний аргумент у вигляді вимог „позбавити релігію її матеріальної бази». При цьому ігнорувався той факт, що часто храм був і художнім витвором, скарбницею мистецьких творів, центром культурного життя. Відтак руйнування культових об'єктів означало не просто закриття чи знесення архітектурних споруд, а наносило удари й по духовності.

Термін «руйнування» використовується нами в широкому значенні слова, виходить за межі прямого і дещо обмеженого розуміння «зруйнований», тобто «знищений». Відтак під «руйнуванням» розуміємо закриття / виведення з культового використання / переобладнання / знищення. Зауважимо, що у пропонованому дослідженні переважно йдеться про руйнування споруд православних конфесій.

Видані за останні десятиріччя численні роботи щодо відносин церкви і держави, релігійно-церковного життя, розвитку окремих конфесій, пам'яткоохоронної діяльності тощо аж ніяк не вичерпують всієї глибини проблеми. Попри розширення діапазону історіографії проблеми державно-церковних відносин, окремі аспекти практичної діяльності радянської держави щодо культових пам›яток належать до числа недостатньо вивчених історичною наукою.

Мета наукової розвідки полягає в реконструкції фрагментів, аналізі та узагальненні становища культових споруд в умовах першого двадцятиріччя радянської влади задля формування цілісної картини характеру державно-церковних відносин, становища релігії та церкви, усвідомлення світоглядних зламів та по-

рушення ритмології традиційної культури в умовах утвердження нового політичного режиму. Неоднозначність і суперечливість процесів першого двадцятиріччя радянської влади позначилися на всіх складових суспільного організму, зокрема призвели до трансформацій релігійно-церковного життя.

Хронологічні рамки порушеної проблеми охоплюють період від 1917 р. (початок революційних потрясінь і утвердження нового політичного режиму) до 1939 р. (початок Другої світової війни).

Напередодні Першої світової війни та революційних подій 1917 року християнство в Російській та Австро-Угорській імперіях було потужною духовною й суспільною силою. Зокрема, у Російській імперії православ'я (Російська Православна Церква, РПЦ) виступало офіційною релігією й нараховувало до 125 млн. віруючих (біля 70% населення). Функціонувало понад 78 тис. храмів та 1256 монастирів[1]. До 1917 р. тільки на території сучасної Київської області знаходилося 749 культових споруд[2].

Проте саме у дореволюційний період закладалися й певні соціально-політичні та ідеологічні передумови (насамперед – у середовищі політизованої, радикальної інтелігенції), які уможливили проведення антирелігійної політики щодо організацій, віруючих, служителів церкви та культових споруд. Поступово занепадав авторитет «офіційної церкви». Заради справедливості слід підкреслити, що безчинства щодо релігійних громад та священнослужителів (включаючи їх убивства) почалися ще до запровадження радянської влади, а прояви під час Першої російської революції 1905–1907 рр. значно поширилися в період розвалу системи управління та правопорядку за часів правління Тимчасового уряду.

Після жовтня 1917 р. в основу партійно-державної політики по відношенню до релігії, церкви, віруючих було покладено декрет Раднаркому РСФСР від 23 січня 1918 р. «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви». Його зміст майже повністю був повторений у декреті Тимчасового Робітничо-Селянського уряду України від 22 січня 1919 р.[3]. 8 травня 1918 р. Наркомат юстиції РСФРР утворив VIII відділ з реалізації норм щодо відокремлення церкви від держави та школи від церкви. При цьому, варто зауважити, що спочатку і радянська влада, і церква ще намагалися шукати компроміси, чимало релігійних питань конструктивно розв'язувалося Радою Народних Комісарів[4]. Показово, що 1918 року в Харкові створено Всеукраїнський комітет по охороні пам'яток мистецтва і старовини (ВУКОПМіС) (згодом переїхав до Києва), який проводив плідну роботу у справі збереження пам›яток культового походження.

Аналіз процесу руйнації культових пам'яток дає підстави стверджувати, що партійно-державне керівництво послідовно втілювало свої наміри на нищення релігії й церкви, по-перше, на рівні вироблення програмних установок (розробка стратегії); по-друге, на організаційному рівні – формування відповідного партійно-державного апарату; по-третє, на рівні практичного втілення (реалізація накреслених завдань щодо руйнації культових споруд). У пропонованій науковій розвідці основну увагу приділено саме третій складовій.

Релігійні об'єднання (котрі, як правило, рішуче засуджували здійснюване всіма воюючими таборами насильство) та їх культова база зазнали значних втрат ще під час громадянської війни (застосування всіма її основними силами репресивно-терористичних дій, в умовах занепаду норм моралі, знецінення людського життя тощо). З 1918 р. релігійні об'єднання опинилися під щільною оперативною «опікою» органів держбезпеки (ЧК-ГПУ). Вже у грудні 1920 р. Ф. Дзержинський писав голові Всеукраїнської ЧК М. Лацису: «Церковну політику розвалу повинна вести ВЧК, а ніхто інший. Маневрувати може тільки ВЧК для єдиної цілі – розкладу попів»[5].

Однак цілеспрямована масштабна реалізація антирелігійної політики розпочалася в Україні після закінчення громадянської війни. 1 червня 1921 р. у складі Наркомату юстиції УСРР було створено так званий «ліквідаційний відділ». Постановою ВУЦВК від 6 вересня 1922 р. відділ було передано до Наркомату внутрішніх справ (НКВС)[6].

Особливу роль у переслідуванні релігійних об'єднань відігравала створена за рішенням Політбюро ЦК РКП(б) від 19 жовтня 1922 р. Антирелігійна комісія (АРК) при ЦК РКП(б) – ВКП(б) (існувала у жовтні 1922 – грудні 1929 рр.). Аналогічна Всеукраїнська антирелігійна комісія існувала при ЦК КП(б)У. Однією із широких адміністративно-репресивних функцій комісії було закриття релігійних закладів, а також ініціювання прямих репресій проти священнослужителів, внесення розколів у релігійне середовище тощо (АРК діяла при цьому через органи ОДПУ-НКВС).

За новітніми оцінками, уже до 1924 р. лише в Російській Православній Церкві (РПЦ) загинув 21 архієрей, 66 було позбавлено волі, загинуло до 15 тис. представників кліру та ченців. До 1921 р. більшовицька влада закрила понад половину з близько тисячі діючих на той час монастирів[7].

Хоча закриття церков на початку 1920-х років набирало обертів, влада, як у Москві, так і в Харкові, все ще намагалася діяли

обережно. Обіжники ВУЦВК та НКВС від 14 серпня 1924 року та НКВС від 26 серпня 1924 року встановлювали порядок закриття молитовних будинків, щоправда, на практиці допускалися їх численні порушення[8]. У цей час кампанія щодо вилучення церков у сільських громад здебільшого була пов'язана з «активністю» місцевих органів влади. Архівні документи свідчать про те, що у першій половині 1920-х років навіть траплялись випадки повернення віруючим реквізованих церков[9].

Водночас не можна ігнорувати того факту, що саме в 1920-х рр. було закладено підвалини для діяльності державних органів та громадськості у справі збереження пам›яток культового походження. Згідно зі згаданим циркуляром ВУУВК та НКВС УРСР від 14 серпня 1924 р. майно історико-культурного значення із закритих культових споруд підлягало передачі музеям. У травні 1925 р. НКВС надає працівникам музейних установ республіки «право взяття на особливий облік культових предметів, цінних у художньому і науковому відношенні, а також право вилучення вказаних предметів..., якщо їх уживання не викликається нагальними потребами культу» і з діючих культових закладів. До прикладу, саме в цей час були взяті на облік Остерським краєзнавчим музеєм церкви мм. Остра, Козельця, Ніжина та цілого ряду сіл, а всі речі, що не вживаються для культу, переведені до музею. Аналогічні заходи були проведені співробітниками Чернігівського держмузею Б. Пилипенком в Сосницькому повіті, В. Шугаєвським – в Новгород-Сіверському повіті. Одночасно з цим М. Вайнштейном та В. Дроздовим було проведено детальний опис 20 зразків муміфікації у м. Седневі. Велику роботу в справі охорони пам'яток церковної старовини в середині 20-х років, провели також співробітники Конотопського, Глухівського, Новгород-Сіверського та Сосницького краєзнавчих музеїв.

На середину 20-х років значного поширення набула також практика передачі культових пам'яток під охорону релігійних громад, які відповідали за збереження культового майна та підтримання у належному стані будівель. Наприклад, за таких умов віруючі здійснювали догляд за Спаським собором, Успенською церквою Єлецького монастиря та Катерининською церквою у Чернігові. На терені Прилуцької округи планувалося на кошти Окрполітосвіти та релігійних громад організувати церковний музей[10].

Проте, вже наприкінці 1920-х років партійно-державна політика щодо церкви здійснювалася відповідно до концепції «загострення класової боротьби по мірі будівництва соціалізму в СРСР». «Силовий» тиск на Церкву було фактично санкціоновано

надісланою з Москви на початку 1929 р. директивою, у якій релігійні організації оголошувались єдиною з небезпечних контрреволюційних сил[11]. 29 грудня 1929 р. НКВС УСРР затвердив Положення «Про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адміністративними органами складу релігійних громад та служителів культу»[12]. Документом, по суті, затверджувався типовий статут релігійної громади, визначався порядок ліквідації релігійної громади та закриття молитовних будинків. Його положення конкретизувалися наказом Адміністративного управління НКВС УСРР від 2 січня 1930 р. «Про порядок організації, діяльності, звітності й ліквідації релігійних громад та систему обліку адміністративними органами складу релігійних громад та служників культу».

Керівні органи КП(б)У упродовж 1929–1930 рр. ініціювали масове закриття церков, руйнацію храмів, у тому числі всесвітньовідомих пам'яток історії та культури. Церковні споруди, які знімалися з обліку, залишались напризволяще, або ж, здебільшого використовувалися не за їх прямим призначенням, а у кращому разі під громадські заклади (музеї, бібліотеки, клуби та ін.), у гіршому – під утилітарні приміщення (стайні, зерносховища, склади пально-мастильних матеріалів, мінеральних добрив тощо). Так, лише у 1929-1930 рр. у приміщеннях храмів, молитовних будинків відібраних у віруючих, було влаштовано 12 сільбудів, 50 шкіл, кілька десятків клубів; 76 церков було знесено[13]. Наприкінці 1920-х років була зруйнована Покровська церква у с. Вороньках, що деякий час була усипальницею декабристів Волконських, дзвіниця собору XVII ст. у Глухові, а ряд соборів у Борзні, Ніжині та Новгороді-Сіверському були передані під склади для зберігання зерна[14].

Фотодокументи надають можливість побачити, як виглядали церковні споруди до їх руйнування, або що з ними сталося у радянський період. Наприклад, вхід на територію колишнього монастиря у селі Хорошеве на Слобожанщині, як засвідчує фотодокумент 1927 р., прикрашав напис «Містечко інвалідів»[15]. На світлині 1924 р. напис, розміщений на напівзруйнованій брамі монастиря у містечку Бар на Вінниччині, повідомляв: «Держторг купує ріжну утільсировину та ріжні лікрослини»[16]. Світлина 1930 р. Кам'янець-Подільського Домініканського костелу задокументувала, що на той час тут знаходилась «Кам'янецька хлібопекарська артіль інвалідів «Зоря»[17].

З кінця 1920-х років дедалі частіше молитовні будівлі закривалися «на вимогу трудящих»[18]. Часто на місцях не чекали рішення

ВУЦВК і вдавалися до самовільного «адміністрування». Згідно зі звітними документами ВУЦВК, за період з 1 жовтня 1929 року до 1 жовтня 1930 року на території України з дотриманням усіх формальностей законодавства було закрито 379 молитовних будинків, із них православних – 260. Без санкцій ВУЦВК закрили майже вдвічі більше: 719, а загалом 1098 молитовних будинків[19]. Наприклад, відомість про стан молитовних будинків Дніпропетровської області на 15 травня 1933 р. свідчить про закриття 174 церков за санкцією ВУЦВК та 60 – без такої санкції. Загалом на території області закритими виявилися 53% молитовних будинків від загальної кількості тих, що діяли раніше[20].

Вище керівництво вимагало проводити активнішу культурно-освітню й пропагандистсько-агітаційну роботу, «якнайширше втягуючи... всю радянську суспільність» в ініціювання та підтримку кампанії закриття церков[21], визначало необхідний процент підписів населення для закриття молитовень[22] тощо. Виконуючи вказівки центру чи вдаючись до самовільних дій, функціонери на місцях складали фіктивні списки тих, хто вимагав «закриття молитовних будівель», або збирали підписи населення, вдаючись до погроз, шантажу, арештів, накладання штрафів тощо[23].

Динаміка закриття церков прямо співвідносилася з темпами загального наступу «соціалізму по всьому фронту» і по-різному проявлялася протягом кожного року. Потужний поштовх закриттю релігійних споруд надала форсована колективізація та в цілому прискорена модернізація СРСР (стрибок у соціалізм). У лютому 1930 р. ВЦВК і РНК СРСР ухвалили постанову «Про боротьбу з контрреволюційними елементами у керівних органах релігійних об'єднань», що підштовхнуло новий наступ на релігійну сферу.

Одним із поширених прийомів закриття храму, або принаймні недопущення проведення богослужінь, було навмисне припинення чинності угоди між райвиконкомами чи сільрадами та громадами про користування храмом через несплату неухильно зростаючих податків. Насамперед це застосовувалось до кафедральних соборів, навколо яких найбільше зосереджувалось життя церковних громад. Інколи храми поверталися парафіям, хоча це не гарантувало того, що процедура закриття не повториться знову. Наприклад, саме під таким приводом «за несплату податків» у 1930 р. було конфісковано і передано державі будівлю римо-католицького костелу Воздвиження Святого Хреста у Фастові»[24]. Подібних дій зазнали кафедральні храми у Харкові, Слов'янську, Миколаєві, Проскурові, Черкасах, Житомирі, Чернігові та інших населених пунктах України.

Упродовж 1918–1931 рр. в СРСР закрили понад 10 тис. храмів, і цей процес тривав[25]. Під час «вирішального штурму» 1933–1936 років в УСРР припинило існування приблизно 75–80% наявних церков[26]. Із 12380 церков в Україні 1936 року залишилося 4487, а служба відбувалася лише у 1116 (9,01%), тоді як в СРСР середній показник становив 28,33%[27].

На початку 1930-х років у Києві разом з передмістями служіння відправлялось лише у 12 зі 130 православних храмів і молитовних домів[28], Інші церкви стояли закритими, деякі були переобладнані під склади та інші антирелігійні заклади. 8 монастирів та більше, ніж три чверті парафіяльних храмів не діяли. Однак безпосереднє масове нищення київських церков відбулося 1934 р., коли вирішувалось питання перенесення до Києва столиці УСРР[29].

Свідомо нищились навіть безцінні шедеври культури лише на тій підставі, що були культовими. В одному лише Києві у 1930-х роках із цих мотивів зруйновані перлини українського бароко Золотоверхий Михайлівський собор XII ст. та Микільський військовий собор на Печерську, церква Пирогощі Божої матері XII ст., Трьохсвятительська церква XIII ст., Богоявленська церква Братського монастиря на Подолі, дзвіниця Кирилівського монастиря та інші церковні споруди, які були визнаними пам'ятками української культури[30]. Одну з найбільших православних святинь українців – Києво-Печерську Лавру було перетворено на музейне містечко, Софійський собор – на «державний заповідник», Володимирський собор – на Музей антирелігійної пропаганди.

За даними дослідників, з 1931 р. по квітень 1936 р. в Україні закрили щонайменше 5170 церков. Реально ж припинив діяльність 8541 молитовний будинок. Станом на 1 квітня 1936 року 3371 храм не діяв, формально не вважаючись закритим[31].

На Вінниччині, Донеччині, Кіровоградщині, Миколаївщині, Сумщині, Хмельниччині не лишилось жодної діючої православної церкви, а на Луганщині, Полтавщині, Харківщині та у Криму функціонувало по одному храму[32]. Із припиненням діяльності церкви закінчувала існування й релігійна громада, парафія, яка традиційно була основою конфесійної структури в православ'ї.

Одним із поширених «аргументів» закриття храмів у 1932-1933 роках було їх закриття з метою використання як зерносховищ. Наприклад, відома архітектурна споруда першої половини XIX ст. Переяслава-Хмельницького – церква Бориса і Гліба, на початку 1930-х років використовувалась як зерносховище[33]. Водночас, уже 1936 р. Всесоюзна Комісія в справах культів при Президії

ЦВК СРСР констатувала: «Повсюдно практикується вилучення молитовних будинків під зсипання хліба… Причому, факти говорять, що церкви часто засипаються хлібом без необхідності в цьому, тільки для того, щоб «ліквідувати» релігію; у багатьох місцях засипаються останні церкви в районі; терміни, на які береться церква під хліб, зазвичай не витримуються… Прикладів надзвичайно багато»[34].

Перетворення храмів на «культурні установи» початково здійснювали переважно в містах та селищах міського типу, районних центрах, у робітничих населених пунктах. Таку практику було апробовано вже в першій половині 1920-х років. Вона супроводжувалася насадженням ідеологізованих культів: урочистими зборами, виголошенням доповідей, виконанням «Інтернаціоналу», масовими гуляннями, «комсомольськими обрядами» тощо. Згодом подібні сценарії поширилися й у сільській місцевості[35].

Отже, церкви (як і костели, синагоги, монастирі тощо) передавалися державним установам і використовувались за будь-яким призначенням, окрім основного. Не випадково вже на середину 1920-х рр. перед вітчизняними пам'яткоохоронцями гостро постала проблема охорони пам'яток культового призначення. Водночас сучасний вітчизняний дослідник О. Шуба зазначає, що використання частини колишніх культових споруд під громадські будівлі дало можливість краще їх зберегти, ніж залишення без догляду взагалі чи використання як приміщень утилітарного призначення[36]. Якщо перетворення церковної споруди на школу, клуб, бібліотеку або санаторій давало змогу максимально зберігати її архітектуру та частково рятувати настінні розписи, то розміщення в них складів або в'язниць призводило до невідворотного руйнування та перебудови приміщень[37]. Архівні документи дозволяють простежити, як використовувалися приміщення церковних споруд після їхнього закриття, дослідити зміни у їхньому «призначенні» після прийняття чергових владних рішень[38].

Реалізація заходів владних структур щодо руйнування культових споруд аналізованого періоду була невід'ємною складовою державної політики щодо релігії й церкви. Руйнування храмів тривало упродовж всього періоду радянської влади. Темпи й масштаби мали різну інтенсивність і траєкторію. Православні храми упродовж віків були основним джерелом духовності для населення, під впливом православ'я формувався національний менталітет. Відтак, варто наголосити, що йдеться про руйнацію храмів не лише як архітектурних споруд, які мали історичну, естетичну чи культурну цінність (серед зруйнованих будівель була

значна кількість пам'яток культури, на жаль, безповоротно втрачених). Йдеться також про моральні збитки, про зміну світоглядних орієнтирів, про руйнування духовного світу українства, його менталітету, сакрального в «храмах душ», культури, побуту, традицій, звичаїв.

---

[1] Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України). – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1642. – Арк. 14.

[2] Каталог зруйнованих храмів і монастирів України: Каталог / Редкол.: В.Ф. Солдатенко (голова) та ін; упорядники: Березовський О.М., Буряк Л.І., Ведмідь Л.А. та ін.. – К.: ДП НВЦ «Пріоритети», 2013. – С. 30. На сьогодні з існуючих на початку ХХ ст. залишилося 137 культових споруд (з них 18 не діють або використовуються не за призначенням. З 8 монастирів, що діяли на початку ХХ ст., відновили своє існування лише 3. Серед культових споруд, що збереглися, пам'яток архітектури національного значення – 44, пам'яток архітектури місцевого значення – 43, нововиявлених пам'яток архітектури – 49).

[3] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 8. – Оп. 1. – Спр. 873. – Арк. 138.

[4] Одинцов М. Патриарх Сергий / Михаил Одинцов. – М.: Молодая гвардия, 2013. – С. 108–109, 111–112.

[5] Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. 1922– 1925. – М.; Новосибирск: РОССПЭН, Сибирский Хронограф, 1997. – Кн.1. – С. 9.

[6] ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 1085. – Арк. 19.

[7] Практический справочник по православию. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2008. – С. 833.

[8] Держархів Полтавської обл. – Ф. 2034. – Оп. 1. – Спр. 341. – Арк. 30.

[9] ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 194. – Арк. 17.

[10] Ткаченко В. В. Охорона пам'яток церковної старовини на Чернігівщині у 20-ті роки / В. В. Ткаченко. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.gorod.cn.ua/city_755.html

[11] Єленський В. Є. Державно-церковні відносини / В.Є. Єленський. – К.: Знання, 1991. – С. 13.

[12] Положення «Про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адміністративними органами складу релігійних громад та служителів культу» // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ – № 1/2 (24/25). – Ч. 1. – К., 2005. – С. 61-85.

[13] Пащенко В. О. Боротьба з «опіумом для народу» чи злочин проти пам'яті? В. О. Пащенко // Православ»я і культура: історія і сучасність.- Полтава, 1994. – С. 11.

[14] Ткаченко В. В. Охорона пам'яток церковної старовини на Чернігівщині у 20-ті роки. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.gorod.cn.ua/city_755.html

[15] Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф. 278. – Спр. 570. – Арк. 655; Каталог зруйнованих храмів і монастирів України: Каталог / Редкол.: В. Ф.Солдатенко (голова) та ін; упорядники: Березовський О.М., Буряк Л.І., Ведмідь Л.А. та ін.. – К.: ДП НВЦ «Пріоритети», 2013. – С. 29.

[16] ІР НБУВ. – Ф. 278. – Спр. 474. – Арк. 19 – 22; Каталог зруйнованих храмів і монастирів України. – С. 29.

[17] ІР НБУВ. – Ф. 278. – Спр. 474. – Арк. 287. Каталог зруйнованих храмів і монастирів України. – С. 29.

[18] Гаїнцев М. Розвал у релігійному таборі / М. Гаїнцев // Безвірник. – 1931. – №5-6. – С. 49.

[19] Киридон А. М. Час випробувань. Держава, Церква і Суспільство в радянській Україні 1917-1930-х роках / А. М. Киридон. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2005.– С. 297 – 298.

[20] Ігнатуша О. Церква в умовах голодомору 1932-1933 роках / О. Ігнатуша // Наша Віра. – 2008. – № 11 (247). – С. 14–15.

[21] ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 5. – Спр. 27. – Арк. 81.

[22] ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 179. – Арк. 273.

[23] ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 218. – Арк. 45-45 зв.; Оп. 7. – Спр. 172. – Арк. 38-39, 65, 67-68 зв.; Держархів Житомирської обл. – Ф.Р. 6. – Оп. 1. – Спр. 90. – Арк. 3-8; Ф.П. 86. – Оп. 1. – Спр. 177. – Арк. 53 та ін.

[24] ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 311. – Арк. 80, 82; Спр. 213. – Арк. 18–23; Оп. 7. – Спр. 333. – Арк. 96; Фастівський районний державний архів. – Ф. 1. – Спр. 368. – Арк. 269.

[25] Забегайло О.Н. Духовное понимание истории / О. Н. Забегайло. – М.: Серебряные нити, 2009. – С. 444.

[26] Даниленко В.М. Сталінізм на Україні: 20-30-ті роки / В. М. Даниленко, Г. В. Касьянов, С. В. Кульчицький. – К.: Либідь, 1991. – С. 278.

[27] Религиозные организации в СССР: накануне и в годы Великой Отечественной войны (1938-1943 гг.) / Публ. М.И. Одинцова // Отечественные архивы. – 1995. – № 2. – С. 44-45.

[28] Галузевий державний архів СБУ – Ф. 9. – Спр. 74. – Арк. 87.

[29] Геврик Т. Втрачені архітектурні пам'ятки Києва / Т. Геврик. – Нью-Йорк, 1987. – С. 7.

[30] Геврик Т. Втрачені архітектурні пам'ятки Києва/ Т. Геврик. – Нью-Йорк, 1987. – С. 7; Данилюк Ю. З. Державна політика щодо архітектурних пам›яток культового призначення у 60-х роках на Україні / Ю. З. Данилюк // Релігійна традиція в духовному відродженні України. – Полтава, 1992. – С. 120.

[31] Ігнатуша О.М. Руйнація конфесійної мережі в Україні 20-30-х років ХХ ст.: реалізація проекту безрелігійного суспільства / О.М. Ігнатуша // Науковий вісник Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки. – 2003. – № 10. – С. 34.

[32] Єленський В. Є. Державно-церковні відносини / В. Є. Єленський – К.: Знання, 1991. – С. 13.

[33] ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 117 зв.; Там само. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 465. – Арк. 30; Спр. 333. – Арк. 96. Для прикладу, простежимо долю споруди в подальшому. У 1944 р. у ній було розміщено склад мінеральних добрив. Подальша її доля склалась всупереч загальновизначеним державним тенденціям у церковній політиці другої половини 1950 – початку 1960-х років. Попри прийняття у 1959 р. Переяславським міським виконавчим комітетом рішення про «знесення споруди через її аварійність», це рішення не було доведене до виконання. Натомість, у 1965 р. церкву внесено до реєстру пам'яток архітектури державного значення, хоча з реставраційними роботами не поспішали і вони були проведені лише двадцять років потому, у 1984–1985 рр. Тоді ж колишню Борисо-Глібську церкву передано у підпорядкування державного історико-культурного заповідника «Переяслав» і в її приміщенні відкрито музейну експозицію

[34] Цит. За: Ігнатуша О.М. Разом з народом: церква в умовах голодомору 1932-1933 років // Голодомор 1932-1933: запорізький вимір. – Запоріжжя: Просвіта, 2008. – С. 112–127.

[35] Киридон А. М. Час випробувань. – С. 298 – 299.

[36] Шуба О.В. Церковне пам'яткознавство у нвціонвльно-культурному відродженні Укрвїни / Олексій Васильович Шуба // Археометрія та охорона історико-культурної спадщини. – 1998. – Вип. 2. – С. 96-105. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Sci/Archeology/Archeometry/Heritage/ChurchHeritage.html

[37] Байталюк О. Діяльність Київської крайової інспектури охорони пам'яток культури та мистецтва з охорони монастиря бернардинів / Ольга Байталюк // Краєзнавство. – 2012. – №3. – С. 113-117. – С. 113.

[38] Виданий нещодавно «Каталог зруйнованих храмів і монастирів України» фіксує долю культових споруд упродовж ХХ століття в районних центрах України. Див.: Каталог зруйнованих храмів і монастирів України: Каталог / Редкол.: В. Ф. Солдатенко (голова) та ін; упорядники: Березовський О. М., Буряк Л. І., Ведмідь Л. А. та ін.. – К.: ДП НВЦ «Пріоритети», 2013. – 512 с.

Н. Д. Ковальчук

КОНЦЕПЦІЯ СОФІЙНОСТІ В КОНТЕКСТІ ПРАВОСЛАВНОЇ КУЛЬТУРИ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

У даній статті концепція софійності в контексті православної культури доби Київської Русі розглядається крізь призму Богородиці, місцевого і державного устроїв держави Київська Русь та феномену святості.

Ключові слова: *Богородиця, Київська Русь, православна культура, святість, софія, Софія Київська.*

Проблема софійності має стародавнє коріння і завжди виступала об'єктом прискіпливого дослідження. В стародавній Греції була розроблена софійна концепція буття, яка виходила з подвійного уявлення про розум: як Логоса – інтелекту, і як Софії – мудрості самого прояву буття. В біблейській Премудрості Божій концепція Софії виступає як єдність тварі, творця і творіння. Багато уваги дослідженню різних аспектів Софії приділили Г. Сковорода, О. Блок, В. Соловйов, П. Флоренський, С. Булгаков та інші. В останні роки з'явилась ціла низка праць, присвячених аналізу софійності. Аналізу семантичного змісту софійності присвятив свою працю В. Топоров. С. Аверинцев розглядає концепцію софійності в контексті Софії Київської як головного храму стародавнього Києва. С. Кримський в своїх працях розглядає софійність як архетип української культури. М. Кисельова проводить своє дослідження Софії в контексті аналізу книжності доби Київської Русі (висвітлення головних аспектів софійності у Святому Письмі як головної книги християнства). Проблема цілісного аналізу концепція софійності в контексті християнства, як і відповідно аналіз цього феномену в контексті культури доби Київської Русі, залишається актуальною і сьогодні і виступає метою даної статті.

Для досягнення цієї мети потрібно розв'язання наступних завдань: показати яким чином крізь Богородицю розкривається сенс софійності, розкрити як Київ та його головний храм Софія Київська репрезентують сенс софійності в контексті православної культури та проаналізувати феномен святості в контексті софійності. Історичним підґрунтям особливої ролі Софії в культурі Київської Русі є слов'янська міфологія. У слов'янській міфології вона відображалась в культах Лади і Мокоші. Мокоша у києво-руському пантеоні є стародавньою богинею землі і родю-

чості, якою в грецькій міфології була Деметра. Культ Мокоші, як Великої Всематері, свідчить про розвинутість у наших далеких предків культу Богинь, софійно-тварний аспект яких є безсумнівним. І тут можна побачити ретроспективу світового контексту розвитку уявлень про Софію, що йде від культу богині-матері до біблейської премудрості Божої. "Саме ця утаємничена богиня давала назву першим християнським храмам Київської Русі", – зазначає дослідник софійності київського християнства Є. А. Харьковщенко[1] [355, с. 54]. Її також дуже часто зображували на іконах, як жіноче божество, з піднятими крилами за спиною, що символізувало єдність з божественним світом. Цікаво, що на рушниках для весільних обрядів у Київській Русі, богиня Мокоша зображувалась з піднятими до неба руками, немов би символізуючи свій взаємозв'язок з верховним божеством. Оранта Київська має саме ту постанову (підняті до гори руки) і несе охоронний зміст "непорушної стіни", тобто виконує функцію язичницького оберегу. Саме ці функції виконували в давньослов'янських будівлях різні архітектурні прикраси, серед яких, за свідченням Б. Рибакова, "жіночі фігури з піднятими догори руками на місці кінька даху відомі з глибокої давнини"[2].

В християнській, особливо східно-християнській теології, Богородиця стає втіленням Софії. Це пояснюється і традицією особливої ролі жіночого початку в українській ментальності, яка йде від часів Київської Русі, і православним зрозумінням жіночого опосередкованого відношення людини до Бога, і якостями Богородиці, які втіленні в назвах ікон: "Непорушна стіна", Богородиця яка захищає світ; "Несподівана радість" світу; "Відрада і Розчулення" його; "Солодке Цілування", яке світ небесний дарує світу земному; вона – "Радість всіх радощів"; її спостереження небесної краси – "Угамування Скорботи"; "Всіх скорботних радість"; "У всіх скорботах і сумах Втіха"; Богородиця – "Заступниця старанна"; вона – "Поручниця грішних"; "Пом'якшення злих сердець"; вона – "Швидко-Послушниця"; "Визволителька від бід страждаючих"; "Милостива Цілителька"; вона – "Покрова" і захищає весь світ; вона – "Одигітрія", (або "Провідниця") в країну обітовану.

Ікона Богородиці "За себе радій!", позначає важливий іконографічний тип, який характеризує Пресвяту Богородицю в космічному вимірі. Вона представлена як "врата небесні (Бут. 28, 17)", тобто як вхід до онтологічно недоступного Бога.

Загальною основою зображення Богородиці на іконі є те ж саме, що і для всіх святих: на ній зображено врятоване людство Христове. В постанові Вселенського собору ікона Богоматері осо-

бливо не відокремлюється, вона стоїть в одному ряді з іншими іконами. Питання про неї не було відокремлено у соборному судженні. Але її вирізняє з цього ряду практика церковного почитання. Божа Матір стоїть на межі, яка відокремлює твар від творіння, тобто є середнім між тим і іншим, а з другого боку вона центр тварного життя, точка зіткнення землі з небом, вона обрана Цариця небесна і, тим більше, земна. Це пояснюється тим, що ікона Богородиці стоїть на першому місці після ікони Христової по почестях.

Між Богородицею і світом існує не тільки зв'язок, але й пряма онтологічна єдність. Нема більш близької до світу, більш космічної істоти ніж Богородиця, яка в своїй особі зображує софійність всієї тварі. "При цьому софійному, вселюдському і космічному значенні зображення Богоматері в іконі зберігає її особистістний характер. Це не тільки ікона Цариці неба і землі всієї, але і Діва Марія, яка має відповідну особистість і свою особисту долю на землі (що особливо ясно проявляється і в іконах Богородницьких свят)" – писав С. Булгаков[3].

Богородиця була першою в світі, кому було дано спостерігати втілену живу мудрість, яку Бог явив на землі. Як зазначає О. Сирцова: "Особливість пізнання цієї живої премудрості, порівняно з усіма іншими, хто пізніше прийняв істину Христа, полягає в тому, що Богородиця могла бачити і відчувати цю живу премудрість у глибині власного єства очима материнства"[4]. Нерозривність Богородиці з її сином знаходить своє відображення в зображенні Діви Марії з Немовлям. В цьому сенсі ми бачимо єдність Божого і тварного початку – ікона Богоматері з немовлям належить до ікон софійних. З другого боку, Діва Марія є святіший сосуд Духа святого, духоносиця, і ікона Богородиці, особливо без немовляти, є людський образ Духа святого. Тому її ікона є іконою всього святого, духоносного людства, іконою церкви.

Образ Богородиці пов'язаний з ідеєю апокатастасису, як ідеєю милосердя і можливості кінцевого спокою для усіх. Про що нам свідчать, передусім, тексти грецького Апокаліпсиса. В інтерпретації перекладного Апокаліпсису у слов'ян акцент робиться на благу роль Богородиці у потойбічному світі і полегшенні страждань та мук грішників. В цьому сенсі співчуття Богородиці до грішників в пеклі є суттєвою силою онтологічного апокатастасису світу.

В такому контексті важливо зазначити, як пише Сергій Кримський, що з семантичного боку "Київ нібито персоніфікує ексклюзивну по своїй духовній інтенсивності осану Богородиці"[5].

Про це свідчить те, що більшість київських храмів присвячено Богородиці. Наприклад, перший, після прийняття хрещення, храм в Києві, Десятинна церква, символізує Благовіщення. Благовіщенською була і надбрамна церква Золотих брам. Образу Богородиці була присвячена і головна церква Подолу – Пирогоща. Споруди церков Києво-Печерської лаври присвяченні основним подіям в житті Божої Матері – від батьківського початку (Ганозачатьєвська церква,) Різдва (церква і дзвіниця Різдва Богородиці) до кінця її земного шляху (головний Успенський собор).

Другою важливою складовою частиною, яка розкриває сенс софійності, є ідея місцевого устрою і державності. "Премудрість побудувала собі будинок," – такими словами починається відома дев'ята глава Книги приповістей. Будинок – це завжди образ упорядкованого світу, який протистоїть хаосу і дисгармонії. Премудрість збирає міста земного устрою в сакральну державу, бо держава теж є її будинок. Тому переживання розквіту держави і градобудівництва відбувається як здійснення задуму Божого, як поява "граду Божого на Землі". В своїй книзі "Софія – Логос" Сергій Аверінцев зазначає: "Російська державність після хрещення Русі одержує можливість усвідомити себе і укоренити себе в системі космічного характеру"[6]. З премудрістю священна держава Київської Русі ніяк не нижча грецької священної держави, і столиця Володимира рівна в славі столиці Константинополю з його головним храмом Софії.

Київ, як столиця Русі, виступає не тільки як ведучий політичний, економічний, церковний центр, а і як втілення вищої розумної ойкумени, як втілення софійності в матеріально-просторовому середовищі міста. Зрозуміло, що столиця має символізувати мудрість, виконувати функцію мудрої голови. М. Ю. Брайчевський в своїх дослідженнях зазначає, що доісторичні поселення на території Києва вже на межі ер мали семантику верховенства, бо мали назву Сар. "Сар" в осетинській мові означає "голова". Костянтин Багрянородний вже в середині десятого віку назвав київську фортецю (очевидно – на Замковому пагорбі) "Самбадас", в чому з точки зору вищезгаданого вченого, можемо вбачати його викривлену стародавню місцеву (сармато-аланського коріння) назву "Сарбатас"[7].

У світогляді середньовіччя, упорядкований і замкнений простір міста, організовувався біля храмів. Місто ніби є простором храму, храм виступає центром міста, а обидва – суть образи одного і того ж ідеалу – Небесного Єрусалиму. В. Лазарєв зазначає: "Кам'яне місто серед безкінечного і ще не обжитого, ворожнечо-

го степу – це зовсім не те, що кам'яна будова посеред густо населеної місцевості. В 1036 році незадовго до забудови святої Софії, зі степу прийшли орди печенігів й обложили Київ[8]".

Митрополіт Іларіон у своєму "Слові про закон і благодать" зіставляє святу Софію з храмом Єрусалима, який є центром святого міста і символом небесного Єрусалиму. Ця ідея нового Єрусалиму простежується у архітектурному рішенні собору, в основі якої лежить символічний образ Града Божого як упорядкованого Богом космосу. В середньовічній ментальності існувало уявлення про те, що світотворення має релігійно-філософський сенс, в якому числі, як основа світобудови, має сакральний і таємничий сенс. Про це читаємо у посланні святого апостола Павла до Ефесян, де він говорить про таємницю створення церкви: "Мені, найменшому з усіх святих, дано благодать цю – благовістити язичникам недосліджуване багатство Христове і відкрити всім, у чому полягає будівництво таємниці, споконвіку утаєної в Бозі... щоб ви, вкорінені й утверджені в любові, могли зрозуміти з усіма святими, що є ширина, і довжина, і глибина, і висота... (Еф. 3, 8-9, 18)".

Зв'язок ідейної програми Софії Київської зі священною історією проглядається і в розписі святої Софії. Свідчення тому – розпис над конхою центральної аспіди Софії Київської. Над зображенням монументальної фігури Богоматері Оранти, яка втілює в собі як земну церкву, так і Премудрість Божу, розміщено надпис, що проголошує: "Бог серед нього – воно не захитається; Бог поможе йому зранку (Пс. 45, 6)". Християнська екзегеза побачила в цих словах взятих із 45 псалму, пророцтво про Небесний Єрусалим – Церкви Христової, створеної внаслідок земного будівництва Логосу. Таким чином, зміст тексту шостого псалма проголошує захист Богом міста, яке він охороняє і захищає від світового хаосу. Таким чином, Божим градом усвідомлювався Єрусалим, який перевтілювався як християнською громадою, так і християнським градом, тому що обидва символи – "град" і "церква" є однорідні по своєму сенсу і мали тенденцію переходити один в одного.

Наступним важливим моментом репрезентації концепції стійності в контексті православної культури доби Київської Русі є феномен святості. Коренем старослов'янського слова "svet" позначали вищий тип моралі, тип поведінки (святість), який відповідав життєвій позиції суб'єкта подібної поведінки. Цей суб'єкт втілював цю позицію в особисте життя і ставав святим. Святість, як певний духовний феномен, носієм якої є святі, виступає як благодатне зростання-проквітання животворної духовної субстанції і є проривом до нового високого духовного стану, до вічного духо-

вного народження. В розробці свого зрозуміння святості духовна традиція Київської Русі в найбільшій степені продемонструвала самостійність і творчі можливості. Переважно носіями святості виступає "священство", як одна з найголовніших частин соціальної структури Київської Русі і святі, як заступники і представники людей перед Богом.

Життя святих Києво-Печерського монастиря будувалось на засадах, пов'язаних з наближенням до Бога. Своє призначення вони виконували не тільки самі по собі, але й разом з іншими, створюючи той золотий ланцюг, в якому кожна ланка, яка репрезентує того чи іншого святого, зв'язна з його попередньою ланкою у вірі, трудах і любові, так ніби вони є єдиною лінією до єдиного Бога.

Києво-Печерський Патерик показує зв'язок святості з образами сяяння, блискучості, сонячних променів, золотого кольору. Це є поясненням естетичного аспекту святості, її візуальних зразків. Разом з тим, як зазначає В. Топоров, "походження слова "святість" від староєврейського "kyen-to" означає не тільки зростання фізичної матерії, але і духовної енергії і пов'язаної з нею зовнішньої форми – світової і кольорової. Поява кольору, його диференціація на окремі кольори, виникнення сяяння охоплює не тільки тілесний простір, але і духовний. Нижній полюс світіння репрезентований фіолетовим кольором, а верхній полюс представлений пурпуровим кольором, який є універсальною формою проявлення святого "[9].

Моральним взірцем праведного життя є образ святої людини. Тому не дивно, що саме через нього до повсякденної моральної свідомості Київської доби входить мало не вся лестивця християнських чеснот. Житіє святого, за висновком В. О. Ключевського, містить у собі "іскру моральної парадигми"[10]. Дух святості, пов'язаний з праведниками, зображеними в Києво-Печерському Патерику, має божу природу, про що писав Августин Блаженний: "Бог у своєму провидінні визначив, яким буде число святих. Виходячи "з любові до нього", дару, яким він через Святий дух наповнив їх серця, все призводить до їх блага". Він визнав їх за власним баченням, бо тих, яких він передбачав у своєму провидінні, він визначив бути подібними до образу Сина свого, щоб він був першородним поміж братами своїми.

Кажучи про святість, як норму і зразок моральної поведінки пов'язане з Житієм святих, необхідно відокремити ті риси, які були притаманні цим святим. Києво-Перерський Патерик відокремлює такі важливі риси життя святих як працьовитість у Христі, яка виступає основою побудови духовного я святого, сми-

рення праведників, їх милосердя, яке завжди було пов'язане з їх заступництвом, зрозуміле у найширшому сенсі цього слова, а також те що праведники виступали духовною та моральною основою влади і її порадником в усіх її політичних справах.

Таким чином концепція софійності у православній культурі доби Київської Русі репрезентована Богородицею, яка стає втіленням Софії як перша у світі, кому було дано спостерігати живу мудрість, другою важливо частиною, яка розкриває сенс софійності є ідея місцевого і державного устрою Київської Русі, і потретє, концепція софійності виступає як феномен святості.

---

[1] Харьковщенко Є. А. Софійність київського християнства. – К.: Наукова думка, 2003. – с. 54

[2] Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1988. – с. 462

[3] Булгаков С. Н. Икона и иконопочитание: Догматический очерк. – М.: Русский путь, 1996. – с. 127

[4] Сирцова О. Апокрифічна аполіптика. Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом століття. – К.: КМ Akademia, 2000. – с. 28

[5] Крымский С. Б.; Павленко Ю. В. Софийная основа сакральной топографии древнего Киева. – Collegium. – 2001. – № 11. – с.10

[6] Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной абсиды Софии Киевской// София-Логос. – К.: Дух и литера, 2000. – с.229

[7] Брайчевский М. Ю. Когда и как возник Киев? – К.: Наукова думка, 1964. – с.101-102

[8] Лазарев В. Н. Мозаика Софии Киевской. – М.: Искусство, 1960. – с. 22

[9] Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. – М.: Гнозис, 1995. – т. 1. – с.475-476

[10] Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. – М.: Наука, 1988. – с.432

В. І. Любащенко

ГАЛИЧ У ДОКУМЕНТАХ КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ (ЩОДО ДІЯЛЬНОСТІ МИТРОПОЛИТА КИПРІЯНА)

В статті доводиться участь митрополита київського і всієї Русі Кипріяна у підготовці церковної унії, ініційованої польським королем Владиславом ІІ Ягайлом. Ідея унії відповідала інтересам Риму (підпорядкування Східної Церкви Апостольській столиці) і Константинополя (збереження Візантійської імперії й залучення польського короля до антиосманської коаліції), а також планам митрополита, який у зближенні з Ягайлом прагнув скасування Галицької митрополії та відновлення єдності Київської Церкви.

Ключові слова: *Константинопольський патріархат, Київська Церква, митрополит Кипріян, Галицько-Волинська Русь.*

Помітною постаттю в історії Київської Церкви був митрополит Кипріян (у 1376–1380 рр. митрополит литовський, руський і київський, 1380–1388 – митрополит Литви і Малої Русі, 1389–1406 рр. митрополит київський і всієї Русі). Й церковно-історична наука виявляє до нього сталий інтерес. Андрій Хойнацький присвятив митрополиту окремий розділ у своєму «Патерику Почаївському». За автором, Кипріян, діючи в інтересах православ'я, «прагнув... утвердити загальне благо, мир, порядок, отримавши благовоління князів литовських і королів польських»[1]. В історіографії найбільш відомі боротьба Кипріяна за своє утвердження в Москві та його писемна спадщина; менш досліджена роль святителя у церковному житті Галицько-Волинської Русі.

Ім'я митрополита Кипріяна збережено в документах Константинопольського патріархату[2], в яких водночас неодноразово згадується Галич і луцький єпископ Іоанн на прізвище (чи прізвисько) Баба. Документи, по-перше, розкривають ініціативи Киприяна у скасуванні Галицької митрополії, що відповідало його намірам відновлення єдності Київської Церкви і зміцнення статусу Москви як нового центру києво-руського християнства. По-друге, доводять участь Кипріяна у переговорах польського короля Владислава ІІ Ягайла і патріарха Антонія IV (1389–1390, вдруге 1391–1397) стосовно церковної унії, що мала вирішити нові політичні проблеми, які постали перед католицькими (Велика західна схизма) і православними (про-

сування на Балкани турків-османів) землями Європи. Ці, ніби не пов'язані між собою епізоди діяльності митрополита Кипріяна, були насправді складовими широких геополітичних процесів у Східній Європі XIV–XV ст.

Звернімося спочатку до переговорів стосовно церковної унії. Про них дізнаємося з двох піттакій (грамот), адресованих у січні 1397 р. патріархом Антонієм польському королю і руському митрополиту. Зі змісту грамот випливає: ініціаторами листування були Ягайло і Кипріян. Й Константинополь в особі патріарха (не забуваймо, що візантійська дипломатія здійснювалась переважно через Церкву) доволі прихильно поставився до їхніх звернень, хоча і з деяким застереженням.

У грамоті патріарха Антонія до короля Ягайла читаємо: «Ти пишеш про з'єднання церков: ми охоче бажаємо цього, але... іде війна з нечестивими, шляхи закриті, справи наші у скруті», тож «ревно просимо твоє шляхетство... з'єднатися зі шляхетнішим королем угорським[3] і виступити для захисту християн... тоді... могло би відбутися і з'єднання церков, таке бажане і твоєму шляхетству і нам». Наприкінці грамоти Антоній сповіщає короля про своє рішення скерувати до Галичини, задля впорядкування тамтешніх церковних справ, віфлеємського архієпископа Михаїла, який «має дещо усно передати твоєму шляхетству як про Галич, так і про Велику святу Христову Церкву»[4].

У грамоті Антонія, адресованій Кипріяну, дізнаємося деякі деталі унійного плану: патріарх, зокрема, висловлює сумнів стосовно проведення майбутнього собору у тому місці (?), яке запропонував йому Кипріян. При цьому накреслюється характер майбутнього собору з погляду Константинополя: «Справа потребує собору вселенського, а не помісного; однак час не дозволяє зрушити з місця нікому з патріархів... бо війна оточує нас ...; та й у мирний час Росія[5] – не є зручним місцем для вселенського собору... Але якщо шляхетніший король хоче зробити доблесну справу, гідну його честі, землі і влади: нехай він облишить допоки думку про з'єднання церков,.. а виступить на захист християн... У цьому разі ми могли б... вільно йти, куди захочемо... тоді відбувся б і собор там, де буде визнано зручнішим»[6]. Коментуючи наведену цитату, Джон Баркер дотепно зазначає: «Це місце з очевидністю засвідчує, що візантійці розглядали унію як воза, а військову допомогу – як коня, і точно знали, кому і що призначалося»[7].

Зміст патріарших грамот вказує на кілька важливих моментів. Так, Константинополь не відкинув ідею церковної унії (ба більше – «охоче бажаємо цього»), однак пов'язав її зі своїми по-

літичними планами: об'єднати європейських володарів (зокрема і польсько-литовської держави) для допомоги Східній імперії ромеїв у боротьбі з османами («з нечестивими»). При цьому патріарх не обмежився офіційним зверненням до польського короля, а скерував до Галичини свого представника. У патріарших грамотах ішлося також про місце проведення майбутнього собору, запропоноване Ягайлом і Кипріяном, та участь у ньому інших архієреїв Східної Церкви.

Для з'ясування мотивів участі в унійних переговорах митрополита Кипріяна зробимо невеличкий екскурс в історію Візантії і Східної Європи XIII – XIV ст. Відомо, що мусульманські завоювання у Малій Азії і на Балканах, руйнівні хрестові походи і Латинська імперія у Константинополі зумовили поступовий занепад Візантійської імперії. Процес її руйнації посилювали внутрішня династична боротьба і партикулярні тенденції, що наростали у балканському і східнослов'янському регіонах, які перебували у сфері політичного і церковного впливу Константинополя. Новий Рим прагнув зупинити ці тенденції й уважно слідкував за подіями, що відбувались у Київській митрополії – своїй найбільшій церковній провінції. Остання обіймала величезну територію, де за монгольської доби на руїнах Київської держави утворилась низка руських князівств, що прагнули самоутвердження не лише у політичній (боротьбою із Золотою Ордою і міжусобними війнами), а й у церковній царинах. Сепаратистські настрої руських князів суперечили інтересам Константинополя, який боявся втратити вплив на Русь і цим ще більше послабити себе у протистоянні з Апостольською столицею та ісламським світом.

У XIII – на початку XIV ст. зусиллями литовських князів Мендовга і Гедиміна утворено Велике князівство Литовське, котре поступово поширило владу майже на всю Південно-Західну Русь (окрім Галичини), активно всмоктуючи руські мову, культуру, віру. Своєю експансією литовсько-руська держава вступила в конкуренцію з Московським князівством, що постало в першій половині XIV ст. у Владимирсько-Суздальській землі. Москва також виявляла територіальні зазіхання, підкорюючи сусідні заліські землі. Церква виявилася вагомим чинником політичної конкуренції, з огляду на прийняту у Київській Русі візантійську модель синтезу (симфонії) державної і церковної влад. Нові володарі прагнули власної незалежної Церкви, яка б водночас зберігала канонічний зв'язок з Києвом і цим претендувала на першість у давньоруській спадщині. Князівський партикуляризм закладав підвалини майбутнього розділення Київської митрополії.

Великий литовський князь і з 1386 р. польський король Ягайло Ольгердович (у католицькому хрещенні Владислав), уклавши Кревську унію (1385) і ставши на чолі федеративної польсько-литовської держави, почав проводити пропольську і прокатолицьку політику. Це викликало невдоволення православного населення; двоюрідний брат Ягайла, великий литовський князь Вітовт Кейстутович, який патронував православним, у 1392 р. домігся автономії Великого князівства Литовського у складі федеративної держави. Загострення міжцерковних стосунків загрожувало єдності Ягайлової держави. Тож польський король розглядав свою церковну тактику в контексті зміцнення Кревської політичної унії: всебічне сприяння Римсько-Католицькій Церкві і, водночас, – з огляду на переважаюче православне населення у польсько-литовській федерації, нейтралізації у ній релігійних конфліктів. Відтак, Ягайло був зацікавлений у компромісі між двома християнськими гілками як чинникові збереження єдності держави.

У другій половині XIV ст. зацікавленість в єдиній централізованій владі у руських землях виявили також візантійський імператор Іоанн VI Кантакузин і патріарх Філофей Коккін (1353–1354, вдруге 1364–1376). Прихильники афонського ченця Григорія Палами, вони виношували програму «політичного ісихазму» (Іоанн Мейєндорф, Геліан Прохоров), яка передбачала посилення впливу Візантійської імперії на слов'янські народи (зокрема, через піднесення ролі чернецтва у політичному житті) й в такий спосіб утворення своєрідної «Візантійської співдружності націй» (Дмитрій Оболенський)[8]. У цій програмі Константинополь покладав «велику надію на руську церкву в сенсі об'єднання православного християнства перед мусульманською небезпекою»[9]. Тому підтримував Москву, котра свої завоювання і церковну політику розглядала як «збирання руських земель» в єдину централізовану державу.

В оточенні патріарха Філофея був ієромонах Кипріян, представник Тирновського культурного осередку, освічений і спритний дипломат. В його особі Філофей набув надійного помічника у втіленні програми «політичного ісихазму». 1375 р. Кипріян був висвячений на землі Київської митрополії, які перебували у межах Великого князівства Литовського, але з умовою, що після смерті митрополита київського і всієї Русі Алексія (1354–1378) знову об'єднає церковну провінцію, «аби давня будова Русі зберігалась і на майбутній час, тобто знову перебувала під владою одного митрополита»[10]. Тому після смерті Алексія Кипріян поспі-

шив до Москви. Але через вороже ставлення до себе московського князя[11] зумів остаточно утвердитися тут лише після смерті Дмитрія Івановича (Донського). І саме в той час, коли йому вдалося «підкорити» Москву, у «Литві» помер галицький митрополит Антоній. Тож Кипріян, прагнучи відновлення кордонів Київської Церкви, порушених утворенням у 1303 р. Галицької митрополії[12], вирішив повернути собі галицькі парафії.

Однак Кипріяна випередив луцький єпископ Іоанн Баба, який заступив Галицьку кафедру без попереднього визнання у Константинополі. В історичних джерелах[13] цей факт і подальші дії Іоанна змальовані досить неприваблиро. Хоча не виключено, що головним поширювачем цього негативу був Кипріян. Задля дискредитації суперника святитель скористався скаргою володимиро-волинського єпископа (за котрим було переважне право, після галицького владики, на митрополію) і своїми політичними зв'язками у Литві. (Особливо приязні стосунки мав Кипріян з князем Вітовтом, влаштувавши шлюб його дочки Софії з великим московським князем Василієм І, сином Дмитрія Донського). Натомість Іоанн заручився підтримкою польського короля Ягайла. І судячи з усього ця підтримка була вагомою: попри спроби патріарха Антонія залагодити конфлікт і незважаючи на загрозу відлучення від Церкви, Іоанн поводився досить незалежно. Відмовився від розгляду своєї справи у Царгороді й від участі у соборі, який проти нього провів у Москві Кипріян[14]. Тому Іоанн був відлучений від Церкви і позбавлений Луцького єпископства заочно, – попри це продовжував керувати Галицькою митрополією[15].

Відтак, справжня загроза Кипріяновим реставраційним планам постала в особі польського короля. Ягайло був занепокоєний посиленням політичних і церковних позицій Москви, котра через митрополита могла впливати на православне населення не лише Литви, а й Корони. І будучи володарем Галичини він прагнув зберегти її церковну незалежність. Не випадково, попри негативний резонанс, викликаний конфліктом двох ієрархів, Ягайло письмово звернувся до патріарха з проханням підтримати свого протеже. Константинополь був вельми зацікавлений у добрих стосунках з польським королем, чекаючи від нього участі у хрестовому поході проти султана Баязіда – ворога візантійського імператора Мануїла ІІ Палеолога.

Скориставшись проблемами у Візантії, Кипріян вирішив перебрати на себе ініціативу і висвятив нового єпископа у непідвладний йому Перемишль. А у листі до патріарха Антонія[16] прямо запропонував віддати йому Галицьку, заразом і Молдавську кафе-

дри для припинення в їх межах «різного беззаконня». Патріарх, який не міг дозволити погіршення відносин з Ягайлом, засудив учинок Кипріяна. Антоній підтвердив рішення патріарха Філофея від 1370 р., за яким церковні провінції Галичина і Молдавія управляються архієреями, призначеними з Константинополя[17]. А Владислав Ягайло в період перебування Кипріяна «в Литві» у 1405–1406 р. надав Перемишльському єпископству привілей, яким підтвердив його цілковиту владу над своїми володіннями у Перемишлі і Самборі[18].

Запобігаючи подальшому поглибленню церковного конфлікту, що робило Православну Церкву в Галичині уразливою перед католицькою пропагандою[19], патріарх у 1397 р. призначив віфлеємського архієпископа Михаїла екзархом Галичини. Втім, приїзд Михаїла до Галича став радше компромісним примиренням Константинополя з Ягайлом й до того ж дивним чином співпав з поразкою антиосманської коаліції європейських володарів у битві під Нікополем (1396). Ця поразка дозволила султану Баязіду утвердитися на Балканах і різко погіршила позиції Візантії. Остання шукала військової і матеріальної підтримки. Тому, мабуть, важливою місією віфлеємського архієпископа в Галичині було також отримання коштів від польського короля, ще більше – його обіцянки на участь у коаліції. Та, вочевидь, місія екзарха виявилася не вельми успішною. Через три роки Михаїл був відкликаний новим патріархом Матвієм (1397–1410) і скерований до Москви.

Як бачимо, у питанні заміщення Галицької кафедри Кипріяну було явно недостатньо протекції князя Вітовта. Митрополит шукає через нього зближення з Ягайлом: у 1396–1937 рр. здійснює свою першу в якості всеруського митрополита подорож «у Литву». Й святитель не лише домагається зустрічі з Ягайлом, а й досить швидко стає його «великим другом»[20]. Цей факт, з урахуванням очевидної промосковської політики Кипріяна, його конфлікту з Іоанном – ставлеником польського короля, виглядає дещо дивним. Однак може бути цілком зрозумілим у світлі грамот патріарха Антонія.

Дійсно: що могло так швидко зблизити Ягайла і Кипріяна попри очевидні суперечності між ними? Скоріш за все ідея церковної унії. Є очевидним: ініціатором переговорів стосовно унії була польсько-литовська сторона, її головним промотором – Владислав Ягайло. Зацікавлений у зміцненні своєї влади у боротьбі із зовнішніми (з одного боку, Тевтонський орден, з іншого – Московське князівство та Орда) і внутрішніми опонентами (насам-

перед, тривале протистояння з Вітовтом), польський король шукав союзників на католицькому Заході і православному Сході. Останні й самі впродовж кількох століть демонстрували політику зближення, зумовлену взаємними інтересами: Рим мріяв про поширення своєї влади над Східною Церквою, Константинополь – про збереження імперії (а це без опертя на Захід ставало все більш проблематичним). Упродовж XIII–XIV ст. Константинополь і Апостольська столиця вели перманентні перемовини, ініціаторами яких виступали то римські папи, то (найчастіше) візантійські чи нікейські імператори. Враховуючи це, Ягайло у своїх церковно-унійних планах міг розраховувати на симпатії Західної і Східної Церков.

Водночас не залишає сумніву зацікавленість у згаданому листуванні митрополита Кипріяна. Адже він прибув на Русь як посланник Константинополя і діяв тут, насамперед, в інтересах церковної політики Візантії. Не випадково Кипріянове митрополитство оцінюється істориками таким, що призвело до посилення візантійського впливу у руських землях[21]. Тому не менш цікавим є церковні плани Кипріяна у польсько-візантійських перемовинах.

Поза сумнівом, активною участю у підготовці унійного собору Кипріян хотів завоювати симпатії Владислава Ягайла в своєму змаганні за Галицьку кафедру. Втративши у цьому підтримку патріарха, Кипріян не мав іншого засобу здолати Іоанна Бабу. Зрештою, сумнівний статус останнього й беззахисність православних перед католицькою пропагандою, дійсно, вимагали рішучого втручання у справи Галичини. Однак виглядає так, що невизначеність ситуації навколо Галицької митрополії задовольняла польського короля. На думку деяких істориків, Кипріяну так і не вдалося повернути собі Галич[22].

Утім, це питання усе ще дискусійне. З одного боку, Галицька митрополія у 1400 р. продовжує фігурувати в переліку підлеглих Константинополю провінцій, з іншого – Київ, Русь і Галич згадуються у патріарших актах поряд з іменем Кипріяна[23]. Хоча у 1404–1406 рр., під час свого другого приїзду у Південно-Західну Русь в якості всеруського митрополита, Кипріян так і не відвідав жодної галицької єпархії, перебуваючи, крім Києва і «Литви», лише на Волині. Тут, у Луцьку, він разом з луцьким і холмським (а Холм тоді був виведений зі складу Галицької митрополії) єпископами, висвятив у 1405 р. нового володимиро-волинського владику «Гоголя»[24].

Інший Кипріяновий інтерес до церковної унії слід шукати у Заліссі. Й, насамперед, у поступовому піднесенні Московського князівства, зміцненні позицій її великого князя. Спочатку непосту-

пливість Дмитрія Івановича в питанні заміщення митрополичої кафедри[25], його тривале протистояння з Кипріяном засвідчили глибинні зрушення в церковному житті Русі. Московський володар, по суті, зробив заявку на власну політику. Другим сигналом московського сепаратизму стала заборона великого князя Василія Дмитровича поминати ім'я візантійського імператора під час богослужіння. Грамота патріарха Антонія, адресована Василію у 1393 р. «з докором за неповагу до патріарха і царя», а також настійливі увіщання Кипріяна змусили московського князя підкоритись. Однак митрополит зрозумів: Константинополю буде все важче керувати руською владою і руською церквою. Цей факт на тлі партикулярних тенденції на Балканах загрожував руйнацією «Візантійської співдружності націй». Втягнувши у церковно-унійні переговори московського князя, зробивши його учасником ширшої – східноєвропейської політики, митрополит міг сподіватися на те, аби й надалі залишати його у сфері інтересів Константинополя. А може також і на те, що справа церковної унії об'єднає Ягайла, Вітовта і Василія[26] і допоможе встановленню у руських землях політичного і церковного миру.

Й останнє. З огляду на зустріч московського князя Василія Дмитровича з великим литовським князем Вітовтом у Смоленську у 1396 р. (напередодні отримання Ягайлом і Кипріяном піттакій Антонія), Борис Флоря не виключає участі Москви в церковно-унійних переговорах: «Цілком імовірно, що саме на цій зустрічі митрополиту і великому князю московському був запропонований план скликання на Русі Вселенського Собору»[27]. Але хіба обов'язково під словом Русь (якщо, звісно, не підмінювати його словом «Росія») Антоній мав на увазі володіння московського князя? Слова в його грамоті до Ягайла – «якщо шляхетніший король хоче зробити доблесну справу, гідну його честі, землі і влади» – наштовхують на інше. Під Руссю патріарх міг розуміти ті руські землі, які перебували у межах Ягайлової держави. А серед них «найзручнішими» були володіння литовського князя (Вільно, Луцьк чи Смоленськ, захоплений Вітовтом у 1395 р.) або той руський регіон, що залишався під владою польського короля і, водночас, у сфері впливу Константинополя. Наприклад, Південно-Західна Русь, якою володіли Гедиміновичі і котра територіально була наближена до католицького Заходу, маючи з ним давні династичні союзи і культурні взаємини. А може навіть розглядався і Галич – митрополиче місто і центр православ'я на крайньому рубежі Київської Церкви, котрий якраз перебував на перехресті Західної і Східної Церков.

В усякому разі очевидно: Галич цілком невипадково потрапив до грамот патріарха Антонія. Щоправда після втрати Галицько-Волинською Руссю своєї державності її митрополича кафедра була вже не суб'єктом, а лише об'єктом церковної політики. Москві Галич був цікавий як засіб зміцнення своїх церковних позицій в Південно-Західній Русі, Константинополю – як форпост протидії католицизмові (тому патріарх вважав за краще тримати його під власним контролем). Польський король, як і московський князь, виборюючи монарше право призначати галицького митрополита, посилював цим владу над своїми православними підданими. А Кипріян прагнув підкорення Галича як останнього бастіону церковного сепаратизму у Київській Церкві.

Припущення про Галич як імовірне місце проведення гіпотетичного унійного собору не таке вже і фантастичне, хоча, зрозуміло, за відсутності документального підтвердження, може бути лише гіпотезою.

---

[1] Хойнацкий А. Ф. Православие на западе России в лице ближайших представителей, или Патерик Волыно-Почаевский. – Москва, 1888. – С. 85.

[2] Йдеться, насамперед, про акти Константинопольського патріархату XIV – початку XV ст. Див.: Acta patriarchatus Constantinopolitani (1315–1402) / Ed. Miklosich M., Müller L. – Vindobonae, 1860 (перевидання – Wien, 1975). – T. 1–2 (з 615 документів 44 стосуються Русі), деякі у: Darrouzès J. Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. – Paris, 1966; Ejusdem. Le registre synodal du patriarchat byzantin au XlV-e siècle. Etude paléographique et diplomatique. – Paris, 1971; Ejusdem. Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes. – Paris, 1981. Частина документів у російському перекладі: Протоколы Константинопольского патриархата XIV столетия // Журнал министерства народного просвещения. – Санкт-Петербург, 1847. – Ч. 54, отд. 2. – С. 130–164; Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1 // Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург, 1880. – Т. 6. Приложения. – Стб. 1–316; Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. – Москва, 1995. – Кн. 3, т. 4. Приложение. – С. 982–993.

[3] Йдеться про Сигізмунда I (з 1387 р. угорський король, від 1410 р. також король Німеччини, 1419 р. – й Чехії; у 1433–1437 рр. імператор Священної Римської імперії німецької нації), який у 1396 р. очолив проголошений римським папою Боніфацієм IX (1389–1404) Нікополійський хрестовий похід проти Османської імперії.

[4] 1397 г. в январе. Грамота патриарха Антония к польскому королю (Ягайлу) с ответом на предложение о соединении церквей // Памятники древнерусского канонического права. – Приложения. – Стб. 300–302.

[5] Зауважимо: у своєму виданні патріарших грамот російський історик церковного права Олексій Павлов переклав грецьке слово 'Ρωσίας, що чотири рази згадується у грамотах (а також в інших актах патріархату), як Русь. Натомість місце проведення майбутнього собору (в Антонія – знову 'Ρωσίας) Павлов переклав як Росія.

[6] 1397 г. в январе. Его же грамота митрополиту Киприану о том же // Памятники древнерусского канонического права. – Приложения. – Стб. 306–307.

[7] Barker J. W. Manuel II Paleologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship. – New Brunswick, 1969. – p. 151.

[8] На цю тему див.: Мейендорф Й. О византийском исихазме и его роли в культурном и политическом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы (далі – ТОДРЛ). – Москва-Ленинград, 1974. – Т. 29. – С. 291–305; Прохоров Г.

М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовой битвы. – Ленинград, 1978; Його ж. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи. – Санкт-Петербург, 2009; Оболенский Д. Византийское содружество наций: Шесть византийских портретов. – Москва, 1998; Obolensky D. Byzantium, Kiev and Moscow: a Study of Ecclesiastical Relations // Dumbarton Oaks Papers. – Washington, 1957. – Т. 11. – p. 21–79; Дмитриев Л. А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV–XV вв.) // ТОДРЛ. – 1963. – Т. 19. – С. 215–254.

[9] Дончева-Панайотова Н. Киприан. Старобългарски и староруски книжовник. – София, 1981. – С. 26.

[10] 1389 г. в феврале. Соборное определение патриарха Антония о низложении митрополита Пимена... // Памятники древнерусского канонического права. – Приложения. – Стб. 204–205.

[11] Дмитрій Донській двічі (у 1378 і 1382 рр.) й у відверто брутальний спосіб виганяв Кипріяна з Москви, погрожуючи йому фізичною розправою.

[12] В одній зі своїх грамот Кипріян так окреслює власну святительську місію на Русі: «Яз потружаюся отпадшая места приложити к митрополии, и хочю укрепити, чтобы до века так стояло на честь и на величество митрополии» (1387 г. июня 23. Грамота митрополита Киприана к преподобному Сергию радонежскому и Феодору, игумену симоновскому... // Памятники древнерусского канонического права. – С. 183).

[13] А це, передусім, акти Константинопольського патріархату і кілька, зокрема Воскресенський і Никоновський, літописів, в яких історія захоплення Галича Іоанном пояснюється, головно, його підступністю, гординею, попранням церковних канонів і гріхом симонії (чи не найтиповіше звинувачення на той час у конкурентній боротьбі): луцький владико буцімто підкупив короля (Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссиею. – Санкт-Петербург, 1846. – Т. 1, № 12).

[14] За однією версією, Ягайло у 1401 р. видав Кипріяну Іоанна Бабу, і митрополит ув'язнив його у Москві (Рудович Й. Історія Галицько-Львівської єпархії. – Жовква, 1902. – С. 21). Але автор переплутав Бабу з іншим луцьким єпископом Савою, що, за наказом Вітовта, дійсно, був відправлений на собор до Москви через якісь «речі святительські» (Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ). – Санкт-Петербург, 1897. – Т. 11. – С. 314–315). Насправді, переконані церковні історики, Сава заслужив чимось гнів литовського князя. Тому Кипріян у Москві, на догоду Вітовтові, позбавив Саву сану.

[15] Петро Іванов, поділяючи міркування інших істориків (див.: Петрушевич А. С. Краткое историческое известие о времени введения христианства на Галичской Руси, особенно же об учреждении святительских столиц в Галиче и Львове, и о святителях сидевших на упомянутых столицах. – Львов, 1882. – С. 7–8; Тихомиров Н. Галицкая митрополия. Церковно-историческое исследование. – Санкт-Петербург, 1896. – С. 132–140), стверджує: «Можна передбачати, що Іоанн до самої своєї смерті управляв Галицькою кафедрою, вдовольнившись титулом єпископа» (Иванов П. А. Исторические судьбы Волынской земли с древнейших времен до конца XIV века. – Одесса, 1895. – С. 27). Рік Іоаннової смерті невідомий, але частина авторів, спираючись на повідомлення Никоновського літопису про учасників Новогрудського собору 1415 р., готова визнати за присутнім на ньому галицьким владикою Іоанном саме Бабу (напр.: Филевич И. П. Борьба Польши и Литвы-Руси за Галицко-Владимирское наследие. Исторические очерки. – Санкт-Петербург, 1890. – С. 285). На думку інших істориків, це малоймовірно (Чистович И. А. Очерк истории западно-русской Церкви. – Санкт-Петербург, 1884. – Ч. 1. – С.117; Петрушевич А. С. Краткое историческое известие… – С. 8). Адже новий митрополит київський і всієї Русі грек Фотій (1408–1431) поставив на галицькі єпархії свого намісника; за деякими даними, ним був Ігнатій Крехович (Шараневич И. История Галицко-Владимирской Руси от найдавнейших времен до року 1453. – Львов, 1863. – С. 314). Й усе ж, враховуючи вороже ставлення ініціатора Новогрудського собору князя Вітовта до Фотія, присутність на ньому Іоанна Баби (якщо той був живий) можна визнати за можливе.

[16] 1397 г. в январе. Его же грамота митрополиту Киприану о том же // Памятники древнерусского канонического права. – Приложения. – Стб. 305–310.

[17] Там само. – Стб. 307–308.

[18] Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczy Pospolitej Polskiej z Archiwum tak zwanego Bernardyńskiego we Lwowie w skutek fundacji s.p. Alexandra hr. Stadnickiego wydane staraniem Galicyjskiego wydziału krajowego. – Lwów, 1878. – T. 7, № 26.

[19] Адже «у цих (галицьких – В. Л.) церквах, позбавлених своїх пастирів й учителів, спільний ворог християн знайшов цілковитий простір і завів деяких вовків, що проповідують противні нашій православній кафолічній і апостольській Великій Церкві Божій догмати» (1397 г. в январе. Наказ патриарха Антония вифлеемскому архиепископу Михаилу... // Памятники древнерусского канонического права. – Приложения. – Стб. 293–294).

[20] 1397 г. в январе. Его же грамота митрополиту Киприану о том же // Памятники древнерусского канонического права. – Приложения. – Стб. 305–306.

[21] Див.: Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русскою Церковью. – Санкт-Петербург, 1878, Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. – Париж, 1959; Москва, 1991. – Т. 1; Ключевский В. О. Русская история. – Москва, 2001. – Т. 4; Скрынников р. Г. Святители и власти. – Ленинград, 1990; Його ж. Государство и Церковь на Руси XIV–XV вв. – Новосибирск, 1991; Його ж. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX–XVIII вв. – Санкт-Петербург, 2000 та ін.

[22] Порівняймо. «Ще у 1414 р... Галицькою Церквою правив якийсь Іоанн… Хто були наступники Іоанна і як вони називалися, не збереглось повідомлень, але те безсумнівно, що навіть у половині XV ст. Галицька митрополія вважалася ще окремою від Київської і непідлеглою Всеросійському митрополиту» (Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. – С. 872), або «Митрополитом Іоанн, очевидно, так і не став, але й змістити його Кипріян так і не зміг аж до самої своєї смерті. Лише наступник Кипріяна Фотій зумів добитися скасування Галицької митрополії і повернення її під свій омофор» (Петрушко В. И. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества. – Москва, 2007. – С. 145)

[23] Darrouzès J. Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae... – p. 418; Успенский Б. Царь и патриарх. Харизма власти в России. (Византийская модель и ее русское переосмысление). – Москва, 1998. – С. 404–405.

[24] Летопись по Воскресенскому списку // ПСРЛ. – Санкт-Петербург, 1856. – Т. 7. – С. 77.

[25] Московський князь мав іншого протеже – свого духівника, згодом архімандрита московського Спаського монастиря Михаїла (Митяя), а в особі Кипріяна бачив ставленика ворожої Литви. Під час собору 1378 р. у Москві руські єпископи змушені були повелінням князя іменувати Митяя всеруським митрополитом. Відтак, Москва прагнула закріпити за собою право вибору кандидата в митрополити.

[26] Оцінюючи зважену політику Кипріяна, спрямовану на замирення, з одного боку, Москви, з іншого – Литви і Польщі, Д. Оболенський зазначає: «Не може бути жодних сумнівів у тому, що Кипріян відіграв значну роль у цьому rapprochement (зближенні)» (Оболенський Д. Византийское содружество наций... – С. 542).

[27] Флоря Б. Н. Православный мир Восточной Европы перед историческим выбором (XIV–XV вв.) // Флоря Б. Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. – Москва, 2007. – С. 291.

П. Ю. Павленко

РОСІЙСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я ЯК АВАНГАРД РОСІЙСЬКОГО НЕОКОЛОНІАЛІЗМУ: «РУССКИЙ МИР» В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

У випадку з «русским миром», який просуває РПЦ в особі її очільника – Патріарха Кирила, ми маємо справу з агресією чужої етнічної культури, з етнічною колонізацією, але найголовніше – з нав'язуванням українцям штучної псевдокультури, з неоколонізаційною кампанією Російської Федерації, з економічною, політичною та інформаційною блокадою України, що є набагато серйознішим, бо ж наслідки їх впровадження ще є не до кінця з'ясованими.

Ключові слова: *«русский мир», російське православ'я, Росія, Україна, імперія, агресія, неоколоніалізм.*

Примітно, що чинне російське православ'я, проповідуючи про «благо» «русского мира» для українців, водночас ні словом, ні півсловом не зауважує про захист української мови, української культури, про становлення України як національної держави. Мова йде тільки про Русь, слов'янство, російську мову, російську духовність і про єдиний духовно-канонічний російсько-православний простір «русского мира». А все тому, що в РПЦ існує випрацювана позиція розуміння української національної ідеї (і всього, що з нею пов'язане), як «єресі», як «мазепівщини» чи «бандерівщини». «Непохитна позиція з приводу Мазепи є індикатором ставлення до України в цілому: «Русский Мир» не збирається йти на жодні поступки «українству»» [1]. Таким чином, в контексті ідеології «русского мира» Україна не просто ніколи не стане українською, а й її існування як незалежної національної держави залишається під великим питанням. Швидше, це мусить бути якимсь територіальним утворенням, за всіма ознаками і характеристиками яке передбачається стати частково «Малоросією», а частково «Новоросією» – словом, губернськими територіями в межах «руських» імперських земель, а саме. Послідовно здійснюється спроба не лише заперечити існування української мови як такої, не лише самих українців як нації [2, 8-10], а й мислиться перетворити Україну на деяке географічне поняття, що буде складатися з двох земель – власне «Малоросії», куди увійдуть західні, північні і центральні області (до речі, за цим проектом східноукраїнські землі будуть повністю віддані Росії) і «Ново-Росії» (весь Південь, включаючи

Крим, і Південний Схід України) [3, 8-9]. Вся ця модель витлумачується як проект федерального устрою української держави, з наступним висновком: «Федеральна держава (зрозуміло, в зазначеному вигляді – *П.П.*) більше відповідає принципам народовладдя і демократії, ніж унітарна, і не лише тому, що реальна влада буде ближчою до своїх виборців, але й за рахунок більшої стійкості до зовнішніх впливів. … Федеративний устрій буде сприяти максимальному врахуванню інтересів простих українців під час інтеграції до світової економіки» [3, 9].

Власне кажучи, це не модель федеративного устрою, а скорішe план сепаратистського розкроювання України задля влиття її територій з часом до складу Російської Федерації. «Є досить радикальний шлях – спробувати об'єднати східні і південні області, користуючись там підтримкою населення. Але навіть коли б це увінчалося успіхом, про іншу Україну, певно що, прийшлося б забути. Таким чином, можна зробити висновок: за нинішнього стану Росії ставка на поширеність російської мови на Україні сама по собі може не спрацювати, і тоді вірогідно, що українці скоро стануть окремою нацією. А це означає фактично поразку всього російського народу (в оригіналі «русского народа» – *П.П.*) – в широкому сенсі цього слова, від Карпат до Камчатки» [4, 9].

З огляду на це, основна місія російського православ'я, РПЦ полягає в тому, щоб не дати можливості українцям стати нацією, а Україні – стати державою. Головним у всьому цьому є те, що сама Церква неначе не причетна до політики, а все це робиться силами її православних братств, об'єднань, окремими віруючими чи політиками-симпатиками. До речі, православні видання УПЦ МП, які публікують антиукраїнські матеріали, дарма, що вони благословляються ієрархами цієї конфесії, водночас, виявляється, не є офіційними рупорами УПЦ МП. Наведемо один приклад.

На одному з круглих столів з обговорення «русского мира» В.Анісімов, прес-секретар УПЦ МП, закинув автору цього тексту, що, мовляв, нічого цитувати якісь маргінальні видання й періодику УПЦ і РПЦ, бо ж вони є неофіційними, не відображають суті ні «русского мира», ні російського православ'я загалом і тому вони (видання) можуть поставати у викривленому вигляді. Слід цитувати офіційні джерела Церкви, а в них немає нічого антиукраїнського. Ось, в такий спосіб відводиться в бік можлива негативна реакція суспільства і держави, оскільки це, мовляв, неофіційна позиція самої Церкви, а скоріше – плід розмірковування окремих віруючих чи ініціатива братств (хоча зауважимо, преса ця активно поширюється по Україні і не лише серед вірних УПЦ МП).

Практично те ж само можна сказати і про деякі спільноти віруючих, братства УПЦ МП, на кшталт «Союзу православних громадян України» чи «Православного братства Александра Невського». Ряд із них більше подібні на громадсько-політичні об'єднання, ніж, власне, на братства, бо ж їхня діяльність є суто політичною і методично спрямована вона проти України як держави, всього українського як такого і передусім проти української мови. Офіційна УПЦ МП відмежовується від них, засуджуючи такі, з огляду на їх політичний характер. Між тим, за такими офіційними висновками московських і промосковських церковників формально ховається головне – повне знищення України як держави і українців як нації, переписування тисячолітньої української історії на російсько-імперський лад, виховання в душах українців комплексу колоніальної меншовартості. Власне, все це українці бачили, коли Україна була частиною царсько-більшовицької Росії, але виявляється, що з того часу політика московського православ'я щодо України залишилася незмінною. Як і в часи царату, сьогодні воно (московське православ'я) засвідчує свою вірність сучасному російському імперіалізму, бо ж, як і колись, не визнає українців як націю, заперечує існування їхньої мови, не сприймає Україну як державу, а виключно, як чиюсь «окраїну». До речі, про Україну як «окраїну». 4 вересня 2013 року В.Путін, в інтерв'ю російському «Першому каналу», чітко дав зрозуміти, що росіяни з українцями є насправді одним народом, що більшість сучасних українських територій насправді є колишніми російського і на цій підставі розуміє Україну «окраїною» Росії, тобто її частиною.

Диякон А.Кураєв (скандально відомий «рупор» РПЦ, але в означеному вище сенсі так само «неформальний» і «неофіційний»), коментуючи позицію Патріарха Кирила щодо України зауважує: «Україна є не просто частина Російського світу або частково входить в нього, а належить до «ядра» і говорить про сутність цього самого світу: «Ядром російського світу сьогодні є Росія, Україна, Білорусь», які населяють народи (російська, українська, білоруська), які «приймають російську духовну та культурну традицію як основу своєї національної ідентичності, або, принаймні, як її істотну частину». Отже, згідно з Патріархом, український народ «приймає» «російську духовну і культурну традицію як основу своєї національної ідентичності» і тому входить в Російський світ і в єдиний «духовний народ». Українці здивовані і кажуть, що у них є українська духовна і культурна традиція, яка і є основою для їхньої національної ідентичності? Це не українці, це маргінали, які божевільні і пухлина на здоровому тілі українського на-

роду! ... Опорою Російського світу є російська культура і мова». Ви байдужі до російської культури і мови? – Це ненависть! В Україні основою єдності нації є українська мова та культура? – Це божевілля! Ви не згодні з Патріархом, коли той робить філологічне та історичне відкриття, стверджуючи що російська мова «виникла, як засіб спілкування між різними народами»? – Це метастази пухлини націоналізму паморочать Вашу свідомість! ... Ви говорите про право українців на свою власну історичну пам'ять? – Анафема! Про право українців самостійно оцінювати події історії? – Тричі анафема! ... Ви кажете, що у Вас можуть бути свої власні погляди на суспільний розвиток? – Це вимагає хірургічного втручання! ... Ви кажете, що Вам ой як не хочеться бути в російській державній традиції? А що у Вас є своя традиція творення Української держави? – Верх ненависті до Росії та важке божевілля! Ви кажете, що традиційний для Росії спосіб суспільного буття Вам не подобається і хочеться чогось свого? – Зараз диякон Кураєв придумає Вам діагноз жорсткіший!» [5].

Позиція Кураєва добре розкриває суть «русского мира»: вона не завуальована ні дипломатичними ходами про любов до українського народу Патріарха Кирила, ні позицією офіційного Кремля щодо України – її суть є антиукраїнською, її суть в тому, щоб на українських землях була Росія і задля реалізації цього для Москви підійдуть всі засоби, один з яких полягає у підтримці в Україні проросійських як антиукраїнських політичних проектів. Більше того, Патріарх навіть готовий жертвувати своїм російським громадянством, ставши «українцем» за паспортом [7, 96] (і водночас «стати фігурою наднаціональною, наддержавною» [7, 96], тобто очевидно зректися власної російськості[1]), аби лишень втягнути Україну в «русский мир» [7, 96, 187]. Патріарх Московський ладен обстоювати якесь універсальне православ'я, згоден розуміти себе кимсь на зразок того, ким є Папа в католицизмі, тільки щоб проект «русского мира» був запущений в дію.[2]

[1] «Святейший сказал, что он готов его (українське громадянство – *П.П.*) принять. Но, скорее всего, шутил. Ибо в таком случае ему нужно принимать гражданство всех стран, где есть епархии и приходы, монастыри Русской Православной Церкви, а их около сотни. Так что он будет гражданином почти всего мира. Я думаю, это нерезонно. Титул «всея Руси» включает всю историческую Русь, к которой относится и Украина» [7, 205]. Ключовою в цій позиції є фраза «скорее всего, шутил». Але цікаво – Патріарх Московський «скорее всего, шутил» чи «шутил» точно? Втім, жарт то був чи не жарт, але головна ідея зрозуміла: зробити все можливе, що Україна неодмінно була в «русском мире», неодмінно була «русская».

[2] «Чи готові політики змиритися з появою абсолютно незалежного від них духовного лідера міжнародного масштабу, рівного за статусом, наприклад, Папі Римському? Готові вони поступитися частиною своєї влади заради збереження східнослов'янської цивілізації? Патріарх перші кроки в цьому напрямі зробив» [7, 96-97].

РПЦ (навіть через УПЦ МП) не під силу здійснити глобальний проект «русского мира», бо ж, попри його декларовану суто духовну місійну суть, це, так чи інакше, є політичне завдання. Реалізувати його можна політичними засобами і в цьому підтримка в Україні проросійських сил російським православ'ям очевидна. Утвердити «русский мир» в Україні можна виключно шляхом пониження серед населення рівня його української свідомості, шляхом його змалоросійщення та русифікації. Пропагандистам, адептам та симпатикам «русского мира» вкрай важливо, щоб українська мова, українська культура в Україні де-факто не мали захисту, щоб українці знали власну історію рівно стільки і рівно так, як це буде вигідно для «старшого брата», щоб українське національне християнство вважалось єрессю, а каноном вважалося лише російське православ'я, щоб українці просто не зауважували на своїй українськості, а міркували про себе в категоріях якогось спільного слов'янського простору, якоїсь «руськості», яка у своїй основі вихолощена від таких понять, як «українець», «український», натомість просякнута категоріями «всеславянскости» як «великорусскости».

У межах «русского мира» українська ідея існувати не може в принципі. Вона та ідеологія «русского мира» – це взаємовиключаючі, взаємонеприйнятні речі, бо «русский мир» ґрунтується на «руССькій» як великоросійській ідеї, в межах якої України немає. «Імперський період пройшов, але це не означає, що такі імперські якості, як розмах, велич, комплементарність, стали нам чужими, що російська людина втратила ту «всесвітню чуйність», про яку так добре писав і говорив Ф.М. Достоєвський. Тільки тепер все це не повинно превалювати в нас. Домінанта великоросійського повинна переважати в усьому: в способі життя, у державній спрямованості, в соціальній політиці, в літературі, мистецтві, філософії. І геополітичне завдання нашого часу – забезпечити гідне життя великоросів, перш за все. Тільки так ми виконаємо веління народного духу: усвідомити самого себе і бути самим собою. Отже, дух російського народу в міру свого становлення усвідомлював себе православним, потім державним, потім імперським, і нарешті, на останньому завершальному етапі, він усвідомлює себе конкретно російським, тобто є великоросійським» [8]. З огляду на останнє, виходить, що сучасне розуміння «російський» охоплює і такі поняття, як «православний», «державний» та «імперський», тобто тотожне за своєю суттю до поняття «великоросійський».

Ідеологія «русского мира» передбачає те ж само – розбудову «Великої Русі» начолі з сильним одноосібним російським

правителем, впровадження візантійської моделі симфонії держави і Церкви, реалізацію у всій повноті ідеї «Москва – Третій Рим». Принагідно зазначимо, що під ідею «русского мира» нині активно підганяється й Путінський проект Євразійського союзу. Відповіддю і водночас викликом на таку позицію постала московська конференція «Евразийская интеграция: новые вызовы, новые решения» (квітень 2013 р.). «Специально создан и целенаправленно вбивается в сознание миллионов людей идеологический фантом: все виды интеграции России на постсоветском пространстве – это-де путь к воссозданию Советского Союза. Запад активно и планомерно проводит мероприятия политического, дипломатического и, прежде всего, идеологического характера по закреплению итогов «геополитической катастрофы XX века», не жалея на это ресурсов: ни людских, ни материальных, ни финансовых. Но этим поползновениям противников Евразийской интеграции следует противопоставить контрдействия со стороны России и всех постсоветских стран в целях обеспечения ими собственной экономико-политической безопасности – именно таким был основной лейтмотив международной тематической конференции, состоявшейся 17 апреля т.г. в Москве, в «Президент-Отеле» [9].

Зрозуміло, йдеться далеко не про економічну, і тим більше не про політичну, безпеку. Лише не тямлячий в історії й політиці простачок не може розгледіти, що Росія ось вже протягом майже двадцяти років намагається зібрати наново «союз республик свободных». Спочатку в Москві хапались за ідею СНД, але з цього проекту нічого не вийшло – проект так і залишився існувати на папері. Потім був проект союзної держави Росії та Білорусі. Для Росії він також успіху не приніс: Росія не отримала собі Білорусь на правах власної території. А ось тепер Росія форсує аж зразу два політичні проекти з відновлення СРСР – це «Євразійський союз», «Митний союз», а поруч політично-православний проект «Русский мир». Назви тут особливої ролі не грають – вони доволі умовні і, певною мірою, робочі, бо за ними стоїть одне – жорстка протидія процесу «забивання» колишніх пострадянських республік у «національні квартири» і створення нового союзу начолі з Росією, а насправді – відновлення Російської імперії із сильною президентською (розумій – самодержавною) владою з опорою на РПЦ. «…Мы должны оказать информационное сопротивление враждебным попыткам Запада окончательно разобщить постсоветские страны, изолировать их друг от друга, чтобы они, забившись в свои «национальные квартиры», встре-

чали все вызовы времени поодиночке, постоянно проигрывая консолидированной позиции западных стран. Нам необходимо выработать нашу общую Евразийскую идеологию, характеризующуюся справедливым мироустройством, стабильностью и добрососедством» [9].

Увесь цей пафос слід сприймати обережно і з наступною обмовкою. Ініціатором ідеї євразійства виступає Росія, їй, подібно до «русского миру», симпатизує РПЦ, тому цю євразійську ідеологію Москва розробляє під себе – під відтворення «нового союзу», задля реанімації Російської імперії. Ті ж фрази, на зразок, що Євразійський союз, мовляв, буде характеризуватися «справедливим світоустроєм, стабільністю і добросусідством» завжди не щирі, кидають, швидше, для красного слівця і передусім для отих колишніх радянських республік, яких, слід повитягати з їхні «національних квартир», щоб об'єднати у новому «справедливому» євразійстві.

Певно, за прикладом Патріарха Кирила, який освідчується в любові до України і готовий прийняти українське громадянство, аби лише проект «русского мира» був реалізований [7, 27, 55, 184-187, 205], і В.Путін останнім часом щось зачастив зауважувати на публіку, що він любить Україну й українське [Див.: 10]. Відповідаючи на запитання у прямому ефірі загальноросійських телеканалів і радіостанцій (квітень 2013 р.) російський керівник зауважив: «Я люблю українську культуру, український народ – це частина нашої душі, по-моєму» [11]. Але якої – «нашої душі»? «Нашої» – це «російської»! Ну, звісно, ж не «української», бо яка ж вона для них «наша». А от коли український народ був частиною «їхньої» «російської» душі всім добре відомо – в союзі, в імперії, тобто в межах Росії. Навіть у таких, здавалося б, простих речах звучать великоросійські нотки «російського націоналіста», як полюбляє себе називати Російський Президент [12].

Отже, «русский мир» є політичним проектом. Він має таке само відношення до християнства, тим паче до християнської моралі, як більшовицька антирелігійна кампанія 20-30-років ХХ ст. до Євангелії. Тримаючи на увазі ідеологію «русского мира», справді – правильніше було б говорити не про, власне, «русский мир», а про «великоросійський» світ, оскільки у всіх тих заходах про розбудову якогось спільного слов'янсько-православного світу надто легко побачити механіку територіального і політичного відновлення Російської імперії. «Русский мир» тут займає лише статус тимчасового, такого собі, робочого поняття, одного з етапів розбудови «Великої Русі». Можливо саме тому в

Росії нині почали ідеалізувати колишнє самодержавство, чи не обожнювати особу останнього російського царя, а поруч із ним й інших російських монархів.

Складається цікава картина: з одного боку, «русский мир» в особі Патріарха Кирила освідчується в коханні до українського народу, до України, повазі до її незалежності й соборності, а з іншого – що Україна мусить на правах Малоросії стати частиною російського світу, розумій – нової Російської імперії як «наднаціонального утворення» на теренах «історичної Русі», а український народ прямо-таки розчинитися в якомусь «суперетносі».

Таким чином, «русский мир» є політичним проектом не лише з реставрації Російської імперії, а й водночас з тотальнізації російського православ'я на імперських теренах. Російська Православна Церква тісно втягнута в ці політичні спекуляції, бо ж одним з авторів «русского мира», поруч з В.Путіним, є її очільник – Патріарх Кирило. «Задача Церкви – не реагировать на постоянно порождаемые демократией дрязги, но указывать государству и народу религиозные, нравственные, духовные ориентиры развития, восходящие к идеалам православной цивилизации, Русского Мира, Святой Руси. И, безусловно, *священноначалие Русской Церкви будет поддерживать тех правителей и ту политику, которая направлена на утверждение этих идеалов*.[3] … Церковь и лично патриарх постоянно напоминают властителям стран Русского Мира о священном характере его единства, если угодно "подстраивают" власть под непреходящий идеал Святой Руси и общей миссии населяющих ее пределы народов» [13].

Сучасна Росія збирає свої «исконно русские земли» під виглядом «русского мира», перетягуючи історично під себе «Древню Русь», тобто всі колишні руські землі, включаючи передусім і Київську Русь, без якої вся ота ідея про Древню Русь просто нічого не варта. Наголосимо, під вивіскою «русского мира» Росія хоче повернути, втрачену з розвалом СРСР, Україну. А всі ті пишномовні розмови про якийсь єдиний духовний простір, про співдружність слов'янських народів, зрештою, про «русский мир» є всього лише антуражем справжніх неоімперських амбіцій щодо України, заходів із втягування її в орбіту нової Російської імперії.

Переважна більшість українського суспільства до «русского мира» ставиться негативно, однак тактично це ставлення виражається в *оборонному* статусі, на відміну від пропагандистів і адептів «русского мира», які діють неприховано *наступально* і ось чому. «Росія поспішає, оскільки час, доки ще можлива реалі-

[3] Курсив наш.

зація ідеї «русского мира», доки остаточно не перерізана пуповина, яка з'єднує пострадянський світ, спливає дуже швидко. Крім цього, на шляху його матеріалізації є й інші серйозні перепони. Відтворення колоніального імперіалізму на пострадянському просторі і нового євро-євразійського протистояння, цілком закономірно, викличе спротив світового співтовариства і обернеться для Росії низкою ризиків» [14].

Зважаючи в контексті цього на нашу постійно оборонну тактику щодо «русского мира», нам слід зараз подумати про реальну його альтернативу – щось на зразок «українського світу», словом, про таку загальнонаціональну ідеологію, яка б, з одного боку, грала на зміцнення, на консолідацію українського суспільства, на утвердженні його в ідеях державництва, незалежності, українськості, а з іншого боку, надійно б захищала від різного роду чужинських ідеологій, різних зайд, від «вовків в овечих шкурах», які прагнуть «приспати» й поневолити Україну, які говорять про якесь братство трьох слов'янських народів, але насправді, як писав колись Великий Кобзар, «медоточивими устами / Цілуються і часу ждуть, / Чи швидко брата в домовині / З гостей на цвинтар понесуть?» [15].

---

1. Савченко Сергей. Спасение «Русского мира» от «ереси украинства» // Політ. ua. – 08.12.10: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.polit.ua/articles/2010/12/08/rm.html
2. Наприклад див: Баулин П. На каком языке говорят граждане Украины? // Мир. – 2005. – 18.
3. Федерация – спасательный круг для украинского государственного устройства? // Мир. – 2005. – 19.
4. Возвращение малорусской идеи // Мир. – 2006. – №20.
5. Кураев: ложь, замешанная на безответственности // LB.ua. – 12.05.2010: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://lb.ua/news/2010/05/12/43727_Kuraev_lozh_ zameshannaya_na_bezo.html
6. Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – С. 27, 55, 184-187, 205.
7. Святая Русь – вместе или врозь? Патриарх Кирилл на Украине. – М., 2009.
8. Адриянов Борис. Русская идея в прошлом и настоящем: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.bg-znanie.ru/article.php?nid=3305
9. Крамаренко Максим. Евразийская интеграция – это реальный шаг к безопасности региона. По итогам конференции «Евразийская интеграция: новые вызовы, новые решения» // Информационно-аналитический портал «Россия и соотечественники» – www.russkie.org. – 30.04.13: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.russkie.org/index.php?module=fullitem&id=29162
10. Владимир Путин: мы всегда думаем о русскоязычных гражданах Украины // Фонд «Русский мир». – 23.02.2013: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.russkiymir.ru/russkiymir/ru/news/common/news37586.html
11. Путін про Україну як частину російської душі // Українська правда. – 26 квітня 2013: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.pravda.com.ua/inozmi/svoboda/2013/04/26/6989055/

12. В.Путін під час зустрічі з А.Меркель, сказав про Д.Медведєва як Президента РФ наступне: «…Он в хорошем смысле такой же русский националист, как и я. Он настоящий патриот…» [Баранов Андрей. Владимир Путин: «Медведев не меньший русский националист, чем я» // Комсомольская правда. – 8 Марта 2008: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://www.kp.ru/daily/24060/303858/].
13. Новиков Андрей. Боязнь Русского мира // Одна Родина. – 11.03.2012: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://odnarodyna.com.ua/topics/1/524.html
14. Газін Володимир. «Русский мир»: нова реальність старого міфу // Дзеркало тижня. Україна. – №14. – 15 квітня 2011.
15. Шевченко Т.Г. Подражаніє 11 псалму // Шевченко Т.Г. Кобзар.

М. І. Пірен

ДОБРОЧИННІСТЬ ЯК ВИСОКОМОРАЛЬНИЙ ЧИНОК В ДІЯЛЬНОСТІ ЕЛІТНОЇ ОСОБИСТОСТІ

У статті обґрунтовано важливість та необхідність реалізації доброчинної діяльності еліти в сучасному українському суспільстві, а її вивчення пріоритетним у процесі становлення та розвитку громадянського суспільства.

Ключові слова: *доброчинність, вчинок, еліта, діяльність, духовність, мораль, мотиви доброчинної діяльності.*

Актуальність дослідження проблеми. Доброчинну діяльність еліти в сучасному українському суспільстві слід розглядати як позитивний суспільний вчинок вибраних людей, оскільки процес її становлення завжди очікуваний. Він розпочався в процесі вітчизняного державотворення на сучасному етапі.

На відміну від стану благодійної діяльності в інших країнах, особливо країнах сталої демократії, суспільне явище доброчинності в умовах сучасної України лише набуває ознаки соціального інституту. Саме у контексті доброчинної діяльності еліти, варто проаналізувати мотиваційні аспекти та їх прояви представниками в українському суспільстві.

Постановка проблеми. Доброчинність сучасної еліти українського суспільства стає невід'ємною складовою утвердження демократичних цінностей. У більшості країн світу доброчинність уже давно стала традицією.

Що ж таке доброчинна діяльність? Відповідно до норм чинного сьогодні Закону України «Про благодійність і благодійні організації» під добродійною діяльністю взагалі розуміється добровільна, безкорисна матеріальна, фінансова, організаційна та інша підтримка фізичними та юридичними особами отримувачів благодійної допомоги. Отже, в даному контексті йде мова про діяльність еліти, яка надає безкорисно допомогу тим, хто її потребує, тобто в інтересах суспільства або окремих категорій людей, зокрема, сучасного українського суспільства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми дослідження доброчинності знаходимо у працях стародавніх філософів таких як Арістотеля, Софокла, Сенеки, Сократа, Платона, Конфуція та ін. У нашу епоху її досліджували К. Маркс, В. Соловйов, Т. Фаулер, А. Сміт, М. Бердяєв, С. Булгаков, П. Гольбах та ін.

Вітчизняні дослідники В. Вілков, М. Грушевський, М. Костомаров, М. Драгоманов, В. Ніколаєвський, В. Омельченко, О. Салтовський, О. Сухомлинська, Н. Калениченко, Н. Сейко тощо.

Дослідницький інтерес до розуміння мотивів доброчинності притаманний майже усім наукам. У філософії та історії вважається, що головними спонукальними чинниками благодійності виступають милосердя, альтруїзм, співчуття, страх покарання Божого; соціологи наголошують на покращенні іміджу багатих людей; соціальні психологи на альтруїстичній мотивації тощо.

Кожна елітна особистість покликана бути джерелом випромінювання усвідомленої мудрості та добра. Доброчинність еліти повинна бути зорієнтована на гуманістичний потенціал служіння людям. З цього приводу глибоко та змістовно сказав своїм учням у «Нагірній проповіді Христос» : «То ж нехай світить світло ваше перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі справи, які позбавлені будь-якого лицемірства та тщеславія, та «прославляли Отця вашого Небесного», що дає благодать до усердного та ревносного виконання ваших обов'язків». [Нагорная проповедь Спасителя. Сущность христианского учения, 1991. – К.: Изд-во «Радянська школа», Рекламно-издательский центр «Орбита». – 78 с. – С.10-11].

Благодійна діяльність сьогодні займає важливе місце у формуванні духовної культури, ціннісних настанов й елементарних норм моралі особистості та суспільства, здатність окремих особистостей допомагати людям, не турбуючись про особисту вигоду, виходячи із своїх морально-духовних переконань!

Г.С.Сковорода відводив вихованню доброчинності вирішальну роль у розвитку особистості, метою якої є формування справжньої людини, людини Божої, яка в роздумах про добро, працю,

милосердя (поділитися з ближнім), бо у служінні Богові, людям, Батьківщині полягає головний обов'язок елітної людини за «філософією серця» Г.С.Сковороди.

Деякі науковці стверджують, що вже у Х столітті в Київській Русі утворився своєрідний соціальний інститут "любові до злидарів", який розглядав таку любов як любов до ближнього. Надзвичайну роль у становленні доброчинності як соціального явища, та допомоги ближньому – як різновиду соціальної допомоги відіграло становлення на території Київської Русі християнства з особливою системою моральних заповідей, спрямованих на досягнення соціальної справедливості.

Першими доброчинниками на Київській Русі можна вважати князів, християнських священиків, які тлумачили доброчинність не стільки як засіб справедливого облаштування громадянського співжиття, скільки як умову власного морального оздоровлення, як можливість спокути гріхів. Відомим є такий історичний факт, що князь Володимир щедро роздавав милостиню убогим, особливо перед життєвими (політичними, військовими) випробуваннями. Напевно, Київські князі вважали нужденних людей своїми найкращими заступниками перед Богом і розраховували на їхню молитву як кращий засіб проти життєвих негараздів.

Особливу увагу щодо доброчинницької діяльності в історичних дослідженнях приділяв Володимир Мономах, який у своєму "Поучєнії" представив нащадкам (не лише власним дітям та внукам) своєрідний моральний кодекс громадського співжиття на засадах християнської моралі.

«Поученіє» Володимира Мономаха є визначною пам`яткою педагогічної думки XII століття. Ось головні його постулати :

«Головне не забувайте вбогих і по силі своїй, як можете, годуйте їх; сироту і вдову самі по правді судіть і не давайте їх образити сильним...»

«Старого шануйте як батька, а молодих як братів. У домі своєму не лінуйтеся, а за всім наглядайте самі...»

«Де зупинитесь, напоїть, нагодуйте бідного. Передусім шануйте гостя, звідки б він не прийшов, проста людина, чи знатна, чи посол... Хворого провідайте; покійника проведіть і не лишайте нікого без привіту, скажіть всякому добре слово..»

«Що знаєте корисного, не забувайте, а чого не знаєте, тому вчіться...»

Поступово руські князі стали якоюсь мірою передоручати доброчинні справи духовенству, здійснюючи пожертви через християнські церкви на Русі. Тому протягом кількох століть церква

фактично об`єднувала доброчинницький рух на Русі і очолювала його. Особливе місце серед православних святинь у цьому контексті займає Києво-Печерська Лавра та ченці Києво-Печерського монастиря – Антоній, Даміан, Феодосій Печерський. Останній побудував недалеко від монастиря спеціальний будинок для калік, убогих, хворих на проказу та нужденних людей.

Переяславський єпископ Єфрем, котрий пізніше був обраний на київського митрополита, став засновником і доброчинником перших безплатних лікарень для незаможних. У 996р. до церковного уставу було внесене положення про те, що православне духовенство вважає своїм обов`язком допомогу і нагляд за хворими, вбогими, незаможними. Для цього десята частина "десятина" від усіх надходжень та власних прибутків із земель монастирів та храмів призначалася на власне доброчинні цілі.

Таку ж "десятину" поступово стали призначати на доброчинні справи приватні особи – найбільш соціально свідомі та заможні громадяни руської держави (до прикладу, "Десятинна Церква").

Характерною рисою тогочасної доброчинності була її безадресність, яка ґрунтувалася на положенні Іоанна Златоуста: "Ти не маєш розпізнавати бідних, що вони за люди, бо сприймаєш їх в ім`я Христове".

Ідеї доби Відродження та Реформації в Україні поклали початок ранньому Просвітництву, головним змістом якого були доброчинність для освіти та боротьба за світський характер соціокультурного простору, відродження національних мов замість пануючої латини, релігійна терпимість, розповсюдження знань, освіченість широких мас і та ін.

Ідея залежності соціального розвитку від поширення освіти завойовує визнання. Її обґрунтували відомі вчені, культурні і суспільні діячі України: Герасим Смотрицький, Дем'ян Наливайко, Іов Борецький, Мелетій Смотрицький, Памво Беринда та продовжувачі їх справи – Касіян Сакович, Петро Могила, Сильвестр Косов, Інокентій Гізель та багато інших просвітників України.

Особливою соціальною інституцією того часу стала братська школа як соціокультурний феномен, що дав можливість втілити соціокультурні пріоритети у діяльності освітніх закладів. Слід додати, що у братських школах існувала своя власна система доброчинності (навчання незаможних здібних учнів за рахунок заможних батьків інших учнів; безплатне проживання незаможних учнів у заможних сім'ях). Можна окреслити також певну превентивну систему щодо соціальних девіацій у братських школах – заборона тютюнопаління та вживання алкого-

лю учнями братських шкіл, заборона вживання нецензурних слів тощо [14].

Реалізація доброчинницьких цінностей елітою передбачає розвиненість такої базової цінності як альтруїзм, тобто прагнення елітної особистості нести добро у формі безкорисного надання допомоги людям, а також сповненість відчуття милосердя і співстраждання. Спрямованість елітної особистості на допомогу вказує на позитивність психологічного настановлення стосовно інших людей у соціальній та професійних сферах є показником розвитку ціннісно-смислового аспекту дій особистості як «людини соціальної» (суб'єкта діяльності), підтверджуючи її здатність до роботи, співжиття та високоморальних вчинків у людському суспільстві. Вчинок – це свідома дія, через яку людина виявляє своє ставлення до людей суспільства чи природи.

Будь-яка система культури характеризується більшою чи меншою присутністю взаємного альтруїзму як гуманістичної форми творення добра і передбачає настановлення до безкорисливої допомоги собі подібним. Мова йде про такі види альтруїстичної поведінки еліти, як взаємну допомогу під час небезпеки, справедливий розподіл життєво важливих благ, підтримку хворих, немічних, надто молодих і дуже старих, допомогу засобами чи знаннями. Словом, благодійний вчинок – це високоморальна дієвість як елітної особистості, так і всіх, хто може його реалізувати з добром для людей.

Слід зауважити, що є багато різновидів мотиваційних чинників доброчинності. Зокрема, моральні мотиви боргу перед суспільством (спільнотою, колективом), що спонукає людину займатися доброчинністю через домінування суспільних інтересів над особистими (наприклад, допомога навчальному закладу, де навчалася особистість); мораль боргу перед Богом, що спонукає людину займатися доброчинністю аби відповідати божественним приписам, що надають гарантію спасіння (через релігійні заповіді); мораль відповідальності перед «своїми», що спонукає людину займатися доброчинністю через захист інтересів народу, країни, нації до яких належить особистість , мораль на відповідальність за людство взагалі, що лежить в основі діяльності всесвітніх організацій (Товариство червоного хреста та червоного полумісяця, Спільноти сестер милосердя та матері Терези).

Можна виділити мотиваційні чинники індивідуальної доброчинності – це підтвердити власну статусну позицію; сильне емоційне потрясіння, пов'язане з обставинами особистісного життя;

прагнення соціальної справедливості, прояв християнського милосердя тощо [5]. На такі поступки здатні усі морально відповідальні люди. Проте, найбільше таких вчинків суспільство чекає від еліти усіх сфер суспільних інститутів.

Отже, суттєво концепт допомоги елітою іншим людям належить до фундаментальних законів життя, являється методом підтримки соціальності людини, характеризує позитив стосовно навколишніх, що проявляється в альтруїстичній поведінці особистості як чітко визначеній «Я-позиції». Саме такий практичний альтруїзм і лежить в основі явища доброчинності як творення добра у вигляді безкорисливої допомоги іншому в складних життєвих перипетіях, де представники політико-владної еліти мають найбільше можливостей впливу своїм прикладом проявляти доброчинність.

Гуманістичні цінності – основа доброчинності, які визначають над цінність будь-якої людини, зокрема цінності особистості – еліти, вказує на вільний розвиток її та прояв здібностей, святість, добро, високої людської гідності.

Українські історичні традиції засвідчують про добродійність. Ще не так давно в багатьох українських селах, коли в когось з жителів траплялося лихо, церковні дзвони дзвонили й скликали на допомогу усю громаду. Маємо і гарні історичні традиції приватної благодійності (згадаймо хоча б династію Терещенків та ін.)

Прояви доброчинності в Україні існували здавна, поступово переростаючи у сталі традиції, що жили століттями й переходили з покоління в покоління як найкращі здобутки людства, а християнство розглядали як ідейне джерело доброчинності.

На жаль, в Україні тривалий період проблематика доброчинства наукою замовчувалася, особливо при СРСР, оскільки наявність бідних і знедолених ідеологічно заперечувалась, а всі потреби людей мали повністю забезпечуватися державою.

З переходом до ринкових відносин ситуація стосовно добродійності принципово змінилася. Те, чим повністю опікувалася держава, – соціальна допомога, культура, освіта, охорона здоров'я, – тепер великою мірою залежить від людей, особливо еліти всіх рівнів.

У Західній Європі, в США близько третини, соціальних програм здійснюється приватними добродійними фондами. За статистикою в США зареєстровано близько 40 тисяч таких фондів, в Європі – від 80 до 100 тисяч.

У багатьох європейських країнах меценатська діяльність має не тільки моральну, але й матеріальну підтримку держави, яка

звільняє своїх громадян від частини податків.

Нині така діяльність набуває дедалі більшого значення у розв'язанні гострих соціальних проблем в державі та зокрема серед нижчих страт людей.

Серед найпоширеніших видів сучасної вітчизняної доброчинності є організована (громадська доброчинність), що здійснюється благодійними організаціями.

Аналіз норм Закону «Про благодійництво та благодійні організації» дає можливість дійти висновку, що благодійництву притаманні такі ознаки: безкорисливість, добровільність, усвідомленість та цільовий характер [5].

Як бачимо, благодійництво в Україні законодавчо врегульовано, накопичено і певний досвід доброчинності, особливо у соціальній сфері, де політико-управлінська еліта держави започаткувала чимало національних програм, але не всі вони нормально фінансуються. Недержавні соціальні програми існують паралельно з державними.

Можна констатувати, що благодійність з боку бізнесової еліти поступово зростає. Як же сприймається їхня діяльність населенням країни, що знають про неї громадяни, як ставляться люди до доброчинності? В більшості прості громадяни не вірять щирості такій діяльності. Так, наприклад, директор Українського форуму грантодавців І. Попов вважає, що «цей рух є новим для України, і через це є проблема із його сприйняттям громад кістю. Значна частина громадян сприймає благодійній фонди як захист від звинувачень у корупції, як намагання відмитися за перші мільйони, які накопичувалися не зовсім чесно. Багато хто сприймає благодійництво як механізм для відмивання коштів і відходу від сплати податків» [16].

На сучасному етапі основною метою дослідників та реалізаторів благодійності є пошук адекватних теоретичних моделей пояснення та механізмів впливу на людей спроможних здійснювати благодійність.

Згідно з цим законом, благодійництво добровільна безкорислива пожертва людей, зокрема еліти, у наданні людям, що потребують матеріальної, фінансової, організаційної та іншої благодійної допомоги.

Слід наголосити, що благодійна діяльність – добровільна безкорисна діяльність, що не передбачає одержання прибутків. Добровільність означає здійснення благодійником своєї діяльності на підставі власного волевиявлення без будь-якого примусу з боку інших осіб чи державних інститутів.

У системі доброчинності в наукових дослідженнях має місце кілька типових підходів, а саме :

- за формою вияву доброчинності : індивідуальна (власне меценатство), група та масова форма доброчинності;
- за формою організації : державна, приватна, громадська;
- за специфічними соціально-психологічними вимірами : етична, конфесійна;
- за типом залучення засобів соціального захисту : фінансова, діяльна, організаційна;
- за часом залучення доброчинного потенціалу : одномоментна, тривала, постійна;
- за характером територіального вияву : місцева, регіональна, загальнодержавна;
- за територіальним принципом : внутрішня, зовнішня та ін.

У 1994 р. Міжнародний Фонд милосердя й здоров'я розробив проект «Добровільного кодексу благодійництва», що містить мотиваційні засади благодійної діяльності: перелік релігійних, психологічних етичних, раціональних спонукань та благодіянь.

Ухвалення закону «Про внесення змін до Закону України «Про благодійництво та благодійні організації» [6] є кроком уперед на шляху до цивілізаційного врегулювання благодійництва, свідченням державної уваги до питання. Однак, на жаль, аспект «усвідомленості» цього діяння ще не спрацьовує належним чином в сучасному українському елітному середовищі. Цьому потрібно навчати не тільки еліту, але усіх людей українського суспільства.

Подяка – одна з найкращих форм добродіянь, що підтримує на Землі естафету добра та допомоги. Не забувайте висловлювати свою вдячність за все хороше, що роблять вам інші люди. Елітарна особистість має про це своєю поведінкою нагадувати.

Принципи взаємовідносин елітних особистостей з іншими людьми

- Проявляйте щирий інтерес до інших людей.
- Називайте людину по імені.
- Не будьте скупими на похвалу іншим та будьте обережні з критикою.
- Враховуйте потреби інших людей.
- Враховуйте подяку та вдячність за хороші справи.
- Поважайте принципи та подяку інших людей.
- Допомагайте людям.

Висновки. Для українського суспільства, що трансформується на засадах демократичних цінностей доброчинність як високоморальний вчинок сьогодні на часі як для дослідження, так і для прояву.

Усім відомо, що жодне суспільство не обходиться без матеріальної нерівності між громадянами та без благодійної доброчинної діяльності в тій чи іншій формі. Державі благодійність потрібна для підтримки суспільної рівноваги та гармонійного розвитку. Для релігії благодійність залишається необхідною умовою морального здоров'я людини, фактом дотримання заповідей Господніх. А загалом для суспільства доброчинність є рисою високої духовності, відповідальності, громадянської позиції народу та його еліти. Народ – найперший скарб держави, заради нього не соромно працювати та чинити добро, просячи ласки Божої на добрі справи. «Отже, – сказав Христос, – у всьому, як хочете, щоб з вами чинили люди, так і чиніть і ви з ними». Саме цими словами Спаситель вказав короткий шлях до доброчинності еліті та іншим людям. Прагнімо ж бути з такою філософією у серці та по життю!

1. Абдульханова-Славская К.А. Стратегии жизни / К.А. Абдульханова-Славская. – М.: Мысль, 1991. – 300 с.
2. Благодійні інституції України : сучасний стан та перспективи розвитку (за результатами соціологічного дослідження) / О.В.Безпалько, Ю.М.Галустян, А.В.Гулевська-Черниш та ін.; під заг. ред. А.В.Гулевської-Черниш. – К. : Книга плюс, 2008. – 120 с.
3. Доброчинність в Україні : минуле, сучасне, майбутнє / за ред.. В.Халецького, В.Семашко, Л.Думи. – К. : Ресурсний центр гром. орг. «Гурт», 1998. – 44 с.
4. Єсіна О.О. Доброчинність як соціальне явище: теоретичний аспект аналізу / О.О.Єсіна // Український соціум. – №3. – С. 114-118.
5. Закон України «Про благодійництво та благодійні організації» 16 вересня 1997 р. №531/97-ВР // Відомості Верховної Ради України. – 1997. – № 46.
6. Закон України «Про внесення змін до Закону України «Про благодійництво та благодійні організації» від 7 березня 2003 р. №3091-111 // Офіційний вісник України. – 2002. – № 14.
7. Матяж С.В. Концептуальні підходи до поняття державного регулювання меценатства в історичному та соціальному аспектах / С.В.Матяж [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http : // www.nbuv.gov.ua/ portal/Soc_Gum.
8. Москаленко В.В. Соціальна психологія. Підручник. Видання 2-ге, виправлене та доповнене / В.В.Москаленко. – К.: Центр учбової літератури, 2008. – 688 с.
9. Нагорная проповедь Спасителя. Сущность христианского учения. – 1991. – К.: Изд-во «Радянська школа», Рекламно-издательский центр «Орбита». – 78 с.
10. Немов р.С. Социальня психология: учебник для бакалавров / р.С.Немов, И.А. Алтунина. – М.: Издательство «Юрайт», 2011. – 427 с.
11. Пірен М.І. Соціологія релігії / М.І. Пірен. – К.: Персонал, 2008. – 344с.
12. Почебут Л.Г. Социальня психология / Почебут Л.Г., И.А. Мейжис. – СПб.: Питер, 2010. – 240 с.
13. Савранська Н.О. Етико-філософський аналіз благодійності : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.07 «Етика» / Н.О.Савранська. – К., 2008. – 15 с.
14. Сейко Н.А. Доброчинність у сфері освіти України (ХІХ – початок ХХ століття): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра пед. Наук: спец. 13.00.05. – «соціальна педагогіка» / Н.А. Сейко. – Луганськ, 2009. – 44 с.
15. Ступак Ф.Я. Благодійні товариства Києва (др. пол. ХІХ – початок ХХ ст.): Монографія / Ф.Я.Ступак. – К., 1998. – 208 с.
16. Хорунжий Ю.М. Українські меценати : доброчинність – наша риса / Ю.М.Хорунжий. – К. : Видавничий дім «КМ Академія», 2001. – 137 с.

І. М. Преловська

ЦЕРКОВНЕ СЛУЖІННЯ ЄПИСКОПА УАПЦ МАРКА ГРУШЕВСЬКОГО У 1920-ТІ РР.

2 вересня 1938 р. в Лук'янівській в'язниці було страчено колишнього єпископа Української Автокефальної Православної Церкви Марка Федоровича Грушевського (25 квітня ст. ст. 1865 р.; с. Худоліївка Чигиринського пов. Київської губ. – 2 вересня 1938 р., м. Київ). Його було страчено за те, що він, на думку слідчого, був "активним учасником а[нти]/р[адянської] націоналістичної організації і членом повстанкому. За завданням організації провадив активну роботу по створенню Українського націоналістичного повстанського запілля з метою повалення Радвлади". Саме за таким, доволі екзотичним для духовної особи, вироком було розстріляно члена великої родини Грушевських.

За роки незалежності України виник цілий напрямок церковної і світської історіографії, який вивчає спадщину Української автокефальної православної церкви 1920 – 1930-их рр., її митрополита Василя Липківського, єпископів та священиків цієї Церкви. Джерелами до даного дослідження слугують ті документальні матеріали з історії виникнення та існування УАПЦ, які збереглися в Україні і є вже почасти опублікованими[1]. Важливими є документальні матеріали, які вийшли друком в осередках української діаспори в Західній Німеччині, США і Канаді[2]. Окремо слід згадати репресії проти діячів УАПЦ та дослідження архівно-кримінальних справ, які вже стали доступними дослідникам в Україні.

У зв'язку із зацікавленням історією розвитку автокефального руху в Україні, який розпочався в 1920-их рр. на хвилі революційних подій і розгортання визвольних змагань за Українську Державність, у 1990-их рр. виник цілий напрямок в історіографії, який збагатив і розвинув той напрямок, який існував в українській діяспорі з часів переїзду українських церковних діячів та вірних УАПЦ на Захід. В сучасній українській історіографії вєе з'явилися дослідження персоналій діячів автокефального руху та УАПЦ, але Маркові Грушевському досі не було присвячено окремої наукової праці.

Одним з активних борців за автокефалію і українізації Православної Церкви в Україні був священик Марко Федорович Грушевський, дослідник старожитностей Чигиринщини, родич М. С. Грушевського[3]. Він закінчив Черкаську бурсу (1883), Київську духовну семінарію (1889), де був одним із засновників і

активних членів нелегальної української студентської громади. Впродовж 1893 – 1897 рр. працював законовчителем, благочинним місіонером, служив священиком на Чигиринщині та Черкащині. У 1893 – 1894 рр. другий, потім перший псаломник у Києво-Андріївській церкві. У 1897 р. висвячений на священика до Михайлівської церкви с. Суботова Чигиринського повіту. У 1910 р. був переведений до м. Таганчі Канівського повіту.

З літа 1918 р. о. Марко Грушевський проживав на подвір'ї колишнього Києво-Софійського монастиря у двохкімнатному помешканні на першому поверсі Митрополичому Будинку, оскільки виконував обов'язки «смотрителя будинків міністерства ісповідань»[4]. В цей час міністерство ісповідань знаходилося саме в цій споруді і тому мабуть там знайшлося місце для проживання доглядача. Очевидно, що його національні уподобання привели його до церковно-визвольного руху за автокефалію Православної церкви в Україні.

Після захоплення Києва більшовицькими військами в лютому 1919 р. набув чинності декрет про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, що кардинально змінило ситуацію у справі українізації православних парафій. Весною 1919 р. в усіх храмах і монастирях Києва було проведено опис майна у зв'язку з націоналізацією церковних споруд[5]. На Софійському подвір'ї також було проведено описові роботи, зокрема у великому Софійському кафедральному та Малому соборі в ім'я Різдва Христового у дворі колишнього Софійського монастиря[6]. Перелік було перевірено секретарем Бедюхом та підписано вченим спеціалістом Н. Танашевичем[7].

Після складання майнового опису і націоналізації церковних споруд на території колишнього монастиря Софійський собор разом із дзвіницею рішенням Київського Губвиконкому (Постанова № 54 від 10 липня 1919 р.) було передано у користування зареєстрованій парафії Всеукраїнської Спілки православних парафій і собор Св. Софії став її кафедральним храмом[8]. Члени Старокиївської української парафії Григорій Вокушевський, священик Михаїл Ольшевський, диякон Гаркавенко прийняли від попереднього кліру ризницю, соборну книгозбірню приймали: член Старокиївської парафіяльної ради Ф. Корчинський, священик Марко Грушевський, Юхим Калішевський). Тоді ж ухвалили просити ПОЛІРУ передати ВПЦР бібліотеки Софійської бурси та Свято-Володимирського братства.

При Софійському соборі влітку 1919 р. утворилася українська парафія, до якої записався український художник-графік

Георгій Нарбут, неодмінний секретар УАН академік Агатангел Кримський, Михаїл Мороз, Іван Приймак, Павло Ємець, Тодось Чехівський, Григорій Вовкушевський, Іван Тарасенко та інші. До ВПЦР від цієї парафії увійшли Г. Вовкушевський, протоієрей Василь Липківський, М. Мороз, М. Пивоваров, отець П. Тарнавський, протоієрей Нестор Шараївський та ін.

На зібранні, яке відбулося 29 червня 1919 р. з приводу обрання делегатів від всіх парафіяльних представників міста Києва, мав місце конфлікт між представниками старого складу кліру собору Св. Софії і представниками українського духовенства і мирян, які були прихильниками автокефалії церкви в Україні. Протоієреї Софійського кафедрального собору Семен Трегубов і Михаїл Златоверховників об'єднали навколо себе ту частину парафіян, яка не бажала «українізуватись». Протокол зборів підписали 54 особи, серед яких були Георгій і Натолій Нарбути, Вадим Модзалевський, А. Саль і члени ВПЦР[9].

На початку липня 1919 р. частина клірикв зі старого причету собору на чолі з отцем Михаїлом Ольшевським приєдналася до «українців». 3 липня 1919 р. диякон собору Микола Богородицький, який 5 років працював у соборі Св. Софії, написав прохання залишитись і далі на цій посаді із зобов'язанням виконувати всі правила, що вимагаються Статутом ВСПП[10]. У той же день інший диякон собору Павло Попов, росіянин, який 15 років працював у соборі, також попросив залишити його служити, «бо полюбив Україну, бажав би бути корисним для неї»[11].

Напередодні свята Апостолів Петра і Павла від Старокиївської української православної парафії при соборі Св. Софії 11 липня 1919 р. за № 1 було подано прохання до керуючого Київською єпархією єпископа Черкаського Назарія (Блінова) благословити відправу українською мовою, оскільки «Собор Св. Софії з Трапезною церквою і з усіма річами Богослужбового Культу» вже передано владою. Рада запропонувала перелік клірикв, які мали правити службу Божу на це свято: протоієрея Василя Липківського, священиків – Петра Тарнавського, Михаїла Ольшевського, Марка Грушевського, Степаненка та інших[12].

Вперше українську службу в Св. Софії українське духівництво в кількості 7 осіб відправило 12 липня 1919 р. на день Св. Апостолів Петра і Павла[13]. До ВПЦР від цієї парафії увійшли Михаїл Мороз, Василь Липківський, Нестор Шараївський, Григорій Вовкушевський, Микола Пивоваров та ін.

20 липня 1919 р. на зборах Старокиївської парафії при соборі Св. Софії було ухвалено через протистояння не залишати слу-

жити в храмі священиків і дияконів з попереднього складу кліру: протоієреїв – Михаїла Златоверхникова, Олександра Браїловського, Семена Трегубова, Григорія Прозорова, В. Ожеговського, Н. Богородицького, протодиякона Михаїла Бистрова.

Натомість до складу української Старокиївської парафії було обрано ту частину клірників, які погодились увійти до українізованої парафії: священики Михаїл Ольшевський, І. Тарнавський; диякони – Ф. Гаркавенко і Мізецький; пономар М. Баранов та нижчий склад причету і церковних службовців. Настоятелем Софійського собору був затверджений протоієрей Василь Липківський. До кліру увійшли священики – Марко Грушевський, Пилипенко і Завадський, диякони – Олександр Дурдуківський, П. Попов і І. Недзельницький[14].

3 серпня 1919 р. на чергових зборах Старокиївської парафії при соборі Св. Софії розглядалося питання про затвердження постійного причету і було ухвалено обрати для служіння 4 священиків і 3 дияконів. Настоятелем собору черговий раз був затверджений протоієрей Василь Липківський; штатними священиками: Тарнавський, Марко Грушевський і Михаїл Ольшевський; штатними дияконами: Олександр Дурдуківський, І. Недзельський і Степан Хрипко. Було обговорено, що утримання собору і оплата причету вимагає прибутків щомісячно на 40 тис. крб.[15]

Останнім заходом Старокиївської парафії, про які віднайдено відомості у протоколах церковної ради, була ухвала про те, що в суботу 9 серпня 1919 р. до 100-літньої річниці з дня народження Панька Куліша буде відправлено в Софійському соборі урочисту панахиду[16]. Таким чином українська Старокиївська парафія при Софійському соборі вшановувала пам'ять тих, кого вважала українським діячем у літературі та мистецтві незважаючи на те, що більшість цих письменників за життя іноді не дуже лояльно ставилась до Православ'я.

Діяльність ВПЦР була призупинена у зв'язку з окупацією Києва денікінськими військами восени 1919 р. У грудні 1919 р. Київ знов захопили загони російської червоної армії і ВПЦР відновила роботу, оскільки мала юридичний статус, наданий радянською владою. Їй було повернуто вищевказані храми і на клопотання Михайла Мороза надано наступні церкви: Іллінську (на розі вул. Жилянської та Безаківської, Петропавлівську (Поділ) та Троїцьку (Кирилівська лікарня). Інформацію про це та перелік наданих будівель містить лист голови ВПЦР Михайла Мороза до Київського губревкому від 13 червня 1920 р. Старокиївська

українська православна парафія була зареєстрована в Київському губревкомі 5 січня 1920 р. під № 72[17].

Поступово, з 1920 р. радянська влада остаточно закріпилася у Києві, відновили діяльність радянські урядові структури, які у свій час надавали дозволи Старокиївській парафії на використання Софійського собору і поступово життя увійшло у певні рамки. Але в цей час священик Марко Грушевський вже не служив у великому Софійському соборі. З 1920 р. він був інструктором-організатором ВПЦР, у численних поїздках пропагував ідеї УАПЦ, організовував українські парафії на місцях. Для цієї роботи ВСПП змушена була виготовляти велику кількість посвідчень для українізаторів православних парафій на місцях, оскільки в цей період відсутність документів і повноважень при перевірці різноманітними органами могла коштувати ув'язнення.

Велика кількість таких посвідчень для уповноважених ВПЦР збереглася в ЦДАВО України за 1920 – 1921 рр., оскільки саме в цей період відбувався інтенсивний процес переходу церковного життя на нові засади. 17 вересня 1920 р. о. Марко Грушевський був відряджений від ВПЦР до с. Юшки Київського повіту для відправлення урочистої відправи українською мовою в сільському храмі[18]. Там він пробув з 18 по 22 вересня 1920 р. і служив на храмове свято «чуда Архистратига Михаїла» 19/6 вересня. Здійснивши багато організаційних справ, він зіткнувся з великою кількістю запитань від мешканців с. Юшки, які запитували його навіщо було українізувати церкву, і чи не порушує це канонів православної церкви, хіба можна правити на мужицькій мові Службу Божу, чому українізовано церкву саме с. Юшки, тоді як інші села не українізуються, чому російській єпископи виклинають українське духовенство і натравлюють старих людей на прихильників українізації, чи «Просвіта» на селі добре діло чи ні, чи заповідав Христос правити Службу Божу на слов'янській мові[19].

У цей період житлове питання в Києві вирішується за новими правилами нової влади. У грудні 1919 р. після вигнання денікінського війська з Києва ВПЦР отримала мандат на користування Іллінською церквою біля залізничного вокзалу[20]. Зберігся лист парафіяльної ради Либедської парафії при церкві св. Пророка Іллі до ВПЦР від 25 вересня 1920 р. за № 220, в якому повідомлялося, що під час передачі храму до ВСПП було отримано квартири для причету загальною кількістю 13 кімнат. Але з якихось причин ці кімнати не використовувались і 4 кімнати було забрано для дитячого клубу. Виявилося, що священикові Марку Грушевському було надано квартиру, але він чомусь не

захотів туди переїзжати. Тому прот. Василь Липківський, який терпів велику нужду в помешканні, з великою охотою погодився перейти до Іллінської церкви, де є квартира. Рада просила, приймаючи до уваги величезну заслугу перед церквою п.-о. Грушевського, надати йому іншу посаду в більш зручному місці, ближче до його помешкання (квартира знаходилася біля Духовної Семінарії). Заяву п.-о. Липківського про бажання перейти до Іллінської парафії з 1 жовтня 1920 р. було обговорено на засіданні Софійської парафії 27 вересня 1920 р.[21]

Серед документів в архіві ВПЦР виявлено автограф о. Марка Грушевського – це його лист до ВПЦР від 18 листопада 1920 р. Він писав, що «Справи по відбудові по селах рідної одправи служб Божих задержують мене на селах зараз і будуть задержувати ще далі. Сім'я моя в м. Києві без коштів. Та і я тут ледве-ледве з дня на день перескакую. Щиро прохаю Всеукраїнську Раду допомогти моїй сім'ї, скільки ласка, коштами. Священик М[арко] Грушевський». Невідомо чи було надано допомогу, оскільки є тільки коротка резолюція на документі наступного змісту: «На розгляд президії. 27 листопада. М. Мороз»[22].

Збереглося також посвідчення священика Марка Грушевського, уповноваженого в грудні 1920 р. на Канівський повіт[23]. Про те, що у 1921 р. прот. Марко Грушевський брав активну участь у заснуванні осередків УАПЦ свідчать документи з канцелярії ВПЦР цього періоду[24]. Виявлено лист до ВПЦР від о. Марка Грушевського, який був зареєстрований у канцелярії ВПЦР за № 19 від 15 січня 1921 р., де він розповів про події по українізації церковного життя в с. Дибинці Канівського повіту, мешканці якого після з'їзду 17 парафій 6 – 7 грудня 1920 р. висловили бажання приєднатись до Округової Ради с. Карапишів[25]. Дослідження Карапишівського періоду його діяльності вже опубліковано[26].

О. Марко Грушевський був делегатом Церковного Собору Київщини 22 – 26 травня 1921 р., який відбувся у великому Софійському соборі. З постанов цього Собору відомо тільки, що він був підвищений до сану протоієрея[27] і обраний кандидатом на висвячення в єпископи Київщини[28]. Але з якихось причин він продовжив свою українізаторську діяльність по селах Київщини і не поспішав повертатись до міста. Зберігся лист від ВПЦР до пан-отця Марка Грушевського за № 4022 від 8 вересня 1921 р., де ВПЦР просить його заснувати Округову Раду в м. Баришівці з наданням йому відповідного уповноваження[29].

Протоієрея Марка Грушевського було згадано на засіданні від 24 жовтня 1921 р. Першого Всеукраїнського Собору УАПЦ, який

відбувся у великому кафедральному Софійському соборі. Голова Президії Собору Михайло Мороз перед тим, як запросити новообраного митрополита УАПЦ Василя Липківського на це засідання, повідомив соборян що "наш шановний працьовник о. Грушевський пише, що він не має змоги через хворобу взяти участь в праці Собору, але вітає і бажає всього найкращого в нашій праці. Я гадаю, ми будем теж вітати його"[30].

10 березня 1922 р. до ВПЦР було надіслано лист-доповідь від настоятеля церкви с. Волошинівка Марка Грушевського, де він описує стан справ[31]. У листі від 15/28 лютого 1922 р. він доповідав, що копії постанов Волошинівської Округової Ради він надіслав до єпископа Переяславського УАПЦ Володимира Самбірського, але додав свої зауваги щодо існуючих проблем. Зокрема він заторкнув проблему соборноправності на місцях, коли клірики на парафіях відмовлялися підлягати «хамам», тобто парафіянам, а вимагали гарантій у забезпеченні утримання членів причету на випадок недодержання обіцянок парафіянами[32]. Його турбували проблеми відправ служб Божих і треб, вирішення складних питань реєстрації шлюбу та розлучень, забезпечення українськими священиками парафій УАПЦ, залучення представників місцевої інтелігенції до церковної роботи.

Протоієрей УАПЦ Марко Грушевський був висвячений на єпископа Полонського УАПЦ у 1922 р. Очевидно, служіння на Волині не було тривалим з багатьох причин. У своєму листі до ВПЦР від 1/14 жовтня 1922 р., який було написано у Києві в помешканні на Киянівському провулку, 6[33], він висав про те, що служіння на Волині і останні Покрівські Збори ВПЦР його остаточно переконали в правильності шляху УАПЦ у боротьбі з «Церквою Живою» та екзархістами. В цьому листі він також написав, що «В своїй особистій праці я мушу зазначити, що на Волині необхідно призначіння мене від ВПЦР, а не запрошіння самими діячами Волині на катедру єпископа. Міг би я нести свою працю і в другій місцевості на Україні, але лише по призначінню, а не по запрошінню. Якби ВПЦР не визнала цього можливим, то я щиро прохаю призначити мене, хоча б і по запрошінню парахвіян, на ту чи іншу парахвію на селі, недалекому від Київа. Марко Грушевський, Єпископ Полонський, власною рукою»[34].

У архіві виявлено один з його листів після його висвяти на єпископа від 15/28 листопада 1922 р., якого було написано у Києві в помешканні на Киянівському провулку, 6[35]. Єпископ Марко Грушевський писав, що у своїй доповіді 8/21 жовтня 1922 р. він не подав статистичних відомостей по Волині, зокрема по

тій окрузі, яка обрала його своїм єпископом. У цьому листі він скаржився на проблеми у стосунках з екзархістами, відсутність організованої праці в тих селах, які вже приєдналися до УАПЦ, небажання обирати парафіяльні ради, анархію в стосунках між священиками, старостами і благовісниками. Через це Марко Грушевський просив ВПЦР примусити благовісників його округи надіслати відомості про стан парафій УАПЦ в селах Дертка, Тиронівка, Любомирка, Коваленки, Мотрунки, Миропіль, Лабунь, Титків, Липне, Кранопіль, Колодяжна, Велика і Мала Шкаровка, Великі і Малі Мацевичі, Любар, Чуднів, Печанівка, Вільха, Новоселиця і Полонне[36]. До цього прохання він додав і перелік місцевих благовісників УАПЦ, які і повинні були надати ці відомості.

Взагалі поки що не вдалося скласти повний перелік усіх його переміщень під час єпископського служіння в УАПЦ. Проф. Іван Власовський вказує тільки на декілька його призначень, зокрема про те, що він був духовним керівником Конотопської округи на Чернігівщині, потім Таращанської на Київщині[37].

Митрополит УАПЦ Василь Липківський майже не згадує Марка Грушевського у своїй «Історії…». Очевидно події навколо Другого Всеукраїнського Собору УАПЦ 1927 р. і подальші проблеми з розколом всередині ВПЦР не сприяли висловленню позитивних оцінок. Він писав, що «На Першу Пречисту року 1925 р. мене запрохано до Катеринославу на свято. Єпископом там уже був Петро Ромоданів, що залишив правопорадництво в Харкові […] Між іншим в Ромоданова тоді притулився і єпископ Марко Грушевський, що ніяк не міг загріти місця, й нарешті поїхав шукати щастя на Катеринославщину»[38].

Влітку 1926 р. непорозуміння з владою вилилися у відкритий конфлікт. Митрополит УАПЦ Василь Липківський вказував, що раптові гоніння розпочалися іще в січні 1926 р. заарештуванням трьох єпископів УАПЦ і викликом до Харкова цілої делегації ВПЦР на чолі з митрополитом. Від представників ВПЦР Всеволод Балицький вимагав щоб ВПЦР засудила заарештованих єпископів і голову Ради Василя Потієнка[39]. Далі він писав, що «17/30 липня мене заарештовано й вивезено до Харкова. 18/31 липня, кажуть агенти ГПУ з'явились до канцелярії ВПЦР, оголосили всім, що ВПЦР від сьогодня мусить припинити всяку працю і збори, що президії ВПЦР вже не існує. Всіх з канцелярії ВПЦР видворено, всі справи і навіть двері канцелярії запечатувано, а з тих членів ВПЦР, що ще на волі, взято підписку, що вони всяку працю припиняють»[40].

Про ті події митрополит УАПЦ Василь Липківський писав: «На 1 серпня року 1926 від 2-ої ВПЦР залишилось порожнє місце й

печатки ДПУ на дверях канцелярії, а в серпні до Києва прибувають єпископ Петро Ромоданів з своїми підручниками єпископом Марком Грушевським і протоієреєм Костем Шараєм. Вони увійшли в стосунки з заступником митрополита УАПЦ архиєпископом Нестором Шараївським і від нього пішло прохання до ДПУ про скликання на 1-ше вересня наради для обговорення питання про дальше керівництво УАПЦ і зняття печаток з канцелярії ВПЦР для підготовки до наради. Дозвіл зараз же було дано, канцелярію ВПЦР розпечатано, і в неї вступили нові хазяї»[41].

1 – 3 вересня 1926 р. було зібрано нараду з представників УАПЦ, яка мала вирішити проблему стосунків з радянською владою. Рукописний список учасників цієї наради з особистими підписами виявлено серед архівних справ[42]. Спочатку список складався з 56 прізвищ з позначкою того, хто складав цей список: «16 єпископів, 24 священика, 16 мирян», але потім список було продовжено до № 69, куди увійшли 3 єпископи, 5 священиків, 1 протодиякон і 4 мирянина. Митрополита Василя Липківського серед них не було. Натомість були присутні і залишили свої підписи без зазначення округи архієпископи УАПЦ Шараївський, Павловський, Сергеїв, єпископи Малюшкевич, Червінський, Тесленко, Калішевський, Ромоданів, Самборський, Карабіневич, Гріневич, Чулаєвський, Бей, Орлик, Грушевський[43], Дахівник, Мозолевський, Маляревський і Жевченко.

Обставини діяльности «Комісії по унормуванню життя УАПЦ» на чолі з єпископом Петром Ромодановим, якій влада передала канцелярію ВПЦР, поки що мало досліджені[44]. Саме ця «Комісія» була покликана підготувати проведення Великих Покрівських Зборів ВПЦР 1926 р., які в свою чергу розпочали довготривалу кампанію у справі «чистки» персонального складу священнослужителів УАПЦ, яка тривала аж до II Всеукраїнського Православного Церковного Собору УАПЦ 1927 р.

Практика надання посвідчень існувала в канцелярії ВПЦР і для виїзду єпископів УАПЦ для богослужіння на місцях. Такі посвідчення були укладені в окрему архівну справу, де виявлено запрошення від парафій і відповідні посвідчення ВПЦР для виїзду на храмові свята і богослужіння Марку Грушевському[45], зокрема для участі в засіданнях Харківського окружного собору УАПЦ 30 листопада – 1 грудня 1926 р.

Окремою проблемою, яка вимагає додаткового дослідження є участь єпископа Марка Грушевського у видавничих справах УАПЦ. У архівній справі виявлено машинописну копію з вписаним від руки текстом заповнений текст анкети для Управління

по справах літератури та видавництва[46]. Цю анкету було заповнено 26 листопада 1926 р. До списку членів редколегії майбутнього часопису було внесено наступних осіб: митрополит УАПЦ Василь Липківський, єпископ Марко Грушевський, Яків Чулаєвський, секретар редколегії – письменник і правник Олександр Орестович Левицький. В якості відповідального редактора було вказано весь склад редколегії. Журнал «Церква й Життя» планувалося випускати з 1 січня 1927 р. як щомісячний україномовний друкований орган УАПЦ тиражем 5 тис. примірників. Обсяг кожного числа планувався 8 друк. Арк. в 1/8 альбомного листа (1 аркуш – 16 сторінок або 52 тис. літер на 1 аркуші)[47].

До цієї ж справи підшито програму часопису, в тексті якої вказувалося, що метою видання повинна бути «широка інформація про життя УАПЦ та інших релігійних течій і організацій, освітлення всіх галузів минулого й сучасного життя з погляду християнства і приципів УАПЦ»[48]. Планувалося, що видання «Церква й Життя» буде виходити в 3-х відділах.

У 1-му відділі мали друкуватися праці з філософії і етики християнства, історії релігій, церковної історії, студії з дослідження Святого Письма, церковного мистецтва та археології, твори релігійного красного письменства, бібліографія і критика, богословсько-наукові матеріали[49].

До 2-го розділу мали увійти публікації з церковної вполегетики й полеміки, пастирської практики, відправлення богослужбового культу, релігійного навчання і благовістя, повідомлення про сучасне релігійне життя та життя УАПЦ, дописи, поради та відповіді, документи та розпорядження ВПЦР, урядові накази в релігійних справах, оповіщення. До 3-го розділу планувалося друкувати в якості самостійних додатків популярні листівки, ноти церковних співів, богослужбові переклади, зразки церковних промов, церковний календар, ілюстрації (малюнки, портрети)[50].

Для розуміння подальших процесів дуже важливим джерелом інформації є лист за № 866 від 27 січня 1923 р. завідувача відділу НКВС з відокремлення Церкви від держави І. К. Сухоплюєва до управління у справах друку Головполітпросвіти Народного комісаріату просвіти УСРР[51]. У цьому документі подно офіційні роз'яснення з приводу правил надання дозволу на друк часописів церковним і релігійним організаціям УСРР. Зокрема наголошено про те, що жодна релігійна організація, не маючи прав юридичної особи, не має права видавати будь-які органи друку від свого імені. Також дано роз'яснення, що у отримання такого дозволу, вони мають друкуватись не від імені правлінь релігійних органі-

зацій, а від імені редактора, який відповідає за напрям часопису. І. К. Сухоплюєв писав: «издателем и редактором журнала должны быть определенные физические лица, которым доверяет Советская власть»[52].

В архівній справі зберігся витяг з протоколу засідання ВПЦР від 21 січня 1927 р. за № 3/23. З цього документу стало відомо, що до Харкова їздив голова ВПЦР єпископ Петро Ромоданів, який отримав дозвіл на видання часопису «Церква й Життя» з додатком «Церковні вісті» від наркомату освіти від 15 січня 1927 р. за № 2889, але з умовою, що часопис буде виходити друком у Харкові, де повинна бути редакція. Результатом переговорів у Харкові було узгоджено зовсім інший склад редакційної комісії: єпископ УАПЦ Іван Павловський, прот. Леонтій Юнаков, прот. П. Протопопов, миряни А. Янченко та І. Гаращенко. В ухвалі протоколу записали, що приступити до видання у Харкові, затвердити запропонований склад комісії, закликати єпископат і вірних допомогти в цій справі матеріально, співробітництвом та матеріалами. Перший випуск було ухвалено видати в березні 1927 р.[53]

Незважаючи на рішення, яке ухвалила ВПЦР, редколегія часопису УАПЦ «Церква й Життя» знову зібралась 25 січня 1927 р. у тому самому складі: митрополит УАПЦ Василь Липківський, єпископ Марко Грушевський, Яків Чулаєвський, секретар редколегії Олександр Левицький. Редколегія одноголосно обрала головою митрополита УАПЦ Василя Липківського, секретарем Олександра Левицького, скарбником єпископа Марка Грушевського[54].

У цьому часописі М. Грушевський надрукував в розділі бібіліографія коротеньку рецензію на брошуру Володимира Лашнюка «Спізнання Бога», яку було надруковано Всеукраїнським Вчительським Видавничим Товариством «Всецвито» у Києві десь у 1918-1919 рр.[55], рецензію на видання часопису євангельського християнства «Віра та знання»[56]. Йому належить стаття «Значіння віри для добробуту народу»[57]. У цій статті він писав, що «Викорінюючи віру [...] значить націю зубожувати, а потім і вбивати, знищувати її геть. В одній і тій же людині не можна відокремлювати релігійну істоту від істоти громадянина»[58].

На Великих Покрівських Зборах в жовтні 1926 р. єпископ УАПЦ Марко ГРушевський був обраний членом Президії ВПЦР, завідував відділом благовістя після відмови Володимира Чехівського бути завідуючим, член редакції часопису УАПЦ "Церква і Життя".

Президію ВПЦР, яка була присутня на ІІ Всеукраїнському Соборі 1927 р., було обрано на Великих Покрівських Зборах УАПЦ 25 – 30 жовтня 1926 р., коли всі заарештовані під час липневої кризи

УАПЦ були звільнені. Попередній склад ВПЦР вже не влаштовував карні органи радянської влади. До нього входили Почесний Голова Митрополит Василь Липківський, заступник Митрополита архиєп. Нестор Шараївський, голова – протодиякон Василь Потієнко, заступник голови архиєп. Харківський Олександр Ярещенко, прот. Микола Хомичевський, скарбник Петро Антипчук, секретар Порфирій Гордовський, прот. Дмитро Ходзицький, миряни Кузьма Терещенко, Григорій Вовкушевський, Олександр Андрієв (11 членів).

Натомість було обрано новий склад Президії ВПЦР: голова – єп. Петро Ромоданів, заступники голови – єп. Костянтин Малюшкевич, прот. Леонтій Юнаков, секретар – прот. Харитон Гов'ядовський, скарбник – бр. Митрофан Кобзар, члени – митр. Василь Липківський, архиєп. Нестор Шараївський, архиєп. Феодосій Сергеєв, єп. Марко Грушевський, єп. Яків Чулаєвський, бр. Григорій Коваленко-Каламацький, бр. Олександр Левицький, бр. Захар Тищенко (13 членів).

Згодом, через 5 років після смерті прот. Кирила Стеценка, до президії ВПЦР було подано заяву диригента народного хору собору св. Софії Петра Стеценка від 27 травня 1927 р. з проханням вирядити хор Софійського собору разом з єпископом УАПЦ до с. Веприк, щоб 28-29 травня 1927 р. відправити в місцевому храмі «урочисту службу і благовістя»[59]. У витягу з протоколу засідання президії ВПЦР № 37/57 від 27 травня 1927 р. було ухвалено відправити хор Св. Софії і єпископа Марка Грушевського до с. Веприк й відправити там урочисту службу Божу[60].

Єпископ Марко Грушевський був присутній на передсоборній нараді 26-30 липня 1927 р. у Софійському соборі[61]. Під час цієї наради він виголосив головні тези запланованого на майбутньому Другому Соборі УАПЦ обговорення проповідницької частини богослужбової справи: історичний огляд проповідництва на Україні, сучасний стан проповідництва та пропозиції щодо бвжвного стану в сучасному житті УАПЦ[62].

Митрополит Василь Липківський згадував, що після передсоборної наради у липні 1927 р. "Ромоданів, Говядовський, Грушевський та інші члени ВПЦР роз'їхались по округах на округові собори для обрання делегатів на Всеукраїнський Церковний Собор і вже голосно й недвозначно оповідали про мої провини і про кончу потребу "для блага Церкви" мене звільнити"[63].

Грушевський Марко Федорович був делегатом ІІ Всеукраїнського Православного Церковного Собору УАПЦ 17 – 30 жовтня 1927 р. Як у всіх єпископів УАПЦ його мандат містить вкрай об-

межену інформацію про те, що він був делегований на Собор від ВПЦР[64]. На засіданні від 20 жовтня Другого Всеукраїнського Собору УАПЦ 1927 р. єпископ Марко Грушевський говорив з приводу виступу члена делегації, яка ходила до адмінвідділу у справі усунення митрополита УАПЦ Василя Липківського: «Ми вислухали доповідь делегації й декілька промовців... Я сам себе перестав познавати. На І-му соборі – відчувалася сила народу – сила Церкви. Вона породила ієрархію. Я вірив в цю силу і служив їй. А зараз виходить, наче о. Митрополіт породив Церкву. Церква породила ієрархію, а ми не відділяємо: митрополіт В[асиль] Липківський і Церква, це ніби-то одно. Це нерозуміння духу Церкви нашої й воно для мене не зрозуміле»[65].

На вечірньому засіданні від 24 жовтня Другого Всеукраїнського Собору УАПЦ 1927 р. єпископ Марко Грушевський за пропозицією голови Собору в цей день В. М. Чехівського був обраний до членів Президії ВПЦРади разом з прот. Леонідом Карповим та єпископом Яковом Чулаївським[66].

Наступного дня на ранішньому засіданні від 25 жовтня 1927 р. розглядалася пропозиція щодо обрання кандидатів на членів видавничого відділу ВПЦР серед яких було названо кандідатури прот. Леоніда Карпова, єпископів Якова Чулаївського і Марка Грушевського[67]. Виступаючий В. М. Чехівський зазначив, що «Прот. Леонід Карпов дав згоду працювати в Президії; видавнича справа потрібує знання мови. Коли в державних установах потрібно, щоб володіти мовою, то у нас в Церкві це ще більш потрібно. Як технічний секретар для виправлення мови й коректури о. Карпов цілком придатний, що ж до фінансової сторони, то це інша справа»[68]. На запитання, чи він погоджується, єпископ Марко Грушевський відповів: «Праця мені відома і я не відмовляюся»[69].

Надзвичайно важливе обговорення проблеми зреченців віри і Церкви відбулося на засіданні Собору від 28 жовтня 1927 р. Голова Собору у цей день В. М. Чехівський: оголосив обговорення V розділу програми Собору: "Прінціпи повернення до УАПЦ тих, що відійшли від неї", доповідачем по якій був архієпископ Нестор Шараївський. Текст цієї стенограми виявився пророчим щодо багатьох учасників цього Собору: «Люди завше остаються людьми. Був час утисків на Церкву при Декії[70], коли багато було падших, які з жаху перед наказами завчасно відходили від віри, або, як каже св. Купріян[71], "падали ще до того"... Другі підкупали чиновників, щоб давали їм "вільні грамоти". Коли минула година переслідувань то виникло питання, як же до них ставитись,

коли вони прилюдно жертви приносили. Св. Купріян Картагенський поставився дуже рігористично, але перевагу взяла любов. І в нашій Церкві є члени і пастирі, що зрікаються од віри і од Церкви та ще й пишуть про це заяви в часописах[72]. Явище безумовно сумне. Цих фактів досить є і в других релігійних течіях, а у нас, мабуть більше чим у других; але є й такі, що повертаються і просять, аби їх знову прийняли до складу УАПЦ. Знаємо й такі сумні факти, коли священнодіячі ведуть боротьбу з релігією. За таких нещасних треба лише молитися, щоб Господь простив їх гріх. Які ж прінціпи треба поставити відносно священнослужителів, що повертаються до УАПЦ [?] "Грядущого до Мене не вижену геть"[73], каже Господь, але потрібна градація, чи то єпітімія, чи церковне виховання. До тих, що зрікаються від віри в Бога, або священного сану через часопис треба ставитися суворіше; треба щоб комісія виробила якісь умови для повернення зреченців»[74].

З короткою реплікою виступив і «Всеч[есний] о[тець] М[арко] Грушевський: В той час, коли Симон відійшов від Христа, що робить Христос. Питає тричі: "Чи любиш мене" [?] Ніяких градацій не було; здібности були і в цьому питанні, коли діячі гідні, треба по Христовому поступить»[75].

Єпископа УАПЦ Марка Грушевського запрошували на богослужіння і надалі. Зокрема збереглося запрошення його для участі у богослужінні на храмове свято Архістратига Михаїла в с. Будаївці від 18 листопада 1927 р., яке було надіслане до Київської Окружової Церковної Ради головою Будаївської Районової церковної ради священиком Юрієм Стравицьким, головою парафіяльної ради та її секретарем[76].

Свідченням того, що після звільнення митрополита УАПЦ Василя Липківського у 1927 р. маніпуляції органів безпеки з особовим складом причету Софійського собору та Старокиївської парафії не припинилися, є виявлений документ від 12 вересня 1928 р. за № 944/948 за підписом секретаря Президії ВПЦР єпископа Марка Грушевського[77]. Це обіжник президії ВПЦР до членів причету собору Св. Софії прот. Леоніда Карпова, архідиякона о. Є. Пивоварчука, диригента народного хору Петра Стеценка, іподиякона П. Пономаренка та дяка І.Ю. Щербакова наступного змісту: Президія ВПЦРади сповіщає Вас, що з 25 серпня 1928 р. після ліквідації державладою пятидесятки й парцеради Св. Софії, усі працьовники Соф. Парафії вважаються звільненими і Президія ВПЦР має своїм обов'язком сконструювати нову пятидесятку й новий тимчасовий штат працьовників парафії. На підставі вище зазначеного і Ви вважаєтесь вільним від виконання при Св. Софії

тих обов'язків, що виконували до цього часу а про бажання Ваше працювати при Соборі маєте подати до Президії ВПЦР в 3-денний термін заяву.

За підписом секретаря Президії ВПЦР єпископа Марка Грушевського було виготовлено запрошення від 3 листопада 1928 р. за № 1182 до архієпископа Нестора Шараївського, єпископа Петра Тарнавського та представників парафій УАПЦ міста Києва з проханням прибути 4 листопада 1928 р. до Софії Київської і взяти участь у молебні, «що буде після Літургії з приводу роковин інтронізації найпочеснішого Митрополита о. Миколая Борецького»[78].

Виявлено бланк обіжника ВПЦР від 9 лютого 1928 р. за № 157 із запрошенням прибути на 6-7 березня 1928 р. на Малі Збори ВПЦР[79]. Планувалося, що на ці збори, згідно з статутом УАПЦ (розділ Б, п. 13), мають прибути Президія ВПЦР у повному складі, 4 представники від м. Києва та по одному представникові від кожної округи УАПЦ. На порядок денний було винесено доповідь митрополита УАПЦ Миколая Борецького про духовне керівництво життям УАПЦ, доповідь Президії ВПЦР про стан УАПЦ, доповідь Ревізійної комісії та доповіді з місць. У обіжнику нагадувалося про те, що представники від округ мають передати членські внески від округ та інші кошти. Обіжник підписали голова Президії ВПЦР прот. Леонтій Юнаков, заступник голови архієпископ Костянтин Малюшкевич та секретар єпископ Марко Грушевський.

Про спеціальний друк антимінсів в період діяльності УАПЦ відомо дуже мало. Є відомості про те, що при передачі храмів старі антимінси забирали з собою представники попереднього кліру. Згодом УАПЦ, маючи в храмах мощі святих (наприклад мощі св. Митрополита Макарія у Софійському соборі, або мощі св. Варвари у Златоверхому Михайлівському соборі), отримала можливість друкувати власні антимінси. Самих антимінсів друку УАПЦ поки що не віднайдено.

Можливо деякі з них і збереглися у храмах чи в музеях, але їх важко ідентифікувати. Про те, що вони були свідчить витяг з протоколу № 180 засідання президії ВПЦР від 6 грудня 1928 р. за підписом секретаря зборів єпископа Марка Грушевського. На цьому засіданні під п. 1 слухали заяву голови президії ВПЦР прот. Леонтія Юнакова про те, що він отримав 57 примірників антимінсів за допомогою брата Б.Ю.Фесенка і виплатив за них 30 крб. 78 коп. (рахунок додано)[80]. Зборами було ухвалено антимінси прийняти, гроші виплатити і дякувати бр. Фесенку за корисну допомогу в справі видання антимінсів і виплатити йому одноразово 25 крб.[81]

Виявлено звернення Президії ВПЦР за підписом секретаря Марка Грушевського до настоятеля Києво-Софійського собору прот. о. Леоніда Карпова від 20 лютого 1929 р. за № 108[82]. У тексті цього звернення повідомлялося, що на прот. Леоніда Карпова покладається відповідальність за зміст промов в Софійському соборі тих осіб з парафії, що не мають священного сана, і тому він повинен зробити розподіл промов між проповідниками заздалегідь.

Поки що остаточно не з'ясовано причини, але єпископ УАПЦ Марко Грушевський зрікся єпископського сану у 1930 р. Про це також написав митрополит УАПЦ Василь Лпківський у своїй «Історії…»: І як ліквідація УАПЦ нагадує обставини смерти Христової перед Його воскресінням... Уже помер Христос, вже Його поховано, привалено гроб каменем, а між тим вороги його неспокійні, воїни прийшли до Пилата і кажуть: «Цей обманщик казав: на третій день воскресну. Так звели забезпечити гроб вартою, щоб ученики не вкрали Його і не сказали, що Він воскрес із мертвих...». Хіба не те ж саме трапилось і з Українською Церквою? Уже зграя христопродавців, що оголосила себе «синедріоном» – «надзвичайним церковним собором», винесла смертний присуд Українській Церкві, поховала її, привалила гроб її каменем своєї постанови; вже всі більш чесні прихильники й працівники цієї Церкви і навіть митрополит Микола Борецький, що був почесним головою цієї зграї ліквідовані, зіслані, розстріляні; уже й ті «діячі» зі зграї христопродавців, що для ДПУ були вже непотрібні в Церкві, єпископи – Ромоданів, Грушевський, Чулаєвський, Кротевич, Дахівник, та їхні співробітники з священства й мирянства, як Говядовський, Коляда та інші, прилюдно зріклися і Церкви і віри, стали «повноправними совітськими громадянами»; уже й митрополит і всі єпископи самоліквідувались, зріклися свого єпископського служіння, залишившись лише служителями культу при церквах, що до них зарегістровані, – а ДПУ все ж неспокійне"[83].

Питання зреченців УАПЦ не обминув митрополит УАПЦ Василь Липківський, коли сидів без засобів до існування, позбавлений права служити в церкві після Другого Собору УАПЦ 1927 р. «Проповіді на неділі і свята. Слово Христове до українського народу» були написані як літературні твори, хоча не можна виключати, що певні записи велися Василем Липківським тоді, коли він упродовж своєї пресвітерської, а потім архієрейської діяльності виголошував проповіді в храмі. Ці промови упорядковано видавцем за річним колом богослужінь УАПЦ (в підзаголовках до проповідей вказано в яку неділю її виголошено). Кожна з них має тему, яка пов'язана з Св. Письмом і має певне тематичне спрямування.

Критики сучасного митрополиту УАПЦ Василю Липківському життя, як відомостей про карально-репресивні заходи радянської влади у текстах проповідей мало. Очевидно, діячі УАПЦ були свідомі того, що їх проповіді відвідують і записують співробітники ДПУ. У проповідях він критикував марксизм[84], нову владу[85], матеріалізм[86], інші церковні напрями, які ширили про УАПЦ всілякі наклепи та звинувачення в політиканстві[87].

Відгукнувся митрополит УАПЦ і на факти свідомого і вимушеного зречення священства. В своїй проповіді «Шлях до життя дійсний і обманий» (Неділя 30-та по Тройці) він писав: «Багато й тепер є учителів нових, що настирливо показують нові шляхи життя земного […] Тепер кажуть: продай віру, продай Христа, продай церкву, продай вітчизну, продай душу – от усе це продай, тоді тільки будеш мати надію на товариство з нами в новому життю […] А сучасні юнаки-законники перед вимогою – продай вічне, дороге задля здобуття тимчасового, нікчемного в новому житті – трохи помнуться та й продають […] особливо на це квапливий наш брат, українець. Навіть духівництво, пан-отці, що десятки років священствували і вони безсоромно оголошують в часописах: Я ніколи не вірив в Бога, а обдурював нарід за поляниці, а зараз хочу стати чесним… щоб одержати хлібний пайок… Продає наш землячок і себе і рідного брата і батька, і гуртом і в роздріб, як кажуть»[88]. Судячи з наведених причин зречення, він читав подібне в опублікованих у радянській пресі покаянних заявах зреченців єпископського і священицького сану.

Після зречення єпископського сану Марко Грушевський прожив іще 8 років. Працював сторожем Жовтневої лікарні, кур'єром, двірником, знову сторожем артілі інвалідів. Станом на 1938 р. проживав Київ, Киянівський пров. 6 кв. 1. Син Анатолій (1905 р.н.), доньки Галина і Тамара.

Востаннє він був заарештований 11 червня 1938 р., перебував у Лук'янівській в'язниці. Розстріляний 2 вересня 1938 р. за постановою Особливої Трійки УКНКВД по Київській області від 9 серпня 1938 р. Реабілітований 16 травня 1989 р. Кенотаф М.Ф. Грушевському встановлено у 1997 р. на могилі дружини та доньки Тамари на Лук'янівському кладовищі.

Автор етнографічних досліджень *"Дитячі забавки та гри усякі" (Київська старовина, 1904), "Гетьманське гніздо", "Урочища і перекази села Суботова. Зібрані в роках 1897–1899" (Записки НТШ, 1909), "З життя селян на Чигиринщині" (1914), "Дитина в звичаях і віруваннях українського народу" в 2 т. (1906–1907).*

[1] «В Українській церкві велика була духовна сила...» Становлення Української автокефальної православної церкви в описах самовидців та учасників церковно-визвольного руху на Сіверщині та в Середньому Подніпров'ї. 1917–1925 рр. / Упорядник, автор вступної статті А.Л.Зінченко; археографічна підготовка документів та археограф. Передмова, покажчики І.М. Преловської. – Ніжин, 2012. – 352 стор., іл.; Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17-30 жовтня 1927 р. Документи і матеріали. Серія «Джерела з історії Церкви в Україні», кн. 2 / Упорядники С.І. Білокінь, І.М. Преловська, І.М. Старовойтенко. – К.: Оранта, 2007. – 698 с.; Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня 1921 року: документи і матеріали / Упорядники: Г. Михайліченко, Л. Пилявець, І. Преловська. – Київ-Львів: Жовква, 1999. – 560 с.; Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священиків Української автокефальної православної церкви (1919-1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ / Упорядники: І. Бухарєва, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2005. – № 1 /2 (24/25). – Ч. 1. – 344 с.; Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священиків Української автокефальної православної церкви (1919-1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ / Упорядники: І. Бухарєва, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2006. – № 1 /2 (26/27). – Ч. 2. – 335 с. та ін.

[2] *Митрополит Василь Липківський*. Історія Української Православної Церкви. Розділ УІІ: Відродження Української Церкви. – Вінніпег: Вид. накладом фундації Івана Грищука, 1961. – 181 с.; *Митрополит Василь Липківський*. Листи (1933-1937). – Торонто: Вид. Українського Православного Братства ім. Митрополита Василя Липківського, З.Д.А. – 1980. – 167 с.; *Потієнко В*. Відновлення ієрархії Української Автокефальної Православної Церкви. – Новий Ульм, (Німеччина): Вид. Вищого Церковного Управління Української Автокефальної Православної церкви, 1971. – 68 с.; Мартирологія Українських Церков: В 4-х т. – Т. І. Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – Балтимор, Торонто: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. – 1207 с. та ін.

[3] *Кучеренко М*. «Не тут і не в сі часи» (Марко Федорович Грушевський) // *Кучеренко М., Панькова С., Шевчук Г*. – Я був їх старший син (рід Михайла Грушевського). – К.: «КИЙ», 2006. – С. 124-194.

[4] *Кучеренко М*. Життєпис Марка Грушевського // Грушевський Марко. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу / Марко Грушевський. – 2-ге вид., стер. – К. : Либідь, 2011. – С. 243. Див. також *Кучеренко М*. «Не тут і не в сі часи»... – С. 172-173.

[5] Див. напр.: *Преловська І. М*. Джерелознавчий аналіз документальних матеріалів Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря за 1919 рік (на матеріалах ф. № 4215 ЦДАВО України, м. Київ та ф. № Р–1 ДАМК) // Український Археографічний Щорічник. Нова серія. На пошану Павла Степановича Соханя з нагоди 75-річчя. Український археографічний збірник. – К., 2001. – Вип. 5/6. – С. 198 – 223 та ін.

[6] ЦДАВО. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 35 – Арк. 8-9 зв.

[7] *Преловська І. М*. Організація першої парафії УАПЦ в Софії 1919 р. // Нові дослідження давніх пам'яток Києва. Матеріали наукової конференції Національного заповідника «Софія Київська» 22 – 23 листопада 2001 р. – К. : Вид. Центр Національного заповідника «Софія Київська», 2003. – С. 174 – 182; *її ж.* До 70-ї річниці створення Софійського Державного Заповідника у 1919 – 1934 рр. // Сакральні споруди в житті суспільства: історія і сьогодення. Матеріали Другої міжнародної науково-практичної конференції «Софійські читання», м. Київ, 27 – 28 листопада 2003 р. Присвячується 70-річчю утворення Софійського заповідника (1934 – 2004) – К. : Фенікс, 2004. – Вип. 2. – С. 10 – 18 та ін.

[8] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 5 «Листування Всеукраїнської православної Церковної Ради з свіцькою владою». Машинопис, копія.

[9] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 30. – Арк. 1-1,зв.

[10] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 30. – Арк. 4. Автограф.

[11] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 30. – Арк. 5. Автограф.

[12] ЦДАВО. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 30. – Арк. 3.

[13] *Білокінь С*. Пам'ятки УАПЦ 1921 року в Києві // Пам'ятки України. – 1997. – № 3. – С. 66.

[14] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 30. – Арк. 7-8.
[15] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 30. – Арк. 24-24 зв.
[16] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 30. – Арк. 24 зв.
[17] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 56. – Арк. 8.
[18] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 14. – Арк. 30.
[19] Там само. – Арк. 30-31 зв.
[20] *Митрополит Василь Липківський.* Історія… – С. 20.
[21] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 12. – Арк. 22-22 зв.
[22] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 14. – Арк. 6.
[23] ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 10. – Арк. 8.
[24] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 47-а.
[25] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 47-а, арк. 4. Оригінал. Рукопис. Текст написано на звороті друкарського бланку звернення правління Дніпровського Союза Споживчих Товариств про вклади-займи до українських кооператорів. Бланк надруковано в київській друкарні Дніпросоюза 1918 р.
[26] *Кучеренко М*. «Не тут і не в сі часи»… – С. 177-180.
[27] Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 479.
[28] Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 474.
[29] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 47-а, арк. 1.
[30] Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 299.
[31] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 47-а, арк. 2.
[32] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 47-а, арк. 2.
[33] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 47-а, арк. 5.
[34] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 47-а, арк. 5.
[35] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 47-а, арк. 3. Про обставини придбання помешкання будинку у Києві див.: *Кучеренко М*. «Не тут і не в сі часи»… – С. 182-184.
[36] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 47-а, арк. 3 зв.
[37] Див. напр.: *Власовський І*. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – С.140–141.
[38] *Митрополит Василь Липківський.* Історія… – С. 140-141.
[39] Там само. – С. 143. Там само. – С. 144.
[40] Там само. – С. 144.
[41] Там само. – С. 146.
[42] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 151-б.
[43] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 151-б. Арк. 1 зв.
[44] Див., напр., опис подій у кн.: Зінченко А. Визволитися вірою… - С. 258 і далі.
[45] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 239, арк. 11-12, 39.
[46] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 456, арк. 2-2 зв.
[47] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 456, арк. 2-2 зв.
[48] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 456, арк. 3.
[49] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 456, арк. 4.
[50] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 456, арк. 4.
[51] ЦДАВО України, ф. Р-5, оп. 1, спр. 2189, арк. 6.
[52] Там само, арк. 6. Копія, машинопис.
[53] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 456, арк. 5.
[54] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 456, арк. 10.
[55] *Грушевський Марко, Епіскоп.* [Рецензія на брошуру:] Володимир Лашнюк. Спізнання Бога // Церква й Життя. Орган Української Автокефальної Православної Церкви. – Харків : Вид. Всеукраїнської Православної Церковної Ради. – 1927. – Ч. І. – С. 116.
[56] *Грушевський Марко, Епіскоп.* [Рецензія на видання «Віра та знання»] // Церква й Життя. Орган Української Автокефальної Православної Церкви. – Харків : Вид. Всеукраїнської Православної Церковної Ради. – 1927. – Ч. 2-3. – С. 244-245.
[57] *Грушевський Марко, єпіскоп*. Значіння віри для добробуту народу // Церква й Життя. Орган Української Автокефальної Православної Церкви. – Харків : Вид. Всеукраїнської Православної Церковної Ради. – 1927. – Ч. 2-3. – С. 232-237.

[58] *Грушевський Марко, єпископ*. Значіння віри для добробуту... – С. 233.
[59] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 239, арк. 47-47 зв.
[60] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 3, спр. 239, арк. 48.
[61] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 109.
[62] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 95.
[63] *Митрополит Василь Липківський.* Історія… – С. 158-159.
[64] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 542.
[65] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 216.
[66] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 330.
[67] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 344.
[68] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 344.
[69] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 344.
[70] Переслідування християн відбувалося за часів римських імператорів-язичників. Тут йдеться про гоніння за правління імператора Декія (Гай Мессій Квінт Траян Децій Август, 249–251 рр. н. е.).
[71] Правильно: *Киприян Фасций Цецилій, святий* (?–258) – єпископ м. Карфагену (Північна Африка), канонізований як мученик Християнської церкви, автор релігійних праць, отець церкви. Страчений 14 квітня 258 р.
[72] В радянській пресі з 1920-х рр. почали з'являтися об'яви, де представники духовенства і єпископи Православної церкви зрікалися церкви і віри в Бога. Появу такої масової кількості опублікованих об'яв викликало не тільки розчарування в релігії колишніх священослужителів. Органами радянської влади велася цілеспрямована політика на стимулювання цього процесу не тільки і стільки шляхом переконання віруючих, скільки створення для них нестерпних умов існування в радянській державі. В архівах збереглися зразки карток реєстрації священослужителів 1920-их рр., де останнім пунктом анкети обов'язково ставився такий, де зазначалися дата зречення, число і назва часопису, через який було здійснено це зречення.
[73] "Усе прийде до Мене, що Отець дає Мені, а того, хто до Мене приходить, Я не вижену геть". (Ін. 6:37).
[74] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 439.
[75] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор... – С. 439.
[76] ЦДАВО України. Ф. 3984. Оп. 4. Спр. 212, арк. 1.
[77] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 223, арк. 2.
[78] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 223, арк. 7, 8, 9.
[79] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 223, арк. 10, 11.
[80] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 228, арк. 4.
[81] Там само. Арк. 4.
[82] ЦДАВО України, ф. 3984, оп. 4, спр. 223, арк. 17.
[83] *Митрополит Василь Липківський.* Історія… – С. 172-173.
[84] *Митрополит Василь Липківський*. Проповіді на неділі й свята. Слово Христове до українського народу. – Торонто: Українське Православне Братство ім. Митрополита Василя Липківського, З.Д.А., 1988. – С. 18.
[85] Там само. – С. 21.
[86] Там само. – С. 213.
[87] Там само. – С. 224.
[88] Там само. – С. 52.

М. Р. Селівачов

СУЧАСНЕ "САКРАЛЬНЕ" МИСТЕЦТВО – НА ШЛЯХУ ДО ЦЕРКОВНОГО І СВЯЩЕННОГО

Церковні та світські дослідники добре знають, що найбільш драматичні та значущі події в історії мистецтва відбувались у його християнській сфері. Це події, так би мовити, "конструктивні" та "деструктивні". До перших слід віднести передусім винайдення нової художньої мови православної ікони на Сході, або з'яву готичного стилю на Заході. "Деструктивними" вважатимемо такі культурні катастрофи, як, наприклад, іконоборствоVIII ст., розграбування православного мистецького надбання хрестоносцями у XIII ст. (майже одночасно з погромом Київської Русі східними варварами) тощо.

Втім, кожна катастрофа має свій несподіваний бік. Іконоборчі гоніння та пізніші розорення Візантії вигнали з Балкан у Італію величезну кількість митців, які створили там надзвичайно насичену художню атмосферу, що стала передумовою Передвідродження та й власне Відродження. Із загибеллю Візантійської імперії у XV ст. центр православного мистецтва переміщується на Русь, єдину незалежну православну країну пізнього середньовіччя, коли не рахувати маленької Чорногорії. Проте вже у XVII–XVIII століттях і у нас поступово поширюється індиферентне ставлення до церковного мистецтва (властиве раніше тільки Західній Церкві) в тому смислі, що воно все менше різниться за своєю поетикою та стилістикою від мистецтва мирського, світські мотиви все більше проникають у ікону, храмові розписи, оздоблення богослужбових книг тощо.

Катастрофа 1917 року призвела до масових антихристиянських репресій і руйнувань храмів у Російській імперії, зумовила латентне існування Церкви та майже повне знищення інфраструктури церковного мистецтва. Додамо у дужках, що водночас у художній творчості XX ст. усе більше зростає питома вага символів, знаків, нефігуративних зображень, у чому деякі автори вбачають рецидив іконоборства, регрес від образу до знака [1].

З дезінтеграцією у СРСР атеїстичного режиму та поступовим поверненням до більш-менш нормального церковного життя, в українському науковому та навчально-педагогічному вжитку почали широко застосовувати майже не вживане у нас раніше словосполучення "сакральне мистецтво" на означення:

а) художніх об'єктів богослужебного призначення (ікони, іконостаси, храмові малювання, посуд і всі предмети, потрібні для церковної відправи);

б) практики виготовлення цих художніх об'єктів;

в) спеціалізації, за якою студентів світських художніх навчальних закладів готують для роботи в даній галузі.

Наскільки нам відомо, нове для нас поняття "сакральне мистецтво" ще не встигло потрапити до тлумачних словників і переліків офіційно визнаних спеціальностей. У минулі часи, принаймні впродовж ХІХ століття, поширені в Україні мови застосовували поняття "церковне мистецтво", "церковное искусство", "sztuka cerkiewna", з розрізненням останньої, щоправда, від "sztuki koscielnej".

У цій статті ми ставимо собі за мету: стисло проаналізувати чинники, що зумовили виникнення у вітчизняному вжитку поняття "сакральне мистецтво"; окреслити його зміст і стосунок до суміжних альтернативних визначень цього роду мистецтва – церковного, священного, канонічного, ієратичного, онтологічного тощо. Нам доведеться хоча б у загальних рисах з'ясувати відтінки значення цих близьких, якщо не синонімічних, понять; визначити по-можливості їх походження, антоніми; випробувати, наскільки системно та логічно вони можуть застосовуватись у сучасній україномовній практиці з урахуванням їх універсальності, тобто, можливості адекватного перекладу засобами інших мов у інославних та іновірних спільнотах.

* * *

В Україні поняття "сакральне мистецтво" швидко поширюється від початку 1990-х років у напрямі з заходу на схід, завдяки проведенню в стінах Львівської академії мистецтв двох міжнародних конференцій, присвячених "українському сакральному мистецтву" [2, 3]. Поштовхом до їх проведення став захист іще 1992 року випускниками тодішнього Львівського інституту прикладного та декоративного мистецтва дипломних робіт, виконаних для церкви св. Покрови у Львові. Ідею організації конференцій підтримали Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи в Римі та Інститут народознавства АН України. Малося на меті поглибити рівень аналізу традицій українського релігійного мистецтва, культури, а також, як зазначили у передмові до першого випуску матеріалів конференції її організатори, "утвердження гуманістичних християнських засад особистості, громадянської злагоди і розбудови Української держави" [2, с. 5].

У першому збірнику вміщено понад 20 статей, які розглядають проблеми духовності у мистецтві Київської Русі–України, колізії

українського сакрального мистецтва (тут і далі підкреслення наші – М. С.), втілені в ньому ідеї національної святості. Висвітлено і конкретніші теми, наприклад, декоративне різьблення в оздобленні храму східного обряду, сакральна функція в українській кераміці XIX–початку XX столітті тощо. Необхідність відрізняти "релігійне" мистецтво від "сакрального (або священного)" підкреслив доктор богослов'я, ректор Українського Католицького Університету о. Іван Музичка (м. Рим, Італія): перше має тільки релігійний зміст, а друге, що його вживає Літургія за благословенням Церкви, має "харизму" бути знаком-символом надприродного, бути місцем Божої присутності" [2, с. 17].

Як бачимо, ці поняття на львівських конференціях означені доволі розпливчасто, знак не відділяється від символу, поруч із ними зовсім не згадується образ, не вживається поняття "церковне мистецтво", а сфера сакрального тлумачиться вельми широко. Це закономірно випливає з термінологічної спадщини секуляризованого суспільства, особливо радянського періоду, коли протягом кількох десятиліть складалися сприятливі умови для поступової заміни слова "священне" словом "сакральне" для означення понять із релігійної сфери.

З одного боку, панівна атеїстична ідеологія прагнула витіснити на узбіччя громадського життя (разом із будь-якою інформацією богословського характеру) слова́, похідні від "священного". Показово, що у радянських енциклопедичних довідниках "священне" чи "святе" дуже довго подавали у лапках. У друкованих працях з образотворчого мистецтва й архітектури замість "іконопис" здебільшого писали "давній живопис", а фотографії храмів старалися зкадрувати так, аби не було видно надбанних хрестів, інших символів християнства.

У той же час релігійна інформація порівняно ширше допускалась у радянських виданнях іноземними мовами. Цікаво, що навіть у виданому Вірменською церквою путівнику "Св. Ечміадзін" (1978) під фотографією ковчега з копієм Лонгина тільки франкомовна підтекстівка сповіщає про прободіння ним Ісуса Христа, натомість підтекстівки вірменською та російською мовами про це умовчують.

З другого боку, у радянських словниках спостерігається нейтрально-наукове пояснення понять, які походять від латинського "sacrum", і звужено-негативне тлумачення їх еллінських відповідників "ієратизм", "ієратичний" тощо. Втім у багатьох ранніх словниках сталінської доби ці поняття взагалі відсутні, навіть "ієрархія" (у "Словнику чужомовних слів". – Харків–Київ, 1932),

натомість є "сакраментальний" у смислі 'священний, обрядовий', не дуже віддаленому від первинного значення "sacramentum" як 'святиня, клятва, завдаток'.

Якщо у середні віки поняття "священне" в основному невіддільне від біблійного контексту, то від доби Відродження воно все більше від нього емансипується, стосується також романтизованої поганської давнини. Численні тому приклади дає художня культура XX століття – від "Весни священної" І. Стравинського та "Священної війни" А. Александрова та В. Лебедєва-Кумача до квазірелігійних антихристиянських містерій у більшовицьких і нацистських варіантах. Це, зокрема, схожі церемоніали зібрань членів партії та їх молодіжних організацій з клятвами на вірність. Психологічна підготовка до них починалася з урочистої обіцянки юного ленінця. Перебування у Комсомолі та КПРС було несумісним з релігійною вірою. Нацисти також заохочували своїх симпатиків до розриву з традиційною християнською церквою, до прийняття нацистської форми атеїзму. Хоч останній називався "Gottgläubigkeit" ('віра у Бога'), Нюрнберзький трибунал звинуватив нацистів і у створенні атеїстичного режиму.

Тобто, з християнського погляду, тут поняття "священне" обертається на свій антипод, іншими словами, "сакральне" стає "профанним" у точному смислі цього слова, що походить від латинського fanum – 'ідолослужіння', звідси й profanat – 'осквернений', або fanaticus – 'біснуватий, що пророкує та служить ідолам'.

Не такою простою виявляється проблема пошуків адекватних опозиційних пар до "священного / сакрального". Справді, коли є термін "Священне писання" (у західноукраїнській традиції просто "Святе письмо") чи "Священна історія", то мучить бути і "священне мистецтво", хай і не зовсім у тому смислі, що встановив для "arte sacra" контрреформаційний Тридентський собор XVI ст. [4]. "Священна історія" не тотожна "церковній історії", натомість наші поняття "світський", або "мирський", альтернативні швидше церковному, ніж священному. "Мирянином" називають того, хто не є кліриком, а світське мистецтво – не церковне, хоча світський художник може бути людиною воцерковленою. Ще своєрідніша ця опозиція грецькою мовою: ἱερός – священний, антонім йому – λαϊκός (перекладається 'народний': Μουσείο Λαϊκής Τέχνης – Музей народного мистецтва, точніше б сказати – "простонародного", бо народ як нація по-грецьки – Εθνος).

На жаль, ми не мали можливості дослідити, чи вирізнявся особливим терміном священний рід мистецтва в античній естетиці, що саме вкладалось у поняття "каллокагатія" ('краса-до-

брота') в античні та середньовічні часи, як саме називали церковне мистецтво у Візантії. Втім, очевидно, було б неправильно обмежувати сферу священного у мистецтві тільки церковними потребами. Неправильно передусім з історичного погляду, бо тяжіння до святості, праведності було тією чи іншою мірою завжди притаманне людству та відображалося так або інакше у його художній творчості.

Розгляньмо, для прикладу, таку знакову річ українського побуту, як оспіваний у фольклорі рушник. Він супроводжував наших предків через усі важливі події життя – від народження до похорону, обрамовував святі образи вдома на покуті та у храмах, з рушниками пов'язано безліч зворушливих звичаїв і поетичних вірувань, і це надає рушникові символічного та навіть священного значення для всіх українців (дещо меншою мірою символічна функція, забарвлена тисячолітнім сповідуванням християнства, виявлена у ряді інших традиційних знакових виробів: у сорочці, кожусі, хустці, вінку, шапці тощо).

Рушник, пов'язаний на могильному хресті чи повішений над родинними фотографіями, зберігає свою священну роль, а от почеплений на портрети Леніна та Сталіна – втрачає її, виходить із священної / сакральної сфери, неминуче профанується, оскільки у буквальному смислі використовується для ідолослужіння.

Тут ми підходимо до важливого висновку: не існує святості універсальної для всіх людських спільнот, і на цю роль не підходять благонамірені норми загальнолюдської моралі, правил взаємоповаги та мирного співіснування. Ікона може бути святинею для православного чи правовірного католика. Для протестанта чи атеїста ж ікона – хіба що історико-культурна цінність, а багато ревних мусульман уже кільканадцять століть не можуть спокійно дивитися на людські зображення, вважаючи їх небезпечними ідолами, що засвідчують стесані лики єгипетських і античних статуй, виколоті очі святих на іконах або храмових монументальних розписах, а у наші дні – розстріляні талібами з артилерії найбільші у світі статуї Будди в Афганістані. (Заради справедливості треба зауважити, що ікони знищували не тільки іновірці, іконоборці й атеїсти. На Москві у XVII ст. ікони, які були визнані не відповідними церковному вченню, теж ламали з попереднім виколюванням очей на зображеннях. Зрозуміло, мотиви знищення були різними, проте священність / сакральність знищуваних об'єктів таким чином явно заперечувалася).

Отже, можуть бути світові наукові конгреси, присвячені юдейському, християнському, буддійському, ісламському, індуїст-

ському мистецтву, проте не священному / сакральному взагалі, бо за таким поняттям не стоїть загальноприйнятий і загально прийнятний об'єкт дослідження. Будь-які предмети можуть потрапляти у священне смислове поле – освячені вода, ладан, їжа, плоди, вино, мед, олія тощо, навіть коробка сірників, якими затеплюють лампади.

Більш плодотворним для мистецтвознавчого застосування видається нам поняття "канонічне мистецтво", хоча й тут ми маємо справу з різними його тлумаченнями. Втім, один із сучасних дослідників, іконописець і мистецтвознавець Олесь Клименко, вважає, що нетотожні розуміння терміну "канон" у науці найчастіше не стільки суперечать, скільки доповнюють одне одне, розкриваючи різні аспекти, пов'язані з нормативністю православного мистецтва на тлі нормативності інших культурних традицій [5].

Справді, існуючі визначення канону є більше загальними підходами, ніж конкретними дефініціями, що випливають із певних догматів. У сучасних науковців ці визначення швидше окреслюють не саме поняття, а закономірність його постання й умоглядні параметри. Наприклад, на думку видатного православного естетика Олексія Федоровича Лосєва, "Канон есть количественно-структурная модель художественного произведения такого стиля, который, являясь определенным социально-историческим показателем, интерпретируется как принцип конструирования известного множества произведений. Эта модель оказывается образцом и критерием положительной оценки произведений искусства, воплощающих художественный канон" [6]. У тому ж збірнику (с. 153) читаємо у Лазаря Ізраїлевича Ремпеля: "Изобразительный канон это общая закономерность сложившейся художественной системы, это закон структуры образов и строения формы одновременно". Цей автор, використовуючи слова Фрідріха Шіллера, пише про канон як "совершенный подъем от случайного ко всеобщему и необходимому".

Потреба в тому, що називають «іконописний канон» виникає тоді, коли постають чужі впливи, і з'являється необхідність документально зафіксувати те, що до цього міцно сиділо у соборній свідомості церкви. В іконі порушення "канону" особливо відчутне, оскільки ікона це насамперед образ, тоді як у зодчестві ми знаємо, що архітектурна форма храму не обов'язково має бути витвором християнського майстра, оскільки вона не є, строго кажучи, образотворчою. Відомі приклади, коли язичницькі храми перетворювалися на православні – Парфенон у

Афінах, Пантеон у Римі. Натомість у іконописі були випадки, коли не зовсім православний підхід до творчості викликав несприйняття церковних людей.

Поняття "канонічності" у традиційному мистецтві, не тільки церковному, стало предметом аналізу ряду поважних авторів, від о. Павла Флоренського та Юрія Лотмана до Віктора Бичкова, Леоніда Успенського, архімандрита Рафаїла, Георгія Вагнера, Марії Некрасової. Їхні наукові праці демонструють обережне, достатньо приблизне, часто метафоричне застосування поняття "канон" у мистецтвознавстві, похідне від його богословського розуміння та часом не тотожне останньому. В той же час уже набили оскому словосполучення на зразок: канонічна архітектура, канонічний іконопис, канонічна іконографія, канонічний іконостас, що дедалі частіше озвучуються засобами масової інформації, як світськими так і церковними, поступово проникаючи в понятійний апарат сучасного мистецтвознавства. Позбавлені чіткого загальнозрозумілого змісту, подібні словосполучення водночас ніби передбачають, що поряд "канонічної" ще існує, відповідно, "неканонічна" архітектура, "неканонічний" іконопис, спів і так далі. Але коли постає питання, а за якими принципами ті чи інші пам'ятки або новітні споруди потрапляють у ту чи іншу категорію, серйозно аргументованої відповіді ми не чуємо. Досі ніхто на проаналізував, що є стабільне, константне, власне "канонічне", і що – змінне, рухоме, багатоваріантне, непринципове в церковному мистецтві відносно літургійного канону, рішень церковних соборів, діянь отців церкви, історичної традиційності тощо.

Мало переконують спроби деяких авторів виводити "сакральне мистецтво" з "онтологічного", або "ідеаціонального", що його відомий американський соціолог російського походження Пітірім Сорокін іще у 1930-х рр. теоретично відрізняв від "ідеологічного" та "чуттєвого" мистецтва, вважаючи "ідеаціональне" найбільш духовним [7]. З таким пов'язують утвердження трансцендентних ідей, поетику величавості, лаконічність, символічність, відсутність елементів розважальності тощо [8].

На нашу думку, було б принаймні непродуктивним пов'язувати зі сферою священного самі тільки риси величавості, так званого ієратизму, монументальності, що панували досі у церковному мистецтві, тон якому задавали у Римі, Царгороді й інших столицях. У християнському ідеалі все мистецтво, як і всі галузі життя, мають бути освяченими, священними. Людей хвилюють масштаби, їм хочеться безмежного, переможного, тріумфального. А небо благословляє немічне, малослівне, недо-

статнє... Людина – громадянин, Бог – біженець. І якщо художник – привілейована особа, творчість – категорія богоподібна, то правдивий "портрет" якого-небудь яблучка може бути ближче до істини, ніж багатофігурна композиція на біблійну тему, і зображуючи будь-яку, на перший погляд, і неважливу річ – квітку, грушку, віруючий художник або глядач шукатиме на них відбиток руки Того, *от него же вся биша* [9].

На культурологічних конференціях останніх років (які нерідко спільно проводяться духовними та світськими установами) часто звертають увагу на різкий контраст між музичною та візуальною сторонами сучасного церковного мистецтва: високий рівень співу та часто низькопробні розписи й іконостаси, якими замінюють більш досконалі давні зразки замість того, щоб їх дбайливо реставрувати, невдалий добір кольорів, який спотворює зоровий образ багатьох наших храмів і монастирів (на жаль, не є винятком і Києво-Печерська Лавра), недосконалість новітніх витворів іконописців-самоуків, які здебільшого не мають належної богословської та мистецької підготовки або й обох одразу. Підкреслюється необхідність кращої обізнаності кліриків у галузі образотворчого мистецтва, бо посилюється вплив Церкви в культуротворчих процесах; пропонується благословляти здібних послушників на здобуття фахової освіти з наступним подвизанням на ниві церковно-археологічній, мистецтвознавчій, іконописній, реставраційній, церковно-музейній, як це має місце в монастирях Румунії, Болгарії, Македонії, Греції...

Так наприклад, складені за участю автора цих рядків рекомендації секції "сакральне мистецтво" 6-го Міжнародного конгресу україністів у Донецьку (червень–липень 2005 р.) відзначають, що "головною проблемою у сучасному стані даної галузі є загалом недостатня естетична розвиненість прихожан і кліру та, з другого боку, низький рівень богословських знань художників, які працюють на замовлення церкви. Масове спорудження храмів, іконостасів супроводжується масовим знищенням давніх пам'яток архітектури, образотворчого та декоративного мистецтва. Серед величезної кількості новостворених храмів, стінописів, ікон тощо тільки окремі відповідають високим мистецьким і богословським критеріям, а візуальне оформлення храмового простору значно поступається перед музично-хоровим супроводом богослужінь. У сучасній літературі з українського церковного мистецтва достатньо популярних видань, зокрема альбомного типу, натомість мало висококваліфікованих дослідницьких праць, оснащених науковим апаратом.

Для поступового виправлення цього становища вважаємо за потрібне:

1. Ввести до програм духовних навчальних закладів вивчення курсу історії церковного мистецтва та пам'яткознавства, з особливо глибоким вивченням національних традицій;
2. Запровадити у системі церковної освіти професійну підготовку іконописців, подібно до того, як готують регентів церковних хорів;
3. Благословляти послушників, іноків здобувати освіту в світських навчальних закладах зі спеціальностей "сакральне мистецтво", "музеєзнавство", "пам'яткознавство" для кадрового забезпечення досі не відродженої мережі церковних музеїв, які існують у багатьох країнах світу й існували колись в Україні;
4. Засновувати у світських науково-дослідних і навчальних закладах відділи та кафедри церковного мистецтва;
5. Вважати необгрунтованими претензії окремих ієрархів, кліриків і громад на повернення у їхню власність особливо цінних з історико-культурного погляду давніх і "намолених" пам'яток церковної архітектури та мистецтва, оскільки їх експлуатація за прямим призначенням становить загрозу для збереження пам'яток, а стародавні твори церковного мистецтва навіть у XIX – на початку XX ст., як правило, передавали з діючих храмів до церковно-археологічних музеїв та єпархіальних давньосховищ;
6. Державним органам і світським науковим установам надавати всіляке сприяння священноначалію, кліру та релігійним громадам у завершенні інвентаризації та каталогізації пам'яток мистецтва, що зберігаються у діючих храмах і монастирях (з метою надійного запобіганння їх відчуженню, знищенню) з подальшим переданням таких об'єктів до церковних музеїв, які мають отримувати від держави дотацію, подібно до світських музеїв. Заохочувати створення у храмах інформаційних стендів і міні-виставок, які б висвітлювали історію їх побудови, оздоблення, реставрації, розповідали б про майстрів і фундаторів. На цих матеріалах видавати буклети та путівники;
7. Розробити програму фундаментальних праць з церковного мистецтва, зокрема серії каталогів "Пам'ятки церковного мистецтва у музеях і храмах України" (рекомендації обговорено та схвалено на засіданні секції 1 липня 2005 року).

Закінчуючи статтю, мушу визнати, що змінив у процесі роботи над нею своє попереднє радше негативне ставлення до

сучасного мирського вживання поняття "сакральне мистецтво" замість уживаного раніше "церковне мистецтво". Головне причина – справді священному церковному мистецтву нині ще не можна навчити у світському навчальному закладі, а у духовних такої спеціалізації поки що нема (за винятком регентських училищ). З другого боку, ті речі храмового вжитку, що продукуються сьогодні для зорового оформлення православного богослужіння (вироби майстерень у Софріно та подібних їм) сьогодні можуть претендувати хіба що на назву художнього ремесла, проте їм іще далеко до справді творчого мистецтва, до якого подібні предмети належали ще пару століть тому. Тому й музичний бік православного Богослужіння нині значно перевищує за своєю естетичною якістю зоровий.

Щодо альтернативи "канонічне мистецтво", то його предмет і об'єкт визначені у літературі так само дуже розпливчасто, зрештою, відповідно до складності самого цього поняття. Не розкрито також принципові відмінності мистецтва "канонічного" у порівнянні з "церковним", "релігійним", "священним", "іератичним" тощо. Тому така ж невиразність змісту та меж поняття "сакральне мистецтво" (що звучить, завдяки латинському кореню, дещо науково-абстраговано для православного вуха) стає за сьогоднішніх умов не недоліком, а перевагою. Доводиться визнати, що це розпливчасте поняття адекватно відповідає означуваній ним реалії – не зовсім священній, не повністю церковній, не завжди мистецькій творчості.

Сьогодні постає необхідність з'ясувати, наскільки специфічно "працює" поняття "канон" у термінологічному полі богослов'я та мистецтвознавства, у сферах вербальній, візуальній, аудіальній, у галузях словесності, музики, архітектури, образотворчого та декоративного мистецтва, розрізнити в цьому понятті вузьке значення та ширші, переносні. Адже двохтисячолітня спадщина церковного мистецтва засвідчує доволі широкий "плюралізм" у зовнішньому, тілесному вираженні храмових форм і богослужебних предметів, які є символічним вираженням таїн віровчення. Очевидно, канон тільки тоді плодотворно діє на творчий процес, коли він є внутрішнім настроєм, тобто коли художник став частиною церковного середовища і створювані ним ікони, священний посуд, облачення тощо можна буде по-справжньому називати справді церковним мистецтвом, а не тільки умовно "сакральним".

1. *Безансон, Аллен*. Запретный образ. Интеллектуальная история. – М.: МИК, 1999. – 422 с. Висловлюю вдячність за вказівку на це джерело й іншу допомогу кандидатові мистецтвознавства Олексію Іллічу Овчаренку.

2. Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи. Матеріали міжнародної наукової конференції (Львів, 4-5 травня 1993 р.) Редакційна колегія: Еммануїл Мисько (голова), о. Іван Музичка (заступник голови), Дмитро Крвавич (заступник голови), Володимир Бадяк (секретар), Володимир Овсійчук. – Львів: Монастир Монахів Студійського Уставу, Видавничий відділ "Свічадо", – 1994. – 168 с.

3. Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи (Українське сакральне мистецтво XIII – XV століть). Матеріали третьої наукової конференції (Львів, 4-5 травня 1995 р.) Редакційна колегія: Еммануїл Мисько (голова), о. Іван Музичка, Дмитро Крвавич, Володимир Овсійчук, Володимир Бадяк (секретар),. – Львів: Інститут народознавства НАН України, – 2001. – 120 с., іл.

4. Итальянское искусство XVII века в странах Западной Европы от Возрождения до начала XX в. – М., Искусство, 1988. – С. 81.

5. *Клименко Олесь*. До проблеми вивчення канону в іконописі // Ант. – 2002. – 7-9. – С. 59-64.

6. *Лосев А. Ф.* О понятии художественного канона // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. Сб. статей. – М., 1973. – С. 5-15.

7. *Сорокин П.* Социокультурная динамика // Человек, цивилизация, общество. – М.: Изд-во полит. л-ры, 1992.

8. *Крвавич Д.* Універсалізм дизайну як мистецтва ідеї, форми та функції // Академдизайн: Вісник української академії дизайну (Львів). – 2003. – № 1. – С. 126-144.

9. Сучасне мистецтво і народна творчість // Народне мистецтво. – 1999. – 3-4. – С. 35. Цікаво, що аналогічний дуже широкий підхід до розуміння християнського мистецтва продемонстровано у листі до митців Папи Римського Іоанна Павла II, опублікованому того ж 1999 року (переклад Яреми Кравця українською мовою з французької у журналі "Українське мистецтво", 2004, №3, с. 113-118), і можна тільки пошкодувати, що аналогічні документи православної думки сьогодні рідко коли стають відомими громадськості, на відміну від соборних рішень на цю тему в минулому.

Д. В. Степовик

ШЕВЧЕНКО І МОСКОВСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я

Не всі автори спогадів, тексти яких представлені у російськомовному збірнику 1988 року «Воспоминания о Тарасе Шевченко», були безумовними апологетами поета і мистця. Так, один із російських так званих «інженерів людських душ» прозаїк Іван Тургенєв писав, що Шевченко мав таку негативну рису вдачі, як самолюбство. Важливо те, що Тургенєв не ставить знак рівності між цим Шевченковим самолюбством та егоїзмом, а тим більше – гординею, яка зовсім не є християнською чеснотою, а навпаки. Але Тургенєв тут же виправдовує Шевченкове самолюбство, без якого він пропав би; воно було в тих страшних умовах рятівним, а може, й зумовлене тими умовами: «Самолюбство в Шевчен-

ка було дуже сильне й дуже наївне в той же час. Без цього самолюбства, без віри у своє покликання він неминуче загинув би у своєму закаспійському вигнанні. Захоплене здивування співвітчизників, які оточували його в Петербурзі, посилили в ньому цю впевненість поета-самородка. При всьому самолюбстві, у ньому була непідроблена скромність… Назагал це була натура пристрасна, бурхлива, затиснена, але не зламана долею: проста людина, поет і патріот»[1].

Трапляються й інші судження: надто критичний, гострий на слово, байдужий до того, як одягатися, тощо. Але, як це часто буває з неординарними, своєрідними особами, Тарасові вади, на думку авторів спогадів, були продовжувачами його добрих і гарних чеснот. У чомусь недопрацьовував, не завжди дотримувався світського лоску, – з ким із велетнів духу такого не буває? І вже напевне, що ніхто не міг дорікнути Шевченкові у відступі від глибокої й щирої віри в Бога, у його відданості Закону Божому, любові до Церкви Христової, знанні й дотриманні православних традицій та обрядів. Багаторазове перечитування Шевченком Біблії та книги «Наслідування Христа», а ж до вивчення напам'ять окремих уривків з цих книг, – це була невід'ємна частина глибокого духовного єства Шевченка – не розрізняючи, чи мучився він у закаспійському засланні, чи в радості насолоджувався довгоочікуваною свободою.

Але яке ж тоді джерело несприйняття Шевченком багатьох аспектів Російської Православної Церкви, поширених там звичаїв, моральних устоїв, засобів і результатів виховання цією Церквою Христових заповідей і моралі московського народу? Чому це несприйняття, хоч воно ґрунтувалося на євангельській правді, так гостро критикується – аж до паплюження Шевченка представниками московського православ'я (згадаймо брутальну писанину в «Отдыхе христианина» та вигадки протоієрея Чернавіна) – з одного боку, та зачислення Шевченка комуно-радянськими «шевченкоєдами» до кошари атеїстів – з другого. Справді, у проблемі «Шевченко і московське православ'я» є над чим подумати! Підкреслюю: не взагалі православ'я, не вселенського православ'я як сукупності помісних Церков, а саме «московського православ'я» як дуже своєрідного феномену руйнівних тенденцій духовного життя.

Шевченко – не релігієзнавець, не богослов, не церковний історик і не церковний політик. І всі його міркування на церковні теми можна за бажання відкидати як міркування непрофесіонала в усіх цих чотирьох спеціальних предметах. Але Шевченко мав дуже розвинену і тонку інтуїцію: розрізняти правду й неправду; справжнє

християнське – і не-християнське, але підлаштоване під християнське. З цим «підлаштованим» він мав справу все життя, може, за винятком перебування в дитинячому віці в домі отця Григорія Кошиця, в якого Слово Боже не розходилося з ділом, із ставленням до усіх людей його села – до тих нещасних кріпаків.

Звичайно, Шевченко знав про вигадану міністром народної освіти С. Уваровим ідеологію тоталітарної монархічної імперії: православ'я, самодержавність, народність. Слово «православ'я» у цій формулі стояло першим, «народність» – останнім. Але насправді й перше і третє було поглинене другим – самодержавством, і то на законодавчому рівні, як про те каже 42-га стаття Основних законів імперії: «Імператор яко християнський володар, є верховний захисник й оберігач: догматів віри і наглядач правовір'я та всілякого в Церкві Святій благочиння».

Замість вдарити тривогу, що це небезпечно, що світський цар, який веде війни, проливає кров, загрібає чужі землі, є верховний захисник й оберігач догматів віри, а Священний синод очолює теж світська людина – «найвищий прокурор» – орбер-прокурор, а не предстоятель Церкви, – очільники московського православ'я влаштовували ледь не овації цьому ганебному, зовсім неправославному, а цезаропапистському станові речей. Коли Шевченкові було лише 18 років і він ще був кріпаком, петербурзький митрополит Никанор «проспівав» в одній проповіді ось такий панегірик самодержавію, яке поглинуло і православ'я, і народність: «Хто має страх Божий, той шанує царя, і навпаки: хто шанує царя, той повинен мати страх Божий. Чи треба доводити вам, царелюбиві росіяни, важливість і необхідність заповіді: шанувати царя? Та ви ж знаєте, що обирає його сам Бог, який і помазує його на царство і підносить. Він представляє образ Царя Небесного на землі. Чи назначає податі й податки? Ми повинні платити без спротиву. Вимагає від нас наших дітей для захисту вітчизни? І в цьому випадку ми повинні жертвувати не тільки життям своїх синів, але і своїм власним, аби тільки спасти престіл і царство»[2].

Згодом Шевченко побачив, як у закаспійських нетрях і пущах московити «спасали» престіл і царство, захоплюючи немосковські території Середньої Азії та доводячи нещасних казахських і киргизьких дітлахів до становища жебраків-байгушів, змальованих ним же, Шевченком. Це фарисейське лицемірство агресора робило «байгушами навиворіт» і самих московитів, – отих синів, яких закликав приносити в жертву для спасіння престола і царства митрополит Никанор. Як тільки Шевченко отримав звістку, що в Оренбург надіслано розпорядження про його звільнення із за-

слання, він з 12 червня 1857 року почав робити просторі записи у щоденнику. У передчутті свободи він сміливішає й розкриває багато фактів з тої гіршої за язицьку пітьми, до якої довели цей воєнізований люд московське православ'я разом із самодержавієм та народністю. Адже в Новопетровському укріпленні була церква Олександра Невського (та сама, в якій Шевченко дуже хотів намалювати запрестольну ікону Воскреслого Христа-Спасителя, але йому того не дозволили). Священик цієї церкви справно служив по неділях Літургію, напевне виголошував проповіді, виконував різні треби. Але чи учив він тутешній солдатсько-офіцерський люд по-християнськи, по-православному поводитись? Дотримуватися хоча б елементарної людської моралі? Шевченко жахається від однієї думки записати в щоденнику все те, на що він надивився тут за 10 років неволі; він гонить від себе таке бажання й готовий простити усіх цих грішників. Уже на початку щоденника він пише: «Але як я дивився на все це? Як арештант дивиться з тюремного заґратованого вікна на весільний потяг. Одна згадка про минуле й бачене за цей час доводить мене до тремтіння. А що було б, якби я записав цю похмуру декорацію і бездушних грубих лицедіїв, з якими мені довелося розігрувати цю похмуру монотонну десятилітню драму? Стороною, пройду стороною моє минуле, мою підступну пам'ять. Не збуримо серця доброго друга негідним спогадом, забудемо й простимо темних мучителів наших, як простив Милосердний Людинолюбець своїх жорстоких розпинателів. Звернемося до світлого й тихого, як наш український осінній вечір, та запишемо усе бачене й чуване і все, що продиктує серце»[3].

Сам рядовий солдат, Шевченко намагався позитивно впливати на інших поневолених рекрутів, перебираючи за велінням свого доброго серця роль, яку повинні були виконувати священик та офіцери. Він записує, що ці рекрути – найбідніший, найжалюгідніший стан «у нашій православній вітчизні. У нього забрано все, чим тільки життя красне: сім'ю, родину, свободу – одним словом, все. Можна простити йому, коли він топить свою сіру самотню душу у півштофі сивухи. Але й офіцери, яким віддано все, усі людські права й привілеї, – чим же вони відрізняються від бідного солдата? Я кажу про Новопетровський гарнізон. Нічим вони, бідолахи, не відрізняються, окрім мундира. Зрозуміло, коли б це були так звані старі бурбони. Але це юнаки й вихованці кадетських корпусів. Чи ж то є добре виховання? Нелюдське виховання. Зате дешеве. А головне – швидке. Вісімнадцятирічний юнак, він вже офіцер. Захоплення й замилування матері й опора старого батька. Жалюгідна мати і дурний батько»[4].

Сповіщений, що з Петербурга в Оренбург місцевому генерал-губернатору надісланий офіційний документ про звільнення від військового рекрутства, Шевченко ніяк не міг зрозуміти, чому так довго його не відпускають з Новопетровської фортеці? Навпаки, його все ще виганяють на муштру, принижують, вимагають ставати «навитяжку, слухатись команди і рухатись, як бездушна машина. І це єдиний, перевірений досвідом спосіб убивати разом тисячу собі подібних. Ґеніальний винахід! Він робить честь і християнству, і освіті»[5]. У щоденниковому записі за 14 червня 1857 року Тарас із жалем, якщо не сказати зі сльозами, описує ситуації в гарнізоні, коли привезли так зване «жалування» – заробітну платню військовикам. «Офіцери сьогодні ж його… (жалування. – *Д. С.*) і отримали, і сьогодні ж віднесли його… спиртоморові (так Шевченко називає гарнізонну пивнушку, утримувану євреєм. – *Д. С.*) й почали кутити, вірніше п'янствувати. І це триватиме кілька днів підряд. Завтра видадуть жалування солдатам, і солдати також почнуть кутити, тобто п'янствувати. А закінчиться як солдатська, так і офіцерська попойка бійкою й, нарешті, курятником, тобто гауптвахтою».

З іронією, яка часом переходить в глибокий жаль і скруху сердечну, Шевченко пише, що таке є постійним побутом «христолюбивого воїнства» у такій же «христолюбивій державі». Переходячи до свого становища бачити постійно цю мочемордність з фінальними московитськими мордобоями, Тарас пояснює причини своєї антипатії до «христолюбивого воїнства», як царі та їх сатрапи називали військо Російської імперії – найбільш загарбницьке, агресивне, кровопролитне на той час у всьому світі. «Антипатія посилювалася, – писав Шевченко, – у зв'язку з моїм знайомством з людьми цього христолюбивого звання. Не знаю, чи випадково, чи то є так насправді, але мені не вдалося, навіть у гвардії, зустріти порядної людини в мундирі. Якщо тверезий, то неодмінно неук і чванько. Якщо хоч з маленькою іскринкою розуму й світла, то також чванько й на додаток – п'яниця, мот і блудник. Природно, що антипатія моя зростала до відворотности. І треба ж було підступній моїй долі так отруйно, злостиво поглузувати з мене, штовхнувши мене у найсмердючіший осадок цього христолюбивого стану»[6]. З обуренням Тарас пише про заборону йому писати, рисувати й малювати. Хоч крадькома він все ж робив на засланні те, друге і третє, але таки, як пізніше визнав, утратив щось від своєї кваліфікації малювати великі картини олійними фарбами і займатися монументальними формами образотворчого мистецтва.

При цьому Шевченко порівнює винесену йому кару царем Миколою з карою римського імператора Августа стосовно поета Назона: імператор Риму, хоч і був язичник, але не заборонив Назонові писати і рисувати на висланні у далеких ґотів; а нібито православний християнин і навіть «верховний захисник і оберігач догматів віри» цар Микола відняв у Тараса, як він пише, найблагороднішу частину його бідного існування. З гіркотою зізнається, що навіть трибунал під головуванням самого сатани не виніс би, мабуть, такого холодного, нелюдського вироку. Майже кожну особисту образу за своє понівечене життя Шевченко переносить на тисячі інших людей. У щоденнику наводяться численні епізоди, як заможні батьки-дворяни, купці, чиновники, привілейовані урядовці оддавали своїх дітей, які в чомусь провинилися, не до церкви на покаяння й перевиховання, а до війська. Шевченкові, як м'якосердній людині, християнину, дуже шкода було дивитися, як ці ще підлітки або юнаки, зодягнені в кадетських корпусах в офіцерські мундири, морально калічаться, втрачають людську подобу. Шевченко постійно дякував Богу, що «все це несповідане горе, усі види приниження і знущання пройшли, наче б не торкнулися мене. Найменшого сліду не залишили по собі» (*20 червня 1857*)».

Настало свято першоверховних апостолів Петра й Павла – ніби іменини для Новопетровського укріплення, бо в назві фігурує ім'я апостола Петра. Шевченко в храмі на молитві. А інші? «Сьогодні, – записує в день свята, – відзначається пам'ять двох найвеличніших глашатаїв любові й миру. Велике у християнському світі свято. А у нас – колосальне п'янство з нагоди храмового свята. О, святі, великі верховні апостоли! Якби ви знали, як ми забруднили, як сковеркали проголошену вами просту, прекрасну, світлу істину. Ви провістили лжевчителів – і ваше пророцтво збулося» (*29 червня 1857*).

Шевченко професійно, із знанням справи використовує біблійні, святоотцівські, церковні терміни, ніде не робить помилок, огріхів у трактуванні догматів, канонів, традицій, правил християнства взагалі й православного християнства – зокрема. Це ще одне підтвердження глибокої уцерковленості Тараса.

Хоч він ні в щоденнику, ні в інших текстах – поетичних чи прозових – не вживає науково-богословського терміна «цезаропапізм» (недуховне зрощення світської й церковної влад – з домінуванням саме світської над духовною, церковною), та всі описи плачевного стану московського православ'я зводяться у нього саме до цього зрощення як першопричини вихолощення Христо-

вих заповідей з реальної дійсності й заміни їх обрядами, ритуалами, усілякою парадною тріскотнею. На кожному кроці він бачить фактичне язицтво усіх станів та прошарків російського суспільства. Воно, язицтво, прикривається православ'ям, але суть життя, побуту, поведінки росіян – не православні, не духовні, взагалі не християнські.

Не сумніваюсь, що Шевченко як людина пильної самоосвіти знав історію Візантії, її імператорів, Церкви. Мабуть задумувався, чому ця величезна християнська імперія так страшно загинула. А одна з головних причин – цезаропапізм, який вихолостив з візантійського православ'я Христову любов, замінив її ненавистю до всього негрецького (воно для візантійців – варварське). Шевченко бачив, що цим шляхом йде і Московія, і її московське православ'я. Тож він виразив тотожність двох псевдохристиянських систем влучною фразою: «Любить царя свого п'яного, та візантійство прославлять».

Історики Візантії по-різному, як це часто буває, трактують загибель християнської Візантії від турецьких ісламських завойовників. Але в одному вони солідарні: у Божому попущенні на зникнення Візантії з карти світу винні: аморальність народу; обрядоманія замість істинної і щирої віри в Бога; заміна в церковному середовищі християнської любови – її протилежністю: ненавистю до невізантійських християн; зрощення Церкви з абсолютистською монархією візантійських імператорів. «Доводиться констатувати, – писав німецький історик Візантії, – що чим більші злигодні навалювалися на візантійську людність, то з більшою впертістю вона хапалася за свою віру і болісніше, ніж будь-коли, сприймала найменше нехтування своїми релігійними почуттями. Один із найвищих імператорських урядовців увесь розпач і непримиренну ненависть константинопольців до латинників (християн західного обряду. – *Д. С.*) передав дуже влучно і коротко однією фразою: "Я волів би бачити в місті турецький тюрбан, ніж папську митру". Що ближчою ставала хвилина остаточної загибелі Візантії, то більше зростала віра в те, що з турками можна буде якось замиритися, а османське панування буде меншим лихом, ніж підпорядкування Римові»[7].

Цікавим у цій думці є те, що не церковна людина, а один із найвищих імператорських урядовців надав перевагу бачити в столиці православної Візантії турецький тюрбан замість митри. Начебто деталь, але вельми промовиста: закорeніла традиція цивільних можновладців керувати Церквою, тобто неугодна Богові традиція цезаропапізму – від «цезар» (цар, імператор), що є над попом

(священиком, єпископом, патріархом). Чиновництво, узявши верх над Церквою, маніпулювало народом, науськувало один на одного. Були випадки, коли волею імператора знущалися з патріарха Константинопольського за його протести проти нищення ікон: волочили його тіло по іподромі, потім відтяли голову на звичайному місці страт – собачому майдані, а тіло викинули в яму.

Цезаропапізм московський мало відрізнявся від візантійського. Навіть апологети божевільного деспота Петра «Великого» змушені описувати, що він робив з Церквою й церковниками, – мало що не так, як візантійський імператор Константин Копроним зі своїми патріархами. Подібне робила і цариця Катерина, теж, до речі, під пером угодливих істориків – «Велика». Відомий глянцювальник і перебріхувач темної історії Московії Микола Карамзін у своїй записці «Про давню і нову Росію» (1811 р.) не хотів у Московії нічого з Європи, але щоб тільки зміцнювався місцевий цезаропапізм: «Не досить дати Росії гарних губернаторів, – треба дати і добрих священиків; без іншого обійдемося й не будемо нікому заздрити в Європі»[8].

Значить, і священиків для РПЦ треба було давати… Від кого? Ясна річ – від царя, бо він, бач, «верховний захисник і оберігач догматів». І давав. А як саме ці «добрі» виховували народ, наприклад хоча б за елементарною заповіддю Христа – дати хліба подорожньому, – свідчить сам Шевченко. Він готується в далеку дорогу із закаспійської пустелі на судні Волгою до Нижнього Новгорода, потім через Москву до Петербурга. Запасається провіантом у свою дорожню торбину й навіть мідного чайника хоче взяти зі собою, бо: «благочестивні уральці, а особливо уралки, нашому братові, нерозкольникові, води напитися не дадуть… Брудніше, брутальніше цих завзятих розкольників я нічого не знаю. Сусіди їхні, степові дикуни, киргизи, тисячу разів більш товариські за цих безпосередніх нащадків Стєнькі Разіна… Найліпше удавати на Уралі розстригу-попа. Тоді, мов у казці, все являється перед тобою, починаючи з каймака і джурмиці, і кінчаючи “свальним” гріхом. Мати доньку-одиначку запропонує святому страдникові за віру для нічної розваги. Огидно! Гірше поган. Весь фанатизм, уся ця гидота кублиться в їхніх розпусних дочках та жінках» (*12 і 16 липня 1857*).

Судячи з ідеологічної установки імперії у вигляді «трійці» – «православіє, самодержавіє і народность», – православ’я очолює цю «трійцю». Отже, народ «від молдаванина до фінна» має сповідувати тільки православ’я. Насправді ж, не знайти, мабуть, у християнському світі іншого якогось віросповідання, яке б так

рясно обросло єресями, забобонами, розколами, як московське православ'я. Шевченко ясно і твердо декларував себе в поезії, листах, у щоденнику православним християнином. Водночас він терпимо ставився до католицтва й навіть мусульманських вірувань та обрядів, які постійно спостерігав серед казахів, киргизів, туркменів за десять років свого рекрутства. Польські висланці, які ділили з Шевченком рекрутську долю, були католиками, але вони були і його друзями; він любив їх як людей, так само як місцевих мешканців, які по-своєму вірували, але не раз виручали Тараса у скрутні моменти. Але в православ'ї московського зразка він бачив інколи таке, що його не можна було порівняти ні з католицтвом поляків, ні з ісламом казахів.

У щоденникових записах Шевченко згадує свої мимовільні зустрічі з носіями однієї з єресей московського православ'я – з так званими безпоповцями. Вони тікали за Урал, а також селилися групами на просторах Середньої Азії. Шевченко в запису за 16 липня 1857 року згадує випадок, майже анекдотичний, що стався з ним дев'ятьма роками перед тим, коли він 1848 року працював рисувальником в Аральській експедиції Бутакова. Якийсь час він носив бороду, і сектанти прийняли його за «старовєра». Сектанти донесли про це своєму старшому, а той відкликав Шевченка в зарослі комишу, став перед ним на коліна, цілував його руки. Ці відступники рознесли і в інші громади, що, мовляв, серед членів експедиції Бутакова є «наш». Навіть коли Шевченко поголив бороду й переїхав в укріплення Раїм на берег річки Сирдар'я, вони знайшли його й там.

«В Раїмі, – веде далі Шевченко, – зустріли мене уральці (сектанти, переселенці з Уралу. – *Д. С.*) із ледь прихованим захопленням. А загоновий їхній начальник полковник Марков попросив у мене благословення і запропонував мені 25 рублів, від яких я неблагорозумно відмовився, і цим, за їхніми поняттями, безприкладним некорисливим вчинком підштовхнув благочестиву душу старого до говіння (посту перед сповіддю й причастям. – *Д. С.*) у табуні, в кибитці, таємно; і якщо трапиться нагода, то і прийняттям святих тайн від такого безприкладного пастиря, як я. Щоб не нажити собі клопоту з цими сивими безприкладними дурнями, я хутчій залишив укріплення і вже акуратно, по двічі на тиждень, голив собі бороду. Якби це глупство, ця смішна пригода трапилася десь на берегах Уралу, де були б жінки, я б не спекався так легко від цих ізувірів. Увесь фанатизм, уся ця мерзота гніздиться в їхніх розбещених дочках та жінках. В Уральську острог постійно нашиховний солдатами-втікачами – начебто їх пресвітерами. Та

не зважаючи на відверті провини, вони благоговіють перед цими розбійниками і бродягами»[9].

Розумний і начитаний Шевченко (він і в неволі постійно займався самоосвітою, щодня читаючи книжки) добре знав, що це не перша й не остання єресь у московському православ'ї. Стригольники, двоперсники, старообрядці, нестяжателі, хлисти, йосифляни, жидовствуючі, безпоповці тощо – цілий шлейф сект, відступлень, єресей тягнеться за московським православ'ям ще з самого Середньовіччя[10]. Вимішана з євразійських етнічних клаптиків імперія з глибокими традиціями ізувірських вірувань та обрядів[11] запропонувала в ХІХ столітті цим перемішаним покручам доволі жорстку формулу міністра Уварова «православія, самодержавія, народності». Але вони пропустили її повз вуха і продовжували жити своїм, гіршим за язицьке, життям. Усе це, мов у концентрованому вигляді, побачив і пережив за десять років заслання Шевченко. Його доволі різкі слова типу «мерзота», «тиранство», «відворотність», «гидота» – не так емоційні сплески, як констатація фактів всього того, що відбувалося перед його очима. Недарма ж він за найменшої нагоди утікав з Новопетровського укріплення на город, де на поливних грядках росли овочі; і тут під вербою проводив цілі години дозвілля, читаючи Біблію, книги «Наслідуючи Христа», польськомовну книгу польського філософа Кароля Лібельта з естетики «Estetyka czyli umnictwo piękne» (Познань, 1849), а інколи навіть і заночовував тут.

До речі, якісь відгомони язицтва зауважив Шевченко у «православних» московитів і в тому, що вони не люблять зелені, рослин та дерев узагалі. Шевченко ніколи не бачив когось із офіцерів чи солдатів-москалів на тому зеленому городі, який він виплекав і де відпочивала його душа. Вони надають перевагу порохняві та незносній смердючій задушливості у фортеці – замість прохолодної тіні, квітів та свіжої зелені на городі. Він пише, що винна в цьому для них – всепідкоряюча владичиця горілка. Якби вони напивалися до ризопокладання на городі, то не один би витверезувався на гауптвахті. Чи не краще в тому смороді вдома тихо «нализатися так, щоб в очах позеленіло. Ото їх город з квітами та духмянками… У великоросійської людини є вроджена антипатія до зелені – до цієї живої блискучої ризи усміхненої матері-природи. Великоросійська дєрєвня – це, як висловився Гоголь, навалені купи сірих колод з чорними отворами замість вікон, вічний бруд, вічна зима! Ніде ані прутика зеленого не побачиш, хоч навколо непрохідні ліси зеленіють. А дєрєвня наче навмисне вирубалась на велику дорогу з-під тіні цього непрохідного саду. Розтяглася

у два ряди біля великої дороги, набудувала постоялих дворів, а при кінці капличку й кабачок, і їй більше нічого не потрібно. Незрозуміла антипатія до красот природи» (*14 липня 1857*).

Описавши такий спосіб життя як своєрідний знак їх племінної ментальності та психології, Шевченко згадує щось зовсім інше у ставленні до красот природи українців, де села з їх квітниками й городами «сховали свої білі привітні хати в тіні черешньових та вишневих садів. Там бідний неусміхнений чоловік огорнув себе чудовою вічно усміхненою природою та й співає свою затяжну задушевну пісню в надії на краще існування. О, моя бідна, моя прекрасна, моя мила батьківщино! Чи скоро я дихатиму твоїм життєдайним солодким повітрям? Милосердний Бог – моя нетлінна надія»[12].

Не раз у щоденнику Шевченко покладає надію на Бога, і тільки на одного Його. Він каже, що це Бог рятував його не раз у найтяжчі хвилини підневільного життя, не дав йому з'їхати з глузду. Скрізь, де Шевченко згадує Бога, він вишукує у своїй лексиці найніжніші, найзворушливіші слова: «Сім тяжких років в цій безвихідній тюрмі не здавалися мені такими страшними та довгими, як ці останні дні випробування. Але все – від Бога» (*13 липня 1857*).

«Для людини-матеріяліста, якій Бог відмовив у святому, радісному відчутті розуміння Його благодаті, Його нетлінної краси, – для такої напівлюдини усяка теорія прекрасного нічого більше, як порожня балаканина. Для людини ж, обдарованої цим Божественним розумом-почуттям, подібна теорія так само порожня балаканина, навіть ще гірше – шарлатанство» (*23 липня 1857*).

З попереднього начерку листа Шевченка з Новопетровського укріплення до віце-президента Академії мистецтв графа Федора Толстого у Петербург: «Тепер я вільний, тепер незалежно від чиєїсь волі я будую свою веселкову будучність. Яка радість, яке повне щастя наповнює мою душу при думці, що я знову побачу Академію, побачу Вас, мого єдиного рятівника, і сльозами радості та подяки зволожу Ваші дивотворчі руки. Молю Милосердного Господа скоротити шлях і час до цього безмежного щастя. А тепер, Боже Всемогутній, почуй мою чисту, щиру молитву й надовго-довго продовж Ваші дорогоцінні дні для слави Божественного мистецтва та для щастя людей, близьких до Вашого люблячого серця. 21 липня отримане тут офіційне повідомлення про моє звільнення. Того ж дня я просив коменданта дати мені перепустку через Астрахань до Петербурга, але без волі вищого начальства не може цього зробити. І для отримання дорогоцінного цього паспорта повинен побувати ще раз в Оренбурзі і зробити таким чином зайвих тисячу

верст майже пустинею. Але Господь Милосердний, Який допомагав мені сходити в усіх напрямах цю безлюдну пустиню, не залишить мене тепер і на цьому короткому шляху. Сумно лишень, що цей непотрібний шлях віддалить принаймні на місяць радісну хвилину побачення з Вами та з графинею Настасією Іванівною – головною відновницею мого щастя. Всемогутній і Премилостивий Господь не обділив мене здоров'ям в цьому багаторічному й суворому випробуванні. І любов, яку я з раннього дитинства несвідомо відчував до прекрасних мистецтв, тепер посилає Він мені любов свідому і світлу, міцну, як алмаз. Малярем-творцем я не можу бути, про це щастя нерозумно було б і думати. Але я, як приїду в Академію, з Божою поміччю та з допомогою добрих та освічених людей, буду гравером а ля акватинта та, уповаючи на милість і поміч Божу, і на Ваші поради та підтримку, сподіваюсь зробити що-небудь гідне улюбленого мистецтва. Ширити через гравюру славу визначних мистців, ширити в суспільстві смак та любов до доброго й прекрасного – це найчистіша, найугодніша молитва Людинолюбцеві Богу» (*26 липня 1857*).

«Відпочиваючи на камені, я дивився на похмуру батарею, що високо розкинулася на скелі. І багато, багато чого згадав з мого минулого невільничого життя. Вкінці подякував Всемогутньому Людинолюбцеві, Який дарував мені силу душі й тіла пройти цей похмурий, тернистий шлях, не пошкодивши себе та не принизивши в собі людської гідності. Заспокоївши себе святою молитвою, я тихенько побрів на город, порушивши глибоку тишу чарівної ночі піснею» (*28 липня 1857*).

Що це були не тільки гарні слова благоговіння перед Богом, а за ними ішли істинно християнські вчинки, свідчить промовистий факт з числа багатьох подібних. Нарешті, 2 серпня 1857 року, після тривалого очікування Шевченко залишив свою тюрму-заслання, отримавши дозвіл на подорож Волгою. Човном через північну частину Каспійського моря дістається до Астрахані й тут купує квиток на корабель «Князь Пожарський», яким мав плисти вверх по Волзі до Нижнього Новгорода. Аж тут зустрічає свого знайомого, одного з керівників волзької пароплавної компанії, який пропонує йому безкоштовну каюту на судні. Природно, що Шевченко повертає в касу пароплавної компанії раніше куплений квиток, але з умовою, щоб… замість повернення йому вартості квитка на пароплав узяли безкоштовно якогось бідаря, що не має чим заплатити за квитка! І це при тому, що і в кишені, і в гаманці у Шевченка майже завжди було порожньо! За цей благородний вчинок, який до краю здивував не тільки капітана

пароплава своєю майже унікальністю, а й багатьох чиновників волзької пароплавної компанії, – на судно на кошт Шевченкового квитка взяли аж п'ять бідняків! (*Сюжет, описаний в Шевченковому щоденнику за 23 серпня 1857 р.*)

Подорожуючи Волгою ледь не цілий місяць – адже плилося проти течії, – Шевченко не сидів склавши руки. Українська працьовитість спонукала його рисувати мальовничі береги, краєвиди міст, де пароплав «Князь Пожарський» робив зупинки; багато читав, а ще більше думав і про минуле, і про те, що його чекає в будуччині, бо ще від царського двору не було дозволу приїзду до столиць (Москви, Петербурга) та в Україну. Ці думки супроводжувалися палкими сердечними зверненнями до Бога, усвідомленням, які страшні, жахливі дні й роки лишилися позаду, як-от: «Я від переповнення радістю не знаю, що із собою робити, і бігаю взад та вперед по палубі, наче школяр, що вирвався зі школи. Тепер тільки я усвідомлюю огидний вплив десятирічного приниження. Лише тепер я повністю відчуваю, як глибоко у мені засіла казарма з усіма її принизливими подробицями. І такий швидкий та несподіваний контраст не дає ще мені увійти в себе. Просте людське ставлення до мене здається мені тепер чимось надприроднім, неймовірним» (*28 серпня 1857*).

Навіть елементарне людське ставлення до нього зворушувало Шевченка. Душа його поволі розковується, він вільніше висловлює думки свої; і хоч ще не певний, чи матиме дозвіл надалі повноцінно займатися як фахівець малярством й графікою в стінах Академії мистецтв, – проте в його щоденникових записах, у листах більше уваги зосереджується на питаннях духовності, моралі, культури й особливо мистецтва. У вчорашньому солдатові прокидається мистець духовного покликання. Уже в Астрахані під час вимушеної затримки в очікуванні відходу пароплава до Нижнього Новгорода він конче хоче роздобути книжку з історії міста; особливо цікавиться церковною архітектурою, оздобою храмів, скарбами так званих ризниць. Шевченко виявляє себе глибоким знавцем церковного начиння, правильно, по-церковному називає усі старовинні речі в ризниці кафедрального собору Астрахані: шиту шовком і золотом давню плащаницю; напрестольну Євангелію 1606 року; єпископський сакос –розшитий шовком і золотом; таку ж розкішну фелонь; архієрейський посох дивовижної і тонкої різьби; срібний ківш для свяченої води; дуже великий потир (чаша для причастя) 1705 року, венеційськими майстрами відлитий. В інших записах Шевченко доволі критично відгукується про грубувату, тяжку

московсько-суздальську архітектуру храмів у поволзьких містах, де пароплав ставав на якір, але собор в Астрахані Шевченко все ж називає красенем, так само, як і менший Троїцький собор. Шевченко, так і не діставши для глибшого ознайомлення книжки «Опис міста Астрахані», пробував довідатися подробиці про архітекторів соборів у священика-ключаря, але той лиш міг приблизно сказати, при якому цареві яка церква збудована.

Звичайно, глибокі Шевченкові знання церковної археології та церковного мистецтва походять від навчання в Академії, праці в Київській Археографічній комісії (збереглися Шевченкові археологічні нотатки з описами старовини в храмах Переяслава, Лубнів, Хорола, Миргорода, Чернігова та інших міст України, в яких (нотатках) Шевченко виступає як професійний археолог і мистецтвознавець[13]); і, звичайно, ці знання походять від самоосвіти, яка по правді замінила йому університет.

Безмежно люблячи мистецтво, а також духовну музику, театр, що особливо виявилося під час вимушеного майже п'ятимісячного побуту Шевченка в Нижньому Новгороді (з 20 вересня 1857 до 10 березня 1858 року, бо поетові й мистцеві усе ще не дозволяли їхати ні до Москви, ні до Петербурга, ні в Україну), де він зміг повною мірою відновити свою культурно-мистецьку зацікавленість і діяльність, – та все ж, як християнин, він часом дуже страждав, що московський варіант православ'я вкрай заполітизований, обездуховлений, а часто й аморальний. Тарас майже ніде у поволзьких містах, біля яких ставав на якір пароплав «Князь Пожарський» не зустрічав священиків чи дияконів, які не були б п'яні. Храми в архітектурному відношенні були гарні, посередні й не дуже, але їх наповнення, тобто самі богослужіння, поведінка клірників і мирян ніяк не в'язалися ні з духом, ні з буквою християнства. На прикладі свого враження від чуваського міста Чебоксари, повз яке проходив пароплав, Шевченко показує, що формула насильницької розбудови імперії шляхом підкорення інших народів і прикрита уваровською тріадою «православіє, самодержавіє, народность» – не спрацювала, повисла на волоску. «Почало відкриватися з-за гори місто Чебоксари. Нікчемне, але картинне містечко. Якщо не більше, то принаймні навпіл буде в ньому будинків і церков. І всі – старовинно-московської архітектури. Для кого і для чого вони побудовані? Для чувашів? Ні, для православ'я! Головний вузол московської старої внутрішньої політики – православ'я. Незручнозабутий Тормоз (Тормозом, тобто Гальмом, з прикметником "незручнозабутий" Шевченко

декілька разів у своїх записах називає свого царя-тюремщика, покійного вже тоді Миколу І. – *Д. С.*) за своєю дурістю хотів затягнути цей ослаблий вузол – і перетягнув. Він тепер на одній волосині тримається» (*17 вересня 1857*).

Привабливі, істинно християнські риси православ'я, яке затримало в непошкодженому вигляді засадничі євангельські Христові заповіді, – вони в Московії вихолощені, зведені нанівець нехристиянським способом життя: насамперед клиром, а відтак уже й парафіянами. Якраз в ті місяці, коли Шевченко повільно рухався з місця свого заслання, через Поволжя, Москву й центральні губернії до Петербурга (керівництво Академії, врешті-решт, домоглося права його повернення в цей навчальний заклад), інший вигнанець царів Олександр Герцен у Лондоні в журналі «Колокол» публікує велику статтю «Секущее православие», де описує, як покійний цар Микола-Тормоз з «благочестивым свирепством» усікав православ'я в людей інших християнських віросповідань. Напевне Шевченко ще не читав цієї статті («Колокол» був у Росії під суворою забороною), але в Самарі йому розповіли про історію купця Свєтова, який волів краще бути в одній з протестантських сект молоканів-менонітів, щоб не бачити вічно п'яних попів з розкуйовдженими патлами й ніколи не стриженими бородами. Тоді в нього, кажучи словами Герцена, почали насильно «усікати» православ'я. Та він, як зазначає Шевченко, рішуче відмовився від православ'я і волів краще прийняти кальвінізм. Але його не лишили у спокої, і «лагідними заходами», з іронією пише Шевченко, заборонили йому та його секті торгувати (*6 вересня 1857*).

Невеселі враження про церковне життя виніс Тарас і з п'ятимісячного перебування в Нижньому Новгороді. Фанатизм, чиновгодництво, лицемірство, а найбільше п'янство роз'їдало Церкву. Гнітила Шевченка різка відмінність співоцького супроводу тутешніх Богослужінь з грубими, вкрай низькими голосами і рикаючими до хрипоти дияконськими виголосами – від м'яких, ніжних багатоголосих піснеспівів на його батьківщині Україні – у тій же Божественній Літургії та інших Богослужіннях. Ось на новий рік, на 1858-й, Шевченко зазвичай іде до храму помолитися. «Дячки з похмілля так роздирливо співали, що я затикнув вуха і вийшов геть з церкви» (*1 січня 1858*).

Отже, нічого практично не змінилося в Московії за 200 років, коли архидиякон із Сирії Павло Алепський, супроводжуючи Антиохійського патріарха Макарія в його поїздці по Росії й Україні, теж, здається, затикав вуха від грубого хрипіння в московських храмах, яке вони називали співом. «Спів козаків, – писав Павло

Алепський, – радує душу та зціляє від печалі, бо їх наспів приємний, йде від серця і виконується мовби одними вустами. Вони дуже люблять нотний спів, ніжні й солодкі мелодії. У цих же, у московитів, спів проходить без навчання, як виходить – все одно; вони цим не переймаються. Кращий голос у них – грубий, густий, басистий, який не приносить задоволення слухачеві. Як ото у нас він вважається недоліком, так і в них наш високий наспів вважається недоречним. Вони насміхаються над козаками за їх наспіви, кажучи, що це наспіви франків і ляхів, які їм відомі. Так само вони й читають»[14].

Серед українських письменників і мистців ХІХ століття Шевченко був у числі перших, хто знав, досконало розумівся на порядку й чинності православних богослужінь, в тім числі Літургії Івана Золотоустого, створеної ще на зорі християнства у IV столітті по Різдві Христовім. Джерело Шевченкового знання й розуміння символіки усіх служб – це його уцерковленість з раннього дитинства. Може, поверхово ознайомлений парафіянин пропустив би повз увагу численні, як тоді казали, «нєстроєнія» у звершенні цих служб, та не став би робити зауваження, тим більше – не обурюватися. Але – не Шевченко! У питаннях віри він був непохитний та не шкодував своїх емоцій, коли щось було не по чину. Можна погоджуватись, можна й не погоджуватися з різкістю Шевченкових суджень з приводу цих «нєстроєній», з ризикованими порівняннями обрядів у храмах московського православ'я; але важко відмовити Шевченкові у правді. Ось він у Нижньому Новгороді приходить до кафедрального собору: «Зайшов у собор послухати архієрейських півчих. Дивно, чи воно з незвички, чи воно так є. Останнє – вірніше. В архієрейській службі з її обстановкою і взагалі в декорації мені здалося щось тібетське чи японське. І при цій ляльковій комедії читається Євангелія! Найнижче протиріччя» (*16 лютого 1848*).

То якби ж це була якась церковця чи каплиця в російській глухомані! Ні, це був кафедральний собор у доволі великому місті, а служба провадилася єпископом, була архієрейська. І ось таке «нєстроєніє»… В цьому ж таки соборі побачив Шевченко оригінал ікони Нерукотворного Спаса (один з перших іконографічних і чудотворних зображень Господа Ісуса Христа І століття, ще до Воскресіння Христового. – *Д. С.*), копію якої він раніше бачив у Георгіївській церкві Нижнього Новгорода. І ця копія далеко не мала такого вигляду, який зазвичай малювали майстри у Спасі Нерукотворнім. «Нерукотворний жахливий образ, – пише Шевченко, – копія з якого мене колись злякала в церкві Георгія. Оригінал цього індійського поганьблення перебуває в соборі й видається

як давність. Він перенесений із Суздаля князем Константином Васильовичем 1351 року. Цілком може бути, що це оригінальна візантійська потвора».

Мистець-академіст романтичного стилю, Шевченко вкотре представляє себе супротивником візантійського стилю в ікономалярстві й особливо російських наслідувань цього стилю, які він називає не інакше, як «суздальщиною». Ще за царя Олександра I Петербурзька Академія мистецтв отримала доручення царського двору запропонувати нову іконографію для ікон в іконостасах новозбудованих православних храмів. Головні деформації зображень святих, притаманні візантійському стилеві, скасовувалися, а саме: площинність, зворотна перспектива, темноликість, надмірно збільшені очі, риски-асисти, гори у вигляді кристалів, будівлі у вигляді макетів та карткових домиків тощо. Але в новому ікономалярстві мала бути збережена традиційна іконна композиція. Новий стиль ікон дістав назву академізму. Реформу вітали мистці, наукова інтелігенція, мистецькі оглядачі й критики, навіть РПЦ – за винятком консерваторів, шанувальників старовини, якщо б ця старовина і була посередня, примітивна та неестетична.

Позитивне в цій реформі було те, що вона усувала зі сфери ікономалярства так званих богомазів – некваліфікованих і часто бездуховних, темних малярів-мазюкалів, які дурили православний простолюд, якщо образ святого чорніший, схожий на потойбічного пришельця, то він святіший і навіть чудотворний! Як це не дивно, але в московському православ'ї Середньовіччя очільники Церкви більше підтримували богомазів, ніж професійних ікономалярів, вбачаючи в гарно намальованих світлих іконах вплив «фряжського мистецтва», тобто ненависного їм мистецтва Італії та інших країн Заходу. Так, Стоглавий собор 1553–1554 років у Москві на чолі з митрополитом Макарієм вчинив суд над дияконом Іваном Висковатим за те, що той написав на собор листа, щоб собор припинив у Московії богомазтво й не дозволяв малювати неканонічних ікон. Митрополит зі своїми архієреями і попами завів проти Висковатого «Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон дьяка Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 1553». Висковатий був засуджений, а його звернення названі «развратными и хульными».

Нічого не змінилося ні через сто, ні через двісті років. Так, нібито «реформатор» московського православ'я патріарх Никон, начитавшись писанини фанатика протопопа Аввакума, у неділю торжества православ'я (це початок великого передвеликодного посту), 1655 року здійснив рейд у московські храми і скрізь, де на-

дибав високомистецькі ікони, оголошував, що вони «фаряжского письма», зривав їх зі стін і кидав на підлогу як нечестиві і єретичні[15]. Так що й у XVII столітті, і у XVIII – було те саме: темнота, ненависть, брутальність. Кілька професіоналів, які в XVII столітті працювали в кремлівській московській Оружейній палаті (Симон Ушаков, Йосип Владіміров та інші), малювали ікони ледь не танком, щоб їх не з'їли всюдисутні агресивні «візантійські» богомази та їхні покровителі з числа церковних начальників. У ті роки Йосип Владіміров писав Симону Ушакову: «Де ще можна бачити такі безчинства, які творяться нині тут? На чесне і премудре іконне малярство невігласи наводять ганьбу та приниження. А результати цього такі: скрізь по хуторах і селах дроворуби й боднарі штабелями розвозять ікони, намальовані абияк. Деякі не схожі на людські образи, а мовби з диких людей намальовані»[16].

Майже таку саму картину побачив ревний український православний християнин і письменник, вихованець Києво-Могилянської академії і знаменитий паломник по святих місцях Сходу Василь Григорович-Барський. Зауважив ганебне ставлення до високого мистецтва ікон не в Московії, правда, а на Афоні, в грецькому монастирі Зограф, який там вважався головним у малюванні ікон для інших монастирів Афону і православного Сходу. Барський мав сміливість вступити з цією темнотою в суперечку, і ось що з цього вийшло: «Вони не хочуть поклонятися українським іконам і кажуть, що це, мовляв, безсоромні зображення, і чіпляють їх високо на стінах, лише для прикраси, так, щоб не можна було до них прикладатися. Ревніші з-поміж них, або, краще сказати, безумніші, гребують і російськими; грецькі ж або болгарські ікони, криворукі і кривоносі, вони дуже шанують»[17].

Ось де були джерела «суздальщини» в мистецтві, і причина, чому цю «суздальщину» по-своєму «любив» романтик у мистецтві й вихованець академічного напряму в малярстві Тарас Шевченко. Переміни в ікономалярстві відбулися задовго до того, як Шевченко став слухачем Академії, де ці переміни остаточно утвердилися і Шевченко отримав їх уже у сформованому вигляді. Ось які погляди на візантійський стиль ікон кружляли в академічних колах у той час, коли Шевченко залишив Нижній Новгород і прибув у Петербург для подальшої творчої роботи в стінах Академії. Ці погляди озвучив не хто інший, як новий віце-президент Академії князь Григорій Гагарін, який у травні 1859 року замінив на цій посаді графа Федора Толстого, котрий чомусь потрапив у немилість до президентки Академії великої княгині Марії Миколаївни (доньки покійного царя Миколи I Палкіна-Тормоза й рідної сестри чинного

царя Олександра II). Отже, князь і віце-президент Академії Григорій Гагарін: «Варто лишень розпочати мову про візантійське малярство, як негайно у численних слухачів обов'язково з'явиться усмішка зневаги й іронії. Якщо хтось насмілиться сказати, що це малярство заслуговує уважного вивчення, то жартам і глузуванням не буде кінця. Вам накинуть безліч зауваг про огидність пропорцій, про неприродність поз, про незручності й дикості в композиції – і все це з мімікою, щоб виразніше зобразити потворність малярства, яке відкидається. Я зовсім не захищаю недоліків, що йшли від недосвідченості і варварства доби; я не шукаю в них правильности рисунка, ні вірности перспективи, ні необхідного освітлення, ні рельєфности, ні тисячі інших рис, притаманних найновішому мистецтву. Але я шукаю думки і стилю – і знаходжу їх»[18].

Шевченко знав з дитинства український народний іконопис від отих «дячків», у яких він брав перші ази грамоти й малювання; але це не була візантійщина, з якою в Україні розпрощалися давним-давно і професіонали ікономалярства, і народні ікономалярі (про українські ікони «без візантійства» чудово писав усередині XVII століття цитований мною сирійський архидиякон Павло Алепський). Тому Шевченко, ставши професіоналом у мистецтві, рішуче відкидав дивацтва візантійського стилю – і в оригіналі, і в московському варіанті лубочної «суздальщини» – як у сакральному, так і у світському мистецтві. У сакральному ось так: «Проходячи повз церкву святого Георгія (в Нижньому Новгороді. – *Д. С.*) і бачачи, що двері церкви відчинені, я увійшов у притвор і з жахом зупинився. Мене вразило якесь страшне чудовисько, намальоване на трьохаршинній круглій дошці. Спочатку я подумав, що це індійський Ману чи Вішну заблукав у християнський храм поласувати ладаном та дерев'яним масличком… Я зітхнув вільно, стиха перехрестився й пішов додому»[19].

У цивільному світському мистецтві витіснення лубкової «суздальщини», яка масово ввозилася в Україну, псуючи народні естетичні уявлення, наміри Шевченка цілком збігалися з намірами й порадами Пантелеймона Куліша: «Отримав листа від Куліша з дороги в Бельгію, з хутора Мотронівки поблизу Борзни. Він пропонує мені рисувати сцени з малоросійської історії, з пісень та з сучасного народного побуту. Рисунки, які можна було б вирізувати на дереві, друкувати у великій кількості (напевне, мова йде про ксилографюру. – *Д. С.*), розфарбовувати, продавати по найнижчій ціні. Думка його та, щоб замінити серед нашого народу суздальські вироби. Прекрасна, благородна думка, але вона може здійснитися тільки при великих грошах й принести навіть матеріяльну вигоду. Тепер я не можу взятися за таку роботу. Для цього треба постійно

жити в Малоросії, щоб була різниця між моїми рисунками та суздальськими. А ще тому, що я не втрачаю надії бути в Академії та зайнятися улюбленою акватинтою»[20]. З такими планами, думками Шевченко залишав «малу тюрму» в Нижньому Новгороді, і за клопотанням подружжя Федора та Анастасії Толстих вирушив до Петербурга з короткою зупинкою у Москві. Як на засланні, так і в тривалій подорожі глибинками Московії Тарас оглянув московське православ'я з різних боків і… не знайшов у ньому справжнього християнства. Зі світлими надіями продовжувати наслідувати Христа у всій своїй мистецькій поетичній праці, у житті й громадській діяльності, – з перспективою переїхати в Україну, – Шевченко вирушав до туманного Петербурга, навіть у сні не бачачи, що це вже починається прикінцевий період його земного життя.

---

[1] *Иван Тургенев.* Воспоминания о Шевченко // Воспоминания. – С. 392.

[2] Цитую за виданням: Б. Титлинов. Православие на службе самодержавия в Русском государстве. – Ленинград, 1924. – С. 142.

[3] *Тарас Шевченко.* Щоденник. Запис від 13 червня 1857 року // ПЗТШ. – Том 5. – С. 12. Далі в посиланнях на Шевченків щоденник вказуватиметься лише дата запису. Повністю щоденник надрукований у 5-му томі ПЗТШ. – К., 2003. – С. 11–187 за період з 12 червня 1857 року – 13 липня 1858 року.

[4] *Тарас Шевченко.* Щоденник. Запис від 14 червня 1857.

[5] *Тарас Шевченко.* Щоденник. Запис від 19 червня 1857.

[6] Там само.

[7] *Ґеорґ Острогорський.* Історія Візантії. Видання третє, доповнене. Переклад з німецької. – Львів, 2002. – С. 514.

[8] Цитую за виданням: Церковь в истории России: IX век – 1917 год: Критические очерки. – М., 1967. – С. 208.

[9] *Тарас Шевченко.* Щоденник. Запис від 15 липня 1857.

[10] *П. Казаков, Л. Лурье.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–XVI веков. – Москва – Ленинград, 1955; Церковная реформа и раскол // Церковь в истории России. – С. 145–161.

[11] Це питання ґрунтовно висвітлив на численних фактах та джерельних матеріялах Володимир Білінський. – Див.: Владимир Билинский. Страна Моксель или Открытие Великороссии. – Книги 1, 2, 3. – К., 2007–2009.

[12] *Тарас Шевченко.* Щоденник. Запис від 14 липня 1857.

[13] *Тарас Шевченко.* Археологічні нотатки // ПЗТШ. – Том 5. – С. 213–219.

[14] Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию. Выпуск 2. – М., 1897. – С. 165–165.

[15] *Тарас Шевченко.* Щоденник. Запис від 16 лютого 1858.

[16] *Ирина Языкова.* Богословие иконы. – М., 1995. – С. 138.

[17] *Иосиф Владимиров.* Послание некоего изуграфа Иосифа к цареву изуграфу и мудрейшему живописцу Симону Федоровичу // Древнерусское искусство: XVII век. – М., 1964. – С. 33.

[18] *Василь Григорович-Барський.* Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік. – К., 2000. – С. 606.

[19] Цитую за виданням: Герман Вздорнов. История открытия и изучения русской средневековой живописи: XIX век. – М., 1986. – С. 223.

[20] *Тарас Шевченко.* Щоденник. Запис від 27 вересня 1857.

[21] *Тарас Шевченко.* Щоденник. Запис від 24 лютого 1858.

М. С. Тимошик

ЩЕ РАЗ ПРО ТАК ЗВАНУ СПІВПРАЦЮ АРХИЄПИСКОПА ХОЛМСЬКОГО І ПІДЛЯСЬКОГО ІЛАРІОНА (ОГІЄНКА) З НІМЕЦЬКИМ ОКУПАНТАМИ

Ідеться про найменш вивчену сторінку діяльності митрополита Іларіона (Огієнка) з відродження Української церкви на окупованих Німеччиною польських територіях Холмщини і Підляшшя, віддана заселених українцями. Виклад матеріалу побудований на маловідомих архівних документах.

Ключові слова: *митрополит Іларіон (Огієнко), Холмщина і Підляшшя, автокефалія Української церкви, церковний «Меморіал», українізація церкви, пропольська позиція, промосковська позиція.*

Постановка проблеми та стан її розробки

Постановка проблеми цієї статті саме так, як озвучена вона в заголовку, спонукана періодичною появою в окремих засобах масової інформації (зазвичай «жовтого» або відверто українофобського спрямування) чергової «дози компромату» про так звану співпрацю Івана Огієнка (митрополита Іларіона) з німцями в роки Другої світової війни.

У діях маєтних, а нерідко і владних, представників «п'ятої колони» в нашій державі, які помітно посилили в останні роки своєрідну «інформаційну війну» проти всього українського в Україні, простежується одна тенденція: обирати для удару саме знакові постаті давньої і новітньої української історії – від Мазепи, Шевченка, Лесі Українки – до Петлюри, Бандери, Огієнка, Шевельова. Цим вони хочуть витравити з пам'яті мільйонів українців правду про тих, кого ще за життя назвали совістю нації, хто своїм розумом, таланом, своєю житейською позицією встиг довести, що не все ще купується і продається, що є щось вище за посади і партії, що є ще відповідальніший суд за сподіяні тобою неправедні справи – суд перед Богом.

Видаючи більш ніж півстоліття тому в канадському Вінніпезі два томи своїх творів з глибоко символічними назвами, – «Вікові наші рани» та «Наш бій за державність», Іван Огієнко, проте, не міг і передбачити, що й тепер назва цього двотомника буде такою актуальною. Адже цей невидимий „наш бій за державність" продовжується й нині, бо руйнівна сила ворогів української державності, на жаль, не зменшилася. Вона щоразу набирає все нових форм.

Продовжується цей бій і довкола повернення в Україну імені Івана Огієнка. І це незважаючи на те, що остаточну крапку в дискусії з опонентами із цього питання було поставлено ще 1998 року. Тоді на офіційне звернення автора цих рядків та голови Всеукраїнського товариства імені Івана Огієнка Євгенії Сохацької до Служби безпеки України з проханням оприлюднити будь-які матеріали із колишніх спецфондів. Якщо вони такі є, була отримана така відповідь:

"Ваша заява щодо розслідування обставин життя та діяльності І. І. Огієнка у роки Другої світової війни Службою безпеки України уважно розглянута. Повідомляємо, що пошук таких документів проводився нами вже неодноразово. Останній раз – у вересні цього року за запитом Інституту журналістики Київського університету ім. Тараса Шевченка. В результаті встановлено що ні в Державному архіві Служби безпеки України, ні в УСБУ у Хмельницькій області та в архівних підрозділах інших областей України, а також у Центральному архіві Федеральної служби безпеки Росії будь-яких документальних матеріалів про І. І. Огієнка немає. У зв'язку з цим проводити розслідування діяльності І. І. Огієнка у роки Другої світової війни, відповідно до норм чинного законодавства (ст. 4.94 КПК України), у Служби безпеки України підстав немає".

Відповідь ця була широко оприлюднена в ЗМІ, зокрема, в «Літературній Україні»[1].

Здавалося б, питання вичерпано. Українське керівництво реформованої після Розпаду СРСР колишньої головної радянської контрольно-каральної інституції однозначно підтвердило: ніякого компромату на Огієнка не було й немає. Але дехто продовжує його шукати, видаючи бажане за дійсне.

Стосується це не лише окремих представників лівих сил та учених у Кам'янці-Подільському (останньої столиці УНР, де Іван Огієнко засновував університет, був його першим ректором, пізніше – Головноуповноваженим уряду УНР), а й деяких редакцій всеукраїнських газет. Так, київська газета «2000» вустами свого автора О. Каверіна публікує до 130-річчя від дня народження І. Огієнка цілу шпальту зітканого з ненависті й інсинуацій «фактажу», лейтмотивом якого є ось ці слова (цитую мовою оригіналу»): «…нападение на СССР он (Огієнко – М. Т.) поддержал, слал приветственные телеграммы Гитлеру, сотрудничал с оккупантами. А в конце войны сбежал Швейцарию, откуда уехал в Канаду»[2].

У такій тональності витримана уся газетна стаття.

На противагу бездоказовим звинуваченням, головними аргументами цієї статті оберемо віднайдені й опрацьовані автором

первинні, архівні матеріалами, які досі українському читачеві були невідомими.

Православні українці на теренах Польщі до Другої світової війни

Як відомо, після обрання у жовтні 1940 року в Холмі керівником Хомської і Підляської єпархії, що була складовою православної церкви в Польщі, архієпископ Іларіон активно взявся відновлювати й упорядковувати там релігійно-національне життя українців. Роботи це доводилося за надзвичайно трагічних для православної церкви обставин.

Зриміше окреслити такі обставини дасть змогу ось цей короткий історичний екскурс.

Після розриву з Московською патріархією у 1924 році православна церква у Польщі проголосила про свою автокефалію й почала активно організовуватися. Авторитет серед українського населення цієї церкви швидко зростав і на початок тридцятих років вона налічувала на польській частині Волині, Полісся та Холмщини близько двох мільйонів українців[3].

За таким активним поступом українського православ'я не міг без занепокоєння стежити польський уряд. З офіційного наказу Варшави з 1937 року почалося примусове окатоличення православних віруючих, насильницьке перетворення на костьоли українських православних храмів. У місцях, де віруючі чинили найбільший опір, церкви спалювали або руйнували. Лише за один рік таке було вчинене над більш як 150-ма православними соборами, стільки ж перетворено на костьоли.

Ось на цей руйнівний час і припала хіротонія арієпископа Іларіона (1940 рік). Протягом усіх воєнних місяців він закликав і католиків, і православних до повної братерської згоди, до щирої любові й взаємного сусідського порозуміння. Аби не давати найменшого приводу для чергових провокацій, Іларіон звертається 5 листопада 1940 року до священиків своєї єпархії з проханням ніякої політичної роботи серед віруючих своїх приходів не проводити, а займатися суто церковними справами.

Однак, справжні наміри польської влади були протилежними миротворчим зусиллям нового душпастиря української церкви. З початком 1944 року польський уряд робить ще одну спробу знищення українського православ'я. Сьогодні нічим не можна виправити той справжній терор, що чинився озброєними польськими загонами проти беззахисних українських віруючих. Так, лише протягом двох тижнів березня 1944 року в одному Губешів-

ському повіті в результаті такого кривавого погрому загинуло понад дві тисячі православних. А за період з 1942 по 1944 роки на Холмщині було вбито у міжконфесійному конфлікті близько п'яти тисяч українців[4].

Незважаючи на таку протидію, Іларіон не лише саможертовно захищав інтереси віруючих українців, а й устійнював свою концепцію щодо відродження Української церкви поза межами своєї єпархії.

На місцях збільшувалося число парафій, розпочато будівництво п'яти нових соборів. У цей час в Холмі розгортається значна українізаційна робота на теренах освіти і культури. За ініціативою Іларіона створюється єпархіальна Холмсько-Підляська бібліотека з музеєм при ній, де за короткий час було зібрано понад 40 тисяч томів книжок[5].

Церковний "Меморіал" Іларіона-Огієнка: орієнтир – автокефалія

В архіві митрополита Іларіона у Вінніпезі вдалося розшукати один промовистий документ, який засвідчує серйозні наміри архієпископа Іларіона реалізувати концепцію відродження Української Автокефальної православної церкви і, можливо, навіть домогтися в ній ключових позицій. Йдеться про "Меморіял про майбутній устрій Української Православної Церкви"[6]. Цей документ було остаточно схвалено й підписано 31 серпня 1941 року трьома холмськими установами: Товариством Українських богословів, Архієпископською радою і Єпархіальним церковним братством.

Головні принципові положення цього документа не могли не зацікавити не лише церковних і релігійних діячів та віруючих, а й національно свідоме українське громадянство, адже в ньому йшлося про засади відбудови української церкви у відновленій Українській державі. На думку Іларіона, шанс для цього може настати незабаром, по закінченні воєнних дій.

Привертають увагу кілька найголовніших постулатів з цього документа:

а) православна церква має взяти найбезпосереднішу участь у відновленні української державності; б) на чолі Української держави має стати лише така особа, яка глибоко проникнута релігійними й історичними традиціями; в) державна і церковна влади в Україні негайно мають увійти до Царгородського патріарха з обґрунтування необхідності канонічного визнання Української автокефальної православної церкви, проголошеної законом уряду УНР 2 січня 1919 року; г) необхідність активізації процесу укра-

інізації УПЦ (головне – не переведення богослужб на українську мову, а дерусифікація всього церковного життя).

Звернімо увагу на кілька витягів з "Меморіялу…", одним із головних співавторів якого є архієпископ Іларіон:

"Мусимо виконати всенародній заповіт нашого великого митрополита Петра Могили – Українська православна церква мусить, нарешті, стати Патріархією з Патріархом на чолі. Всі сусідні церкви – Московська, Румунська, Сербська, Болгарська – Патріархії, і тому вже наша церква не може бути залежною від них";

"Уважаємо за свій національний обов'язок голосно сказати, що український єпископат має складатися тільки з свідомих українців… Особи, що ревно служили москалям чи полякам, не можуть бути надалі в проводі Української церкви";

"З відновленням православної церкви в східних областях України мають відновитися усі церковні установи, які існували до 1917 року. Передусім, чоловічі й жіночі монастирі. Монастирі УПЦ мають закладатися не тільки на ідеях особистого спасіння. Але головно на ідеях жертвенної праці для спасіння всього народу, на великій ідеї нашого архієпископа Іларіона: "Служити народові – то служити Богові"[7].

"Богослужбовою мовою церкви мусить бути жива українська літературна мова, або мова староукраїнська (цебто церковнослов'янська з українською вимовою її). Відправа церковнослов'янською мовою з російською вимовою недопустима. Мовою проповідей по всій Україні мусить бути мова українська".

На початку Другої світової війни Іларіон-Огієнко глибоко вірив у можливість пос--тання України як самостійної держави в результаті воєнних дій на східних теренах Європи. Він уявляв Україну вільною як від німецької, так і від більшовицько-московської окупації. Йому, як і сотням, тисячам українських патріотів, невідомі були істинні наміри Гітлера та його оточення щодо післявоєнного поділу Європи.

Промовиста деталь: план розбудови Української церкви архієпископ Іларіон розробляв якраз у той момент, коли у Львові 30 червня 1941 року ОУН під проводом С. Бандери проголосила створення Української держави. Звіт про великі збори українців західних земель України, на яких було проголошено відновлення української державності і де було обрано перше крайове правління на чолі з Ярославом Стецьком, а також сам "Акт проголошення Української держави" опублікували незабаром "Зборівські вісті". В "Акті" зокрема зазначалося:

"1. Волею Українського народу Організація Українських Націоналістів під проводом Степана Бандери проголошує створення

Української Держави, за яку поклали голови цілі покоління найкращих синів України.

Організація Українських Націоналістів, яка під проводом її творця й вождя Євгена Коновальця вела в останніх десятиліттях кривавого московсько-большевицького поневолення завзяту боротьбу за свободу, взиває увесь український народ не скласти зброї так довго, доки на всіх українських землях не буде створена Суверенна Українська Влада"[8].

Окрім документів цієї пори з архіву митрополита Іларіона, які авторові вдалося ретельно простудіювати під час недавнього наукового стажування в Канаді, залучаємо також архівні матеріали Варшавської православної митрополії, опрацьовані колишнім деканом Колегії св. Андрея Манітобського університету митр. прот. Тимофієм Міненком і оприлюдненими в його докторському дослідженні "Православна церква в Україні в час Другої світової війни. 1939-1945. Том 1. Волинський період"[9].

Після схвалення в Холмі "Меморіялу про майбутній устрій Української Православної Церкви" виникла необхідність ознайомлення з цим документом як широкі кола українського громадянства, передусім священиків та віруючих, так і німецьку владу, без відома якої, звичайно ж, не можна було легально проводити будь-яку місійну роботу в межах своєї єпархії, не кажучи вже про зносини з сусідніми єпархіями чи релігійними діячами.

Ставлення німецької влади до церковного «Меморіалу» та до Огієнка

У тексті Меморіалу йшлося про необхідність оновлення проводу Української православної церкви і про те, що в цьому проводі "мають бути свідомі українці, що не заплямували своєї чести вислугою перед поляками чи москалями".

Ще напередодні прийняття "Меморіялу…" архієпископ Іларіон доручає отцю Семену Смереці встановити зв'язки як з українськими організаціями в Берліні, так і німецьким урядом на предмет з'ясування церковної політики німецької влади в Україні взагалі та ставлення їх до питання автокефалії Української церкви зокрема. Вибір Смереки не став випадковим. Це був високоосвічений священик, з дипломом богословського факультету Чернівецького університету, дипломатичним хистом і добрим знанням німецької мови.

Згідно із першого письмового звіту С. Смереки архієпископу Іларіону від 13 серпня 1941 року[10], 22 червня він виїхав до Берліна для зустрічі з П. Скоропадським та керівниками українських

організацій. 19 серпня С. Смерека разом з В. Маркевичем та Є. Борщевським зустрічаються в Кракові з високим чиновником генерал-губернаторства Герботом і вручають йому текст "Меморіялу…", а через три дні – в Берліні із П. Скоропадським. На цій зустрічі йшлося про необхідність створення при міністерстві закордонних справ екзильного українського уряду спеціального відділу щодо церковних справ. Як зазначається у звіті С. Смереки, колишній український гетьман радив архієпископу Іларіону проводити роботу щодо відновлення УАПЦ на окупованих німцями територіях обережно, жодним чином не втручаючись у політику.

В середині жовтня і 21 листопада того ж року посланцеві Іларіона вдалося викласти суть церковних домагань українців під час зустрічі з керівником відділу церковних справ генерал-губернаторства у Кракові Г. Вільденеом.[11]. Із звітів С. Смереки про ці дві зустрічі, надісланих архієпископу Іларіону до Холма 25 жовтня, 19 і 21 листопада, стає зрозумілим, що в Міністерстві окупованих територій Сходу на посаду керівника адміністратури православної церкви в Райхскомісаріаті Україна ніби-то розглядаються дві кандидатури – єхископа Луцької єпархії Полікарпа (цю кандидатуру підтримував митрополит Православної церкви Польщі Діонисій) та архієпископа Іларіона (клопотання українських організацій Холмаської єпархії) і що ніби-то в Берліні більше схильні до затвердження Іларіона. Більше того, в Міністерстві окупованих територій Сходу в Берліні С. Смереку, згідно з його звітами, було поінформовано, що незабаром архієпископа Іларіона мають запросити на зустріч у відділ церковних справ цього міністерства для обговорення питання про створення Тимчасового проводу Православної церкви в Райхскомісаріаті Україна.

У цьому контексті варто підкреслити, що напередодні зустрічей С. Смереки з представниками німецької влади щодо майбутнього устрою Української православної церкви ініціативною групою була організована ціла кампанія на підтримку кандидатури архієпископа Іларіона. Скажімо, у жовтні 1941 року до міністерства окупованих територій Сходу Українське Національне Об'єднання в Берліні (УНО) надіслало свій Меморандум, у якому зокрема зазначалося (переклад документа з німецької мови):

"Українська національна спільнота просить високе Міністерство залишити адміністрацію – Митрополію Української православної церкви, яку було дозволено відкрити на звільненій від більшовиків території і яка була духовно незалежною від інших православних адміністративних органів. Разом з митрополією місія із 7 українців заснувала на всіх звільнених територіях

українські приходи та деканати. Українці мають лише одну особу, якій вони могли доручити церковні справи на духовне життя. Це – доктор Огієнко, архієпископ…”[12]

У вінніпезькому архіві зберігається й ще один так званий компрометуючий документ – лист самого митрополита Іларіона, адресованого ним до Міністерства окупованих територій Сходу в Берліні у справі його можливого призначення на посаду Адміністратора Української автокефальної православної церкви на українській території. Для повноти розуміння суті питання вважаємо за необхідне подати його повністю в перекладі з німецької:

“Як вірний син українського народу, зважаючи на розвиток подій на Сході, я дуже турбувався і відчував себе відповідальним за долю німецької та української нації. Міністерство, на мій погляд, пояснює можливість консолідувати відносини в рейхскомісаріаті України. Виходячи із засобів і шляхів подолання теперішніх складностей, це може принести примирення і порядок у більшості сфер, особливо у сфері церковного життя. Досі спроби врегулювання церковного життя шляхом створення так званої адміністрації Української автокефальної православної церкви були невдалими”[13].

Отож, архієпископ Іларіон сподівався у ближчім часі одержати бодай якусь конкретну відповідь від німців на розроблений під його безпосереднім керівництвом церковний “Меморіал”. Однак відповідь ця не надходила. І зрозуміло чому. Адже закулісні плани Берліна щодо церковного питання в Україні, як пізніше з’ясувалося, виключали можливість існування на українських землях самостійної православної церкви. До того ж, німецька влада аж ніяк не була зацікавлена в призначенні провідником церкви для українців людини явно з державницьким прагненням розбудови не лише церкви, а й самостійної України в цілому, яка, крім цього, має й неабиякий авторитет у населення. Німці мали намір лише тимчасово встановити в Україні церковну адміністратуру і лише в складі Варшавської митрополії.

Витяги з двох наступних документів переконливо демонструють істинне ставлення окупаційних властей до ідеї автокефалії Української православної церкви, якою гаряче і з такою надією опікувався архієпископ Іларіон. Так, у своєму розпорядженні від 2 липня 1941 року шеф служби безпеки Рейху Рейнхард Гайдріх наголошував: “Не чинити ніяких дій проти прагнень Православної Церкви до поширення свого впливу на маси…, **але уникати створення уніфікованої Церкви”** (виділення моє. – *М. Т.*)[14].

Через півтора місяця – 16 серпня 1941 року – цей же Гайдріх видає каналами свого відомства нове таємне розпорядження –

конкретніше і жорсткіше: "…Не може бути мови про підтримку та розвиток Православної Церкви. Виявляти толерантність можна лише у таких випадках, коли населення зайнятої території бажає релігійних обслуг і коли духовна людина є на місці. Німецька влада не може допомагати спроваджувати священиків. Німецька сторона в жодному випадку не може у демонстративний спосіб підтримувати церковне життя, влаштовувати богослужіння чи проводити масові хрещення. Не може бути й гадки про відбудову (привернення) давньої патріаршої структури Руської Православної Церкви. Увагу звертати передусім на те, щоб церковні осередки, які зароджуються, не творили рамок ієрархічної організації. Тому теж бажаним є розбиття Церкви на різні малі групи. У зв'язку з цим не чинити перешкод у зростанні кількості сект на цій території"[15].

Таким чином, Іларіонів "Меморіал" про відродження незалежної Української церкви не лише "випадав" з обумовлених німецькою владою рамок церковного життя, а й входив у пряму суперечність з цією владою.

Між проваршавською і промосковською течіями

Не підозрюючи про справжні наміри німців, архієпископ Іларіон мимоволі був утягнений частиною ієрархів православної церкви в безрезультатну й виснажуючу сили боротьбу між прихильниками ідеї самостійної Української церкви і так званими автономістами. Останні розділилися на два табори – варшавський і московський.

Як відомо, після приєднання західних областей України до складу Радянського Союзу 1939 року Волинська православна єпархія відійшла з Варшавської митрополії під юрисдикцію Московського патріарха. З приходом на Волинь німецької влади архієпископ волинський Олексій (Громадський) не погодився повернутися під юрисдикцію варшавського митрополита Діонисія й розгорнув на місці свого осідку у Кременці діяльність про автономію Української церкви у складі Московського патріархату. На духовного провідника церкви саме в такому її статусі він запропонував архієпископа Іларіона. Для цього було навіть скликано собор єпископів Української православної церкви у Почаєві (8-12 грудня за новим стилем 1941 року), на якому було обрано владику холмського Іларіона архієпископом Київським і Переяславським.

У відповідь на надісланий до Холма акт обрання його кандидатом на Київську митрополію архієпископ Іларіон подякував соборові за виявлену велику честь, підкресливши при цьому,

що він є прихильником не автономії Української церкви у складі Московського патріархату, а саме її автокефалії. Саме за такої принципової умови він готовий буде прийняти цю пропозицію і стати кандидатом на митрополита Київського і всієї України[16].

На цій обставині варто загострити увагу ще й тому, що в літературі з історії Української православної церкви неоднозначно трактується надана архієпископом Іларіоном згода на рішення собору єпископів-автономістів у Почаєві. Скажімо, професор І. Власовський у своєму п'ятитомному дослідженні "Нарис історії української православної церкви" підкреслює, що "на Київського єпархіального архієрея владика Іларіон був обраний єпископами, що добровільно залишилися в юрисдикції Московської патріархії, будучи ворожими українській церковній ідеї"[17]. Таким чином, Іларіонові цей автор інкримінує звинувачення, що він, мовляв, погодився стати керівником Київської єпархії під юрисдикцією Москви. Таке несправедливе звинувачення висунуть проти митрополита Іларіона його недруги й пізніше, коли він розбудовуватиме Українську церкву на теренах Канади, про що йтиметься в окремому розділі.

І ще одне важливе уточнення. Архієпископ Олексій поспішив із скликанням собору в Почаєві й піднесенням арієпископа Іларіона не з добрих намірів. Сталося це після того, як побував у Києві і довідався, що представники української інтелігенції, створивши у жовтні 1941 року Всеукраїнську церковну Раду (очолив її колишній полковник армії Української Народної Республіки Микола Рибачук), обговорювали питання про кандидатуру арієпископа Іларіона на митрополита Київського, але вже на засадах справжньої автокефалії. На переконання В. Савчука та Ю. Мулика-Луцика, тактичний хід москвофіла Олексія був зроблений для того, аби "паралізувати в Києві цей рух". Йшлося, отже, про те, щоб здискредитувати Іларіона в очах патріотично налаштованої української інтелігенції Києва, показати його не автокефалістом, а "автономістом"[18].

У результаті кількамісячного змагання ієрархів православного духовенства за шляхи розбудови церкви на українських теренах на початку Другої світової війни в так званому "трикутнику конфлікту" (прихильники адміністратури з підпорядкуванням Варшаві на чолі з Полікарпом; прихильники автономії з підпорядкуванням Москві на чолі з Олексієм і прихильники автокефалії Української церкви з центром у Києві на чолі з Іларіоном) перемогу одержали полікарпівці.

Німецька цивільна влада не просто мовчазно спостерігала за цим суперництвом, а й сприяла тому, аби воно тривало довше,

роздроблюючи і знекровлючи сили духовних провідників українського православ'я, сіючи зневіру до них серед віруючих. На початку 1942 року Берлін приймає рішення про створення церковної адміністратури для України, підпорядкованої… Варшавській митрополії, яку продовжував очолювати Діонисій. Керівником цієї адміністратури було призначено архієпископа Полікарпа.

Таким чином, Українська церква на чолі з такими провідниками як Огієнко-Іларіон з їхнім наполегливим домаганням прав на автокефалію німецькій владі була не просто непотрібною, а й цілком небажаною. Тому, незважаючи на численні звернення віруючих щодо кандидатури архієпископа Іларіона, рішення було прийняте не на користь останнього.

У цьому конкретному випадку – ще один неспростовний доказ абсурдності звинувачень нинішніх опонентів Огієнка, які й досі звинувачують його у так званій співпраці з фашистами, зрадництві інтересів свого народу.

Спроби компрометації

Ретельно вивчивши архівні матеріали, не буде перебільшенням ствердити таку, здавалося б, "крамольну" думку: в тому, що національна, державотворча програма відродження Української православної церкви архієпископа Іларіона, ідеєю якої він жив усе своє життя, зазнала і цього разу краху, вже за німецької влади в Україні, вбачається "заслуга" і екзильного уряду УНР, і безпосередньо президента Лівицького. Ні для кого не було секретом, що ці дві особистості від часу полишення урядом УНР своєї останньої столиці – Кам'янець-Подільського – перебували в конфлікті. Остаточний розрив професора Огієнка з Лівицьким стався після підписання урядом УНР і Польщею 21 квітня 1920 року "Варшавського договору", за яким УНР добровільно зрікалася на користь Польщі західноукраїнських земель.

Іван Огієнко був одним із небагатьох членів уряду, хто рішуче не погоджувався на умови такого договору. На знак протесту він змушений був зняти з себе у Тарнові повноваження міністра і члена уряду й виїхати до Винник.

Не випадково в період переговорів представників провідних сфер екзильного українського уряду з німецькими властями про наступний церковний устрій і кандидатуру духовного провідника в "адміністратурі" було поширено в Берліні чутки, що архієпископ Іларіон, прикриваючись церковними справами, виношує серйозні політичні наміри, мало не формуючи підпільний український уряд. Не без участі своїх "землячків-доброзичлив-

ців" до гестапо надійшов донос, що міг коштувати життя Іларіонові-Огієнку: донощик інформував німецьку владу, що колишній професор Київського університету, а нині архієпископ Іларіон за походженням – єврей. (Про дослідження питання расового походження владики Іларіона представниками гестапо у містечку Брусилові після одержання такого доносу розповів у Варшаві 1941 року авторові дослідження з історії Української греко-православної церкви в Канаді професорові Юрію Мулик-Луцику протоієрей Олександр Новицький)[19].

Німцям добре була відома активна українізаційна робота професора Огієнка за час його роботи у Варшавському університеті. І закриття властями в тій же Варшаві 1939 року його чи не найдорожчого дітища – часопису "Рідна мова" також не було випадковим. Радикалізм Огієнка-Іларіона в "українському питанні", зосібно у церковній сфері, а також його високий авторитет серед українського населення як Польщі, так і України безумовно були головними чинниками заборони німців переїзду архієпископа з Холма до Києва чи тим паче затвердження його на високу церковну посаду.

Випадок із забороною "Рідної мови" також красномовний. Здавалося б, одне з найбільш неполітизованих іншомовних періодичних видань, що творилося у Варшаві, а друкувалося протягом усіх років виходу у Жовкві (неподалік Львова) – «Рідна мова» – потрапило до списку небажаних одним з перших у Польщі і було закрито вже у вересні 1939 року. Вересневе число, що друкувалося в серпні, ще побачило світ, а наступні, вже набрані в друкарні, довелося розсипати.

Увесь час німецької окупації – з 1939 по 1944 роки – Іван Огієнко настирливо добивався дозволу німецьких властей про відновлення випуску «Рідної мови». Тричі Огієнко виривав з рук властей дозвіл на продовження випуску свого дітища і тричі ці спроби зазнавали невдачі.

Єдине, чому не могла перешкодити, то це висвяченню його на митрополита Холмського і Підляського. Ця знакова в житті Іларіона-Огієнка подія сталася 16 березня 1944 року на Соборі єпископів Варшавської митрополії.

Серед значної кількості привітань і поздоровлень, одержаних Іларіоном з нагоди присвоєння йому цього високого церковного титулу, варто виділити лист колишнього гетьмана України Павла Скоропадського, у якому – висока державницька оцінка зробленого цією людиною. Процитуємо невеликий витяг з цього листа: "Ваша праця на нашій найдальше на захід висуненій Холмській

землі, що найбільше зазнала спустошення від ворожого натиску з заходу, дає добрі наслідки, бо вже тепер Холмщина може похвалитися підняттям рівня національної свідомості, яка дорівнює свідомості інших українських земель, чого ще кілька років тому не можна було сказати. Вашою працею Україна відзискала мало що не втрачену національно Холмщину"[20].

В обороні православних українців

Один із перших документів, підписаних Іларіоном в ранзі митрополита, датується 4 квітня 1944 року. Ось фрагмент звернення митрополита Іларіона до світової громадськості. Це вже був крик відчаю і, певною мірою, безвиході: «Звертаюся до всіх людей доброї волі у світі. Почуйте мій стогін усі. Нас тут винищують тільки за те, що ми міцно тримаємося Православної віри батьків своїх, що ми хочемо говорити своєю рідною мовою, хочемо навчати в рідній школі. Нам забороняють навіть зватися українцями...»[21].

Однак у тій страшній чорно-червоній заграві, яка здійнялася над всією Європою на завершальному етапі Другої світової війни Огієнкове звернення до світового товариства залишалося непочутим.

Пізніше, друкуючи у "Вірі й Культурі" свої спогади "Українська православна церква на Холмщині під німцями", Огієнко-Іларіон зробить перед читачем своє щире зізнання:

"По моїй тяжкій Голготі в Холмсько-Підляській єпархії переді мною став вибір: неволя й насильна смерть під тираном-чужинцем або безспросвітна тулачка. Я не мав сили, – і в цьому мій найбільший гріх, – свідомо піти на смерть, і тому пішов на голодну скитальщину. За свою службу Богові й Народові на Холмській катедрі я втратив не тільки майно власне, але втратив і те, що я над усе любив і люблю: свій рідний край і свій рідний народ!.."[22]

І саме тоді, на скитальщині у Швейцарії, а згодом – у Канаді, він не раз пошкодує, що не віднайшов у собі сил "свідомо піти на смерть". Він і на операційному столі у Лозанні, переживаючи реальну загрозу смерті, докорятиме собі за те, що не залишився до кінця зі своїми вірними на Холмщині – цьому споконвічному клаптику української землі, яку з політичних причин зрадила ще Українська Народна Республіка…

---

[1] *Тимошик М.* А «Наш бій за державність» триває // Літ Україна. – 2007. – 15 лют.

[2] *Каверин А*. Павло Мовчан: «Це абсолютна брехня» // 2000 (Киъв). – 2012. – 25 мая. .

[3] *Субтельний О*. Україна: історія. – К., 1993. – С. 540.

[4] ЦДАВОВУ у Києві. – Ф. 1871. – Од. зб. 15. – Арк. 10.

[5] Там само. – С. 29.

[6] Архів митрополита Іларіона у Вінніпезі. – Коробка 19. "Меморіал… про майбутній устрій УПЦ".

[7] Там само. – С. 2-5.

[8] Цит за: *Савчук С., Мулик-Луцик Ю.* Історія Української греко-православної церкви в Канаді. – Т. 1. – Вінніпег, 1984. – С. 473-474.

[9] *Міненко Т*. Православна церква в Україні в час Другої світової війни. 1939-1945. Т. 1. Волинський період. – Вінніпег, 1998. – 482 с.

[10] Архів митрополита Іларіона у Вінніпезі. – Коробка 19. – Звіти С. Смереки.

[11] Там само.

[12] Там само. – Меморандум УНО в Берліні. – Жовтень, 1941.

[13] Там само. – Лист архієпископа Іларіона до Міністерства окупованих територій Сходу від 26 жовтня 1941 року.

[14] Цит за: *Митр. прот. Тимофій Міненко*. Православна церква в Україні в час другої світової війни. 1939-1945. Волинський період. Т.1. С. 334.

[15] Там само. С. 335-336.

[16] Детальніше про це: *Савчук В., Мулик-Луцик Ю*. Історія Української греко-православної церкви в Канаді. -В 6 т. – Т. 1. Вінніпег, 1984. – С. 509-523.

[17] *Власовський І*. Нарис історії Української православної церкви. – Т. 4. – Ч.2. – С. 212.

[18] *Савчук В. Мулик-Луцик Ю*. Історія УГПЦ в Канаді. – Т. 1. – С. 512-513.

[19] Там само. – С. 523.

[20] Звідомлення з Холмсько-Підляської Єпархії. – 1944. – Ч. 11. – С. 43.

[21] Там само. – Арк. 13.

[22] Митрополит Іларіон. На Голготі. Українська православна церква на Холмщині під німцями. 1939-1945. Спогади // Віра й культура. – 1967. – Ч. 1-2. – С. 11.

Т. В. Чухліб

КИЇВСЬКИЙ СОТНИК ВІЙСЬКА ЗАПОРОЗЬКОГО САВА ТУПТАЛО – ЗАХИСНИК ТА БЛАГОДІЙНИК УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

У статті розкривається біографія сотника Макарівської та Київської сотні Київського полку Української козацької держави, батька св. Дмитрія Ростовського – Сави Григоровича Туптала (1600 – 1703 рр.) Особлива увага звертається на діяльність С. Туптала, яка була направлена на захист та розвиток Української Православної Церкви в другій половині XVII – на початку XVIII ст.

Ключові слова: *Військо Запорозьке, Українська Православна Церква, Сава Туптало, Дмитрій Ростовський (Данило Тупталенко), козацтво.*

Сьогодні на теренах Російської Федерації ревно вшановують пам'ять про одного з найвизначніших святителів Православної Церкви Дмитрія Ростовського. Цей видатний діяч усього східного християнства народився в грудні 1651 р. в українському містечку Макарові, що неподалік від Києва. Через десять років батьки віддали навчатися його до богоявленської школи при Києво-Могилянській академії. 9 червня 1668 р. він прийняв постриг у чернці Кирилівського монастиря. Пізніше майбутній святитель почергово ставав ігуменом у монастирях Києва, Батурина, Глухова та Чернігова, підтримував тісні стосунки з гетьманськими урядами Івана Самойловича та Івана Мазепи[1]. Серед його доробку особливе місце займає багатотомна книга «Четьї-Мінеї», що стала визначним явищем культурного життя не лише в Україні, а й усьому православному світі.

Поставлений з ініціативи московського царя Петра І на митрополита Ростовського, українець відкрив у Ростові першу на теренах Росії духовну семінарію з вивченням грецької та латинської мов й таким чином став справжнім просвітителем для росіян. Козацький син належав до тієї групи українських церковно-культурних діячів, духовно-просвітницька діяльність яких сприяла підготовці російського суспільства до прийняття радикальних реформ Петра І. У 1757 р., першим серед священників українського походження, Дмитрій Ростовський був канонізований Російською Православною Церквою.

Далеким родичем Дмитрія Ростовського («у миру» – Данила Тупталенка), був Подільський єпископ Інокентій Туптало. Він виступав противником злуки Української Православної Церкви з Римом на Берестейському сеймі 1596 р. Дід майбутнього церковного діяча, Григорій Туптало, був дрібним православним шляхтичем та проживав у невеличкому містечку Макарові неподалік від Києва. Батьком Дмитрія Ростовського був довголітній козацький сотник Війська Запорозького Сава Григоровича Туптало (Тупталенко)[2].

Це чи не єдиний випадок в українській історії, коли людина почала служити у козацькому війську за доби славетного Петра Конашевича-Сагайдачного, продовжила її під час війн Богдана Хмельницького, а закінчувала свою військову та адміністративну діяльність вже за гетьманування Івана Мазепи. Довгих 103 роки прожив Сава Туптало (він народився у 1600 р.), з яких багато десятиліть віддав захисту України та її Православної Церкви. На момент запису до Реєстру Війська Запорозького 1649 р. Савці Тупталенко (а саме так його ім'я та прізвисько було записано писарем) було вже близько 50-ти років. Це є суттєвим уточненням, адже на 112 місць у реєстрі Макарівської сотні Київського полку претендувало близько півтисячі козаків[3].

Сава Тупталенко виграв цей своєрідний конкурс як досвідчений, загартований у боях і все ще придатний до військового ремесла воїн. Рядовим козаком побував Сава майже у всіх битвах і походах, що їх вів Київський полк як військова одиниця Війська Запорозького – з 1649 по 1670 рр. Наприкінці 50-х рр. XVII ст. Саву обирають сотником рідної Макарівської сотні. Невдовзі бачимо його у тому ж ранзі сотника Війська Запорозького, але вже в Києві. Це був вимушений переїзд та евакуація з усією родиною – до Макарова повертається польська шляхта, з 1660 р. тут розміщується гарнізон коронного війська Речі Посполитої.

У важкому бою за містечко Бишів з підрозділами польського полковника Яна Пива козацький сотник С. Туптало потрапляє до полону. Жорстоко розправляються з бранцями польські жовніри, але Саву з групою старшин відправляють до Димеру. «А з Димеру полковник Пиво відіслав його в Польщу гетьманові Янові Собеському», – свідчив тогочасний документ. Восени 1673 р. коронний гетьман зіткнувся з турецьким військом під Хотином. Знаючи напевне, що султан прагнутиме реваншу за поразку, Собеський заграє з козаками і відправляє до гетьмана Правобережної України Петра Дорошенка полоненого сотника. Він мав умовляти Дорошенка "відступити від бусурман і разом з християнами йти на невірних".

Після багаторічних поневірянь на шляхах війни Сава Туптало повертається до Києва. Тут він потрапляє на прийом до воєводи російського гарнізону в Києві князя Трубецького, який особисто розпитує його про перебування у польському таборі. Щось символічне є в тому, що за відносно недовгий проміжок часу сотникові Війська Запорозького вдалося зустрітися з чільними урядовцями трьох держав – українським гетьманом, командувачем польськими військами та російським воєводою.

1684 роком датується ще одне цікаве повідомлення про Саву Туптала. Шотландець Патрик Гордон у своєму щоденнику залишив наступний запис: «20 листопада прибув сотник Туптало, посланий зі своїм загоном із звісткою про бачених у чотирьох милях від Києва 400 татар». Отже, як бачимо, незважаючи на свій похилий вік – а йому вже виповнилося 85 років! – Туптало все ще виконуєсвій службовий обов'язок.

Дружина Сави і мати Д. Ростовського, Марія Михайлівна, була дуже набожною людиною. Разом з чоловіком вона давала кошти на утримання багатьох київських храмів. Особливо вона опікувалася Кирилівським монастирем, де і була похована у березні 1689 р., у вісімдесятирічному віці.. У Сави Григоровича та Марії Михайлівни, окрім єдиного сина Данила, який прославив родину Тупталів на весь православний світ, було ще чотири дочки. Найстарша, Олександра, народилася близько 1630-го року. Відомо, що вона була черницею Києво-Йорданського жіночого монастиря. Її було поховано 1704 р. також у Кирилівському монастирі, "коло ніг матері". Друга дочка, Параскева, протягом багатьох років була ігуменею Києво-Йорданського монастиря. Свій власний будинок вона заповідала передати у власність Кирилівському монастиреві, що і було здійснено за її волею в 1710 р. Окрім Параскеви та Олександри, Туптали мали ще двох доньок – Марію та Феодосію. Вони також досягли до визначних щаблів духовної ієрархії, та про них, на жаль, маємо щонайменше свідчень.

Два портрети висіло в ростовській келії Дмитра: духовного батька – митрополита Лазаря Барановича, та рідного – сотника Сави Туптала. 1705 року він відсилає на могилу своїх батьків у Кирилівський монастир ікону Божої Матері у срібних шатах. Окрім того, у келії Дмитра зберігалася картина, що передала той момент, коли молодий Данило просив благословіння у батька й матері на чернечий постриг. Сава Григорович і Марія Михайлівна були зображені на полотні в тогочасному національному одязі.

На лівій стіні всередині Церкви Святої Троїці (Кирилівської церкви) до 1760 р. висів прижиттєвий портрет сотника Сави Туп-

тала, з якого того ж року було зроблено копію, що замінила оригінал і висіла на колишньому місці до 1786 р.. Зважаючи на те, що на сьогодні збереглися лише знімки з копії оригіналу подаємо короткий опис одягу козацького сотника в кольорах: верхній кафтан його підбитий хутром і покритий зеленою матерією, під ним яскравий і різнокольоровий жупан, підперезаний червоним поясом, до кінців якого пришиті рожеві кінцівки із золотим газом. У лівому верхньому куті знаходиться фамільний герб Тупталів, що має посередині трикутник (грецька літера "дельта"), а зверху хрест. На портреті, окрім самого зображення Сави та його герба, був написаний вірш:

Благочестивий муж Туптало Сава
Запорожского войска честь і слава
В Богоявленский день отверсту неба
Восшествія тамо совершил потребу
В третій час на день третього року
Семь сот тисящна – з троічна кроку,
В Троічном Кирильском почи чину
Душею Троіци лице уазрить вину
В веку сем добре жил сто и три лета
Оби сторічну взял мзду троічна света

Над портретом С. Туптала довгий час висіла дерев'яна дошка темно-зеленого кольору, а на ній напис жовтими буквами двох текстів. Спочатку відтворюємо перший: «1689 года, марта 20 дня во святый великий пяток, в спасительныя страсти, мать моя Мария Михайловна, законная супруга отца моего Саввы Григорьевича, преставися в 9 час дня, апреля в третий день, в среду св. Воскресныя седмицы совершили мы погребение в монастыре Кириловском и положили в Церкви св. Троицы, на левой стороне, в самой стене, при дверях, коими на хоры восходят. Да почтет о Господь живыми и мертвыми обладающем». Отже, визначено місце поховання матері Д.Ростовського – «на левой стороне, в самой стене». Через чотирнадцять років до останків Марії Туптало було підховано і її чоловіка, про що засвідчує наступний віднайдений напис: «1703 года, генваря 6, в з час дня Богоявленія господня преставился отец мой Савва Григорьевич и погребен в монастыре Кириловском кіевском в Церкви Св. Троицы. Вечная ему буди память». Ці два написи робив їхній вдячний син – вже відомий на той час архієрей Дмитрій Ростовський.

Трохи далі від цієї дошки, на тій же стіні, знаходилася ікона Божої Матері, подарована ним монастирю, а над нею напис: «По преставлении игуменьи Парфении и Февронии сестры ея,

сей образ Пресвятыя Богородицы дан от игуменьи Марфы, на поминовение архыерея Димитрия Ростовского, бывшего в обители Свято-Троицкой монахом и потом там же святителем. Из Ростова прислан в сыю же Свято-Троицкую обитель лета 1705, декабря в 5 день». За нею – друга дерев'яна дошка в позолоченій рамі, на якій білими буквами на блакитному тлі зроблено напис, що засвідчує внесок сотника С. Туптала у розвиток монастиря:

«От корене святого, Саввы наречена
Сто три лета поживша и зде погребенна 1703 года,
Сей был в граде Киеве, сотник благочестен,
Храма сего ктитор и любитель лестен,
Возрасте ветвь святая Димитрий Святитель...»

Таким чином, з віднайденням поданих вище текстів наше розслідування завершилося. Місце захования батьків та рідних Дмитрія Ростовського знайдено. То чому б сучасній адміністрації музею «Кирилівська церква» не відродити ці написи над похованнями Сави, Марії та Параскеви Тупталів і тим самим позбутися довголітньої таємниці Кирилівського монастиря ? Адже славна родина Туптал своїми прижиттєвими благочестивими справами довела, що цілком заслуговує на таку шану. Очевидно, що доцільним було б встановлення у місті Києві пам'ятника козацькому сотнику Київської сотні Української козацької держави Саві Григоровичу Тупталу.

Адже у другій половині XVII ст. українське козацтво дало новий поштовх так званому ктиторству – фундаторству та опікунству над Божими храмами України. Старшина Війська Запорозького і заможні козаки персонально чи через довірених осіб опікувалися багатьма церквами і монастирями, офірували великі гроші на їх будівництво та розвиток. Посада церковного старости (ктитора, по-народному – титаря) користувалася великою повагою серед українців. Вже з середини 70-х рр. XVII ст. Сава Туптало опікувався Кирилівським монастирем, згодом був обраний його ктитором. Кирилівський монастир з давніх-давен служив усипальницею для князівської династії Ольговичів. Це унікальна пам'ятка доби Київської Русі, що постала в далекому XII ст., й одна з небагатьох споруд, уцілілих під час навали ординського хана Батия на Київ. Щедро фінансований князем Костянтином Острозьким наприкінці XVI ст., добудований через століття у стилі українського бароко відомим архітектором Іваном Григоровичем-Барським і вже у XIX ст. щедро розписаний знаменитим російським художником Михайлом Врубелем.

Уся родина Тупталів мала серед міщан та духовенства Києва гучну славу захисників православної віри, відомих своїм щедрим меценатством. Окрім Кирилівського монастиря, вони давали кошти ще й на утримання Києво-Могилянської Академії, Царськокостянтинівської церкви, а свій будинок на Подолі Сава переписав на Церкву Миколи-Притиска. Цей будинок, що стояв на майдані між Церквою Миколи-Притиска та жіночим Флорівським монастирем, мав досить цікаву історію. Туптали оселилися в ньому десь у 1661 – 1662 рр. Між іншим, заповіт старого сотника не був виконаний – найменша дочка Параскева перезаповіла будинок Кирилівському монастиреві. До 1786 р. він був у володінні монастирської громади, а коли монастир перетворили на «богадільню», будинок викупив багатий київський купець Курлюков, який у 40-х рр. XIX ст. наказав розібрати його на цеглу.

Родини Тупталів – Сава, Марія Михайлівна, Данило, Олександра, Параскева, Марія та Феодосія складали сімейство, яке було типовим і, разом з тим, винятковим зразком української козацької родини другої половини XVII – XVIII ст. На їхню долю випало чимало подій різного характеру. Однак відданість і служіння цих благородних людей Божій справі вражає. Не дарма син козацького сотника Війська Запорозького Сави Григоровича Туптала став одним з найвідоміших святих Православної Церкви – Дмитрієм Ростовським.

---

[1] Павленко С. Ростовський Дмитрій (Данило Туптало) (1651 – 1709) Він же. Оточення гетьмана Мазепи: соратники та прибічники. – К.,2004. – С.263 – 267.

[2] Чухліб Т. Славна родина Тупталів // Старожитності. – 1993. – №15 – 16. – С.2 -3.

[3] Реєстр Війська Запорозького 1649 року. Транслітерація тексту. – К.,1995. – С.307.

В. В. Шевченко

ДІЯЛЬНІСТЬ ОСТРОЗЬКОЇ АКАДЕМІЇ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНИХ УПОДОБАНЬ ЇЇ ФУНДАТОРА ТА ПОЛЕМІЧНОЇ ТВОРЧОСТІ Г. СМОТРИЦЬКОГО І В. СУРАЗЬКОГО

Острозький вчений, духовний та культурний осередок – знакове явище України останньої третини XVI ст. Його виникнення значною мірою спричинили церковно-релігійні обставини часу, а роль і значення обумовили плідні наслідки освітньої, літературно-перекладацької та видавничої діяльності, що, відповідно, забезпечувались богоревнивими трудами викладачів слов'яно-греко-латинської колегії, зусиллями учених богословів та майстрів друкарської справи. Прикметно, що перша українська школа вищого типу мала в своїх рядах не лише талановитих вітчизняних діячів, але й цілу когорту духовних очільників з православного Сходу, а почасти – і з католицько-протестантського Заходу. Серед тих «мужей в божественном писаніи искусных» [3, с. 13] – єрусалимський богомолець Сильвестр, якому згідно з розпорядженням польського короля Сигізмунда Августа ще 1570 р. було передано Овруцький монастир. Скріплював православні надії Острозького гуртка ігумен Лубенського монастиря св. Спаса Авин та Дерманського монастиря єпископ з Греції Аврамій, а також випускник грецької Афанасіївської колегії (Рим) Ахілеос Еммануїл, архімандрит Унівського монастиря Ісайя Балабан, майбутній Київський митрополит Йов Борецький, син добре відомого прихильника чеських братів Прокопа Бронєвського на ім'я Мартин. Почесне місце в списку учасників Острозького вченого осередку належить Івану Федорову – першодрукарю, який до прибуття на Волинь набув видавничого досвіду у Москві («Апостол», 1564) та Львові («Апостол» 1574, «Буквар» 1574), а в 1575 р. був призначений керівником Дерманського монастиря, щоб по тому, після прийняття запрошення князя К. Острозького, поселитися в його столичному місті й прислужитися розгортанню в Острозі науково-видавничої діяльності. На підготовчому етапі виданням Острозької Біблії опікувався Феофан Грек, якому польський король у травні 1580 р. надав багату Жидичинську архімандрію. Культивувалися в Острозі й ідеї російських «нестяжателів», яких на часі презентували звинувачений у єресі старець Артемій [2, с. 289] та ще один московський вигнанець – князь Андрій Курбський.

У спілці з цими православними ортодоксами, чиї переконання ґрунтувалися на книгах Діонісія Ареопагіта, «Ліствиці» св. Іоана та богословських засадах книги «Про пістництво» св. Василія Великого, бачимо активного критика новозапроваджуваного григоріанського календаря, краківського математика, астронома й філософа Яна Лятоса [5, с. 54].

Достовірні джерела підтверджують перебування в Острозі Івана Вишенського, а також майбутнього Константинопольського патріарха грека Кирила Лукаріса, автора «Діоптри» – ігумена Дубнівського монастиря Віталія, королівського писаря й дипломата Михайла Гарабурди, його сина, видавця «Учительної євангелії» та «Октоїха» Василя Гарабурди. У цьому ж списку – імена Йова Княгиницького, голови Вільнюського православного братства, а згодом уніатського протопопа Антонія Грековича, одного з активних діячів Львівського братства Гаврила Дорофейовича, якого ще іноді ототожнюють з невідомим Клiриком Острозьким. Маршалком землі Волинської та воєводою Київським з Острога був відпущений на духовний подвиг славнозвісний ігумен Почаївської лаври преп. Йов Залізо. Звідсіля ж вела стежка до Берестя, а потім до Вільни Лаврентія Тустановського. Мав причетність до острозьких справ Федір Касіянович, який після навчання у Константинополі повертався у слов'янські землі з екзархами Царгородського патріарха Єремії Никифором Парасхесом та Діонісієм Палеологом і був уповноважений вручити острозькому князю якогось листа. Перебував у Острозі протягом 1583 р. архієпископ-номінат Поло, але через несприятливий для його здоров'я клімат був змушений повернутися до італійської Калабрії. Педагогом та майстром політичних справ зарекомендував себе в Острозі майбутній Александрійський патріарх Мелетій Пігас. Підтримував зв'язки з Острогом знатний князь, а згодом Супрасльський архімандрит Іларіон Масальський. Згідно викладених у «Палінодії» відомостей та здогадок вчених можна говорити про ймовірність перебування в Острозі Захарії Копистенського. Позивалися з уніатами протопоп Острозький Андрій Мелешко, а також протопоп м. Костянтинова Андрій Мишинський. З острозьким осередком пов'язана доля вивченого в Римі грека Еммануїла Мосхопула та мабуть таки протестанта Мотовила. В орбіті острозьких впливів 90-х років XVI ст. перебував Дем'ян Наливайко – брат відомого ватажка козацького повстання Северина Наливайка. Він, між іншим, показав себе вправним у літературних заняттях, про що, зокрема, свідчить його передмова до книги «Лѣкарство на оспалый умыслъ», а, можливо, був Д. Наливайко й автором «Ля-

менту княжат дому Острозьких». Навчався в Острозькій колегії Єлисей Плетенецький – майбутній засновник Києво-Печерської друкарні. «За вказівкою папи Григорія XIII привіз з Риму в Острог список Біблії» [10, с. 69] Діонісій Раллі – грек, що «з дипломатичних міркувань підкреслював свою спорідненість із візантійським імператорським родом Палеологів» [Там само. – С. 69]. Видав в Острозі «Хронологію», а можливо й був викладачем колегії Андрій Римша. Якісь [правда, не дуже певні] сліди ведуть до Острогу родинне гілля гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного.

З того висновуємо, що, починаючи з 70-х років XVI ст., центр духовного життя України поволі переміщався до Острога, де, зокрема, протягом останньої чверті XVI та на початку XVII ст. плідно працювали вихідці з Болгарії, Греції, Московщини, Молдавії, Сербії, Польщі, Італії, а їхня діяльність була увінчана виходом кількох десятків книг, з-поміж яких перше друковане видання Святого Письма на землях східних слов'ян, що, переважно, відоме під назвою Острозька Біблія (1581 р.), та низка полемічних творів, у тому числі «Ключ царства небесного» Герасима Смотрицького (1587), «Отписи» Клірика Острозького Іпатію Потію, «Про єдину істинну православну віру» Василя Суразького, острозька «Книжиця» з посланням І. Вишенського.

Отже, не зважаючи на прикрі обставини, що призвели до втрати архівів «академії, гуртка, друкарні К.-В. Острозького» [10, с. 3], а відтак і на брак документальних джерел, які б дозволили цілісно й системно розкрити багатогранну діяльність цього видатного закладу, маємо наразі подостатком підстав для того, щоб погодитися зі слушністю слів, поміщених у славнозвісній «Палінодії» Захарії Копистенського, виходячи з яких в Острозі свого часу «найдовалися и мовцы оному Димосфенесови ровныи... и докторове славныи, в греческомъ, словенскомъ и латинскомъ языкахъ выцвечоныи... Найдовалися и матиматикове и астрологове превыборныи» [9, с. 325].

Та все ж з цієї великої когорти імен, що були причетні до громадсько-культурного, наукового та літературно-видавничого розвою Острозької академії, на особливу увагу заслуговують чи не найбільша опора Православ'я на теренах Речі Посполитої князь Костянтин (у хрещенні Василь) Костянтинович Острозький (1526–1608), а також його найближчий сподвижник – ректор щойно заснованої богословської школи Герасим Смотрицький. Адже вони не лише стояли біля витоків новоствореного духовного осередку, але, як ніхто інший, долучилися до обґрунтування його конфесійно-ідеологічної спрямованості. У цьому нас, крім

іншого, переконує зміст уміщеної в Біблії 1581 р. присвяти князю Острозькому та наявність двох передмов, якими – з одного боку – підтверджується факт тісної співпраці між головним протектором релігійних справ українсько-білоруської людності та ректором академії, а з іншого – унаочнюється спільність конфесійних поглядів та розуміння поточного моменту.

Так у 60-рядковій присвяті, якою, до речі, було засвідчено поетичне новаторство, Г. Смотрицький звеличував славний рід Острозьких, підносив його відданість православ'ю і, порівнюючи свого володаря з Костянтином Великим, закликав патрона біля 600 православних церков та 12 монастирів берегти чистоту віри від зловредних «полчищ різних супостатів» [13, с. 459]. Ці нарікання повторюються й у зверненні до «Всякого чину православного читателя», що є заключною частиною поетичного уславлення «великої глибини богослова»:

«В се время люто и плача достойно
ужасається, сіє зря, сердце богобойно,
Яких много сопостат, яких хищных волков,
бѣсовских наважденій, єретических полков!»
[Там само. – С. 460].

Разом з тим, Г. Смотрицький висловлював упевненість, що нащадки не віддадуть на поталу нововірцям заповіти своїх предків; він вірив, що благословенний «від Бога православний рід» [Там само. – С. 461] буде наслідувати вподобанням Володимирових послів і не зрадить вихідної конфесійної засади:

«Восточныя церкве, яко дневи начало,
и дѣйствы богоподобными изрядно сіяло,
Западныя же церкве, яко начало нощи,
и поразумѣли древо по єго овощи»
[Там само. – С. 461].

Після полемічно забарвленої віршованої присвяти, головний зміст якої склала апологія вчення православної Церкви, надруковані дві передмови. Перша з них подається від імені князя К. Острозького, хоча аналіз використаних мовно-стилістичних засобів дозволяє припускати, що її автором міг бути Г. Смотрицький. Тут – щира радість та високе усвідомлення мети здійснюваного видання книг Святого Письма. Вказується також і на лукавства, через які Церква Христова звідусіль ворогами зневажається та «нещадними вовками, що прийшли в світ, без милосердя поглинається» [15, с. 201]. Треба думати, підстав для таких картань мав князь К. Острозький подостатком. Адже, бажаючи дати людям посполитим Слово Боже, він спершу зіткнувся з труднощами придбання

книг Старого та Нового Заповітів, а потім, коли до Острога було звезено чимало списків Біблії, князя вразила їхня неузгодженість між собою: «И обрѣтеся многоразлично, не токмо разнствія, – з гіркотою зізнавався князь, – но и развращенія, чего ради веліє смущеніє пріяхом» [Там само. – С. 202]. Немає сумніву, що серед привезених книг Святого Письма були й протестантські переклади, які 1569 р. збагатилися польськомовною Біблією. Тому можна сподіватися, що під вовками, які «нещадно розкрадають і розганяють овече стадо Христове» [Там само. – С. 201], розумів князь, насамперед, реформаторів різних сповідань, загніжджених у Речі Посполитій. Натомість, про «благочестивого і в православії вельми сяючого государя та великого московського князя Іоана Васильовича» [Там само. – С. 202], а також про звернення до «самого намісника апостолів та всієї східної церкви... чиноначальника пречесного Єремії архієпископа Костянтина града, Нового Риму вселенського патріарха» [Там само. – С. 203], сповіщалося в передмові з непідробною симпатією.

З того можна виснувати, що, видаючи Біблію, яка, за словами князя К. Острозького, «над інші багатством з єврейською та слов'янською узгоджується» [Там само. – С. 203], а також бажаючи «благочестивим і православним християнам... досягнути у вічному спокої недоторканої слави» [Там само. – С. 203], найвпливовіший меценат православної Церкви в Руському воєводстві Речі Посполитої досить чітко окреслив власні конфесійні уподобання.

Друга передмова, що, як уже згадувалося, підписана ім'ям Г. Смотрицького, звернена до «благовірного й православного всякого чину, віку та сану читача» [Там само. – С. 204-212]. Її епіграф складають три євангельські вислови:

«Дослідіть но Писання, бо ви думаєте, що в них маєте вічне життя – вони ж свідчать про Мене» [Ів. 5:39].

«Хто може вмістити, – нехай вмістить» [Мф. 9:12].

«Не кожен, хто каже до Мене «Господи, Господи!» увійде в Царство Небесне, але той, хто виконує волю Мого Отця, що на небі» [Мф. 7:21].

«Ці три кормильця корабля Христового, – пояснює Г. Смотрицький благочестивому читачеві, що виходить у море недослідженої безодні божественного та всесвітлого Письма обох Заповітів, – потрібно утримувати в думаючих руках, обережно та міцно і духовними очима, не моргаючи, якщо хочемо врятуватися від турбот супротивних вітрів єретичних хитрувань, самопевних очарувань антихристового дійства, звільнитися від свавільного недугу недбальства та неуважності зі смутком і до-

сягнути пристанища горнього Єрусалиму, старанно молячись (Тому, Хто) володіє морем та вітрами» [16, с. 204]. Скріпивши цей вступ стверджуючим: «Амінь», автор передмови вдається до обґрунтування божественної сутності Ісуса Христа, що за умов активної місіонерської діяльності послідовників М. Лютера, Ж. Кальвіна, У. Цвінглі, а особливо глашатаїв соцініанства, вважалося чи не найголовнішим завданням. Адже, не задовольняючись запереченням таїнств, а також нехтуванням ікон, постів та невизнанням святих, радикали реформаційних угрупувань заповзялися спростувати триіпостасність Бога, що знаходило прихильників спершу серед елітарних верств польсько-литовсько-руського суспільства Речі Посполитої, а згодом в орбіту цього впливу потрапили і його нижчі стани. «Відзнач ці слова та залиш пиху й зарозуміле мудрування, – звертався Г. Смотрицький до своїх умовних опонентів. – Земне, душевне та сатанинське, що не з висот сходить і не про горнє мудрує, розумій словами Господніми, які не просто читати наказує, але й випробовувати, випробувавши, ще й зберігати; хто ж може вмістити, вміщай, не вмістиме ж з вірою церкві пропонувати, вона ж не звикла помилятися: бо письмове читання вмертвлює, випробування ж духовне оживлює; інакше мудрствуючих багато звабилось і на шлях згуби стало» [Там само. – С. 204-205]. А щоб не образити кого з посвячених, Г. Смотрицький зауважував: «Це ж молю, щоб нікого з тих, хто читає та слухає не розсердити; не всіх бо стосується, але тільки ненаставлених та неутверджених, котрі, припавши до Господнього закону вранці, на вечір уже вчителями бажають зватися; умілих же й благорозумних в божественних писаннях та в доброчинствах пильно молю, нехай і я, негідний, буду ними наставлений та виправлений» [Там само. – С. 205].

У подальшому зміст передмови займають конкретні богословські питання, розтлумачуючи які автор постійно просить непосвячених поцуратися суємудрості. А для цього, – прирадджує він, – слід, насамперед, уважно вивчити ті місця Святого Письма, де вказується на месіанське призначення Ісуса Христа, такі свідчення зіставити з обмеженими силами розуму й прагнути до благочестя, що знайшло б свій вияв в умовій, словесній та дієвій побожності.

Відтак, навіть з цих уривків другої передмови не важко збагнути, від чого застерігав і кого вважав Г. Смотрицький «за прелщенных ухищреніем», які «злохулно с Арієм исповѣдати дерзают на соблазн неутвержденным, на свою же погибель» [Там само. – С. 205]. Втім, аби остаточно розвіяти будь-які сум-

ніви щодо того, кого мав на увазі Г. Смотрицький під словами: «нинѣшніє богопротивницы»? – наведемо ще один фрагмент його передмови: «... не знаю, чи для кого не є очевидним, що в теперішній цей час останній, через гріхи нашого недбання та безкарності, розгорівся великий пломінь злохитрих та багатоглавих єресей, які поволі часом злохульно втручаються в церковне передання з одного на інше, навіть до самого Голови Церкви прийшли, обновляючи всю давнину начальників своїх єресей, також і єдності світосяйно славимого по всесвіту триєдиного Божества наважились торкнутися» [Там само. – С. 208].

Таким чином, закликаючи кожного благовірного сповідника Христа вивчати Біблію, а також берегтися «буих и ненаказанных стязаній» [Там само. – С. 210], Г. Смотрицький намагався застерегти всіх, «мнящих истинную вѣру обрѣсти» [Там само. – С. 208], а перш за все псевдонавчителів, від світських марнот та плотських мудрувань, що неможливо без набуття страху Господнього та розуму благого. Проте й зрада цим настановам не вельми полохала острозького полеміста, не руйнувала його оптимістичних надій на день завтрашній: «Але як сіно супроти вогню постоїть і як нога камінь спотикання пошкодить,– мовилось про сумний кінець нововірців, – так тії цього уникнути можуть і щезнуть, і загинуть, як їхні начальники» [Там само. – С. 208].

З цього бачимо, що Г. Смотрицький та душеприказчик ректора академії в особі князя К. Острозького цілком однозначно й відверто у православному дусі виклали розуміння церковно-релігійної ситуації кінця 70-х – початку 80-х років XVI ст. А її характер, передусім, визначав протестантсько-католицький герць, а також мотиваційна двовекторність задавнених православно-католицьких з'ясувань. Об'єктивно зумовлена, ця міжконфесійна боротьба на теренах Речі Посполитої вела до втягнення в церковно-релігійну полеміку православну Церкву Руського воєводства. У такому контексті вступні статті до Острозької Біблії можуть сприйматися за кращі полемічні зразки, приписи яких наслідуватимуть ортодоксальні сфери українського православ'я.

Ну а першим православним твором, яким було започатковано антикатолицьку полеміку на її новому щаблі, по праву вважається «Ключ царства небесного». Видав його Герасим Смотрицький у Острозі 1587 р., тобто через шість років після виходу у світ Святого Письма. А це був той хронологічний відтинок, протягом якого Острозька академія перетворилася в наймогутніший форпост православ'я в католицькій Речі Посполитій. Ідейним вістрям діяльності вченого гуртка під протекторатом князя К. Острозького

стала боротьба проти католицької Контрреформації, що з 1582 р. доповнилась богословською дискусією з приводу запровадження нового григоріанського календаря. Вельми гучна, вона й прислужилася до написання твору, що вийшов без заголовку і лише згодом прибрав назву «Ключ царства небесного». А що полеміка довкола календарної реформи мала соціальний підклад місцевого значення, свідчать львівські події 1583 р., коли в навечір'я Різдва Христового загін військових, а також заповзятливих крилошан за розпорядженням Львівського католицького архієпископа Д. Соліковського вдався до насильницького закриття православних церков та монастирів. І хоча конфліктну ситуацію було швидко залагоджено, а в обороні старого календаря став польський король Стефан Баторій, який у січні 1584 р., травні 1585 р. та вересні 1586 р. видав захисні грамоти, проблема переходу на новий стиль непокоїла душі багатьох християнолюбців. З огляду на це принципово важливо знати, що про необхідність поправлення юліанського літочислення заявлялося ще на Констанцькому та Базельському вселенських соборах, а головне, – засвідчує православний митрополит Іларіон, – враховувати, що «першими почали підкреслювати недоліки цього календаря грецькі вчені. Так, в середині XIV віку проти Юліанського календаря писав грецький ієромонах Матвій Властар; трохи пізніше проти нього виступав і візантійський письменник XIV віку Никифор Григора» [11, с. 149]. Була для цих ініціатив відверто наукова підстава: невідповідність астрономічного року (365, 2422 дня) та Юліанського календаря (365, 25 дня), яка щорічно складала 11 хвилин і 13,9 секунд, а за 128 років ця різниця вже становила одну добу.

Звичайно, спроба осягнення питання: «Чому саме так писалося Г. Смотрицькому?» або: «Що визначало богословське кредо острозького захисника православ'я?» – має враховувати й інші історичні чинники, серед яких: відрядження до Константинопольського патріарха Єремії послів від Папи з метою узгодження календарної справи, постанова Константинопольського собору 1583 р., якою, всупереч науковим мотиваціям, осуджувалось календарне нововведення; повідомлення князя К. Острозького про календарне рішення нунцієм А. Поссевіно та Константинопольським патріархом, чиє «Окружне послання», а разом з ним «листи до К. К. Острозького, київського митрополита Онисифора Дівочки громадянам Вільни та лист екзархів Никифора [Парасхеса] і Дионісія Кирилу Терлецькому» [4, с. 35] було надруковане в другій половині 1583 – на початку 1584 року. Принагідно згадаємо також запрошення Львівського арцибіскупа Д. Солі-

ковського, яким католицький ієрарх закликав православних до участі в конференції з приводу запровадження нового календаря ще навесні 1583 р., а також пошлемось на твір Бенедикта Гербеста, що вийшов 1586 р. під назвою «Wiary kosciola rzymskiego wiwodu i greckiego niewolstwa historia dla jednosci» [22, с. 581-600] і трактував реформу календаря «по-католицьки». Отже, поява «Ключа царства небесного», що вибрав головним предметом обговорення вже кілька літ підряд активно дискутоване питання запровадження григоріанського календаря, цілком закономірна і сумнівів не викликає. Однак поміщена в творі присвята князю Олександрові Острозькому, звернення до народу руського, а також два основні розділи: «Ключ царства небесного» та «Календар римський новий» – дозволяють говорити про твір Г. Смотрицького в багато ширшому діапазоні, що охоплює значний спектр православно-католицьких суперечностей та розкриває глибинні розходження у способах їхньої арґументації.

Так, адресуючи трактат наділеному могутньою владою, високоавторитетному, але ще молодого віку князю О. Острозькому, полеміст вважає за слушне наголосити, що пише своєму покровителю не з принципу, аби кому «слушнђй и власнђй» [14, с. 215]. Острозьким ректором володіє почуття болю за церковно-релігійний розлад в Україні, він намагається підкреслити виключно важливу роль князя в майбутній долі православ'я. Зокрема, виводячи генеалогію Острозьких з роду «преславно и многочудно кристившаго землю рускую» [Там само. – С. 213] рівноапостольного князя Володимира, Г. Смотрицький заохочує молодого наступника наслідувати «великосановных и многославных предков своих» [Там само. – С. 213]. Розвиваючи ці думки, «повольный писатель» просить князя «у свђтлоцвитущой молодости своєй» [Там само. – С. 213] доглядати «храм свой телесный, яко бы был прибытком Духу Святому. Тогда,– каже відправник,– оный же благословенный Бог отцев по обычной добрости своєй и тобђ тоє даровати может, яко и начальником твоим, а не толко тоє, але и на столици их первой посадити может» [Там само. – С. 213]. Ці райдужні перспективи на політичному виднокраї вміло поєднуються Г. Смотрицьким з приписами князю «мђти всегдашнєє пильноє баченє на зацный стан и на новый вђк свой» [Там само. – С. 213] і «не спрудка прислухатися» [Там само. – С. 214], а пильно придивлятися й зважати на те, що свята церква духовно встановила, законно утвердила й незмінно тримає» [Там само. – С. 214]. При цьому, видаючи до певної міри аванси «яснеосвецоному и велможному княжати», Г. Смотрицький намагався вивищити ста-

новище та значення острозького воєводи: «все церковноє отвсюду на младый возраст вашеє княж. мил. умилено зрит око, слезы испущающи, всѣх Творцу молячися, да не до конца лишена будет началника своєго наслѣдіа, у православіи пресвѣтло сіающаго» [Там само. – С. 215].

Слідом за цими пасажами О. Острозькому автор «Ключа царства небесного» вказує на пастирський нігілізм й тим викликаний масовий перехід на «новыє або перемѣнныє вѣры» [Там само. – С. 214]. Особливо непокоїть ректора Острозької академії потяг до «глубокости письма ... бѣлых голов» [Там само. – С. 214], тобто жінок, яким він радить «призвоитша бы куделя з веретеном, а нижли тоє, што писано пером» [Там само. – С. 214]. Це негативне ставлення полеміста до церковно-релігійних захоплень представниць «прекрасної статі» легко пояснити успіхами католицької пропаганди, які оцінюються ним різко негативно: «ті лихі змієобразні шептуни, – мовиться про латинських місіонерів, – до яких наші Єви залюбки нахиляють вухо, показують їм гарні в поставах та словах яблучка, а при них силу та славу цього світу, після чого вже й Адами даються зводитись, а за молодими і старі починають блудити, не бажають бачити, що це за таку несталість предків усіх пригнічено» [Там само. – С. 214].

Закінчується присвята князеві О. Острозькому афористичною сентенцією Плутарха:

«Такіє нехай у тебе мѣстце мѣвають,
Которыє не ради на все зезволяють.
А которым милша роскош, ниж цнота,
Пред такими кажи замыкать ворота»

[Там само. – С. 215].

Отже, зі сказаного можна вивести, що Г. Смотрицький поставив за мету втримати молодшого спадкоємця князя Костянтина Острозького у «руській» вірі, а разом з тим зобов'язався прищепити «воєводичови кієвскому» думку про небезпеку церковно-релігійних змін, що могли б викликати соціальне збурення.

З не меншою пристрастю обстоювалась непорушність «батьківської» віри, її права та значення в наступному розділі «До народов руских короткая, а пилная предмовка. З напоминанієм і моленієм прилѣжным». Так, відзначаючи неабиякі старання учителів римського костьолу по наверненню в католицьку віру, полеміст уже на самому початку звертається до народів руських з такими міркуваннями: «... удаются до вас, народовє рускіє, розличными кшталты и способы, выносячи зацность, святобливость, можность и над всѣми под небом звирхность своих папє-

жов римских и от них уставленые законы и вѣры также, а ваших патріархов кгрецких, и от них держаную вѣру и закон, и з вами посполу, з недовѣрством, глупством и отщепенством змєшавши, пред очима вашими явне топчут ногами а призывают вас в єдность» [Там само. – С. 215]. У такій же експресивній манері письма автор кличе православних русинів «чинити отповєдь…, бо чим далей будете молчати, – додає він, – тым ся тых шкодливых новин болше будєт являти» [Там само. – С. 216]. Вірний своєму поклику, Г. Смотрицький піддає нищівній критиці твір Б. Гербеста «Висновки віри римського костьола». Йому видаються образливими й глибоко несправедливими твердження цього русина-католика, а особливо те місце, де він доводить, що: «Бог кгреком и Руси все отнял, не мають ани памяти, аби умѣти «Отче наш» и «Вѣрую в Бога», ани розуму, аби збавленые рѣчи бачити, а не доброє воли, жеби добре жити. И далей писал, – кепкуючи, мовив Г. Смотрицький, – як єму шатан казал. А на краю доложил рускоє глупство и блуды. Якож тых новин, ач неправдивых, але шкодливых о вас тепер полны уши всюды» [Там само. – С. 216]. Обурюючись з цих докорів, що на подив полеміста аж надто довго зносились православними, Г. Смотрицький знову повторює щойно наведене міркування, але в іншій його словесній оболонці: «Кгдыж молчанє з часом слушным за мудрость почитано бываєть и з пожитком, а з часом теж за глупство и з шкодою» [Там само. – С. 216]. Він закликає русинів пам'ятати чи пригадати й ревно дотримуватися заповітів своїх предків, про яких «полн увесь поднебесный свѣт великоє славы и дивноє справы, же и небеса проникала, и пред престол Божій ставала. Так у вѣрє истинной цѣлоє а крѣпкоє сталости, яко и в рыцерских справах можноє и потужноє дѣлности, на чом и тепер против сопостатов телесных вам не сходит» [Там само. – С. 216-217]. Зворушений цією гордістю, Г. Смотрицький благає «єще болше против духовных пилную чуйность и подвиг мѣти», а ще прохає «великої слави та правої віри народи руські» [Там само. – С. 217] духовно пробудитися: «Повстанте, почуйтеся и поднесѣте очи душ ваших, а обачте с пилностю, як спротивник ваш диявол не спит и не толко, як лев рыкаючи, ищет, кого пожерети, але явне сами в пащеки ему розными способы многиє от крови и повинных ваших впадають, а звлаща от єдиноє матерє вашеє невѣсты непорочной, Царя небесного, роженые братя и сестры» [Там само. – С. 217]. Через ті відступництво та байдужість, – з жалем констатує полеміст, – православна Церква-мати, що «в муках породила, водою святого хрещення омила, дарами Святого Духа просвітила…, нині замість надії, радості та

втіхи, жалібно нарікає та багатослізно плаче: за одних – що від неї відступають, за інших – що про те не дбають. А всі разом про повинність свою мало пам'ятають, захитуючись дивними способами у вірі, один одного слабкощі та псуття переймаючи» [Там само. – С. 217]. Це тим паче непокоїть Г. Смотрицького, що в такий спосіб зневажається провідний євангельський поклик, звернений до релігійно свідомої пастви та кліру: «Браття, ми, сильні, мусимо нести немочі безсильных і не собі догоджати, а нетвердих у вірі вірою підпирати» [Там само. – С. 218]. Щоправда, з цього приводу полеміст немов би на якусь мить втішається пророчими словами апостола: «Подобаєт и єресем во вас бывати, аби искусные бывали познаваны» [Там само. – С. 218]. Хоча тут же з розпукою запитує: «Чи ще мало єресей, чи ще мало противірства та відступництва?» [Там само. – С. 218] і з тим регоризмом вкотре ганить «чортоподобную гордость и буйство» творця «Висновків віри римської церкви.»: «Не явна ли реч, яким духом и якою милостью тоє чинит, кгдыж на початку якобы указуєт выводы и притягаєт до згоды, а на остатку яду аспидного под устнами задержати не мог, што сердце з мыслью тайно уковало, тоє перо з рукою явно указало» [Там само. – С. 219]. Такими ж влучними зворотами та високопоетичною мовою викриває Г. Смотрицький богословські резони Бенедикта Гербеста: «А иж нѣкоторыє слова Христовы и апостолов єго святых на свой млын римский криво опачиною натягал, право поставивши, єму самому безстыдныє очи колоти будуть. Кгдыж превѣчную божественную власть и силы без бачення и страху з Христа дерет да на своєго папу кладет, а иных всѣх достоєнства и власти, им свыше поданоє, отлучаєт» [Там само. – С. 219]. Не сприймає автор «Ключа царства небесного» і тих викладок прокатолицьки настроєного богослова, які той наводить «з багатьох істориків та соборних канонів» [Там само. – С. 219]. Його бентежить, що Б. Гербест «папєжов усѣх под небо выносячи…, выткнул на пляц єретиков кгрецких» [Там само. – С. 219], а от «великих и незыблємых столпов церковных учителей кгрецких... запомнѣл» [Там само. – С. 219]. При цьому захисник православ'я не без гордості дописує: «А для кого в світі може бути таємницею, що з греків філософів, з греків богословів увесь світ має, без яких і його Рим нічого не знає? На їхньому Переданні, науках та уставах свята східна церква стоїть міцно й невідступно» [Там само. – С. 219].

Втім, Г. Смотрицькому вистачає мужності визнати, що «с патріаршеских столиц находилися єретикове» [Там само. – С. 219], однак «иные патріарховє святіи, и увесь духовный стан за то винни не

были, а церков святая всходная змазы на собѣ не отнесла и нынѣ єсть чиста и непорочна» [Там само. – С. 220]. Нічого дивного в тому острозький ректор і не вбачає: «кгдыж Бог сам только безгрѣшен и неотмѣнен» [Там само. – С. 219]. Ось тому «межи десятми чинов ангельских нашолся злый, межи дванадесять особ апостолов нашолся недобрый» [Там само. – С. 220], проте «небо змазы тоє не взяло» і апостольська гідність «за тоє змазана не была» [Там само. – С. 220]. А що «межи колко сот папєжов римских жебы не мѣл быти жаден злый и єретик, то реч неподобная. Кгдыж ся и трули, и дѣти родили, и многіє єреси плодили, штося может показати доводне на ином мѣстцы» [Там само. – С. 219-220].

Тут православний полеміст робить оригінальний хід і зауважує: «А то найгірше, що єресь та злість ця ніколи з римського костьолу відітнута й геть виметена не була, мусила всередині залишатися й до смерті прирівнюватися. Бо й на тілі людському бувають різні виразки, струпи та корости, коли на верху покажуться, вистоять і випливуть з тіла геть, а часом і з членом видалені бувають, тіло здорове залишають. А коли, показавшись, розпалені всередину відступають, смерті дорівнюють. Така, власне, справа західної церкви, котра всі скверни, виразки, струпи та корости таїть у собі та в середину свою приймає. Тому є в житті вічному разом із своїми послідовниками смертна. І то потрібно вважати відтоді, як відірвалася від церковної соборної єдності, а особливо з часів Формоса, за якого римський костьол став, ніби обличчя без носа. Тож, коли б хто з тих пір і донині побажав також цих самотворних намісників Божих повертати та підмішувати пером, показалося б багато дива і страхів, та не таких, як грецькі, котрі було разом відітнуто і геть відметено від церковного тіла, але там все разом і дотепер шкодить. Схоже залишок аж у пеклі довариться» [Там само. – С. 220].

Відтак, мистецьки оздоблюючи критику папської влади у вступній частині твору, Г. Смотрицький базував свої аргументи на добре відомих, однак не завжди достовірних або спекулятивно витлумачених свідченнях. Догматико-канонічні рації своїх опонентів він, зазвичай, ігнорував, чим віддавалось належне православній традиції, що 1582 року була потверджена невідомим автором «Послання до латинян із їхніх же книг». А отже, за три роки до початку відкритого унійного процесу в Україні, нараз з піднятими на поверхню церковно-релігійного життя старополемічними творами, започатковувалась новочасна полемічна публіцистика, що максимально проблематизувало можливості православно-католицького зближення на теренах Речі Посполитої.

Перший розділ твору – «Ключ царства небесного и нашеє христіянскоє духовноє власти нерешимый узел», – за обсягом незначний, чого не скажеш про викладений у ньому комплекс богословських розбіжностей. На самому його початку Г. Смотрицький наводить євангельський текст: «Істинно кажу вам: «Усе, що ви зв'яжете на землі, буде зв'язано на небі, і все, що розв'яжете на землі, буде розв'язано на небі. Знов істинно кажу вам: Коли двоє з вас згодяться на землі просити що б там не було, воно буде дано їм Моїм Отцем Небесним, бо де двоє або троє зібрані в Моє ім'я, там Я серед них» [Мф. 18:18-19]. Після цього, переводячи сенс наведеного уривку в соціальну площину, полеміст твердить, що Бог-Отець та Його Єдинородний Син вділили «всім рівної сили зв'язувати і розв'язувати» [Там само. – С. 221] й підкріплює сказане висловом Ісуса Христа: «Коли хтось Мене любить, то й слово Моє берегтиме і злюбить його Мій Отець, і прийдемо ми до Нього і в Ньому закладемо житло» [Ів. 14:23]. Пояснення цієї, протестантами піднесеної думки, випливає з іще однієї Христової поради, якою Спаситель насталяв Своїх учнів: «Ти ж, коли молишся, увійди у свою кімнату, зачини за собою двері й молись Отцеві Твоєму, що перебуває в тайні, а Отець Твій, що бачить таємне, віддасть тобі» [Мф. 6:6].

«Дивись, дивись та пильно приглядайся» [Там само. – С. 221] – закликає Г. Смотрицький і з риторичністю запитує: «Що то є, чи слова Христові не узгоджуються, чи євангелісти, пишучи, помилилися? Ні. І євангелісти не помилилися, і словам Христовим відміни немає» [Там само. – С. 221]. Не допускаючи й думки про можливість будь-яких релігійних похибок та змін, острозький експерт переводить богословські акценти на віросповідні запровадження Апостольського Престолу, ним відстоювану першість римського архієрея в християнській Церкві: «Ці то живі слова Божі колють обидва ока всім тим, хто таку велику і важливу справу Його на одній особі проти волі Його завішує» [Там само. – С. 222]. З огляду на це Г. Смотрицький знову посилається на уривки з Доброї Новини, підкреслюючи, що слова Ісуса Христа «злучили моцно и звязали крѣпко нераздѣлную силу, власть и єдность як у апостолєх обецне, где мовит «з вас», так и в их намѣстниках, напотом где мовить «им» [Там само. – С. 222].

Виходячи із засад апостольського демократизму та ієрархічної рівності, полеміст не бачить законних підстав для вивищення римського архієрея і з подивуванням запитує: «Где ж ся тепер тая над всѣми голова в Римѣ взяла?» [Там само. – С. 222]. І тут же, не утруднюючи себе бодай би згадкою чи коментарем історико-

церковних резонів на користь примату Римського Папи, відповідає: «Тому ж свята, соборна, вселенська церква, добре розуміючи ті живі слова свого вічного Пастиря не одному, але п'ятьом встановила та узаконила тою духовною владою і з неба даним пастирством за переданням апостольським над собою рядити й справувати» [Там само. – С. 223]. При цьому, відзначаючи побожну демократичність церковного ладу, що панував серед отців Церкви перших християнських сторіч, Г. Смотрицький зазначав: «А коли щось порушувалося та спотворювалося різним єретицтвом – цього пекельного вовка та справою райського змія, як з боку, так і посеред них, вони, збираючися соборно з тою ж церквою, великим числом святих преподобних і богоносних отців, з якими, як і обіцяв, і Сам Небесний Пастир бував, і тих вовків та змій проганяли, з престолів змітали й анафемі віддавали і, як добрі пастирі при вівцях, душі свої покладали.

А тому, – зазначається далі, – Христос намітив два та знову два чи три. І тут рахунку навмисно не вказав, аби і всі не підносилися, вважаючись намісниками Божими, що від Самого Бога є поставлені, тільки аби знали, що від церкви, котра за придатність може ставити й шанувати, а за виступок – карати й змітати. А знай же, якби не відступали від того і слів Христових, двох чи трьох обрали намісниками апостольськими і вчинили п'ять, згідно з п'ятьма почуваннями правиці Божої, що править усім піднебессям.

Від чого потім п'ятий, який посідав перше місце, гордістю й ласощами та великою славою цього світу, наданням великих панств та багатств зведений, поцурався правої дороги й того між собою рівного товариства та братства, де міг один одного перестерігати та направляти. Захотілося йому самому піднести свою столицю на заході сонця і рівнятися Богу Вишньому. Де вже тепер у своїй вільній кузні кує собі, що хоче, ні на що не озираючися, а ні про чию ласку та рятунок не дбаючи, всього багато з боку світу маючи і гордість всіляка примножується від прещедрих речей, за якою і підлабузництво не замешкує, переймаючись пожертвуваннями» [Там само. – С. 223].

Не потребує роз'яснення й наступний уривок трактату. «Проте і тих чотирьох, – мовиться про східнохристиянських патріархів, – різними хитрощами та дивними штуками через розмаїті начинання свого духа ненастанно силує [Папа], тягнучи до себе. Але вже не на ту правдиву, а на свою вигадану дорогу, і вже не в братство та в рівну повагу, але в підданство й вимушену покору, сам тільки над всіма і перед всіми, всього світу головою, єдиним, найвищим пастирем, каменем віри, церковним фундаментом, апос-

тольським князем, намісником не лише Петровим, але й Божим без сорому й страху насмілюється зватися та іншим допускає й каже» [Там само. – С. 223-224].

Розвінчуючи «богопротивне звеличення пап» [Там само. – С. 224], а також тих, хто «превѣчную божественную власть и силы без бачення и страху з Христа дерет да на своєго папу кладет» [Там само. – С. 219], острозький ректор засвідчує своє різко негативне ставлення до сучасних йому католицьких інтерпретаторів нищівною римованою приповідкою, яку, щоправда, виніс в примітку: «Скарга оскаржает, Гербест осуждает, бо той письмом своим страшит, а сей декретом не тѣшит» [Там само. – С. 224]. Натомість, в основному тексті зазначається: «Що вже за нинішніх вельми бунтівних та богопротивних часів на тому схилі світу аж до скаргів та гербестів прийшло, то й ті вже по-своєму почали ту кафедру заносити аж під небеса, та й руські народи, ушанувавши наперед блудами, глупством та відступництвом, з жидами зрівнявши, також нині вказують їм на ту столицю, як хорошу, а на ній знову бачимо сидячого і в ноги цілують, а він не гнівається, та й нашим кажуть, а не хочеться. Від чого ж, Боже, сховай і всіх нас до кінця, вбережи, Господи, від такого богопротивного людинообожнення чи ідолопоклонства. Навіть всіх Творець і Спаситель Господь Христос, що подавав Собою приклади всякої тихості й покори, божественні й пречисті руки Свої простягає учням, ноги вмивати Творець істот схиляє коліна, вмиває руками і служить догідливо [Ів. 13:3-5]. Він же, що уявляє себе намісником Його учня, простягає тлінні, і не нескверні ноги на гордісний поцілунок всім, хто приходить до нього» [Там само. – С. 224]. Тоді як «Петро блажений сотника Корнілія, що поклонився йому, підводить, кажучи: «Встань, бо і я теж людина є», – показуючи тим, що Богу належних поклонів перед людьми чинити не годиться. А перед намісником Його удаваним і цісарем не пропускають [чинити]. А інших посполитих схоже і б'ють, що не поклоняються йому зі страхом і трепетом. Й іншого безчинства та протизаконня за поступком літ та часів багато [створили]» [Там само. – С. 224].

У прямо протилежному насвітленні постають першоблюстителі Константинопольської, Антіохійської, Александрійської та Єрусалимської Церков. «А ті чотири стовпи церковні, намісники апостольські, патріархи грецькі, пастирі й богомольці наші за милістю Божою та за молитвами їхніми й інших богобійних та правовірних християн у своєму покликанні, поруці й намірах стоять міцно та непохитно, ні в чому не порушуючи апостольського передання правил отців. А що є в бідності та під погон-

ським впливом, тому дивуватися не маємо, а ні засмучуватися тим; зводитися іншим не даваймо, доручаючи то недовідомим судьбам та справам Бога Вседержителя, Який за гріхи карає, а за терпеливість милує й за тимчасову втрату винагороджує дарами вічними. Як і каже Своєму вибраному знаряддю: Хоча покарання зносите, немов би сином доводиться вам Бог. Якщо ж Отець любить сина цього і карає, [того, хто] не терпить покарання та двом панам служить, ненавидить та ігнорує. І вчинив декрет через праотця патріарха нашого Авраама, між такими синами кажучи: «Згадай, мій сину, що ти одержав твої блага за життя свого, так само, як і Лазар свої лиха. Отже, тепер він тішиться тут, а ти мучишся» [Лк. 16:25]. Так і тепер розуміймо, кого Бог дочасно карає, вічно з собою хоче мати. А кого по волі пускає, тут його завчасно випроваджує.

Тому-то покаранню належить більше радіти, аніж засмучуватися. Адже ж то не новий звичай Божий: чинив то і давно з вибраними Своїми – карав їх Єгиптом, карав люто та немилостиво Вавілоном, все-таки від них дивним Промислом та батьківським милосердям не відступав. А дивними й страшними справами Своїми з ними та з іншими обходився. А потім їх до ласки та чудового Свого милосердя приводив. У чому і нам сумніватися не потрібно, адже у Бога тисяча років, ніби один день, і немає Йому ніколи нічого неможливого» [Там само. – С. 225].

Після цього магістральна лінія полемічних думок Г. Смотрицького вкотре сполучається з соціальною парадигмою: викриттям католицького можновладдя, оскарженням його гріховної природи та церковних презентантів, які нерідко вказували православним на значно нижчий рівень їхнього життя. «А ще й те нам закидають, – занепокоєно розповідає полеміст, – що хрестів на церквах не мають, дзвонів не вільні мати, а на те зважають дуже мало, що ж на церквах своїх тілесних всюди і завжди хрест вільний маємо, і без дзвонів та органів можемо Бога хвалити та Йому молитися. Наскільки більше зважає [Бог] на серця, а ніж на ті гуки. Не все було вільно справляти тим ізраїльтянам згідно з настановами Божими у неволі, – скріплював дописувач правдивість своїх суджень посиланням на приклади з біблійної історії, – та все ж їх краще дослуховувався, ніж на волі» [Там само. – С. 225].

Немов аподиктичний присуд речникам католицької ортодоксії звучать заключні слова трактату: «А що клопочуться про свободу, розкоші, могутність, багатство та славу світу цього, то все, як у старі давні часи, так і тепер, більше між язичниками траплялось, а ніж між вірними. Коли ж наш Спаситель, – додає опо-

відач, – не звався царем цього світу, так, бачу, і вірних Своїх хоче мати, приготувавши їм що краще, величніше й вічне. І апостол Павло вказує, що «ми не маємо тут постійного міста, а майбутнього шукаєм» [Євр. 13:14]. А як то розуміти і для чого що призначене, замкнув то в недосяжних Своїх таємницях, яких торкнутися людським розумом настільки ж безпечно, як соломі вогню» [Там само. – С. 225].

Відтак внутрішня логіка, з якої виходив автор розділу «Ключ царства небесного», може бути зведена до підкреслення двох аспектів:

– сенс першого наочно випливав з нарікань Г. Смотрицького, який, піднявшись на вершину полемічного Парнасу, вбачав у матеріальному багатстві та могутності римо-католицької Церкви причину її морального розтління, а славу її синів та доцільність західного богослов'я швидше волів пояснювати неперебутністю приповідки: «У кого палаци пишні та вбрання розкішні, того й мова поважна»;
– другий з них вважаємо похідним від першого і таким, що цілком укладався в систему православного мислення, адже, на противагу Римській Церкві, Г. Смотрицький шукав заповітний ключ від Царства Небесного в духовній схованці християнського Сходу, а, передусім, звертав погляд у бік Царгороду – міста світової слави, столиці уже підкореної імперії – і у свідомому чи підсвідомому збентеженні кликав вирости до розуміння гарно зладженої сентенції: «Не переймайся своєю бідою, згляньсяна тих, кому ще гірше».

У тій же полемічній тональності написаний другий розділ «Ключа...» Г. Смотрицького, що називався: «Календар римский новый, о котором князь Венедикт Гербест у книжце своєй новотвореной во Львовѣ в листе до читателя чинит пытаньє такоє». Його огляд – справа ваги принципової, тому наразі виходитимемо з єдиного бажання: вчитатися й зрозуміти, чому впливовий острозький діяч висвітлював проблему календарної реформи, так би мовити, від зворотнього, методом заперечення, або, інакше, стояв до неї в опозиції. Для цього лише нагадаємо, що усуненню 10-денної невідповідності між астрономічним літочисленням та юліанським календарем передували наукові обґрунтування, які з санкцією Папи Григорія XIII у 1582 р. набули правочинності, і відповідно, зумовили низку церковних заходів. Апробація новозапровадженого календаря в деяких католицьких країнах стала додатковим поштовхом для відрядження в Константинополь послів від Римського Папи, який просив патріарха Єремію розглянути питання переходу на новий календар й повідомити про

своє рішення ввірену паству та Апостольську Столицю. Але, як знаємо, пропозиція Риму була зустрінута в Царгороді без ентузіазму і після кількамісячних роздумів 20 листопада 1583 р. собор православних ієрархів виніс вердикт новому календарю: він визнавався «новою спробою нововведень, які звикла самовладно встановлювати римська церква» [17, с. 239]. Що з того вийшло в межах Речі Посполитої ми вже знаємо з православно-католицьких непорозумнь 1583 р., які призвели до міжконфесійного загострення та соціальних заколотів, а ці, своєю чергою, спершу викликали появу королівських грамот з приводу нового календаря, трактату Б. Гербеста «Висновки віри римського костьолу», а потім і «Ключа царства небесного» Г. Смотрицького, про розділ з якого ми щойно й почали розмову. Власне, викликаний реформою антагонізм проступає з першого ж речення розділу «Календар римський новий»: «невже належить одному християнському люду по-різному відзначати і велику ніч і Боже народження та інші свята упродовж цілого року? – запитує православний ортодокс католицького адепта і тут же виносить в примітку: «Смішна Гербестова мудрість: або про інших думає погано, або сам мало прислухається» [Там само. – С. 226]. Адже вчора «сам від церковної єдності цим відірвався, а нині вже нам те закидає, водночас і вдає, і обмовляє. Сам же каже, що не годиться, сам же від церковної єдності відскочив чи відщепився. І це робиться неприховано перед очима та вухами не тільки всіх нас, але майже всього світу. Що ж маємо розуміти про ті дивні речі, в яких також від єдності відступаючи, нас, невинних, обмовляють? Чим простаків, слабких у вірі, зводять, страхаючи їх, що без волі їхнього папи жодний не може бути врятований» [Там само. – С. 226].

Виступаючи проти Б. Гербеста і тих, хто «з ним найсильнішим, наймудрішим та найшляхетнішим... хоче бути на світі» [Там само. – С. 226], Г. Смотрицький зазначає, що саме «таку мудрість апостол Павло йменує глупством» [Там само. – С. 226]. «Чи не тілесна то мудрість протизаконна, – запитує полеміст католиків, – що виразно зарозумілою гордістю над всіма позаносилися, одні – новини встановлюють, а інші давнину поправляють? І як зійшли з правдивої дороги, завжди вплутуються й інших до того примушують та лякають, що їм в тому не допомагають. Тільки б при доброму баченні, то мав бути більший пострах, де апостоли та їхні послідовники – святі богоносні отці, зміцнюючи та впевнюючи устави й церковні порядки без порушення, анафемою страшно загрожували того берегтися. І боятися краще б потрібно їх, аніж папи із тим новим календарем, про який

там же пише [В. Гербест – В. Ш.], що все то має своє потрібне поправлення з великих причин» [Там само. – С. 226].

Проникаючи в сутність полеміки, яку в концептуальному зрізі спричинили, а потім поглиблювали православний консерватизм та католицька мобільність, Г. Смотрицький звинувачує римського архієрея в тому, що він дім «законний, добре уґрунтований та вічно убудований на семи міцних стовбах цих святих вселенських соборів, перебігши чотири тижні наперед, обідрав, порубав, поламав та розкидав. Мало з ким про те радився, на будову та господаря чи пана зовсім не озираючись, все давнє погамував та вогонь Святого Духа до кінця погасив. Не тільки Божого народження, але й великої ночі у весну не впустив» [Там само. – С. 227]. Кепкуючи зі схильності римських предстоятелів до змін та нововведень, православний богослов глузливо передрікає: «Што вђдати, єсли в пеклђ чого поправляти не казано» [Там само. – С. 228], а далі з не меншим сарказмом дописує: «Там же бы юж и о єдность не трудно ся згодити, до которое не лацно прийти, поколь ся так будет блудити. Бо єсли панове земныє за таковыє кгвалтовныє рђчи за зле не мђвають, але небесный, не вђм, єсли ся не розгнђвал. Бо якось тыє новоперемђнныє квђтки и маи вмђсто зеленоє барвы все бђлою нам зверху притрясають, што видячи и розмишляючи, сердце ся лякаєт и єдин Бог вђдаєт, если што далей горшеє нас не поткаєт» [Там само. – С. 228].

Дивлячись на календарну реформу з суто практичного боку, Г. Смотрицький вказує, що після її запровадження «справді мало що добре діється, тільки великий та дивний безлад стався в усьому православному світі. Не тільки в законних церковних діях, але й у всіх світських справах та вчинках з того поправлення почалася велика незгода й ненависть між людьми, що тягнуть за собою багато непотрібних труднощів та невинних втрат» [Там само. – С. 228]. Їх конкретний зміст викладений у чотирьох пунктах:

«Перше. Людина бідна, вбога, що з праці рук своїх та в поті чола мусить їсти хліб свій і з тієї ж праці та поту мусить досить чинити і давати пану, що йому накажуть. Звик був від предків своїх віддавати, що належало Богу і що належало пану, нині ж в те жодним способом гаразд потрапити не може. Пан йому каже в дні святі.., згідно з давнім церковним звичаєм, що належить працювати. Боїться і Бога, боїться і пана, мусить більшого зігнорувати, а меншому служити. Бо про того чує, що є довготерпеливий та многомилостивий, а цього знає, що є короткотерпеливий і трохи милостивий. Якщо не його тіло поведуть, тоді волове напевне. Настане також панське свято, радий би бідний убозтво своє працею підмогти – боїться

пана: мусить залишити. А часом за тими бідами не тільки нового панського свята не пам'ятає, але й своє старе забуває, через що і Богові, і панові немилим буває, а собі ще рідше або ніколи. Зверху бідність доїдає, а всередині сумління гризе...

Друге. Так само в містах затвористих наших на свої нові свята з брам не випускають, в роботах забороняють, забирають і саджають, вони теж як правовірні християни, будучи повинні свої давні церковні свята обходити і святити мусять, через що немалі перешкоди, труднощі та втрати невинно мусять переносити в своїх справах й домових та польових господарствах... і ті не мають защо того ж благословити.

Третє. Так само в ярмарках і в великих купецьких справах, в записах, в цирографах. Одні по-старому, другі по-новому плутаються і великих труднощів та непотрібних перешкод, накладів та втрат [мають – В. Ш.]. А часом і гніву вживати мусять, і з тих, схоже, не всі мовлять: «Бодай здоров поправлял, якож не много ся тут после того забавлял».

Четверте. До того ще чоловік з дружиною, яких сам Бог наперед здаля прозирає, а потім Своїм всетворящим Словом через церковних слуг поєднує в одне тіло, між якими в добрій згоді та порядку, як тіло одне, так воля й думка має бути єдина, першому – розказувати й рядити, другому – слухати й коритися, так теж в молитвах до Бога, у вчинках милосердних, в постах й святах мають бути як одне серце й вуста, так одна й рука. Тепер той новий календар знайшов і там свої нові дії. В тих, кажу, що з грецької та римської релігії шлюбний стан прийняли... одному буває средопістя, а другому – масниця, потім одному – жалобне розпам'ятствування Христових страстей, а другому – веселі відпусти... Від чого певно часом буває одному сумно, а другому немило» [Там само. – С. 229-230]. Тому «слушніше б те покривленням назвати, аніж поправленням, коли більше шкодить, ніж допомогає» [Там само. – С. 230]. При цьому, звертаючись до запроваджувачів та прихильників нового календарного стилю, автор послуговується такою діалектикою: «Що ж, – мовляв, – коли тепер твердять і визнають, що в тому право ходять. Тоді неминуче одно мусять визнати, що їхні папи від початку аж до того часу з усіма своїми послідовниками блудили, а якщо ж ті не блудили, то теперішні блудять» [Там само. – С. 231]. Адже їхнє вчення «не тільки апостольскому переданню та отчим уставам, але й самому Христові дуже супротивне» [Там само. – С. 231].

Виходячи з максими, Г. Смотрицький надає календарному виправленню виняткового релігійного значення і підносить його

до рівня третього закону: «А сей пак тепер третий закон от кого подан, хто вђдає як сего законодавца назвати, кгдыж не от Мойсея, а ни от Христа. Без мала не на тоє пошло, – збиткується полеміст, – до второго имене придавши, триста шестьдесят єдин или 359. Личба розна, сила єдина» [Там само. – С. 231]. На цій же викривальній хвилі обставини святкування пасхи 1587 р., що, як на те, видалася ранньою і за новим стилем відзначалася 29 березня, передаються в такий спосіб: «У пяток великий, кгды Июдаша хлопята страшили тыми крекотками, в которого была не голосна, мусєл зубами трєску докладати, а звлаща тыє, которыє от «пауперибус» латину починають учить, так теж и на самую велику ноч дивноє знаменіє Бог показати рачил, так бурливоє и страшноє зимно, з великим снєгом. Же не каждому волно было и колачи до костела святити отослати, хто был в мили або далєй от костела, кгдыж не толко санями или пђшому, але и на кони не можено, гдє потреба, доєхати» [Там само. – С. 232].

Отже, відстоюючи первісне та давнє, те що передавалося з роду в рід і прижилося в народі, полеміст не був налаштований на діалог, на пошук взаємоприйнятних рішень, він не прагнув зрозуміти тих, хто користувався науковими резонами, хто запобігав настанню часу, в якому Різдво може припасти на весну, а Великдень – на літо [Там само. – С. 226]. Мірилом правди та критерієм здорового глузду вважає Г. Смотрицький вчення та позицію пастирів східної Церкви, а також посполитого люду, що в цілому не підтримали календарного новозаведення.

У заключній частині трактату «Календар римський новий» острозький богослов торкається питань сходження Святого Духа, причастя та вчення про целібат. Їхня інтерпретація базувалась на уже традиційно-антилатинській засаді: безженство католицьких священиків сприймалося за свідоме потурання розпусті, а гоління бороди вважалося способом переміни чоловічого образу на жіночий: «Не оному ли то к воли папђ, который малого папежка был уродил, бо там борода и усы не мусєли быти, и розумђли, же то з великого набоженства Бог єго тым почтил, же ангелу подобный образ єму подал» [Там само. – С. 233]. Розписуючи цю, з правдою не згідну, але довірливо викладену історію про зайняття Апостольського Престолу вигаданою папісою, Г. Смотрицький підсумовує: «Подобнђй бы тому лякатися, который отступивши правоє старожитноє спасающеє вђры и своєго исправленья церковного и пристал до тых многозмышленых блудов, которих чим будуть болше поправляти, тым тоє горше будет валяти. И смђл в том юж не нас толко, але и самого Христа потварити, мовячи, же

до тоє єдности и тераз значне нас рачить вести през костельный календар, сам змысливши и написавши, привлащает Христа або своєго папежа Христом именует» [Там само. – С. 234]. Не залишаються осторонь авторської уваги новопойменовані законники, «которим уприкрилося звати христіяны... или єзуитаны» [Там само. – С. 235]. Як і їхніх попередників, Г. Смотрицький звинувачує членів ордена Ісуса в тому, що вони нічого старого не бажають триматися, а «достаток великий у всьому з боку світу маючи, чого потрібно робити не хотять, так вони,– додає полеміст,– старе порють та знову зшивають, але вже в перший шов, де духовне око гляділо, тілесним далеко не потрафляють. Тоді то є з тим так близько, як схід від заходу» [Там само. – С. 235]. Немає сумніву, подібні висловлювання «невпинно живили і народний поголос на Україні, посилюючи антипатію народу до єзуїтів» [21, с. 63].

Відтак, красномовно й гостро висловившись проти «римського бога» [Там само. – С. 234] та католицького віровчення, Г. Смотрицький фактично створив програмний твір, що на часі найбільш повно віддзеркалював православну стратегію. Як з'ясувалося, її системотворчі імперативи проект запровадження календарної реформи беззастережно виключали. На природне в такому випадку: «Чому?» – і в XX ст. відповідають: «А тому, що реформу пророблено в Римі і в життя переведено такими методами, які православні рішуче осудили» [11, с. 150]. Політичний нюанс цього питання лише додає певних відтінків календарній проблемі, однак сутнісно нічого не змінює. Принаймні П. Яременко, якого вважаємо найкращим сучасним дослідником «Ключа царства небесного», ніскільки не сумнівався, що «новий календар був достатньо обґрунтований авторитетними доводами астрономічної науки і, безперечно, з усіх поглядів був кращий, точніший, ніж старий» [21, с. 63], проте в зміні календаря також вбачав зручний засіб «національно-церковного розмежування українців і росіян, ополячення і окатоличення нашого народу» [Там само. – С. 63].

«Справді», – погодимось ми. Календарна реформа на її останньому етапі ініціювалася Папою Леоном X, а після Тридентського собору її підготовкою та переведенням у життя опікувався Папа Григорій XIII, чиє ім'я вона зрештою й отримала. Що ж до методів узгодження дій задля проведення календарної реформи, то тут з міццю критичних закидів не все гаразд. Адже вбачати у відрядженні до Константинопольського патріарха Єремії посольства з Риму тільки корисливі інтереси було б занадто несправедливо. Варті належної оцінки й дипломатичні кроки нунція А. Поссевіно, який повідомляв князя К. Острозького про календарні

зміни від імені Римського Папи, а також католицького архієпископа Д. Соліковського, який ще до львівських негараздів 1583 р. запрошував православних взяти участь у конференції з приводу календарного поправлення.

– Ні, перепрошуючи навсебіч, скажемо відверто: з огляду на тоді очевидну, а тепер навіть православними вченими досить одностайно визнавану необхідність переходу на нове літочислення, причину неприйняття календарної реформи потрібно віддати на відкуп православному консерватизму, що, тонуючи релігійними барвниками григоріанський календар, водночас нищив паростки унійних ініціатив. Немає жодного сумніву розумівся і подостатком рефлексував з приводу труднощів, які зустріне поправлення юліанського календаря серед православних Речі Посполитої, король Польщі. У кожному разі так вважати дозволяють слова С. Баторія, звернені до князя К. Острозького під час їхньої аудієнції ще на ранньому етапі запроваджування календарної реформи: «... народ руський допомагає нам у мирі та війні, – звірявся він перед найавторитетнішим патроном православної Руси, – тому потрібно залишити його в спокої, а запровадження нового календаря та підпорядкування православних папі не зближуть обидва народи, а роз'єднають їх; я цих новин не хочу – нехай буде за мене так, як я застав» [19, с. 210]. Ще меншим виправданням опору, до якого вдалися заперечники новозапроваджуваного календаря, може бути висновок вченого: «Г. Смотрицький дивився на календарну справу з буденного життєвого погляду» [11, с. 152]. Адже долати прив'язаність до старого календаря доводилось пастві обох віросповідань. Психологічно і православним, і католикам випадало руйнувати стереотипи, підлаштовуватися до змін, звикати до того, що вважалося освяченим усемогутньою традицією і, здавалося, не могло підлягати сумнівам та перегляду. Однак католицькі народи Європи, а за ними і протестантські країни континенту, не без труднощів та зволікань все ж таки переходили на новий календар. Про складність цього процесу красномовно свідчить те, що в Німеччині, Данії та Голландії григоріанський календар було прийнято лише 1700 р., а у Великобританії та Швеції і того пізніше – відповідно у 1752 та 1753 рр. З плином часу ця потреба була усвідомлена й у православному світі, де, крім Єрусалимської, Сербської, Грузинської, Російської, а тепер і Української Церков, проблему переходу на григоріанський календар було знято. Під таким оглядом «сильно, жваво і влучно» [10, с. 152] написаний «Ключ царства небесного» вимагає більш доскіпливого вивчення, бодай через те, що:

– система богословствування та практика католицької Церкви розглядались Г. Смотрицьким крізь полемічні скельця відступу Апостольської Столиці од «первісно-християнських позицій простоти і нестяжательства» [21, с. 63];
– антикатолицькі викриття острозького ректора, а особливо його нарікання з приводу перейнятості католицької ієрархії проблемами земного урядування та потягу до релігійного узасаднення примату Римського Папи у християнській Церкві цілком відповідали приписам Константинопольської патріархії, чия юрисдикція в Руси-Україні визнавалися і після втрати Візантією державної незалежності.

До того ж, кристалізуючи погляди на суть викладених у «Ключі царства небесного» проблем, ми не можемо позбутися враження, згідно з яким для Г. Смотрицького понад усе важило те, що формувало позицію укладачів Супрасльського полемічного збірника. А вони, як відомо, можливість запровадженя нового календаря категорично заперечували ще до соборних константинопольських та львівських суспільно-політичних подій 1583 р.

Це тим більше потрібно зауважити, що на українських церковних теренах кінця 80-х років XVI ст., тобто на початковому етапі ескалації православно-католицьких взаємин, художньо досконала, мовно дзвінка й дотепна, хоча, як на богословські резони, не завжди і не в усьому переконлива полеміка Г. Смотрицького сприймалася неоднозначно, а, відтак, по-різному зачіпала завжди болючий конфесійний «нерв» наших предків. Для багатьох з них вона стала своєрідною школою православного гарту, на яку зважатимуть і правофлангові українського церковно-релігійного традиціоналізму. У кожному разі з такою ж жвавістю й непохитністю, як у «Предмовці до народів руських» виступить на захист «руської віри» Іван Вишенський. З неприхованим обуренням викриватиме відступників від православ'я ще один сучасник Г. Смотрицького – Василь Тяпинський, який у вступній частині до власного перекладу Євангелія подасть цілу низку прізвищ зденаціоналізованої шляхти. Близький стиль «Ключа царства небесного» і до анонімної «Промови Івана Мелешка». Зі значною ймовірністю можна стверджувати спорідненість поглядів Г. Смотрицького з богословською позицією невідомого автора «Послання до латинян з їхніх же книг» – твору, що вийшов кількома роками раніше. Крім того, маємо всі підстави говорити про суголосність міркувань ректора острозької школи з ідеями гуманістів доби європейського Відродження, а також з деякими обґрунтуваннями нововірців, чия пропаганда спершу на Заході,

а потім і в православному середовищі Руського воєводства Речі Посполитої мала чималий розголос.

Більш стриманою й виваженою, хоча в принциповому розумінні ідентичною, видається нам богословська позиція ще одного діяча острозького осередку, який виступав під псевдонімом Василя Суразького. Як то вже зі значною ймовірністю доведено М. Сумцовим, К. Харламповичем, Я. Сушею та І. Мицьком під цим ім'ям виступав знаний в Острозі протопоп з м. Суража – Василь Андрійович Малюшицький. Йому, зокрема, приписуються два твори, що вийшли в острозькій друкарні 1588 р. Твердження про належність В. Суразькому першого з них, що відомий під назвою «Исповѣданіе о исхожденіи Духа Святаго», не є доведене і поділяється не всіма дослідниками. До того ж цей твір не зберігся. Тому коротко зупинимося на другому трактаті В. Суразького, що вийшов без заголовку і частіше подається під назвою «Книжиця» або називається першими словами оглаву: «О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостольськой церкви, откуда начало приняла и како повсюду распростреся». Його обсяг складають шість великих частин, у кожній з яких порушуються найбільш вагомі питання православно-католицької належності. Їх виклад має неприховане антикатолицьке спрямування і рясніє зверненнями до «присныхъ въ вѣрѣ православныхъ христіанъ» [18, с. 603] всіляко стерегтися «душегубныхъ» єресей. До позитивних прикмет «Книжиці» В. Суразького, яка вигідно відрізняла її від раніше аналізованих творів православних полемістів, відносимо насиченість та чітку структурну підпорядкованість поміщеного в ній матеріалу. Так, у першій частині твору головна увага зосереджена на вченні про filioque, а провідний мотив викладеного матеріалу складало звинувачення католицьких богословів у тілесному розумінні Святого Письма [Там само. – С. 685]. Викриттю католицької інтерпретації сходження Святого Духа «і від Сина» присвячена також друга частина твору, в якій В. Суразький досить часто звіряв власні погляди з богословськими твердженнями Максима Грека. Статті третьої частини «Книжиці» присвячені розгляду вчення про примат Римського Папи в християнській Церкві. Розвінчуючи цей догмат, православний полеміст підносив тезу про рівність усіх апостолів, повсякчас підкреслюючи, що християнська віра прийшла не з Риму, а з Єрусалиму. При цьому В. Суразький не уникнув повторення сумнівної щодо правдивості оповідки про «невоздержну жену», що в Римі папою була, а також виклав коротке сказання від літописця, в якому вина за церковний розкол християнства перекладалася з греків

на римлян [Там само. – С. 789-799]. Четверта за порядком частина трактату приурочена висвітленню опрісночного «зла», яке В. Суразький вважав даниною юдейській традиції [Там само. – С. 800-838]. Окрім того, в цьому розділі піддаються критичному осмисленню суботній піст, божественна Літургія в дні великого посту, вчення про чистилище. Передостанній розділ книги вміщує роздуми автора над календарною реформою, яка характеризується в непривабливому дусі. І завершує трактат його шоста частина, в якій наголошується на необхідності поштивого ставлення до Церкви як храму Божого на землі, а також спростовуються закиди протестантів щодо іконошанування та обґрунтовується значення молитви.

Отже, за винятком заключної частини, приуроченої полеміці з магами «великого історико-релігійного процесу розчаклунства світу» [8, с. 35], тобто з протестантами, можна сміливо констатувати добру обізнаність В. Суразького з полемічною системою православно-католицьких цінностей, в які він, кажучи словами К. Копержинського, вклав «силу доводів, силу полемічного матеріялу, велике число цитат із св. письма, з отців церкви, витяги з постанов всесвітніх церковних соборів, з постанов помісних соборів, із папських і патріарших грамот і т.п.» [6, с. 72]. А для того, щоб не збитися з шляху православного поступування, острозький священик постійно звіряв свою орієнтацію містичним компасом Діонісія Ареопагіта, слідом за яким ішли Максим Грек та його послідовники – старець Артемій і князь А. Курбський. Ця віросповідна настанова сприяла популярності «Книжиці» В. Суразького, на яку свого часу покликувалися такі православні авторитети, як Захарій Копистенський, Стефан Зизаній, Іван Вишенський, Христофор Філалет, невідомий автор «Перестороги» та укладачі московської Кирилової книги. Натомість, ті, хто відстоював істинність католицьких поглядів, у т.ч. і на ідею унії (Йосафат Кунцевич, Касіян Сакович та ін.), звинувачували острозького полеміста в упередженому ставленні до католиків [9, с. 324]. Для нас же важливо усвідомити, що в принциповому плані «худшій й убогый... Василей» залишився людиною типово православного способу мислення і як інші презентанти острозької школи не зміг ні належно оцінити, ні тим паче прийняти теософію «ісусоругателя» П. Скарги, «самомнимого богослова» Б. Гербеста, «казнодея» С. Молодецького. Але це зовсім не означає, шо «Книжиця» В. Суразького, навіть якщо вона й була кращим полемічним довідником, може отримати патент на представлення «офіційної» лінії в церковному житті православ'я. Адже на цьому відтинку

полемічної дискусії пастироначальники всіх дев'яти православних єпархій Руського воєводства, а саме Володимиро-Берестейської, Луцько-Острозької, Полоцько-Вітебської, Львівської, Перемиської, Холмської, Пінської, Могилівської та Київської єпархій, в полеміку не втручалися.

Таким чином, все з вищесказаного дозволяє визнати:

– Острозька академія стала прообразом вищої школи в Україні, а згуртований довкола неї вчений осередок здійснив те, що знаменувало вершинні досягнення богословської думки в її православному вияві кінця XVI – початку XVII ст.;
– незважаючи на конфесійну визначеність неодноразових заяв князя К. Острозького, а також на ті православні сподівання, які покладав на нього Г. Смотрицький, фундатор Острозької академії на початку 80-х років підтримував унійні ініціативи і навіть публічно заявляв, що коли Царгородський патріарх «не погодиться з Апостольським Престолом, то він погодиться і без нього» [1, с. 243];
– зближення князя К. Острозького з реформаторами-нововірцями, що мало місце в період інтенсивних контактів між протестантськими вченими з німецького Тюбінгему та Константинопольським патріархом Єремією, має розглядатися як історична даність, врахування якої коли вже не підриває його православну репутацію, то в усякому разі дозволяє взяти під сумнів конфесійну непохитність «начальника православ'я»;
– визнаючи безперечність солідаризаційних порухів патрона руської Церкви у їх протестантському напрямі, що знайде подальше підтвердження не лише в морально-позиційній, але й матеріальній підтримці реформаторів, не слід нехтувати тим, що симпатії князя К. Острозького до нововірців ніколи не переходили в релігійне захоплення. Це, між іншим, чітко видно з пунктів угод, які князь пізніше пропонував для обговорення на протестантських соборах, а коли переконався, що західні проповідники нерідко розпорошують сили православ'я, деморалізують його парафіян розмаїттям вчень та посиленням впливу, то й зовсім зрікся зв'язків з ними.

Досить активні стосунки підтримував князь К. Острозький і з католицьким світом Речі Посполитої, на що, зрештою, мав острозький вельможа і «кревне» право: його предок ще на початку XV ст. заснував в Острозі католицький монастир ордену св. Домініка, дружина Софія належала до католицького роду краківського графа Тарнов-

ського. То ж і не дивно, що сам князь К. Острозький толерував представників Римського Папи у Речі Посполитій, підтримував довірливі зв'язки з католицькими ієрархами, виявляв поблажливість до членів ордену єзуїтів. Однак всі ці контакти не можуть спростувати визначального – спільної платформи тандему «князь К. Острозький – ректор Г. Смотрицький». А вона базувалася на взаємному вболіванні за долю православної Церкви в Руському воєводстві Речі Посполитої ще на початках діяльності острозького вченого осередку. «Наші одновірці – з жалем писав князь К. Острозький, – не можуть постояти за Церкву Божу, нема вчителів, нема проповідників, часте відступництво, доводиться сказати з пророком: хто дасть воду голові моїй та джерело сліз очам моїм» [7, с. 541]. Про це ж, лише іншими словами, писав умілий «в науках грецьких, латинських та в мові слов'янській» [20, с. 262] Г. Смотрицький, який, за свідченням сина, також відомого полеміста Мелетія Смотрицького «бачив, що церква наша руська хилиться до занепаду через простоту і грубість тих, кому мудрими й ученими належить бути» [12, с. 429]. З цього погляду полемічний доробок Г. Смотрицького та В. Суразького, як і санкції їхнього покровителя – князя К. Острозького – справедливо було б віднести до староправославного зажинку, в якому контрреформаційні заходи в межах Речі Посполитої мали досить упереджених поціновувачів.

1. Великий А. Г. З літопису християнської України. Церковно-історичні радіолекції з Ватикану. Т. III: XIV–XV–XVI ст./ Вид. друге. – Рим, Львів, 1999. – 277+[1] с.
2. Вилинский С. Г. Послания старца Артемия. – Одесса, 1906. – 425 с.
3. Исаевич Я. Д. Острожская Библия как памятник межславянских культурных свіязей // Федоровские чтения. 1981. – М., 1985. – С. 12–23.
4. Исаевич Я. Д. Острожская типография и ее роль в межславянских культурных связях [послефедоровский период] // Федоровские чтения. 1978. – М., 1981. – С. 34–46.
5. Ковальский Н. П. Острог как политико-административный, экономический и культурный центр XVI в. // Федоровские чтения. 1981. – М., 1985. – С. 49–56.
6. Копержинський К. Український письменник XVI століття Василь Суразький // Записки Українського наукового товариства в Київі. – 1926. – Т. XXI. – С. 38–72.
7. Костомаров Н. Исторические монографии и исследования. – СПб., 1867. – Т. III.– 377 с.
8. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. Курс лекцій. – Л., 1995 – 349 с.
9. Маслов С. Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI і першій половині XVII століття // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. – К., 1993. – С. 319–340.
10. Матеріали до історії Острозької академії [1576–1636]. Бібліографічний довідник. – К., 1990. – 216 с.
11. Огієнко І. І. Українська церква. – К., 1993. – 284 с.
12. Памятники литературной полемики православных южноруссов с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII ст. // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. – К., 1914. – Т. VIII. – Ч. I. – 798 с.

13. Смотрицький Г. Д. Зрі сія знаменія княжате славнаго... // Українська література XIV–XVI ст. – К., 1988. – С. 459–460.
14. Смотрицький Г. Д. Ключ царства небесного // Українська література XIV–XVI ст. – К., 1988. – С. 212–235.
15. Смотрицький Г. Д. [Перша передмова до Острозької Біблії 1581р.] // Українська література XIV–XVI ст. – К., 1988. – С. 200–203.
16. Смотрицький Г. Д. Предсловіе к благоверному и православному всякаго чина, возраста же и сана читателеви... // Українська література XIV–XVI ст. – К., 1988. – С. 204–212.
17. Сумцов Н. Ф. Исторический очерк попыток католиков ввести в южной и западной России григорианский календарь // Киевская старина. – 1888. – Т. V. – С. 235–272.
18. [Суразький В.]. О вере единой. Сочинение острожского священника Василия // Русская историческая библиотека. – СПб., 1882. – Т. VII. – С. 601–938.
19. Толстой Д. А. Римский католицизм в России. – СПб., 1876. – Т. I. – VIII+537 с.
20. Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. – Казань, 1898. – XIII+524+LXVII с.
21. Яременко П. К. Герасим Смотрицький // Радянське літературознавство. – 1960. – № 5. – С. 57–68.
22. Gerbest B. Wiary koscioia rzymskiego wywody y greckiego niewolstwa historia dla jednosci, z koscielnej dluzszei historji, dla Rusi nawrycenia pisanej // Русская историческая библиотека. – СПб., 1882. – Т. VII. – С. 581–600.

П. М. Ямчук

ВІТЧИЗНЯНІ ДУХОВНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ В ЗАГАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ ВІРНОСТІ ЛЮДИНИ ХРИСТУ В XX-XXI ВІКАХ

Українська традиція слідування Христу, впродовж понад тисячі років свого буття в православному універсумові, пройшла багато різних за своїм історичним характером знакових і значущих етапів. У її основі завжди було копітке та уважне до щонайменших деталей, виховання морально-етичних засад особистості та громадської й громадянської свідомості, які іманентно формували по-справжньому християнську атмосферу повсякденного буття народу, структурували на близьку й віддалену перспективу самоідентифікацію кожного українця й українців як духовно-інтелектуальної спільноти православних в духові, думці, слові

й дії людей. Така самоідентифікація ясно засвідчувала не лише унікальну окремішність вітчизняного культурного універсуму в несприятливому історичному контексті епох, а й – головно – допомагала вберегти те, що визначає сутність та основу нашої національної самототожності.

Ця традиція допомагала не загубитися й не згубитися нашому єству як православних християн, які, на наше переконання, тому і врятувалися як українці, що збереглися як православні. Від святокиївських ченців, від князів Русі-України – через духовно-просвітительське подвижництво митрополитів Петра Могили, Сильвестра Косова, гетьмана Мазепи, до Шевченка, а далі – в добу новітнього Відродження – Липинського, Огієнка, Маланюка й Донцова наша справжня національна еліта усвідомлювала те, що без істинного, в дусі віри предків сформованого, виховання кожного українця і істинної еліти українського суспільства зокрема, годі й сподіватися на великий і навіть на щонайменший поступ у цій благодатній, Богом даній, частині Європи.

З метою унаочнення висловлених вище тез звернемося до найбільш яскравих концептів, в яких ілюструється боротьба кращих верств нашого народу за формування кожного українця як православного християнина. Ясним прикладом цього є освячений переданням й традиціями, ментально ствердженій в свідомості й бутті багатьма поколіннями українського народу, неагресивний, духовно-сильний у своїй трансцендентальності Опір антихристиянському тиску. Цей Опір, як зосібна вважає відомий філософ Д.Донцов, є священною місією українства в світовому масштабі: «традиційно, місія України бути передовою стежею проти антихристових сил… очолювана …. лицарями… «козаками безверхими»… людьми нового Духа… знаряддям Божої руки, що в серцях їх «горів вогонь Божих долонь». (1, с.596) Такий масштабний Опір нападам безбожників і одвертих пропагандистів диявольщини має на меті не лише збереження самого єства українського народу й кожного українця зосібна, а й покликаний очищаюче впливати на світові соціально-культурні процеси, в той чи інший спосіб слугуючи орієнтиром для тих людей і спільнот, яким загрожує знецінення наріжних констант їхнього буття, які втрачають або й втратили свою духовну ідентичність, звабившись оманами світу сього. Подвижництво нашого Опору «антихристовим силам» (Д.Донцов) ґрунтується на кількох чинниках, серед яких потужні багатовікові традиції українського духовенства як питомого провідника всього кращого, що є в нашому житті посідають чільне місце.

Як лікар дбає про тілесне здоров'я людини й народу в цілому, як озоновий шар атмосфери захищає життя на Землі, так і духовна верства захищає моральне здоров'я й саме життя особи й нації. Вона ніколи не перебуває осторонь нагальних потреб ані особистості, ані громади. Особливим впливом та повсякчасним подвижництвом, які, в свою чергу, були причиною великого морального авторитету, українські священики й чернецтво вирізнялись завжди. Свого часу згадуючи етапи власного формування й визначальні морально-етичні впливи на свою юнацьку свідомість, на той час вже, на жаль, далекий від віри в Бога, академік С.О.Єфремов – непересічна індивідуальність, що його навіть противники вважали совістю народу – визначив базисну константу впливу на свій світогляд, а отже – на формування морально-етичних засад: «Був у семінарії за духовника старенький, увесь, мов, голуб, сивий панотець Хведір Дурдуковський, особа… визначна серед того осередку, в якому йому доводилось жити і працювати… я познайомився з його родиною… з традиціями тієї високої інтелігентності, яка часто буває ознакою наших давніх попівських родин… і знайшов тут другу сім'ю, з якою зв'язали мене й особисті симпатії та приязнь, і спільність переконаннів, і… практична робота на громадському полі… ми… вкупі виробляли світогляд… злилися так, що трудно одрізнити, де кінчається життя одного і починається життя другого.» (2, с. 367)

Ця констатація свідчить, понад усе, про той високий, формуючий аксіологічні пріоритети та громадсько-політичні переконання, рівень морального впливу українського священства на кращих репрезентантів української інтелігенції, незалежно, до слова, від їхніх подальших переконань, а відтак – на моральну атмосферу буття всього народу. Саме тому, як окремі священики, так і українське православ'я в цілому, не лишалися осторонь кричущих проблем сучасності, й у часи царату, який формально позиціонував себе як православне самодержавство, і, особливо – в часи тоталітарного знеособлюючо-агресивного наступу на ціннісні константи буття українців саме як православних християн. Означена Д.Донцовим місія повсякчасного захисту українцями стежки вірності Христу відіграє в указаному відношенні визначальну роль. Є важливим і те, що вже в зрілому віці, з віддалі літ і у віддаленні від духовного середовища, вчений привертає увагу до питомої значущості, як він висловлюється, «традицій тієї високої інтелігентності, яка часто буває ознакою наших давніх попівських родин» для всього українського універсуму. Внутрішня інтелігентність українського духовенства,

а це поруч із безсумнівними моральними якостями передбачає й масштабну ерудицію, і широкий спектр інтелектуальних зацікавлень і вміння все вищеокреслене синтезувавши, актуалізувати в повсякденній практиці духовного формування кожної особистості становить домінантну ознаку українських реалій вже більше, ніж тисячоліття.

І ще одна суголосна за духом та константами виявлення цитата зі спогадів акад. С.О.Єфремова: «Гуртова подорож семінаристів до Лаври на прощу зробила на мене міцне й сильне враження… Лавра, про яку так багато чув і дещо читав: вона… з світу мрій безплотних переходила в реальний світ, у живі форми одягаючись… така подорож була окутана… поволокою… надземної ваги. *Я з побожним настроєм приглядався до… колиски християнства,* з почуттям, до ентузіазму близьким, підходив я до печер і вступив до них.»(курсив наш П.Я)(2, с. 326). Цілком зрозуміло, що таке побожне сприйняття однієї з найбільших святинь світового Православ'я, осяяної у внутрішньому світі автора спогадів «поволокою надземної ваги» не могло не справити вирішального впливу на сутність мислення Сергія Єфремова. В суголосності зі впливом родини його батьків – сільських священиків та священицької родини Дурдуківських воно окреслило його світоглядний універсум тим особливим, ще в юнацтві засвоєним, «міцним і сильним враженням», яке в безкомпромісній морально-етичній позиції втілилося при формуванні української громадської й громадянської свідомості часів «Ради», часів формування української державності в 1917-20-х років. І, головно, як для мене, – при закладенні підвалин вітчизняної академічної науки на посаді віце-президента ВУАН. Цих живих форм християнства, цю *вічно живу* Лавру й Святим Духом *живих* святих, в ній сущих, крізь віки явлених, не змогли зруйнувати в свідомості одного з найбільших вітчизняних інтелектуалів жодні згубні повіви часу. Скрижалі моралі й етики християнства, закладені священицьким вихованням та побожним ставленням до святинь не здолали впливи оманливо-облудної привабливості атеїзму та марксизму.

Ми навмисне дещо контроверсійно привернули увагу до яскравого в своїй складності світоглядного феномену С.О.Єфремова, який відійшовши від священицької діяльності, навіть не закінчивши, внаслідок політичних репресій за українські переконання, семінарії, зберіг ясно виявлену морально-етичну православну основу. На його прикладі стає ще більш очевидною беззаперечність всеохоплюючого виховного впливу на феномен українства християнських аксіологічних пріори-

тетів. Починаючи від моменту тимчасового встановлення окупації нашої свідомості людиноненависницькими ідеологіями й визначеними ними тоталітарними практиками на теренах України і до кінця існування такого антихристиянського поневолення, вітчизняна православна Церква приділяла, всупереч всім загрозам, формам тиску, прямим репресіям, велику увагу різним формам виховання людини й суспільства в дусі православної етики, оскільки головним духовним знанням, головним духовним баченням Істини усвідомлювала – без цієї щоденної копіткої, дуже часто – важкої роботи годі сподіватися на виконання провідних настанов зі Святого Євангелія, де порятунок малих сих – одна з провідних цілей всього нашого буття, а місії священства як пастирів й свідомих свого покликання й служіння інтелектуальних верств суспільства – понад усе.

Якщо ж, умовно кажучи, перебувати на іншій точці зору, то слід визнати те, що ми стаємо на шлях, від якого застерігає Євангеліє – на шлях закопування в землю дарованих нам Господом талантів, на шлях свідомого ігнорування свого призначення й свого покликання. Отже – в українському контексті релігійне виховання «малих сих» було не лише очевидною формою їхнього спасіння від «зваб і спокус», а й формою жертовного Опору знищенню владою кожної особистості, кожної людини. Дуже часто ціною такого Опору, що ніс світло Господнє до людей, було життя багатьох істинно вірних Христові священиків та мирян – селян, інтелігентів, робітників – репрезентантів всіх без винятку, верств нашого суспільства. Тих, за визначенням Д.Донцова, «нових лицарів», а ми б сказали – українських лицарів-оборонців Нового Завіту.

Висловлені диспозиції, з новітнім відкриттям архівів, отримують дедалі більше документальних підтверджень, кожен факт і кожне свідчення з яких потребують ретельного філософського осмислення, вимагають нових інтерпретацій і прочитань. З огляду на стислість меж доповіді привернемо увагу лише до найбільш значущих, без осмислення яких не може обійтися жоден дослідник, якщо він прагне зрозуміти сутність боротьби українського Православ'я за людину тоді, коли сам принцип людинолюбства оголошувався не лише «абстрактним», а й відверто ворожим, шкідливим. Серед названих вище комплексів документів і архівних джерел матеріали ІІ Собору УАПЦ (1927 рік) посідають, на наш погляд, чільне місце.

Дозволимо собі зупинитись на аналізові тих з них, що висвітлюють найвагоміші аспекти цього духовно-інтелектуального Опору та боротьби за спасіння людини шляхом формування її

внутрішнього світу як християнської особистості. Вказані константи виявлені у тексті передсоборних нарад ІІ Собору УАПЦ, які сутнісно становлять особливий вид ідейної підготовки до засідань Собору, його концептуальну частину. Базисом її також є активно-програмове опікування українською православною Церквою моральними засадами буття української християнської громади в цілому. Прикметним є те, що влада боялася, аби духовно-просвітительське слово українських православних не врятувало кожного українця від знеособлення, а суспільство загалом – від тотальної дезорієнтації при пошукові шляхів соціального поступу.

Свідченням цьому є лист митрополита Василя Липківського до Є.Бачинського від листопада 1925 року, де зазначається: «Безумовно, ніяких шкіл чи навіть курсів для підготовки членів причету відкривати нам не дозволено… видавати часопису і будь-яких інших видань теж…. *Сама ж влада вважає автокефалістів відсотків 70 всього українського населення і до того найбільш свідомого*… активних парафій… на Україні тисяч 1,5-2, але *в кожному селі і місті є міцний гурток наших автокефалістів і не можуть здобути храму лише через те, що їх не хотять реєструвати і давати їм храми*.». (курсив усюди наш П.Я)(3, с.27) Пряма заборона просвітительської та ясно пов'язаних з нею освітньо-виховної та видавничої діяльності української православної Церкви, заборона праці в цьому дискурсі, поширена на всіх українських православних, внаслідок принципової вагомості цих сфер для спасіння людини й громади, була характерною для безбожницької ідеології та зумовленої нею недоброзичливо-прискіпливої уваги режиму до незалежного від них духовного життя нашого народу. Такою владою не дозволялося українській Православній Церкві жодних освітніх заходів тому, що «сама ж влада вважає автокефалістів відсотків 70 всього українського населення». Тобто цілком слушно вважає українськими православними переважну більшість суспільства, до того ж свідомо зорганізованими «в кожному селі і місті в міцний гурток … автокефалістів». Школи, курси чи інші форми освітньо-виховного ствердження християнської істини в безбожницьких часах були надто небезпечними для тих, хто мав за мету не темряву, а світло, не поневолення, а свободу .

Першорядну увагу проблемному колу звільнення людини й української громадськості християнським світлом і просвітою з темряви аморального безбожництва приділяв благовісник УАПЦ й один із провідних українських богословів того часу В.М.Чехівський. Висловлюючи свою позицію він стверджував:

«Слід дати доповідь про догляд і керування моральним життям вірних. Це тема окрема. Просити о. Д. Ходзицького взяти на себе цю доповідь, бо він дійсно слідкує за моральним життям вірних… і направляє це життя по стежках Христової Євангелії.». (4, с.89) З урахуванням євангельського принципу «По ділах і пізнаєте їх» та у відповідності до окресленої нами вище історичної ситуації, В.М. Чехівський мав повне право саме таким чином ставити це, принципове в усі часи для громадського життя суспільства, яке прагне бути здоровим, питання. Висловлюючи позитивне ставлення до ідей В.Чехівського Нарада приймає позитивні рішення.

Певне, що в дусі українського, пов'язаного з іменами творців середньовічно-барокових традицій духовного й визначеного ним морально-етичного просвітительства, особливу увагу приділено «Церковно-освітній справі УАПЦ». Планований як доповідач єп. Я. Чулаївський: «зазначає, що церковно-освітня справа надзвичайно велику вагу має і матиме…Слід вирішити головне питання: як в сучасних умовах організувати церковну освіту…Шкільна церковна освіта: – потрібна школа для підготовки священнодіячів. Зачитує проект статуту Богословської школи. Засоби самоосвіти: виписка журналів, реферати, бесіди». (4, с.90) Доповідачем визначено кілька пріоритетних напрямів організації у «сучасних» (виразний евфемізм до поняття «вкрай несприятливих») умовах. Так само як і благовісник УАПЦ, Я.Чулаївський усвідомлює тим більшу необхідність для української громади здійснення намічених ним церковно-освітніх заходів, чим більшими будуть заходи радянської влади щодо знецінення української християнської особистості, переведення її засобами шкільної та позашкільної освіти до знеособленого статусу «юних будівників комунізму».

Така загроза змушує єпископа подати свого роду програму забезпечення (чи убезпечення) юної особистості від руйнівних впливів. Доповідач наголошує: «Завданнями церковно-освітньої праці є:

а) підготовка священнодіячів: пастирів, *організаторів, учителів*, проповідників, диригентів, читачів;
б)*християнська церковна освіта всіх членів Церкви*;
в)*релігійно-християнська освіта серед людства, що не належить до Церкви;*
г)*організація наукової богословської праці в Церкві*;

2) Методами церковно-освітньої праці є:

а)шкільний;
б) церковно-практичний;
в)самостійний, індивідуальний й спільний,

г)індивідуально-учительський,
д) наукова праця індивідуальна й спільна.(курсив усюди наш П.Я)(4, с.90)

Слід поміркувати над щойно процитованими концептами, оскільки вони мають визначальний характер для самого розуміння феномену УАПЦ. Як очевидно, УАПЦ на стратегічно-визначальному рівні воліла не помічати на користь майбутнього української християнської громади минущих, штучно створених владою перешкод. Але не помічати не означає ігнорувати, не враховуючи особливості часу, в якому довелося жити, не обороняючись від цього часу. Єпископ Я.Чулаївський зовсім невипадково саме так структурує власну церковно-освітню концепцію. Зрештою, в ній йдеться про стратегію захисту особистості, про здобуття перемоги там, де, здавалося б, вона зовсім неможлива. Проте, як засвідчив історичний досвід України ХХ століття, з Богом усе добре можливо.

В ціннісно-смислових універсаліях Я.Чулаївського провідною думкою є необхідність «школи для підготовки *священнодіячів*». Цей духовно-аксіологічний новотвір містить глибинну філософську конотацію, що нею є універсальне розуміння «священнодіяча» одночасно як вчителя, просвітителя, богослова, і, головно – наставника громадськості, що має беззаперечний духовний та моральний авторитет, а отже – наставника людства та навіть тієї людності, яке в Бога ще не вірує. Я. Чулаївський невипадково підкреслює, що священнодіяч це –універсальна особистість, що має хист «організатора, учителя, проповідника, диригента, читача» і застосовує його нібито в протилежних, а насправді взаємодоповнюючих сферах: «релігійно-християнської освіти серед людства, що не належить до Церкви та організації наукової богословської праці в Церкві». Насправді парадоксу немає, адже без фундаментальної наукової праці, без глибокої ерудиції «фахового читача» неможливо просвітити людей, що ще поза Церквою перебувають та потребують спасіння, адже подібні до тієї вівці, заради пошуків і спасіння якої пастир може лишити отару. А в тому, що таких овець в часи примусової атеїзації було більш, ніж достатньо сумніватися не випадає. Відтак, традиція української духовно-інтелектуальної, іманентно православно-освітньої експансії на нехристиянські землі, започаткована Могилою та Мазепою в ХХ столітті здобуває дещо інший вимір, адже у пропонованих тезах доповіді йдеться, передусім, не про експансію на інші землі, а про захист, поширенням християнської ідеї на власних землях, тих людей, що були силоміць відторгнутими від власної одвічної християнської трансцендентності

Про те, що бачення стратегії підготовки священнодіяча як універсальної особистості мало в основі національне середньовічно-барокове розуміння свідчить праця Павла Халебського «Україна – земля козаків». В ній зазначається: «Черниці співали й читали попеременно «Достойно є» та інші молитви…Ми були захоплені чистотою голосів і співу, особливо ж дів, як дорослих, так і малолітніх. *Усі вони уміють читати, обізнані з філософією, логікою, захоплюються творчістю*. Вони співали «Святий Боже», «Алілуя», «Господи, помилуй» немов би одними вустами, одна з них прочитала послання апостола Павла…Псалом і прокімен вони співають з переливами. Перед «Достойно є» ударили у дзвін, і черниці, вийшли насеред хоросу й, ставши навколішки, проспівали цю молитву мелодійно і зворушливо». (курсив наш П.Я)(5, с.147) Відтак, ще зусиллями українських подвижників Середньовіччя та Бароко був сформований особливий тип священнодіяча – як лідера національної християнської громади й працівника на ниві християнської освіти, що був обізнаним не лише із духовними предметами, а й з філософією, логікою, мистецтвом духовно-музичної творчості, а цілісніше кажучи – був творцем, приносячи все своє світське знання й ерудованість на вівтар виховання християнської особистості. Красномовна згадка П.Халебського про черниць вказує на те, що в українській християнській традиції жінка *завжди* (а не лише внаслідок рухів останніх століть) мала причетну до духовного начала, а отже – особистісно-творчу роль і функцію.

Для тієї епохи, в яку жив нащадок цієї православної традиції Я.Чулаївський бути духовним наставником особистості й нації не означало державних почестей, а означувало шлях подвижництва та важких випробувань. Саме тому єпископ-доповідач пропонує цілісну й стрункy систему підготовки та виховання здатних на подвиг повсякчасного служіння Христу й людям «священнодіячів»-наставників. Наголос у цій системі підготовки робиться на індивідуальному самовдосконаленні, яке має в основі повсякчасне усвідомлення християнською особистістю волі Божої. Я.Чулаївський прагне практично розгорнути власне концептуальне бачення церковно-освітнього процесу формування української християнської особистості, наголошуючи на потребі «християнської церковної освіти для всіх членів Церкви». Поле боротьби за збереження душ вірних Христовій вірі від «зваб і спокус» світу становить особливу сферу подвижницької праці українських священнодіячів.

Виховання українських, мислячих по-християнському, «організаторів, вчителів…диригентів» згідно з концепцією єпископа

Я. Чулаївського, має охопити всі верстви суспільства, всі форми його інтелектуальної діяльності адже саме *всі* верстви суспільства вони повинні захищати триванням власної праці. Важливим є й тезис, що окреслює організацію «наукової богословської праці в Церкві». Наука, якщо вона й справді прагне позиціонувати себе як змістоутворюючу домінанту суспільного життя, не може обійтися без релігійного начала, без опертя на віру в Бога. Певне і через це, Я.Чулаївський привертає увагу до того, що «методами церковно-освітньої праці є: а)шкільний, б)церковно-практичний». В умовах радянського устрою саме орієнтований на церковно-практичний досвід, шкільний метод був провідним для освітнього порятунку особистості.

Постать учителя в школі як особи часто залежної від вимог влади все ж не дорівнює «самостійному індивідуальному й спільному» способові християнської самоосвіти. Масофікація особистості починалась саме через шкільну освіту, яку примусово орієнтували на далекі від Бога ідеї. Через це архієрей наголошує на потребі адекватного єднання обох начал. При цьому Я.Чулаївський заважує, що «індивідуально-учительський» метод формування майбутньої християнської особистості є не менш важливим, адже радянська реальність, а пріорі, знову змусила християн-українців вдатись до практики домашньої духовно-інтелектуальної самоосвіти, де єднались, як в добу хатнього (домового) вчительства Сковороди та інших, менш відомих його сучасників, індивідуальний підхід вчителя до учня із незнаною в часи Сковороди таємністю, прихованістю від влади, процесу виховання майбутньої особистості на гнаних християнських засадах. Втім, українцям, так само як і неофітам ранньохристиянської пори було не звикати до таких умов збереження в поколіннях віри у Христа. Достатньо згадати досвід збереження віри під час татаро-монгольської навали та й у деякі пізніші часи.

Концептуальним моментом у тезах арх. Я.Чулаївського є й вимога організувати «наукову працю індивідуальну й спільну». Недарма ж, у іншому важливому документі ІІ Собору УАПЦ, а саме у «Передмові до Наказів Церковним Соборам і Радам» зазначається: «Церква є школа життя і освіти, вона всіх завжди повинна вчити й своїм устроєм життя й своїм благовісництвом і своїм спеціальним навчанням щодо знання віри й моралі Християнської взагалі й зосібна освітньої й моральної підготовки… тому прикладаються проекти Братського статуту й церковно-освітньої справи.».(4, с.481) Слід детальніше зупинитись на цьому кардинальному для розуміння УАПЦ як інституції, метою й покликан-

ням якої було збереження й розвиток національної духовності й культури, положенні. Як очевидно, саме християнсько орієнтованій науці приділяє Українська Православна Церква, й, у повній єдності з нею – один із чільних ідеологів – будівничих УАПЦ вирішальну увагу.

У даному разі йдеться в першу чергу про те, що саме синтез християнства як світоглядної домінанти для української науки й вільного, не обмеженого ідеологемами, наукового пошуку може призвести до іманентного звільнення особистості й суспільства загалом від хибних орієнтирів. Відтак – прямо визначити *істинні* орієнтири для справжнього індивідуального й громадського прогресу. В новоствореній тоді системі ВУАН ця думка, внаслідок хибних настанов атеїстично-матеріалістичної ідеології, що були загальноприйнятими в ХІХ-ХХ ст., не домінувала, хоча й суттєво репрезентувалася у працях низки провідних вчених. Цитована вище настанова арх Я.Чулаївського окреслює ще один аспект розуміння наукової праці як такої. Йдеться про базовану на християнській основі вільну працю в науковій галузі індивідуальності, про пошук істини там і тоді, коли цього потребує Бог і визначена ним доля людини. Спільна праця індивідуальностей у цьому напрямкові і є тим головним вектором наукового *громадського* пошуку, що до нього прагне і прагнула повсякчас українська спільнота. Така наукова праця визначатиме провідні вектори руху не лише гуманітарної, а й природничої галузі, адже й там керуватиметься принциповими засадами загальнохристиянської духовності та породженими нею українськими засадами моралі та етики. В сучасному глобалізованому й техногенізованому світі саме це розуміння науки є не лише логічно обумовленим, а й конче потрібним самій людині передусім задля її порятунку.

Настанови арх. Я. Чулаївського не лише суголосні сьогоденню, а й окреслюють перспективи подальшого універсального розвитку особистості й світу. Ще одним суттєвим концептом, наявним у стенограмах ІІ Собору УАПЦ є ідеї висловлені в міркуваннях В.М.Чехівського щодо вказаної теми: «піднімати церковну освіту (слід П.Я) не наказами, а в спосіб колективної самоосвітньої самодіяльності. Не форма виразів потрібна…Не про ідеологію мова йде, а про потребу розвитку богословської освіти». (4, с.355). Слід привернути аналітичну увагу до цього аспекту бачення проблеми освіти благовісником УАПЦ. Важливим постулатом В.М.Чехівського є вимога не в спосіб наказів, а в спосіб громадської «самоосвітньої діяльності» стверджувати серед суспільства Слово Боже. Тонкість цієї вимоги полягає у особливому вмінні, а радше б сказати – у

особливому хисті священнодіячів, духовно мислячих філософів, всієї української інтелігенції до створення такої атмосфери, в якій люди самі прагнутимуть розширення діапазону свого духовного світоосмислення, шукатимуть шляхів серед пустелі безвір'я до життєдайних джерел Христової істини. Його мають принести громаді згадані вище «нові лицарі» вітчизняного Православ'я. В.М.Чехівський невипадково вимагає не *форми*, а *змісту* донесення до людей у безбожницьку епоху Слова Божого засобами освіти, адже саме завдяки Духові виявляється істина.

Для благовісника УАПЦ є важливою потреба розвитку в такому контексті богословської освіти. Він прагне не допустити в цей тип освіти безбожницьких універсалій, звільнивши цим людину, згідно з концептами християнсько-консервативної свободи, від диктатури ідеологічних установок доби. В.М.Чехівський наголошує на тому, що «не про ідеологію мова йде, а про потребу розвитку богословської освіти». Він усвідомлював, що ідеологія одурення абстрактних «мас» і за метою і за методологією є прямою протилежністю богословської або просто на християнські цінності орієнтованої освіти. Ідеологія має метою знецінення людської неповторності. Богословська освіта скерована до прямо протилежної мети. Християнська освіта завжди сприяє настановленню людини на істинний шлях, формування в неї сталих морально-етичних пріоритетів, а у суспільства – ясних та на довготривалу цивілізаційну перспективу орієнтованих візій майбутнього.

Міркуючи про близький ціннісно-смисловий зріз британський філософ і видатний державний діяч Маргарет Тетчер у праці «Я вірю» зазначила, пригадуючи джерела духовного досвіду й свого поступу: «як моя релігія впливає на мою роботу як політика?... мене виховано в релігійному середовищі, яке, за нинішніми нормами, може видатись дуже суворим. По неділях ми часто ходили до церкви двічі на день, так само як і до ранкової, так і до вечірньої недільної школи. Протягом тижня ми брали участь у різноманітній діяльності церкви. Ми вважали, що не слід присвячувати надто багато часу особистим втіхам. Нас навчали завжди покладатись на свій розум і ніколи не вибирати легкий шлях, йдучи за юрбою… це все навчило мене бачити всі світські справи цього світу в перспективі. Фундаментальне значення мали тільки відносини людини з Богом, а це… залежало від відповіді душі індивіда на милосердя Боже». (6, с. 422)

Є очевидним що, хоча історія й не має умовного нахилу, але ж якби Україна ХХ віку *увесь час* розвивалася в приблизно таких умовах як Британія в цьому ж столітті, а вітчизняна християнська

освіта, омріяна й перспективно осмислена духовними лідерами УАПЦ, але не здійснена через низку фатально-несправедливих до України експансій та прямих агресій, стала не мрією, а реальністю, якби ця система релігійного виховання особистості не спотворювалася б постійним зовнішнім тиском, що йому потрібно було повсякчас опиратись, то можна було би вести мову не лише про появу в Україні державотворців масштабу Маргарет Тетчер, а й про істотний поступ громадської етики й моральності в бік прогресивного в своїй консолідованій християнській консервативності суспільства. Інакшими словами – за справді вільних умов духовно-інтелектуального виховання особистостей в Україні постаті найвищого рівня були б не поодинокими винятками, а повсякденною реальністю. Адже не викликає сумнівів те, що вимоги богословської освіти, які формулювалися в теорії християнської освіти та виховання Я.Чулаївським, В.М.Чехівським не здійснені в практиці тоталітаризму, і вимоги церковної освіти, в атмосфері яких виховувалася Маргарет Тетчер іманентно є цілком тотожними. Знаковою в цьому сенсі є така згадка М.Тетчер про формування власної особистості в духовному середовищі: «по неділях ми часто ходили до церкви двічі на день, так само як і до ранкової, так і до вечірньої недільної школи. Протягом тижня ми брали участь у різноманітній діяльності церкви». Ця констатація означає те, що діти не просто *ходили* до церкви, відбуваючи якийсь незрозумілий їм самим та їхнім батькам обов'язок. Навпаки – вони цілком свідомо і з бажанням перебували там у особливому духовно-молитовному, інтелектуальному, морально-етичному, естетичному та інших вимірах формування своєї особистості обширі. Як про це мріяли духовні діячі УАПЦ для українських дітей – ці британські діти ХХ ст. розвивалися як чада Церкви і саме це спонукало їх до подальших відкриттів, подальшого пізнання й самопізнання й розвитку.

Вони наснажувалися Духом Церкви як Дому Господнього, чули проповіді священиків і серцем та розумом сприймали Слово Істини. Відтак – отримували на все життя потужне щеплення від лихих впливів. То чим же є шкідливою богословська, або церковна освіта, в світі, де людина, а особливо дитина перебуває повсякчас під загрозою цих самих впливів? Боятися в сучасній Україні духовної освіти це те саме, що боятися щеплення дитини від віспи та інших смертельно небезпечних захворювань. І в тому й іншому випадках борці з духовним та тілесним щепленням від зарази наводять чимало нібито переконливих і головне «стурбовано-занепокоєних долею людини аргументів». Диявол, як відомо, теж зне-

покоюється долею людини. Тільки зовсім з іншого боку. І ще одна важлива диспозиція з міркувань М.Тетчер, на наш погляд, потребує актуалізації в сучасному аксіологічно-буттєвому контексті: «Ми вважали, що не слід присвячувати надто багато часу особистим втіхам. Нас навчали завжди покладатись на свій розум і ніколи не вибирати легкий шлях, йдучи за юрбою… це все навчило мене бачити всі світські справи цього світу в перспективі.».

Богословська, чи й будь-які її різновиди, де метою є ствердження в громаді Істини Божої, освіта, дарує людині можливість самообмеження матеріальних потреб на користь духовного самовдосконалення. Дуже часто в XXI ст. ми бачимо хибне розуміння свободи як способу задоволення будь-яких різновидів матеріальних прагнень або звичайнісіньких минущих забаганок людини. Це пропагується мас-медіа як щось привабливе і навіть необхідне для молодих поколінь. Насправді ж – наслідки задоволення таких потреб, серед яких наркоманія й злочинність різного кшталту є найбільш очевидно-згубними, знищують людину й суспільство. Саме тому, спостерігаючи моральну й побутову деградацію наших сучасників, і не спостерігаючи, а, понад усе, перебуваючи в істинному (на відміну від указаного вище облудно-фальшивого) християнському занепокоєнні долею сучасників, як ніколи вважаємо слушним міркування-спогад М.Тетчер: «Нас навчали завжди покладатись на свій розум і ніколи не вибирати легкий шлях». Керуватися вірою в Бога, покладеним на її підвалини власним розумом, знаючи, що шлях до Істини – чи не найскладніший – ось що є порятунком для суспільства й відверненням спокуси від «малих сих».

«Не вибирати легкий шлях» у філософії М.Тетчер іманентно теж саме, що й у духовній філософії Аврелія Августина чи Івана Вишенського, які стверджували, що шлях до Бога легким не буває, але є єдино правильним. Розуміння цієї істини і дає християнська за духом і дією освіта. Відтак, вимога М.Тетчер до самої себе : «не вибирати легкий шлях, йдучи за юрбою… бачити всі світські справи цього світу в перспективі.» має потужним джерелом строгість співвіднесення особистістю свого призначення перед лицем Бога. А отже – вимогу не підкорятися матеріальній минущості велінь часу. Це дає кожному індивідуумові дарована Богом свободу «бачити всі світські справи цього світу в перспективі». Це є потужним орієнтиром для новітніх поколінь молодих українських, та й світових християн, якщо вони прагнуть ототожнювати себе не з матеріально-минущими запитами масофікованої юрби, а воліють звільнити людей, що втратили самих

себе через втрату, на догоду мамоні, зв'язку з Богом, від знеособлення, нагадавши кожній масофікованій особистості геніальну Симоненкову філософему: «Ти знаєш, що ти людина….».

Втім, не слід гадати, що в українській перспективі все погано. В її основі є ті ж самі домінанти християнського універсуму, що й у британському християнсько-аскетичному вихованні часів формування особистості Маргарет Тетчер. В часи насильницької атеїзації православної України український християнин-педагог Г.Ващенко стверджував: «Ми, українці, йдемо з Христом. Наше гасло є Бог і Батьківщина… Коли ми з Христом, то ми мусимо бути і душею і серцем з Ним. Тому, ставлячи в своєму гаслі на перше місце Бога, мусимо ставити Його на перше місце у всій діяльності взагалі, і у вихованні молоді… Це означає, що все виховання української молоді мусить бути пройняте християнським духом; що ми маємо виховувати християнський світогляд і риси характеру, що відповідають євангельським заповітам.». (7, с.276)

Відтак, не може українське сьогочасне буття визначатися іншими парадигмами, ніж ті, що є суголосними з загальноєвропейськими християнсько-консервативними тенденціями, явленими в провідних країнах і феноменах визначних особистостей Європи. Саме вони, а не якісь дріб'язкові, а часто просто вигадані за певними кордонами нашої держави чинники роз'єднання з Європою, є тими міцними узами, що єднали й єднатимуть нас з іншими християнськими країнами континенту в спільний європейський духовно-культурний обшир: «16 березня 2013 року в Київській православній богословській академії… з благословення Святійшого патріарха Філарета відбувся… семінар-практикум … на тему: «**Недільна школа – рятівний Ковчег дитини… Отже в церквах УПЦ КП поступово створюються умови для духовного просвітництва молодого покоління українців».** (виділення А.М.Гаврилюк П.Я)(7, с.279)

Ця повсякденна духовно-освітня практика Української Православної Церкви і стратегічне усвідомлення нею необхідності дієвого спасіння української молоді не лише є прямим продовженням окреслених вище світоглядних трансцендентальних тенденцій, явлених в мисленні та писаннях вітчизняного середньовічно-барокового духовного розквіту, в думах і діях ІІ Собору УАПЦ. Вона ясно сприяє процесові питомого окреслення національних морально-орієнтованих лідерів нового тисячоліття, формуючи новітню християнську особистість як домінанту майбутнього українського суспільства. В часи згублення орієнтирів нам потрібен «Ноєв ковчег» справедливості, де могли б поряту-

ватися не лише молоді, а й усі, без винятку, покоління, що потопають у безмірній безвісті океану спокус, де істинне видається за хибне і навпаки. Оскільки лише Сила Божа: «перетворює звичайних людей на неординарних, слабких – на сильних, невпевнених на сміливих». (8, с.280) Поява дитячих православних недільних шкіл справді є знаком сили Божого провидіння, а ще – істинним знаком того, що Господь любить Україну, завжди піклуючись про душі й серця її дорослих і дітей.

В цьому контексті слід згадати ще одну філософську працю М. Тетчер. В студії «Витоки консерватизму» вона так сформулювала сутність аксіологічних пріоритетів розвитку особистості, суспільства та Британської держави в єдиному для них християнському універсумові: «Почнімо з ідеї Я… Людина соціальне створіння, що народжується в лоні сім'ї… спільноти, нації, і її виховують у дусі взаємозалежності. Засновники нашої релігії зробили таку взаємозалежність наріжним каменем моралі. Саме це й висловлюють заповіді «Люби свого ближнього як самого себе» і «Як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви». Зверніть увагу, що тут немає ні самопаплюження, ні піднесення любові до ближнього вище від Я… ці заповіді… вимагають щоб таке ставлення було поширене на решту людей.»(8, с.26) І далі, говорячи про приклад для себе британського консервативного державного діяча Ієна Маклеода М. Тетчер зауважує: «Він був християнином, для якого політика консерваторів становила частину – підпорядковану частину – великої відданості праведному життю і служіння Господу. Він був національним політиком, що у своєму мисленні спирався на британські потреби, звичаї та великий внесок Британії до скарбниці людських здобутків». (8, с. 29)

Не можна не побачити принаймні кількох вагомих паралелей між британським і українським типами християнсько-консервативного виховання особистості. Згаданий нами на початку доповіді академік С.О.Єфремов, формування особистості якого під впливом священицької родини Дурдуківських і формування особистості Маргарет Тетчер, для якої взірцем був Ієн Маклеод: «християнин, для якого політика консерваторів становила частину – підпорядковану частину – великої відданості праведному життю і служіння Господу» – іманентно становлять непорушну в світоглядному сенсі єдність. Ця єдність українського священицького виховання є суголосною з британськими аксіологічними універсаліями, явленими у філософуванні М.Тетчер. Адже і в тому й у іншому разі метою християнського виховання є не віддалити людину від свободи пошуку істини, від інтелектуального вдоско-

налення й самовдосконалення, а – навпаки – дарувати людині й людству нові, ще незнані відкриття на благо, а не на шкоду не забуваючи при цьому, що *як немає спасіння поза Храмом, так немає й істини* (загальнонаукової, спеціально-наукової, філософської, морально-етичної, будь-якої) *поза вірою в Бога*.

Маргарет Тетчер акцентує: «заповіді «Люби свого ближнього як самого себе» і «Як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви»… ці заповіді… вимагають щоб таке ставлення було поширене на решту людей.». В «Спогадах» про юнацькі роки Сергій Єфремов стверджує: «Не роби іншому того, чого собі не бажаєш»- це здавалось мені максимою й основою людської моралі, і на ній я силкувався поставити свої стосунки до інших людей». (2, с.363) Цілком ясно, що така єдність поглядів на себе і світ диктується не лише визначеними особистісно уподобаннями або переконаннями, а, передусім тим, що складає тривалість національного духовного простору, трансцендентальну сутність його аксіологічних пріоритетів та тривалих виховних процесів в дусі християнських цінностей.

Підсумовуючи висловлене зосередимось на кількох принципових диспозиціях. Першою з них є усвідомлення українського трансцендентного духовно-інтелектуального, духовно-буттєвого універсуму як істинно-православного, тобто такого, що несе в часі і просторові Істину Христової Віри. З цим універсумом прямо сполучені й інші значущі аспекти українського буття. Зокрема – пов'язані з християнським вихованням особистості й суспільства, яке завжди мало й матиме захищаючу місію й покликання при всьому розмаїтті форм і методів свого втілення. В сучасному світі дискурс християнського виховання є, на наш погляд, чи не найбільш нагальним, оскільки лише він здатен сформувати по-справжньому вільну буттєво й інтелектуально індивідуальність. В державотворчому аспекті така особистість є стрижнем побудови вільного громадянського суспільства.

А головно – християнське формування особистості не дасть людині ні за яких обставин забути про те, що вона – унікальне творіння Боже, а не знеособлена одиниця масофікованого соціуму. Це добре розуміли ієрархи УАПЦ в часи тоталітаризму, це усвідомлюється духовними діячами сучасного українського Православ'я, це усвідомлюють сьогодні філософи й державні діячі в найбільш прогресивних країнах Європи й світу. Саме все вищеокреслене з неодмінною помноженістю на зусилля кожного з нас переконує у добрій перспективі поступу нашого суспільства в новому тисячолітті до світла Христової Істини.

1. Донцов Д. Літературна есеїстика. Дрогобич. – 2010. – 688 с.
2. Єфремов С.О. Щоденник. Про дні минулі. – К.: 2011. – 792 с.
3. Митрополит Василь Липківський. Матеріали до біографії. – К.: 1993.- 44 с.
4. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ. Документи і матеріали – К.: 2007.- 700 с.
5. Халебський П. Україна – земля козаків. – К.: «Ярославів вал».- 2008. – 293 с.
6. Тетчер М. Я вірю // М.Тетчер/ Консерватизм./ К.: «Простір»-«Смолоскип». – 2008. – С.422-431.
7. Гаврилюк А. Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир – осередок духовного просвітництва: погляд крізь віки // А.Гаврилюк/ Збірник матеріалів наукової богословсько-історичної конференції «Із Києва по всій Русі», присвяченої 1025-літтю Хрещення Київської Русі-України. 15 травня 2013 року. – КПБА. – С.271-280.
8. Тетчер М. Виміри консерватизму //М.Тетчер/ Консерватизм./ К.: «Простір»-«Смолоскип». – 2008. – С.422-431.

О. А. Алфьоров

ПЕЧАТКА НЕВІДОМОГО ГАЛИЦЬКОГО ЄПИСКОПА ІОАННА

У статті публікується печатка раніше невідомого галицького єпископа Іоанна. Дослідження та аналіз нововіднайденої пам'ятки української православної сфрагістики дозволяї датувати її 70-80-ми рр. XII ст., а отже і визначити хронологічні межі посідання кафедри владикою Іоанном.

Ключові слова: *печатка, Галицька кафедра, єпископ Іоанн, церковна сфрагістика.*

Церковна сфрагістика Київської Русі – одне з важливих, але і маловивчених джерел з історії Української Православної Церкви. Історикові XXI ст. важко очікувати на віднайдення раніше невідомих документів XI-XIII ст. На допомогу дослідникові приходять спеціальні історичні дисципліни. Опрацювання такої групи джерел як печатки чи графіті та їх правильна інтерпритація – важливе завдання сьогодення.

Печатки владик середньовічної української православної церкви («Руської митрополії») неодноразово ставали об'єктом досліджень. Свого часу цій тематиці приділяли посилену увагу Н. Лихачов[1], В. Янін[2], С. Білецький[3], А. Хорошкевич[4] та інш. Російський сфрагіст А. Ку-

праніс опублікував підсумовуючу працю, в якій спробував узагальнити та систематизувати всю відому йому джерельну базу з церковної сфрагістики[5]. Активна публікація нововіднайдених печаток, у тому числі і представників церкви, провадилась В. Яніним та П.Гайдуковим на базі археологічних розкопок, випадкових знахідок та приватних колекцій Росії, України та Білорусії. За минулі роки інтерес до церковної сфрагістики зріс і в Україні – передусім завдячуючи публікаціям випадкових знахідок раніше невідомих владичих булл[6].

У сфрагістичній колекції Олексія Шереметьєва зберігається печатка невідомого галицького єпископа Іоанна. 24 травня 2013 р. вона увійшла до числа тих вітчизняних печаток, які експонуються на виставці «1000 років української печатки». Подаємо її опис:

Печатка Галицького єпископа Іоанна

Іл. 1. Фото моливдовула єпископа Іоанна

Іл. 2. Прорисовка моливдовула єпископа Іоанна

Свинець; карбування.

Кругла; Діаметр – 21,5×23 мм; Товщина – 3 мм; Вага – 11,5 г.

Місце зберігання: Сфрагістична колекція Олексія Шереметьєва № VP-460.

Місце знахідки: берег річки Раків (Раківка), на околиці села Бар, Городоцького р-ну, Львівської обл. Україна.

Обставини знахідки: весняний розмив берега.

Свинцева кругла печатка, канал для шнура розташовано вертикально. Співвідношення лицьової та зворотної сторони одна до одної на 180 градусів. Заготовка лита. Вздовж ребра моливдовула сліди литника. Заготовка менша за діаметр печатки, через це не все зображення та текст вмістились на моливдовулі.

На Лицьовій стороні печатки високорельєфне поясне зображення Богородиці типу «Знамення» – символу Київської митрополії. Божа Матір у мафорії піднесла руки до неба у молитві. Спереду зображено молодого Христа Еммануїла. Його права рука зафіксована у жесті благословення. Навколо голови Богородиці німб формують крапки, натомість у Ісуса німб лінійний, хрещатий. Обабіч голови Божої Матері напис під титлами:

MP–ΘV

M[ήτη]ρ Θ[εο]ῦ – Мати Божа.

На зворотній стороні напис грецькою мовою чотирма рядками:

+ΣΡΑΓΗ
ΙWΕΠΗΣ
ΚΟΠϒΓΑ
ΙΖΤΣ

+Σ(φ)ραγὶ[ς] ̂Ιω[άννου] ἐπισκόπου Γα[λ]ίτζης – Печатка Іоанна, єпископа Галича.

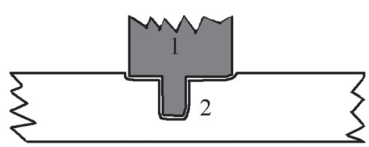
Праворуч сліди крапкового обідка.

Текст на зворотній стороні має дві особливості:

1. Пропущена літера «φ» у слові Σφραγίς, що ніяк не позначено знаками скорочення.

2. Топонім Галич при транслітерації грецькою мовою передано з переплутаними останніми літерами, що позначали звук «ч» Γαλί**ζτ**ς замість Γαλί**τζ**ς. Серед відомих згадок топоніму Галич у візантійських джерелах (а їх протягом XII–XIV ст. близько 40[7]) така плутанина у транслітерації звука «ч» виникла вперше – на нашому екземплярі. Переплутати літери міг лише руський майстер, що виробляв робочу частину буллатірія. Цим пояснюється і пропуск літери «φ», що може свідчити про незнання грецької мови взагалі.

3. Навколо кожної з літери зі зворотній стороні присутні незначні кайма. Вони були утворені завдяки специфічній технології виготовлення самого буллатірія. Літери не вирізались на робочих губах інструменту, а вибивались пуансоном. Інструмент карбував не тільки саму літеру, але й лишав і окрес платформи (Див. Іл. 3). Для Київської Русі це рідкісний випадок. У нашому контексті він важливий для датування молівдовула, про що буде нижче.



Іл. 3. Схема пуансонування робочої поверхні буллатірія (1 – пуансон, 2 – робоча поверхня буллатірія)

Сила удару буллатірія по заготовці була не рівномірно, а в більшій мірі прийшлась на горішню частину. Через це, частина літер не мають високого рельєфу.

Молівдовул надає відомості про, до цього не знане, ім'я галицького єпископа Іоанна. Не дивлячись на те, що Галицька єпаріхя згодом отримає статус митрополії – інформація про цю єпископію вкрай незначна. Існуюча кількість автентичних джерел про галицьку кафедру не дозволяє визначити в який час очолював Іоанн свою паству. Для того, щоб приблизно датувати печатку спробуємо застосувати кілька методів у роботі з відомими джерелами та зробити аналіз самої пам'ятки сфрагістики. Зконцентруємо увагу на існуючі відомості про Галицьку єпархію. Список перших очільників західноукраїнської кафедри досить незначний і суперечливий. Подамо умовні реконструкції імен єпископів Галицької єпархії.

Літописи Київської Русі повідомляють про двох галицьких владик Козму (1157-1165– ? рр.) та Артемія (?–1239-1242– ? рр.). Серед рукописів XVII ст. митрополита Лева (Кішки) містився список галицьких єпископів, який за припущенням його першого публікатора А. Петрушевича міг бути виписаний з давніх пом'яників «In antiqua charta eo gradu et ordine … episcopi Halicienses taliter numerantur: Alexius, Cosmas, Jonas, Gerontis, Ephrem, Joannes, Antonius, Meletius, Athanasius, Zosimas, Niphon, Ignatius, Dorotheus»[8]. Публікатор списку додає між іменами Антонія та Мелетія ще Артемія, зауважуючи, що робить це «наугад». Поставити навмання ім'я єпископа змусила та обставина, що галицький владика Артемій відомий з Іпатіївського літопису (1239, 1242 рр.)[9], але відсутній у Списку. В такий спосіб Петрушевич намагався умовно датувати список, зазначаючи пізніше, що останній згаданий єпископ Дорофій мав приставитись на початку XIV ст. Петрушеви двічі вводив до наукового обігу перелік галицьких єпископів і у двох випадках виглядає він так:

Список А[10]	**Список Б**[11]
Олексій	Олексій
Косма	Козма
Іона	Іона
Геронтій	Геронтій
Єфрем	Єфрем
Іоан	Іоан
Мелетій	Антоній
Афанасій	Артемій

Зосима	Мелетій
Нифонт	Афанасій
Гнат	Зосима
Дорофій	Нифонт
	Гнат
	Дорофій

У Списку А пропущено ім'я Антонія, а в Списку Б додано ім'я Артемія. Серед імен відсутній єпископа Артемія, який зафіксований літописцями – це породжує сумніви достовірності самого переліку. Документ було розміщено у перекладі ПВЛ поч. XVIII польською мовою і міг бути кампілятивним фальсифікатом під-час доведень старожитності галицької кафедри. Для нас цей список цікавий тим, що серед імен галицьких владик згадано Іоанна, який міг бути власником вищеописаної печатки. А. В. Назаренко подаючи серед своїх списків «Архієреїв Руської православної церкви» зазначає лише двох єпископів – Козму та Артемія, які достовірно зафіксовані у джерелах[12]. Проте, пізніше Олександр Васильович знайшов цілком вдале пояснення існування Олексія перед Козмою[13].

Подаємо всі відомі нам імена єпископів з обох джерел: Олексій, Козма, Іона, Геронтій, Єфрем, Іоан, Антоній, Артемій, Мелетій, Афанасій, Зосима, Нифонт, Гнат, Дорофій. Якщо ж поданий А. Петрушевичем список галицьких єпископів дійсно має своє походження з помяників, тоді застережимо, що до таких джерел необхідно ставитись обережно. Робота з помяником вимогає завжди бачити перед собою оригінал, який часто містить маргіналії, які є важливим фактором при їхній розшифровці. Маючи досвід роботи з помяниками XVI – XVII ст. ми б не ставили сумнівів про існування перелічених у «antiqua charta» галицьких владик. Відсутність імені єпископа Артемія може свідчити лише про те, що протограф укладався з кількох (можливо двох) списків. Умовно перший помяник за упокоєння душ спочилих єпископів міг бути укладений за Артемія, що і стало причиною того, що він не згаданий у ньому. Другий помяник було додано до віднайдено першого після смерті Дорофія, а можливо навіть Олексія, якого могли поставити на початок, як новоприставленого (у цьому разі ім'я цього владики відкриває список). Принаймні ані перший, ані другий з варіантів не має порушувати черговості найближчих імен після Козми, який зафіксований у ПВЛ.

Таким чином запроваджений до наукового обігу А. Петрушевичем список підтверджує існування галицького єпископа Іоанна. Проте, опрацювання цього джерела має ще дві проблеми: 1. список

не датований; 2. список зберігся у латиномовній копії. Паралельно галицькій «хартії» єпископів існує з того ж джерела і волинська, яка має значні перекручення в іменах. Виникає питання, яке дуже важливе в контексті нашого дослідження – згадані Jonas та Joannes – це Іона та Іоан, чи може це два Іоана? Окрім того, слід допускати, що митрополит Кішка вкладаючі у латиномовну формулу «taliter numerantur» (так / таким чином враховується) – міг подати єпископів у абсолютно довільному порядку, який був ним же реконструйований. Сучасний львівський дослідник Ігор Скочиляс, досліджуючи цей список, вказує на проблемність підтвердження оригінальности диптиху, хоча схильний бачити в його основі кілька протографів[14].

Точно датувати печатку, а разом із тим встановити орієнтовний час, коли єпископ Іоанн займав свою кафедру, складно. Проте, наявна сукупність фактів все ж дозволяє зробити обережне датування. Порівнюючи інші молівдовули владик Київської Русі виділяємо чотири митрополичі та один єпископський, на яких грекомовна формула розпочиналась зі слова «*Σφραγίς*» (печатка):

Митрополит Миколай (1096-1104 рр.):
СФРАГІС | ПРОЄДРОV | РОСІАС NI | КОΛΛОV[15].
Митрополит Никита (1121-1126 рр.):
СФРАГІС | NІКІТА РϬ | СІАС ЄПІСК | ОПОV[16].
Митрополит Михаїл (1130-1145 рр.):
СФРАГІС | МІХПІМЄ | NАРХОVР | ϬСІАС[17]
Митрополит Константин (1156-1159 рр.):
СФРАГІС | ПРОЄДРОV | РϬСІАСКϬN | СТАNТІNϒ[18]
Єпископ Полоцький Деонісій (пом. 1183 р.):
СФРАГІС | ΔVОNІСІϒ | ЄПІСКОПϒ | ПVΛОТZN | СКОV[19]

З митрополичих печаток термін «*Σφραγίς*» зникає досить рано. Паралельне використання цієї формули єпископами – не зафіксовано. Натомість напис з молівдовула полоцького владики Діонісія повністю тотожний із написами двох наших екземплярів. Це є однією з датуючих ознак. Полоцький владика Діонісій згадується у джерелах під 1183 р. – як такий, що помер у цей рік[20] – іншої інформації про нього нема. Тож, і датувати його буллу слід дуже обрежено – 80-ми рр. XII ст.

У 1157 р. Галицьким єпископом був поставлений монах Козма, який вдруге згадується у 1165 рр.[21]. Коли спочив у Бозі цей архієрей джерела не повідомляють. Існують здогадки, що до цього Козьма обіймав полоцьку кафедру[22]. Достовірно не відомо, чи був Козма першим галицьким владикою, існують припущення про те, що галицька кафедра могла бути дещо старшою[23].

Два штемпельні варіанти сфрагісу галицького єпископа Козми представляють один тип – на лицьовій стороні зображено Бого-

родицю «Знамення», а на іншій грекомовна легенда «Μήτερ Θεού σκέποις με Κοσμάν Γαλίτζης» (Божа Матер, згляньсяна мене, Козму Галицького). Різниця між двома різновидами у тому, що другий – це наслідування першого з помилками у тексті та не витраминими у однакових розмірах літерах:

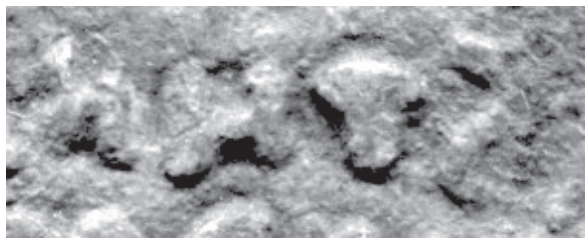
Варіант 1[24]	Варіант 2[25]
ΜЄΡΘV	**ΜΡΘΗ**
СКЄПОІС	**СКЕПНС**
ΜЄКОСΜΑΝ	**ΜЄКОСΜΑ**
ГАЛІΙΤZ	**ГАЛНТZ**
НС	**НС**

Написи на моливдовулах єпископів Іоанна та Козми відрізняються. Співставлення обох пам'яток не дозволяє припускати про наслідування жодним з єпископів ні самої формули, ні написання топоніму. Проте, існує одна особливість, яка не зафіксована в Каталозі В. Яніна – другий варіант печатки Козми має співвідношення лицьової та зворотної сторони одна до одної на 180 градусів. Це вдалось встановити завдячуючі роботі з оригіналом цього штемпеля[26].

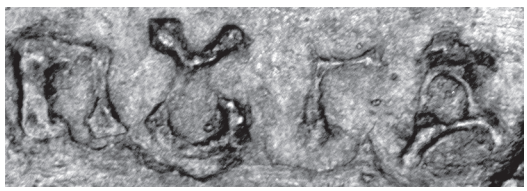
Іл. 4. Моливдовул єпископа Козми Галицького

Така позиція лицьової та зворотної сторін взагалі рідкісна для руських моливдовулів, у церковній сфрагістиці це перший, відомий нам, випадок. У випадку, якщо це не збіг обставин і серед церковних печаток лише ці дві мають таке розташування сторін, можна припустити, що виготовлення буллатірія Іоанна відбувалось за технікою попередника. У свою чергу це може свідчити, що печатка єпископа Іоана була виготовлена пізніше другої пари штемпельних матриць Козми, а отже і після життя останнього. Проте, існує ще одна датуюча ознака. Як зазначалось у описі печатки Іоанна її буллатірій виготовлено шляхом пуансонування напису. Ця техніка зустрічається кілька разів у XI-XIII ст. Буллатірій другого моливдовула єпископа Козми виготовлено так само шляхом набивання, а не гравіювання напису на робочих поверхнях. Таким чином обидві печатки пов`язані між собою технікою виготовлення. Для сфрагістики Київської Русі подібні паралелі не досліджені. Це перший випадок, який дозволяє за методом ро-

боти майстра наблизити одне до одного дві печатки. Припускаємо датування булли Іоана з 70-х рр. XII ст.



Іл. 5. Сліди пуансонування літер на моліВдовулі єпископа Козми



Іл. 6. Сліди пуансонування літер на моліВдовулі єпископа Іоанна

Викликає зацікавлення майже однакова вага заготовок для печаток Іоанна та Козми. Відсутність вагових вимирів для інших опублікованих печаток останнього штемпеля Козми унеможливлюють висновки, про єдину формочку для лиття заготовок, яка могла зберігатись в єпископській канцелярії. Ця інформація послугувала б додатковим аргументом у датуванні[27].

На III Сфрагістичній конференції у Києві (16-18 листопада 2012 р.) печатка демонструвалась дослідникам. Під час її огляду російський сфрагіст О. В. Степанова висловила версію, про виготовлення частини буллатірія із зображенням Богородиці у Візантії, а нанесення напису на Русі. Її думку підтримав В.П. Степаненко, акцентуючи на невідповідності рівня виконанням графем із зображенням Богородиці. Свого часу Н. Лихачов писав про можливість існування у Візантії майстерень де виготовляли буллатірії чи матриць для них «впрок на покупателя»[28]. У описі печатки зазначалось, що сфрагіс має помилки в написанні грекомовних легенд. Тож, напис виконав саме руський майстер. Виходячи з цього факту спробуємо датувати за палеографією цю печатку. Слід врахувати, що це датування можна вважати дійсним за умови, що майстер вмів писати кирилицею. Передача грекомовного напису на матрицях буллатірія мала відбуватись тими графемами, якими він володів, а отже кирилицею. Користуючись палеографічними таблицями датувань новгородських берестя-

них грамот[29], які історики дозволяють використовувати і для дослідження київських графіті[30], ми собі невідмовили у проведенні датування печатки.

Згідно з отриманих результатів молівдовул Іоанна Галицького має датуватись 1160–1180-ми рр. Палеографічне датування не суперечить часу існування співставленого раніше молівдовула полоцького єпископа Діонісія. Про можливість датування печатки XII ст. свідчать і археологічні розвідки, що проводились в місці віднайдення сфрагіса. Згідно з напрацюваннями Віри Гупало, річка Раківки біля с. Бар з обох сторін оточене археологічними поселеннями Бар III та Бар VI. За керамікою вони датуються XII–XIII ст.[31]. Тож, весняне розмивання ґрунту могло спричинити оголення шару давньоруського посаду.

Походження печатки в межах давньоруського поселення, де не зафіксовані церкви, ускладнює пошук умовного адресату. Проте, з іншого боку молівдовул є цінним джерелом для деталізації кордонів єпископської кафедри. За мапою «Древньоруської церковної організації XII – середини XIII ст.» Я.Н. Щапова печатка єпископа Іоанна була знайдена на межі Галицької з Перемишльської кафедри[32].

Отриманні результати дозволяють зробити наступні висновки:

- Печатка галицького єпископа Іоанна є підставою до включення у списки галицьких владик його імені, як реальноіснуючого владики;
- Церковні печатки Києво-Руської є одним з нових та надійних джерел для вивчення історії нашої Святої Прославної Української Церкви;
- Датувати печатку галицького єпископа Іоанна, а отже і час його перебування на кафедрі слід 70-80 рр. XII ст.

---

[1] Лихачев Н.П. Материалы для истории византийской и русской сфрагистики // Труды Музея палеографии. Л., 1930, т. 2, с. 1–16.

[2] Наприклад: Янин В.Л. Печать новгородского епископа Ивана Попьяна (1110-1130 гг.)// Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1978, №. IX, с. 47-56; Янин В. Л. Именные буллы русских епископов XII – начала XIII в. // Советская археология. № 3, 1966, с. 197 – 207.

[3] Белецкий С.В. Введение в русскую допетровскую сфрагистику. Учебное пособие для студентов специальности «Музейное дело и охрана памятников истории и культуры» // Исследования и музеефикация древностей Северо-Запада. СПб, 2001, вып. 4, 192 с.

[4] Хорошкевич А. Печати полоцких грамот XIV-XV вв.// Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1972, №. IV, с. 128-146.

[5] Купранис А.А. Датированные печати иерархов русской церкви (домонгольский период)// Восточноевропейский археологический журнал. № 1 (1) – ноябрь-декабрь, 1999, № 7.

[6] Алфьоров О. Географічні назви за новими даними руської сфрагістики XII ст. // Історико-географічні дослідження в Україні. Збірка наукових праць. К., 2012, Число 12, с. 6–14; Андрощук Ф. Печати черниговского епископа Антония Гречина //Ruthenica. Щорічник се-

редньовічної історії та археології Східної Європи. К., 2011, т. 10, с. 229–233; Алфьоров О. Моліївдовули київського митрополита Михаїла (1130-1145 рр.) за матеріалами сфрагістичної колекції Олексія Шереметьєва // Сфрагістичний щорічник. К., 2012, вип. 2, с. 150 – 157.

[7] Бибиков М.В. BYZANTINOROSSICA: Свод византийских свидетельств о Руси. М., 2004, с. 545–547.

[8] Петрушевич А.С. О соборной богородичной церкви в Галиче // Галицкий исторический сборник, издаваемый Обществом Галицко-русской матицы. Львів, 1853, вип. 1, с. 145.

[9] ПСРЛ. – Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1908, Арк. 263, 267. Вточнене датування див: Літопис Руський / пер. з давньорус. Л. Є. Махновець. К., 1989, с. 393, 400.

[10] Петрушевич А.С. Краткое историческое известие о времени введения христианства на Галичской Руси, особенноже об учреждении святительских столиц и святителях сидевших на упомянутых столицах. Львів, 1882, с. 2.

[11] Петрушевич А.С. О соборной богородичной церкви в Галиче // Галицкий исторический сборник, издаваемый Обществом Галицко-русской матицы. Львів, 1853, вип. 1, с. 144.

[12] Назаренко А.В. Архиереи русской православной церкви (кон. X – сер. XIII в.) // Макарий (Булгаков) История русской церкви. М., 1995, Книга II, т. 3.

[13] Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования) /Древнейшие государства Вост очной Европы. М., 2009, с. 403–404.

[14] Скочиляс І. Галицька (Львівська) єпархія XII-XIII ст. Організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010, с. 142–143.

[15] Laurent V. Le corpus des sceaux de L'empire Byzantin. – Paris, 1963. – T. V. L'Eglise. – p. 604, № 786.

[16] Янин В.Л., Гайдуков П.Г. Актовые печати древней Руси X–XV вв. – Т. III. – М., 1998. – С. 118, № 47 а.

[17] Laurent V. Le corpus des sceaux de L'empire Byzantin. – Paris, 1963. – T. V. L'Eglise. – p. 605, № 788.

[18] Laurent V. Le corpus des sceaux de L'empire Byzantin. – Paris, 1963. – T. V. L'Eglise. – p. 606, № 789.

[19] Янин В.Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв. – Т. I. – М., 1970. – С. 178, № 64.

[20] ПСРЛ. – СПб. – Т.2. – С. 127, 319.

[21] ПСРЛ. – Т. VII. – С. 66, 78.

[22] Янин В.Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв. – Т. I. – М., 1970. – С. 58.

[23] Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования) /Древнейшие государства Вост очной Европы. – М., 2009. – С. 403–404.

[24] Янин В.Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв. – Т. I. – М., 1970. – С. 58 № 66; Янин В.Л., Гайдуков П.Г. Актовые печати древней Руси X–XV вв. – Т. III. – М., 1998. – С. 120, № 66-2.

[25] Янин В.Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв. – Т. I. – М., 1970. – С. 58, № 65.

[26] Сфрагістична колекція О.Шереметьєва № VP- 462. Місце знахідки с. Крилос, Галицький р-н, Івано-Франківська обл. Розміри: Загальний 22х24 мм, штемпельний …, товщина 3,5 мм, вага 11,1 г.

[27] Алфьоров О. Моліївдовули київських князів другої половини XI – кінця XII століття (за матеріалами сфрагістичної колекції О. Шереметьєва) // Сфрагістичний щорічник. – К. 2012. – Вип. II. – С.20.

[28] Лихачев Н.П. Моливдовулы греческого востока. – М., 1991, С. 107.

[29] Янин В.Л., Зализняк А.А.Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1990-1996 гг.). – М., 2000. – Т. X. Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование. – 432 с.

[30] Бобровский Т. Бреши в корпусе (заметки о монографии В.В. Корниенко «Корпус графіті Софії Київської») // Ruthenica. – К., 2010. – Т. IX. – С. 110–130

[31] Гупало В. Розвідкові роботи в межиріччі Вишні і Ракова на Прикарпатті // Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. – Вип. 11. 2007. – С. 379 – 380.

[32] Щапов Я.Н. Государство и Церковь Древней Руси X-XIII вв. – М., 1989. – С. 49. Карта: Древнерусская церковная организация XII – средины XIII в.

В. М. Бабій

ЩО СТАЛОСЯ З ЛЮДИНОЮ ПІСЛЯ ГРІХОПАДІННЯ ЗА ВЧЕННЯМ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА?

У статті розкрито погляд преподобного Симеона Нового Богослова на пост гріховну природу людини. Простежено генезу розвитку гріха у вченні прп. Отця. Проаналізовано антропологічно-екзистенційні та етично-моральні наслідки гріхопадіння.

Ключові слова: *гріхопадіння, смерть, тління, пристрасть, обоження.*

«Людина, яка раніше була здоровою і захворіла,
знає і розуміє, що є хвороба і що є здоров'я.
Але може бути таке,
що з самого народженнялюдина є хворою,
то їй важко зрозуміти, що таке здоров'я…»
прп. Симеон Новий Богослов

Людина до гріхопадіння, у бачені преподобного Симеона Нового Богослова, перебувала в повному щасті і жила в повсякденній радості в раю, без скорбот і печалі, навіть і не знала, що таке є печаль [9, с. 217. Слово 7: 1]. Була святою, безпристрасною і безгрішною, але могла змінюватися, бо незмінність – це одна з властивостей безпочаткового і нестореного Божества, «то створена людина могла змінюватися, хоча мала і можливість за допомогою Божою не піддаватися зміні» [9, с. 153. Слово 2: 1].

Коли Адам «був введений Богом в рай і отримав заповідь обробляти його і охороняти, і доки зберігатиме заповідь Божу, перебуватиме в ньому безсмертно, спілкуватиметься з Ангелами і разом з ними завжди славитиме Бога, розумно споглядатиме Його, прийматиме осяяння від Нього і слухатиме Божественний голос Його» [9, с. 549 – 550. Слово 35: 1]. Тобто перша людина керувалася Божественною благодаттю Святого Духа, яка давала їй мудрість, повноту духовного буття, духовно-тілесне безсмертя [16, с. 128] і жила рівноангельським і безсмертним життям [9, с. 145. Слово 1: 2; 10, с. 318. Слово 60].

Виконувати заповідь – це не є щось примусове чи непотрібне; це здатність людини до творчості і вона є відображенням творчої здатності Самого Творця. Бог є «працівником»: *«Отець Мій*

донині робить, і Я роблю», – говорить Христос (Ін. 5: 17). Людині також заповідано «обробляти і оберігати» рай (Бут. 2: 15), тобто трудитися в ньому, піклуватися про нього. Людина повинна була використовувати свої творчі здібності для уподібнення Богові, співпрацювати з Богом, як зазначає апостол Павло: *«Бо ми співпрацівники Божі»* (1 Кор. 3: 9). А ще була дана заповідь Адамові для того, як зазначає прп. Симеон, щоб знав, що він (Адам) мінливий і змінний (не постійний, не стійкий), і остерігався та перебував завжди в тому доброму (правильному) і божественному стані [9, с. 154. Слово 2: 2] і щоб не нашкодив собі.

Але людині Бог подарував чи створив її зі свобідною волею, через яку вона могла слухати свого Творця, співпрацювати з Ним і могла відійти від Нього, прийняти призначене їй від Бога чи відкинути його. Як наголошує святий отець Симеон: «На початку всеблагий Бог… подарував праотцям нашим свобідну волю, щоб вони виконували заповіді Божі не в смутку або за необхідності, але з доброї волі (бажання), з радістю, і з любові до Бога… і завдяки їм досягли довершеного образу і подоби Божої» [10, с. 238. Слово 57: 1]. Свт. Іоан Золотоустий також зазначає: «Бог примусом і силою нікого до себе не тягне. Він хоче, щоб усі люди спаслися, але нікого до цього не приневолює» [13, с. 53].

Отже, з одного боку, гріхопадіння стало можливим через свобідну волю людини [9, с. 177. Слово 4: 1], хоч вона могла і не згрішити [9, с. 153. Слово 2: 1; с. 511. Слово 31: 1]. Але з іншого боку, воно стало наслідком диявольського зваблення брехливою надією на обоження, говорить прп. Симеон: *«Того дня, коли ви з'їсте їх, розкриються очі ваші, і ви будете, як боги, що знають добро і зло»* (Бут. 3: 5). Людина, «сподіваючись, що дійсно стане богом, спожила від дерева пізнання» [9, с. 550. Слово 35: 1]. Згідно з Божественним провидінням про людину, вона, створена за образом Божим, повинна була поступово, через виконання заповіді Божої підноситися до богоуподібнення, це процес її становлення. Але вона, «створена руками Божими і вшанована достоїнством розумності і самовладою, неправильно використала отримане достоїнство, не пізнала немочі своєї, не залишалася в благах, дарованих від Бога єству її, і не встояла в межах своїх, не пізнавши міри своєї. Як Денниця, або після нього і Адам, вийшли за межі свої і, возгордившись перед Творцем Своїм Богом, захотіли і самі стати богами (без Бога. – *В. Б.*), так, – на жаль! – учинила і вона (людина), вийшла за межі єства свого, забажала того, що понад її міру, не захотіла виходити на висоту духовного бачення шляхом смирення і наслідування у житті Христа...» [10, с. 317 – 318. Слово 60; 9, с. 217. Слово 7: 1].

Із зазначеного вище можна зробити висновки: по-перше, причиною падіння стало те, що людина «не пізнала міри своєї», тобто піддалася диявольській спокусі обоження, повірила більше дияволу, а не Богові «уже відразу», людина повірила ілюзії, тому, чого немає, і тому не стала богом. Адже «гріх, – як пише прп. Симеон, – це обман» [9, с. 299. Слово 12: 3]. Святитель Григорій Богослов: «Люди мали стати богами за благодаттю, тобто обожитись і привести до Бога видимий світ, але сатана обманув їх і показав ніби коротший і широкий шлях до богоуподібнення» [14, с. 7]. Про це говорить і прп. Максим Сповідник у своїх творах [5, с. 259]. Тоді як згідно з Божим задумом можливість обоження людини була закладена в ній при створенні, тільки в потенції – «міри» обоження вона повинна була досягнути через вільне смиренне виконання заповіді Божої, поступово, а не автоматично. По-друге, тут є думка, яка властива всьому Священному Переданню в цілому, що причиною гріхопадіння Денниці [9, с. 511. Слово 31: 1], а потім Адама послужила гордість [Там само, с. 571 – 573. Слово 37: 2 – 3; 10, с. 318. Слово 60]. Гордістю є і те, зокрема, коли людина береться за справу, що перевищує її можливості, не пізнавши самої себе.

Що сталося з людиною після гріхопадіння? Найстрашніше те, що вона втратила взірець Бога, втратила висоту, до якої була призначена, перестала бути особистістю, а стала індивідом, почала визначатися природою, втратила істинне життя. Бог вигнаний із життя людини: «Бог був у з'єднанні з нами від початку створення Адама; але коли праотець наш згрішив, Бог відійшов від нас, відійшло разом із тим від нас і Царство Його. Бо неможливо, щоб Всесвятий і Всеблагий Бог був у з'єднанні з тим, хто полюбив гріх і зло» [9, с. 484. Слово 29: 2]. «Душа через гріх вмерла для вічного життя, відділившись від Духа Святого і від Його Царства… Коли він (Адам) переступив заповідь Божу, його одразу залишила благодать Святого Духа, якою був просвітлений» [9, с. 177. Слово 4: 1]. Точно так же помирає тіло, коли його покидає душа – воно розкладається. Те саме сталося і з душею людини, коли вона втратила благодать Божу. «…Адам відпав від бачення і споглядання Бога» [Там само, с. 449. Слово 25: 1]. Першостворені люди, переступивши заповідь Божу і послухавши диявола, позбулися надії на обоження, тобто можливості «наблизитися до найбільш неприступного і незгасаючого Світла» [10, с. 238. Слово 57: 1], втратили славу, яку мали, позбулися «світлої і божественної одежі» [13, с. 56], втратили споглядання Божественного Світла, про Яке неодноразово говорить прп. Симеон у своїх творах.

Після того, як людина залишила Бога і повірила дияволу, в її житті відбулися великі негативні катастрофічні зміни, як зазначає преподобний Симеон Новий Богослов:

1) Перші люди після гріхопадіння «стали рабами князя темряви, диявола, потім і нащадки їх, підкорилися цьому тирану, не за насильством чи примусом, але за власним бажанням» [10, с. 239. Слово 57], про це йдеться і в інших Словах прп. Симеона Нового Богослова [9, с. 437. Слово 24: 1; с. 485 – 489. Слово 29: 4; с. 563. Слово 36: 1; 10, с. 411. Слово 66: 4]. «Я володар темряви, – говорить сатана, – я отримав ім'я світодержителя і є главою тих, які мислять про світське і мудрствують по-світському. Я князь розбещеного світу цього, повітряний цар, сатана… Моє же ось що: неправда, злоба» [9, с. 343. Слово 16: 4]. Люди через гріх стали ворогами й противниками Божими: «Християнин, який противиться Богу і в боротьбу з Ним вступає через порушення Євангелія Христового, є ворог і себе самого, і Бога; і такий немає миру з Богом…» [Там само, с. 491. Слово 29: 5];

2) Адам, вигнаний з раю, стає смертним і тлінним: «Адам весь час, коли зберігав віру, яку мав до Бога, перебував у раю і мав життя безсмертне. Але коли повірив ворогові роду людського – дияволові і впав в невір'я, то засуджений був на смерть і вигнаний із раю, – і замість Божественного і духовного прийняв знання плотське і пристрасне… пристрасне знання є небачення істинного добра» [9, с. 448 – 449. Слово 25: 1] і відпав від істини, і втратив її [9, с. 569. Слово 37: 1]. Був вигнаний з раю через порушення заповіді і став жити в трудах і турботах, і вмер у вигнанні [10, с. 400. Слово 66: 2]. І замість того, щоб стати богом, став тлінним, і як тлінний – смертним [9, с. 144. Слово 1: 1; с. 586. Слово 38: 2; 10, с. 238 – 239. Слово 57: 1]; тоді втратив нетлінний одяг і славу і зодягнувся в наготу тління [10, с. 13. Слово 45: 2]. Для людини настала смерть і для душі і для тіла: «Адам помер душею тоді, коли спожив, а через дев'ятсот тридцять років помер і тілом. Бо як смерть тіла є відділення від нього душі, так смерть душі є відділення від неї Духа Святого» [9, с. 145. Слово 1: 2];

3) Людина через переступ Божий природно заздрить, хоче спати, втомлюється, відчуває холод і спеку; тому невільно їсть, п'є, спить, відпочиває, зодягається і роздягається… Це робить не з волі своєї, а вже природно. Це пристрасті тілесні, а духовні – найнебезпечніші: гнів і похіть [9, с. 197 – 200. Слово 5: 1]; прийшов страх, скорботи, біди, смуток… Сама людина стала бідною… Один стає розбійником, інший – злодієм, брехуном; звідси і заздрість, зрада, наклепи, ворогування, суперечки, брехня, вбивство – все

це через непослух до Бога [9, с. 215 – 218. Слово 7: 1; с. 244 – 245. Слово 10: 4]. Слово 35-е святого Симеона додає: «Адам став глухим (для духовного), щоб не слухати нечистими вухами Божих слів, і осліп душевно… Втратив духовні і небесні блага, а замість них отримав пристрасть до земних і видимих творінь і став глухим, сліпим, нагим» [9, с. 550 – 551]. Природа людська після гріхопадіння немічна і не може не грішити [Там само, с. 560. Слово 36: 1]. Також пошкоджені всі природні сили людини, тобто розум, пам'ять, уявлення, воля, почуття… Не знищилися, а неправильно функціонують… [9, с. 315. Слово 14: 4]. Тілесне стало переважати над духовним, а це означає, що людина не має спілкування з Богом – Пресвятою Тройцею, Отцем, Сином і Святим Духом [9, с. 335 – 336. Слово 16: 2]. І перебуває в темряві, не знає самої себе – хто вона і куди йде [15, с. 259];

4) Усі речі, які є в світі цьому, створив Бог для всіх людей: сонце, від якого отримуємо світло, повітря, щоб кожен користувався на свою потребу, а не заволодів, як господар. Але через гріх те, що Господь дав для всіх, люди розділили між собою, а інших позбавили користуватися тими благами, які Бог дав для всіх [9, с. 392 – 393. Слово 21: 1]. І ті, хто надіється на багатство і мають заховані гроші, не можуть вірити і надіятися на Бога. Це бачимо із того, що сказав Христос і Бог наш: *«Бо де скарб ваш, там буде й серце ваше»* (Мф. 6: 21) [Там само, с. 398. Слово 21: 2]. З'являється рабство, якого Бог не створив «Премудрий і Всеблагий Бог створив отця і сина, але не раба і найманця…» [9, с. 435 – 436. Слово 24: 1]. Люди через гріх стали чужими один для одного;

5) Людина стала подібною до тварин і навіть гіршою за них: «Порушивши заповідь, я став непотрібним, гіршим за всю худобу, гірший за звірів, гадів і птахів. Зійшовши з Божественної дороги, я втратив дану мені славу» [11, с. 625. Гімн 45]. «Стала людина подібною до нерозумних тварин, як говорить цар-пророк Давид: *"Зрівнялася з тваринами і уподібнюється їм"* (Пс. 48: 13)» [9, с. 551. Слово 35: 1];

6) Усі, хто народжуються від Адама, стають такими, як і він став, – тлінними, смертними, глухими, сліпими, на рівні із тваринами, а може і гіршими за них [9, с. 552. Слово 35: 1]. «Ми всі народжуємося грішниками від праотця нашого Адама, який згрішив, злочинцями від злочинця, рабами гріха від раба гріха…» [10, с. 411. Слово 66: 4]. Людська природа грішна від самого зачаття і народження свого [9, с. 572 – 573. Слово 37: 3]. Про це говориться й у інших Словах, наприклад [10, с. 16. Слово 45: 2; 9, с. 582 – 583. Слово 38: 1], як і говорить псалмоспівець Давид: *«Ось бо в беззаконні зачатий я, і в гріхах породила мене мати*

моя» (Пс. 50: 7). Але участі в Адамовім гріху ми не брали, – пише прп. Симеон, – а тільки отримали наслідки: «Ніхто із нас ніколи не згрішив і не може згрішити, як згрішив Адам, тому що нікого не було і немає рівного йому, він не знав, що таке печаль, був вільний…» [9, с. 241. Слово 10: 2];

7) Бог прокляв землю, яка також була нетлінною, щоб Адам не мав більше життя вільного від праці і поту. *«Проклята земля через тебе,* – сказав Господь Адаму, – *у скорботі будеш їсти від неї в усі дні життя твого; терня й осот буде родити вона тобі; і ти будеш їсти польову траву; у поті лиця твого будеш їсти хліб, доки не повернешся в землю, з якої ти взятий, бо порох ти і до пороху повернешся»* (Бут. 3: 17 – 19). Потім і всі тварини, коли побачили, що Адам вигнаний із раю, не хотіли більше коритися йому, злочинцеві: сонце не хотіло світити йому, ні місяць, ні зорі не хотіли показуватися йому; джерела не хотіли посилати воду… [10, с. 14 – 15. Слово 45: 2]. Не лише людина, але й весь довколишній світ змінився після гріхопадіння.

Святитель Григорій Ниський пише: коли гріх увійшов у людське життя, то ця боговидна краса душі, створена за подобою першообразної, покрилася, немов залізо, іржею гріха, тоді краса образу вже не могла більше зберегтися в цілості, але змінилася на мерзенний вигляд гріха. Таким чином людина – це велике і дорогоцінне творіння – як названа вона в Писанні, позбулася свого достоїнства, забруднила своє лице, втратила образ нетлінного Бога і через гріх вдягнулася у тлінний і земний образ [2, с. 221 – 222].

Із погляду православного богослів'я гріхопадіння людини відбулося і відбувається через те, що людина добровільно відмовляється від можливості брати участь в «істинному Божественному житті», жити як Бог, в особистісних взаєминах і любовному спілкуванні – єдиної можливості, що дозволяє їй бути іпостассю особистої неповторності. Падіння починається з вільного рішення людини відмовитися від особистого спілкування з Богом, обмежитись автономністю та самодостатністю власної природи.

Гріхопадіння затьмарило, спотворило образ Божий у людині, але в жодному разі не знищило його; так співається на православному похороні: «Я несказанної Твоєї слави образ, хоч і ношу на собі рани гріховні» [12, с. 275]. Зберігаючи образ Божий, людина, як і раніше, наділена свобідною волею, але вона послабшала, є таке, що людині не під силу, наприклад, вона не може існувати без їжі, відчуває біль, коли в неї хворий зуб, хоче вона цього чи не хоче, нічого не може вдіяти. А є те, що під силу, людина може сама вибирати собі шлях: шлях добра або зла, і в іншому випадку підко-

ряється гріхові добровільно: «Ми, народженні від них (праотців), волею підкорившись цьому мучителю (дияволу), а не за насильством, тому що це переконливо показали ті, хто до закону і в законі догодили і поклали свою волю на Бога, а не на диявола» [10, с. 239. Слово 57: 1]. Але спасенні були тільки через втілення Сина Божого: «Чоловіколюбний Господь, – продовжує прп. Симеон, – захотів визволити від вічної темряви тих, які догодили Йому до закону і в законі, а тим, хто після закону, дарувати свободу в благодаті, і всіх, так мовити, які угодили Йому, звільнити від насильства диявола, Сам, всемогутній і незлопам'ятний, погодився все це зробити» [Там само]. Це означає, за прп. Симеоном, що людина не втратила всієї своєї свободи і могла догодити Богові, як старозавітні праведники Енох і Ілля [10, с. 17. Слово 45: 2], але спастися без втілення Господа нашого Ісуса Христа не могла. Цей момент дуже важливий для розуміння всього вчення прп. Симеона Нового Богослова про домобудівництво спасіння людини: спасіння було дароване тільки через пришестя Ісуса Христа, але це не означає, що людина спасається Ним без своєї особистої участі. Але про це згадує не лише святий Симеон, але і інші отці Церкви, наприклад, прп. Макарій Єгипетський у 30-й Бесіді пише, що люди після гріхопадіння отримали таку рану (сморід), яку не могли зцілити ані старозавітні праведники, ані сам закон, ані пророки, а лише міг вилікувати її Сам Господь [4, с. 353 – 354. Бесіда 30: 7 – 8].

Преподобний Симеон наголошує: «Опинившись поза раєм, оточені ворожим світом, жалюгідні і безпорадні, Адам і Єва плакали, побачивши, у якому стані опинилися… Вони плакали, ридали, били себе по голові, оплакували свою колишню жорстокосердість, і робили вони так не один, не два і не десять днів, а… все своє життя. Як можна було не плакати, згадуючи лагідного Владику, одну невимовну солодкість раю, ту неописану доброту, красу квітів райських, те безжурне життя і спілкування з Ангелами?». Господь дає їм час, щоб вони побачили все, що з ними сталося, осмислили. І приготував їм шлях повернення не тільки в рай, бо якби були покаялися одразу, – пише святий отець Симеон, – повернулися б у рай і нічого більше, а Христос возводить їх на небо небес, праворуч Бога і Отця Свого, коли вони цього самі забажають, а не за насильством, Господь завжди готовий людину зцілити, допомогти їй [10, с. 405 – 409. Слово 66: 3]. Подібну думку ми знаходимо у прп. Силуана Афонського: «Адам… у раю знав насолоду любові Божої, і тому коли був вигнаний з раю за гріх і позбувся любові Божої, гірко страждав і ридав побиваючись… Не так жалів він за красою раю, як за тим, що позбувся любові Божої, яка пожадливо щомиті

вабить душу до Бога. Так кожна душа, що пізнала Бога Духом Святим та згодом втратила благодать, переносить Адамові муки… Гірко ридав (Адам), і земля була йому немилою. Він сумував за Богом і говорив: "За Господом тужить душа моя і слізно шукаю Його. Як Його не шукати мені?... Не можу забути Його ані на мить, і тужить за Ним душа моя…". Великою була скорбота Адама після вигнання з раю, а коли побачив він сина свого Авеля, вбитого Каїном, тоді ще більшою стала скорбота його, і він мучився душею і ридав, і думав: "Від мене народяться і розмножаться народи, і всі страждатимуть і житимуть у ворожнечі і вбиватимуть одне одного". І ця скорбота його була великою, як море, і зрозуміти її може той лише, чия душа пізнала Господа… Адам втратив земний рай і плачучи шукав його: "Раю мій, раю, прекрасний мій раю". І Господь любов'ю Своєю на хресті дав йому інший рай, кращий за попередній, – на небесах, де світло Святої Трійці. Чим віддячимо Господу за любов Його?» [6, с. 401 – 406].

Людина замість обоження, говорить преподобний Симеон, обрала інший шлях, шлях який не приносить щастя і не є природним для людини. З Симеоном солідарний Авва Дорофей: «Согрішивши, вона відпала від природного стану і впала у протиприродний» [3, с. 39. Повчання 1], а це призвело до неминучого порушення гармонії в людському житті. І такої людини, яку створив Бог, не стало більше в світі, яким Адам був до гріхопадіння. А неодмінно потрібно було, щоб така людина була [9, с. 146. Слово 1: 2]. Людина опинилася в грішному стані, і це стало для неї, на жаль уже природним [9, с. 560. Слово 36: 1]. Як пташеня, потрапивши в сильні сіті, не може вирватися з них, скільки б не било воно своїми крилами, так і людина після гріхопадіння не може сама звільнитися від пристрастей [Там само, с. 424. Слово 23]. Ворог наш, диявол, зі своїми бісами мислено входить у нас і змушує чинити волю його на погибель самим собі [Слово 24: 2]; і людина може думати, що так має бути, це нормально: «Людина, яка раніше була здоровою і захворіла, знає і розуміє, що є хвороба і що є здоров'я. Але може бути таке, що із самого народження людина є хворою, то їй важко зрозуміти, що таке здоров'я. Так і з душею буває…» [8, с. 43 – 44; 9, с. 313. Слово 14: 3]; багато не знають, що носять в душі своїй цю велику і страшну хворобу [9, с. 239. Слово 9: 3]. І щоб людині вирватися з цього і знову повернутися до Бога, відновити своє покликання і щоб знову прийшло до нас Царство Його, а це нам самим не в силах було зробити, говорить прп. Симеон у Слові 29-му, треба було, щоб прийшов Сам Господь і очистив нас, як забруднений одяг не може омитися сам собою і без

води, так і людина без Христа. Саме тому святий закликає людей вірувати в єдиного Господа і не любити цього світу, бо крім цього видимого, є ще невидиме, набагато краще.

Отже, людина через гріхопадіння втратила благодать Святого Духа, втратила те Божественне життя, ту славу, до якої була покликана, можливість обоження, а отримала замість життя смерть, замість нетління – тління, із сина Божого стала рабом диявола, рабом пристрастей.

Джерела:

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К. : Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.

2. *Григорій Ниський, святитель*. Творіння / святитель Григорій Ниський; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета ; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського Патріархату] : [в 4 т.]. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – Т. 4. – 664 с.

3. *Дорофей Авва, преподобный*. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – М. : Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – 381 с.

4. *Макарий Египетской, преподобный*. Духовные беседы, послание и слова. – М. : «Правило веры», 2007. – 682 с.

5. *Максим Исповедник, преподобный*. Творения / преподобный Максим Исповедник ; пер. с др.-греч. ; вступит. статья и комм. А. И. Сидорова. – М. : «Мартис», 1993. – Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты. – 354 с.

6. *Силуан Афонский, старец*. Жизнь и поучения. – М., 1991. – 463 с.

7. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Аскетические сочинения в новых переводах / сост. и общ. ред. митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). – 4-е изд. – СПб. : «Издательство Олега Абышко», 2011. – С. 8 – 75.

8. *Симеон Новый Богослов, преподобный.* Путь спасения души. По творениям преподобного Симеона Нового Богослова / сост. Строганова М. – М. : Благовест, 2012. – 160 с.

9. *Симеон Новый Богослов, преподобный.* Творения преподобного Симеона Нового Богослова : [в 3 кн.]. – М. : Сибирская Благозвонница, 2011. – Кн. 1: Слова и гимны. – 670, [2] с.

10. *Симеон Новый Богослов, преподобный.* Творения преподобного Симеона Нового Богослова : [в 3 кн.]. – М. : Сибирская Благозвонница, 2011. – Кн. 2: Слова и гимны. – 719, [1] с.

11. *Симеон Новый Богослов, преподобный.* Творения преподобного Симеона Нового Богослова : [в 3 кн.]. – М. : Сибирская Благозвонница, 2011. – Кн. 3: Слова и гимны. – 759, [9] с.

12. Требник [в 2 ч.]. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2000. – Ч. 1. – 527 с.

Література:

13. *Бабій В.* Вчення про теозис (обоження) у творах преподобного Симеона Нового Богослова: христологічно-пневматологічний аспект : дис. … к. богосл. н. / Бабій Василь. – К., 2013. – 197 с.

14. *Бабленюк А*. Вчення про обоження у твореннях святителя Григорія Богослова та преподобного Симеона Нового Богослова : бакалаврська робота студента 4 курсу КПБА / Бабленюк Артемій. – К., 2011. – 60 с.

15. *Иларион (Алфеев), епископ*. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. – Изд. 3-те, испр. – СПб. : «Изд. Олега Абышко», 2008. – 448 с.

16. *Лесняк В. Г., протоиерей*. Святой Симеон Новый Богослов и его богословские воззрения. – СПб. : «Велень», 1993. – 192 с.

С. Я. Біла

СТАНОВИЩЕ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ТА УНІЙНІ ПРОЦЕСИ У ЗАХІДНИХ ЄПАРХІЯХ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ У ДОСЛІДЖЕННЯХ ПОДІЛЬСЬКИХ ТА ВОЛИНСЬКИХ КРАЄЗНАВЦІВ

У статті проаналізовано науковий доробок подільських і волинських істориків-краєзнаців з проблеми унійних процесів у Львівській та Луцько-Острожській єпархіях. Показано основні здобутки і тенденції в аналізі теми, з'ясовано ступінь вивченості окремих аспектів проблеми і виявлено малодосліджені питання.

Ключові слова: *історіографія, унійні процеси, Львівська єпархія, Луцько-Острожська єпархія, подільські краєзнавці, волинські краєзнавці*

Однією з особливостей розвитку церковної історіографії на зламі ХХ – ХХІ ст. є підвищення уваги до проблематики, в якій аналізується ґенеза церковно-історичних досліджень, процес збагачення історичних знань, основні концепції, здобутки, недоліки досліджень церковно-історичних шкіл, інституцій, краєзнавчих осередків. До малодосліджених в історіографічному річищі тем належить становище православної церкви та поширення унії у західних єпархіях Київської митрополії на зламі XVII – XVIII ст.

Окремі аспекти цієї проблеми висвітлювались в історіографічних оглядах Г.Крижановського[1], Л.Баженова[2]. О.Булиги[3], М.Довбищенка[4]. Однак в цих розвідках аналізуються лише окремі дослідження з історії унійних процесів на Поділлі та Волині.

Метою нашої статті є з'ясувати внесок подільських та волинських істориків-краєзнавців у дослідження становища православної церкви та унійних процесів у Львівській та Луцько-Острожській єпархіях, охарактеризувати процес нагромадження історичних знань, основні риси, здобутки та недоліки напрацювань.

Вивчення поширення унії на теренах західних єпархій Київської митрополії, починаючи з середини XIX ст., проводилося значною мірою силами місцевих дослідників-краєзнавців: подільських та волинських священиків, ченців, викладачів та студентів регіональних духовних семінарій, членів єпархіальних історико-статистичних комітетів, мирян. Активне вивчення місцевої історії зініціював у середині XIX ст. царський уряд з метою збору до всеросійських переписів населення додаткового соціально-економічного матеріалу кожного регіону, а в умовах Правобережної

України – для більш обґрунтованого «наукового» підтвердження русифікаторської політики[5]. Певним поштовхом до активного вивчення історії єпархій стали розпорядження Синоду від 19.05 – 6.10.1850 р., в яких доводилась необхідність створення історико-статистичних описів церков, монастирів тощо. Зібрані матеріали мали в майбутньому ввійти до синтетичної історії Російської православної церкви[6]. Звісно, накази Синоду поширювались і на Подільську та Волинську єпархію.

Уже 1855 р. Подільське єпархіальне управління зобов'язало священиків подати історико-статистичні описи церковних приходів і населених місць за єдиною анкетою. У 1862 р. був створений офіційний друкований орган єпархії – «Подольские епархиальные ведомости». Згідно з програмою, укладеною першим редактором часопису П.Троїцьким, історико-статистичні описи парафій, документальні матеріали, біографії церковних ієрархів мали друкуватись у неофіційній частині видання[7]. Для координації цієї роботи в 1865 р. у м. Кам'янці-Подільському на базі духовної семінарії був створений єпархіальний комітет для церковно-історичного і статистичного опису Подільської єпархії. Проект мав довести, що Поділля є споконвічним російським володінням, та ідеологічно виправдати політико-релігійні перетворення в краї, що здійснювалися після польських повстань 1830–1831 та 1863–1864 рр.[8]

Поділля ідентифікувалося краєзнавцями з територією Подільської губернії та єпархії (утворена 1795 р.). Щоправда, вчені зазначали, що наприкінці XVII – на початку XVIII ст. подільський регіон у церковному відношенні підпорядковувався єпископам Львівської єпархії, хоча східна частина краю – Брацлавщина – формально належала до юрисдикції Київської митрополії[9]. Таким чином, дослідження про утвердження уніатської церкви на Поділлі у XVIII ст. незмінно поєднувалися з вивченням проблем поширення унії у Львівсько-Галицько-Кам'янецькій єпархії, оскільки регіон у церковному відношенні підпорядковувався львівським єпископам.

Розпочав і досяг значних результатів у дослідженні окресленої теми історик-краєзнавець священик М.Орловський (1807–1889). Він опублікував у «Подольских епархиальных ведомостях» історико-статистичні описи майже всіх повітових міст, містечок і ряду сіл[10]. У цілому, до 1865 р. «Подольские епархиальные ведомости» вмістили 61 і до 1903 р. – ще понад 40 історико-статистичних і географічних описів міст і сіл краю[11], а також численні дослідження про церкви та монастирі Подільської єпархії[12]. Спільною рисою

усіх цих робіт було акцентування на боротьбі православної громадськості проти унії в XVII-XVIII ст.

Найдокладніше був висвітлений процес переходу до унії кам'янець-подільських церков. Зокрема, у розвідках підкреслено, що всі храми у Кам'янці-Подільському остаточно стають уніатськими після переходу до унії львівського єпископа Й.Шумлянського. 29 серпня 1700 р. ієрарх уперше відслужив у кам'янецькій кафедральній Святотроїцькій церкві і висвятив диякона Миколая з Китайгорода. Відтоді кам'янецькі церкви належали до юрисдикції львівських уніатських єпископів і управлялись за допомогою офіціалів[13].

1865 р. П.Троїцький опублікував розвідку про львівського єпископа Йосифа Шумлянського (1677–1708 рр.), якому приписувалося запровадження унії на Поділлі[14]. Стаття не була оригінальним дослідженням. У ній зустрічались окремі уривки з хроніки Д.Зубрицького про Львівське Ставропігіальне братство. Вона також характеризується фрагментарністю і численними перекрученнями. Варто зазначити, що подільські історики-краєзнавці неодноразово використовували наукові здобутки галицьких дослідників, охоче передруковували їх джерельні знахідки та розвідки про становище Львівсько-Кам'янецької православної та уніатської єпархій у XVII–XVIII ст.

Першим узагальнюючим оглядом церковної історії Поділля, в якому досліджувалася наша тема, була робота ректора Кам'янець-Подільської духовної семінарії М.Симашкевича (1871-1902)[15]. Аналізуючи церковно-релігійні відносини на Поділлі у другій половині XVII – XVIII ст., вчений зазначає, що становище православної церкви погіршилося після повернення краю під владу Речі Посполитої у 1699 р., оскільки поляки почали посилений наступ на некатолицькі конфесії.

Серед робіт згаданої проблематики особливе місце посідають праці Є.Сецінського (1859–1903), котрий є автором спеціальної розвідки про унію на Поділлі[16]. Автор працював в архіві Кам'янецької уніатської консисторії, використав інші архівні матеріали. Вже навіть побіжне знайомство з консисторськими документами навело його на думку, що унія вже в першій третині XVIII ст. поширилась на всій території Західного Поділля і в регіоні не залишилося православних парафій. Православні священики залишались, але без парафій і постійно змінювали місце свого перебування. У порівнянні з Брацлавщиною, в західній частині Поділля відсутні факти відкритого опору унії. Однак прискіпливий аналіз документів дозволив побачити стійкість подолян у обсто-

ювanні давніх православних звичаїв. Вони не любили «чужої» їм віри[17]. Перехід регіону до унії науковець також пов'язує з особою Йосифа Шумлянського. Першість належала кам'янецьким церквам. Містечка і села краю переводили офіціали (декани) за допомогою католицьких монахів, землевласників-поляків, їх управителів, надвірної міліції та ін. Негативні наслідки насильницької унієзації посилились особливо після Замойського собору 1720 р.

У контексті вивчення історії кам'янець-подільських православних церков тему розглядав М.Яворський (1866–1900)[18]. Автор аналізує внутрішнє становище православної церкви на Поділлі після Берестейського собору, з'ясовує важке становище православних церков Кам'янця-Подільського під час турецького панування (1672–1679 рр.). Вчений негативно оцінює і право патронату, яке погіршувало становище сільських священиків і не сприяло їх служінню на користь православної церкви. Однак особливо нестерпно стало православним, на думку історика, після повернення Поділля полякам у 1699 р., оскільки польський уряд застосовував усі можливі заходи для знищення православ'я в регіоні. Остаточний перехід до унії кам'янецьких церков М.Яворський, як і його попередники, пов'язує з діяльністю Й.Шумлянського. Головними причинами цього явища були майже повне безправ'я православної церкви і надання на перших порах широких прав уніатам, а також амбіційні й корисливі прагнення Шумлянського та його однодумців[19]. Розглядаючи суть конфлікту ієрарха з польськими урядовцями за право юрисдикції над кам'янець-подільськими церквами, М.Яворський трактує цей факт як казус (зіткнення і короткочасне непорозуміння). Справа стала останнім поштовхом до відкритого прийняття єпископом унії у 1700 р. Процес поширення унії на початку XVIII ст. розкривається не досить повно. На підставі матеріалів візитації кам'янецьких церков 1739 р. М.Яворський доходить висновку, що на той час усі церкви в місті були уніатськими. На думку М.Яворського, унія XVIII ст. сприяла лише латинізації та ополяченню українського населення[20]. Слушною видається теза автора, що уніати у XVIII ст. так і не були зрівняні у правах з католиками, і навіть до вищого духовенства польські шляхетські кола ставилися зневажливо.

Вагомий внесок у дослідження проблеми зробив С.Венгрженовський (1824–1913), якого цікавив передовсім процес поширення унії на Брацлавщині[21]. Історик вивчав також унійні процеси у Львівсько-Кам'янецькій єпархії наприкінці XVII – на початку XVIII ст. та діяльність Й.Шумлянського. Прагнучи дати об'єктивну оцінку релігійній діяльності ієрарха, він

стверджував, що Й.Шумлянський через намісників уміло керував навіть віддаленими протопопіями Брацлавщини. Незважаючи на егоїзм і честолюбство, владика під час турецького панування викупив у загарбників захоплені ними акти Вінницького гродського суду і повернув їх за призначенням[22]. На думку історика, спочатку уніатські церкви Брацлавщини не відрізнялися від православних. Рішення Замойського собору 1720 р. офіційно закріпили утвердження унії в регіоні, сприявши процесу латинізації уніатських структур[23].

За схожою схемою розгортався історіографічний процес і на Волині. За програмою Синоду, опис Волинської єпархії мав включати: початок і поширення християнської релігії у межах кожної єпархії, час її створення, короткі життєписи ієрархів, історичні відомості про монастирі та церкви з детальною характеристикою віднайдених документів, нариси про місцевих святих та ікони, а також давні звичаї та обряди[24]. Виконання програми правління Волинської семінарії 27.11.1850 р. доручило чотирьом наставникам цього навчального закладу. Щоправда, у зв'язку з відсутністю будь-яких попередніх відомостей, труднощами пошуку документальних матеріалів, зміною посад, утворений історико-статистичний комітет не впорався з поставленим завданням. Лише М.Уводський та А.Добротворський опублікували розвідку з історії Волинської єпархії, в якій фрагментарно насвітлювались унійні процеси другої половини XVII – початку XVIII ст.[25] Каталізатором нових пошуків у галузі церковної історії стали накази Синоду від 12.10.1866 р. про обов'язкове ведення священиками регулярних церковно-парафіяльних літописів з присиланням зібраних матеріалів до редакцій місцевих єпархіальних часописів для публікації[26]. Створення літописів переслідувало дві мети – науково-історичну і практичну. Передбачалося зібрати посильний матеріал для дослідження Російської православної церкви і держави, а також підготувати історичні підстави для урядових реформ. Нав'язувалась стратегічна ідея досліджень, які повинні були утверджувати православ'я і російську «народність»[27]. Зібрані матеріали інтенсивно публікувались на сторінках «Волынских епархиальных ведомостей». Авторами статей почасти були наставники Волинської семінарії, зокрема А.Хойнацький, М.Петров, М.Щегольов та місцеві священики – Т.Гапанович, Д.Левицький, М.Карашевич, В.Абрамович, М.Шумовський, С.Островський, І.Ліпський, І.Гвоздиковський, особливо ж – А.Сендульський та С.Барановський.

Спорадичні відомості про окремі аспекти діяльності луцьких єпископів досліджуваного періоду містились у розвідці

М.Уводського[28], який показав Йосифа Шумлянського – адміністратора Луцько-Острозької єпархії (1694-1700 рр.) – як жорстокого гонителя православних, грабіжника церковних маєтків[29]. Інформативнішим є інше дослідження М.Уводського[30]. Так, він слушно зауважив, що в уніатський період Луцько-Острозька єпархія, не маючи сталих меж, включала Луцький, Острозький, Рівненський, Старокостянтинівський, Новоград-Волинський і Заславський повіти. Назагал, показ становища Луцької єпархії наприкінці XVII – на початку XVIII ст. є досить реалістичним. Автор зупиняється на особливостях дії права патронату, яке у даний період сприяло поширенню безладу. Дослідник акцентує увагу на тому, що не тільки православні, але й уніатські єпископи так і не отримали права засідати в сенаті. Нижче духовенство було цілком безправним. Сприяло назріванню змін і незадовільне матеріальне забезпечення православної ієрархії та священиків на межі XVII–XVIII ст., проте воно погіршувалось із поширенням об'єднавчих процесів. Про це красномовно свідчила скарга луцького єпископа Кирила Шумлянського від 1712 р. про бідність Луцької кафедри[31]. На підставі аналізу «Проекту знищення східного обряду» М.Уводський дійшов висновку, що статус уніатського духовенства не покращився[32].

Значно докладніше діяльність луцьких єпископів досліджуваного періоду насвітлена у праці В.Іванова[33]. Діяльність луцького єпископа Афанасія Шумлянського, зокрема його турбота про зміцнення моральної дисципліни Почаївського монастиря, розглядається автором як намагання уніатів зміцнити унію шляхом внутрішнього розвитку, через посередництво монастирів та братств[34]. Разом із тим, учений дійшов висновку, що завдяки діяльності луцьких єпископів, особливо Г.Четвертинського, православ'я у єпархії зберігалося навіть на початку XVIII ст. Після 1712 р. утиски православних посилились і всі церковні маєтності проголошувались уніатськими. На середину першої половини XVIII ст. до унії перейшли Почаївський, Луцький, Білостоцький, Мілецький, Гощівський, Жидичинський та інші монастирі[35]. Ставлення В.Іванова до унії однозначно негативне: вона призвела до розколу руської громадськості на зрадників та захисників православ'я[36].

Певний матеріал про час та обставини переходу до унії окремих церков та монастирів містився у численних матеріалах до історико-статистичних описів. Добру половину вказаних розвідок написав священик с. Сивки Острозького повіту Аполоній Сендульський (1830–1882)[37]. На жаль, йому у більшості випадків залишились невідомими точні дати та умови переходу тієї чи іншої

церкви або монастиря до унії. Основну причину унієзації церков А.Сендульський вбачає у непідтриманні їх місцевими власниками, посиленні утисків православних на поч. XVIII ст., припиненні існування православної луцької ієрархії. Заслугою науковця є зібрання фактологічного матеріалу з візитацій, фундаційних грамот та інших документів XVI-XVIII ст., віднайдених у місцевих храмах. Прикладом може слугувати історія храму у с.Сивках Острозького повіту. Краєзнавець відзначав, що на початку XVIII ст. церква була в руках уніатів, оскільки 1712 р. проводився її ремонт з благословення луцького уніатського єпископа Феодосія Рудницького[38]. Втім, слід зауважити, що розвідки Сендульського не позбавлені неточностей і упереджених тверджень, зокрема стосовно характеристики Шумлянського. На думку історика, єпископ уже в 1670 р. був таємним уніатом, «вовком в овечій шкурі», і тому саме за його посередництва православне духовенство Луцької єпархії було запрошене на обговорення Підгаєцьких актів Д.Дорошенка з польським урядом, згідно з яким козаки мали перейти до унії[39].

Чималий матеріал до історії кременецьких міських церков зібрав А.Добротворський. Так, він установив, що соборна Свято-Миколаївська церква стала уніатською не раніше першої чверті XVIII ст. До 1712 р. сусідні з Кременцем монастирі – Почаївський, Загаєцький, Дубенський, Дерманський залишались у православ'ї[40]. Порівняльний аналіз, застосований автором, дозволив йому встановити, що унія утверджувалася спочатку у великих містах, передусім у центрі, пізніше на околицях, а згодом – по селах[41].

Цікавий документальний матеріал про церковно-релігійні відносини в містечку Торчин Луцького повіту, почерпнутий з архіву Торчинського міського товариства, який попав до м.Білостока, зібрав місцевий священик Степан Тиминський[42]. Мешканці Торчина на поч. XVIII ст. були православними, уніатського священика Шостовича вони прийняли тільки після вигнання останнього православного луцького єпископа Кирила Шумлянського та смерті місцевого пароха, що сталося 1728 р.

У 1888–1893 рр. була опублікована п'ятитомова праця М.Теодоровича «Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии» – найбільш систематизований і докладний огляд церковної історії краю[43]. Погляди автора на унію мало чим відрізнялися від відомих православних стереотипів. Так, наприклад, він стверджував, що перехід до унії означав втрату східної обрядовості і, відтак, денаціоналізацію[44]. Водно-

час, він наголошував, що руська громадськість розуміла унію як універсальне об'єднання церков, засноване на взаємній любові і повазі при збереженні східної обрядовості. Заслугою автора є публікація деяких документів, дотичних до теми (витяги з люстрацій, інвентарів, ерекційних грамот, візитацій). Доводиться констатувати, що період кінця XVII – початку XVIII ст. досліджений науковцем фрагментарно. У більшості випадків дослідник не з'ясував навіть часу переходу церков до унії. У численних примітках автор намагався подати відомості про діяльність останніх православних єпископів в останній третині XVII – на початку XVIII ст., тогочасні церкви та монастирі і становище людності та духовенства. Учений опублікував численні витяги з документів про різноманітні конфлікти і скарги Діонізія Жабокрицького на козаків, місцеву шляхту, родичів з приводу пограбування ними його власних та церковних маєтностей, нападів на селянські господарства[45]. Історик подав чимало відомостей і про випадки боротьби місцевої шляхти з унією у другій половині XVII ст., зокрема шляхтичів сіл Мошки, Недашки, Вигова, Левкович Овруцького повіту[46], та збереження православ'я на початку XVIII ст. (у цей період православними були Овруцький, Мільчицький, Верхівський, Почаївський, Загоровський, Білостоцький монастирі)[47]. На межі XVII–XVIII ст. православні храми існували у містечках Степані, Заславлі, Староконстянтинові, Ожеговцях, Ковелі і т.ін.[48]. Науковець зазначив, що у селі Великий Порск Ковельського повіту Лукинська церква була збудована православними поміщиками Семашками і в 1740 р. тут правив православний ієрей Колядинський[49].

Заслуговують на увагу міркування М.Теодоровича про способи поширення унії на Волині. Так, він стверджував, що унійним процесам сприяло патрональне право поміщиків та система роздавання презент та ерекційних грамот[50]. Ерекційні грамоти мали невизначений характер, без вказівки на конкретні права і привілеї. У результаті, православні священики були погано матеріально забезпеченими і часто потрапляли в залежність від євреїв та орендарів маєтків. М.Теодорович наводить кричущі факти, коли умовою отримання презенти був перехід священика до унії[51].

Отже, поважний внесок у дослідження становища православної церкви та унійні процеси в західних єпархіях Київської митрополії зробили подільські та волинські православні краєзнавці. Ними з місцевих архівів зібрано величезний матеріал про монастирі та церкви. Ретельний розгляд історико-статистичних описів населених пунктів і парафій та розвідок про церковні інституції дає сучасній історіографії змогу встановити приблизний

час та обставини переходу їх до унії. Разом з тим, слід відзначити, що на вартісність доробку істориків-краєзнавців суттєво впливав аматорський характер розвідок, адже більшість авторів були звичайними священиками без належної освіти.

Характерно, що більшість істориків намагалась показати, що православ'я зберігалось у регіоні довший час, аж до першої чверті XVIII ст. Краєзнавці обстоювали думку про формальну різницю між унією та православ'ям. Окремі з них об'єктивно зазначали, що поширення католицизму на початку XVIII ст. загрожувало не тільки православній конфесії, але й уніатській.

---

[1] [Крыжановский Г.] Г.К. Историческое и общественное значение Почаевской Лавры // ВЕВ. – Ч. неоф. – 1899. – № 14. – С. 452–455; № 15. – С. 478–486; № 16. – С. 491–500; № 17. – С. 525–533; № 18. – С. 541–547; № 19. – С. 559–566; № 23-24. – С. 666–675; № 25. – С. 699–703; № 26. – С. 721–728; № 28. – С. 763–776; № 30. – С. 816–822; № 32. – С. 893–896.

[2] Баженов Л. Історичне краєзнавство Правобережної України XIX – на початку XX ст. Становлення. Історіографія. Біобібліографія / Л. Баженов. – Хмельницький: Доля, 1995. – 256 с.; Баженов Л. Поділля в працях дослідників-краєзнавців XIX – XX ст.: Історіографія. Біобібліографія. Матеріали / Л. Баженов. – Кам'янець-Подільський: Б.в., 1993. – 480 с.

[3] Булига О. Особливості змін юрисдикційної приналежності Почаївського монастиря (XVIII – І половина XIX ст.) у роботах дослідників православних церков / О. Булига // Історія релігій в Україні: Праці X-ї міжнародної наукової конференції (Львів, 16-19 травня 2000 року).– Львів: Логос, 2000. – Кн. І. – С. 68–73.

[4] Довбищенко М. Уніатська церква на Волині кінця XVI – першої половини XVII ст. (регіональний, соціальний та духовний аспект) / Пам'ятки. Архів Української Церкви. – Т.3. – Вип.1. Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. – К.: Б.в., 2001. – С. 7–92.

[5] Баженов Л. Поділля в працях дослідників і краєзнавців XIX – XX ст. / Л. Баженов. – С. 19.

[6] Теодорович Н. Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и др. отношениях. Историко-статистическое описание деревней и приходов Волынской епархии / Н. Теодорович. – Почаев, Типография Почаевской Лавры, 1899. – Т. IV. – С. 920 – 928.

[7] Двадцатипятилетие издания Подольских Епархиальных Ведомостей // (Подольские Епархиальные Ведомости (далі – ПЕВ). – Ч. неоф. – 1886. – № 1. – С. 1–2.

[8] Земський Ю. Подільський єпархіальний історико-статистичний комітет (1865–1920): Автореф. дис. … канд. істор. наук: 07.00.06 / НАН України, Інститут української археографії та джерелознавства / Ю. Земський. – К., 1997. – С. 1.

[9] Сецинский Е. Церковно-иерархические отношения Подолии к Киевской и Галицкой митрополиям. (Исторический очерк) / Е. Сецинский. – Каменец-Подольський: Типография С.П.Киржацкого, 1900. – С. 11–14.

[10] Федоренко С. Подільський історик М.Я. Орловський / С. Федоренко // Музей і Поділля: Тези доповідей наукової конференції, присвяченої 100-річчю від дня заснування Кам'янець-Подільського державного історичного музею-заповідника. – Камянець-Подільський, 1990. – С. 69–70.

[11] Сецинский Е. Указатель «Подольских епархиальных ведомостей». 1862-1905 / Е. Сецинский, С. Беднаровский. – Каменец-Подольский: Типография Свято-Троицкого братства, 1907. – 1087 с.

[12] Орловский М. Краткие сведения о каменецких православных церквах и католических костелах / М. Орловский // ПЕВ. – Ч. неоф. – 1865. – № 22. – С. 972–976; Сецинский

Е. Древнейшие православные церкви в Подолии. П.Св.Троицкая церковь в м.Зинькове Летического уезда / Е. Сецинский // ПЕВ. –Ч. неоф. – 1890. – № 16. – С. 301–308; № 17. – С. 319–324; Сецинский Е. Древнейшие православные церкви в Подолии. Церковь-замок в с.Сутковцах Летического уезда / Е. Сецинский // ПЕВ. – Ч. неоф. – 1889. – № 2. – С. 49–59; № 3. – С. 74–81; Синицкий Д. Каменецкий Свято-Троицкий первоклассный монастырь / Д. Синицкий // ПЕВ. – Ч. неоф. – 1868. – № 18. – С. 576–586; № 19. – С. 615–624; № 20. – С. 637–660; № 21. – С. 669–701.

[13] Труды Подольского епархиального историко-статистического Комитета. – Каменец-Подольський: Издательство С.П.Киржацкого, 1901. – Вип.IX. Приходы и церкви Подольской епархии / Собрал Е.Сецинский. – С. 381.

[14] Троицкий П. Иосиф Шумлянский, епископ львовский, галицкий и каменецкий / П. Троицкий // ПЕВ. – Ч. неоф. – 1865. – № 11. – С. 472–485; № 13. – С. 572–584.

[15] Симашкевич М. Римское католичество и его иерархия в Подолии / М. Симашкевич. – Каменец-Подольский: Б.и., 1872. – 530 с.

[16] Сецинский Е. К истории унии в Подолии / Е. Сецинский // ПЕВ. – Ч. неоф. – 1889. – № 20. – С. 433-445; № 21. – С. 455-463; № 22. – С. 488-500.

[17] Там само. – № 21. – С. 455.

[18] Яворский Н. Исторические сведения о Каменец-Подольском и его православных церквах, в связи с гражданскою и церковною жизнью Подолии / Н. Яворский // ПЕВ. – Ч. неоф. – 1889. – № 19. – С. 407–421; № 21. – С. 463–471; № 24. – С. 555–563; № 27. – С. 628–637; № 30. – С. 701–711; № 51. – С. 1299–1313; 1890. – № 9-10. – С. 211–224; 1891. – № 32. – С. 759–762.

[19] Там само. – № 27. – С. 636.

[20] Там само. – № 30. – С. 702-706.

[21] Венгрженовский С. Исторический очерк унии в Брацлавщине и влияние школ иезуитско-базилианских на распространение унии / С. Венгрженовский // Труды Комитета для историко-статистического описания Подольской епархии / Под ред. Н.И.Яворовского. – Каменец-Подольський: Типография Подольского Губернского Правления, 1887. – Вып.3. – С. 1–77.

[22] Там само. – С. 15.

[23] Там само. – С. 26.

[24] Теодорович Н. Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и др. отношениях. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / Н. Теодорович. – Почаев: Типография Почаево-Успенской Лавры, 1899. – T.IV. – С.921-922.

[25] Уводский Н. Исторический очерк древних Волынских епархий – Владимирской и Луцкой / Н. Уводский // Волынские епархиальные ведомости (далі – ВЕВ). – 1878. – № 5. – С. 205–220; № 9. – С. 347–369; № 10. – С. 395–418; № 11. – С. 431–449; № 12. – С. 466–493; Добротворский А. Описание Кременецких градских православных церквей / А. Добротворский // ВЕВ. – 1869. – № 1. – С. 16–30; № 3. – С. 103–113; № 4. – С. 142–149; № 7. – С. 264–274; № 8. – С. 317–329; № 10. – С. 417–425; № 11. – С. 454–465; № 12. – С. 489–496.

[26] Полянский П. Церковно-приходская летопись на Волыни / П. Полянский // ВЕВ. – 1884. – № 1-2. – С. 1–26; № 3. – С. 78–92.

[27] Там само. – С.2-3, 4.

[28] Уводский Н. Историческое исследование о епископах Волынской епархии со времени ея учреждения до 1867 года / Н. Уводский // ВЕВ. – 1868. – № 1. – С. 9–19; № 9. – С. 167–171; № 20. –С. 593–602; 1869. – № 22. – С. 622–634.

[29] Там само. – 1868. – № 20. – С.602.

[30] Уводский Н. Исторический очерк древних Волынских епархий / Н. Уводский. – 1878. – № 5. – С.205-220.

[31] Там само. – № 11. – С. 438.

[32] Там само. – С. 446.

[33] Иванов В. Епископы древней Луцкой епархии / В. Иванов. – Почаев, Типография Почаево-Успенской Лавры, 1891. – 136 с.

[34] Там само. – С. 116.
[35] Там само. – С. 130–131.
[36] Там само. – С. 127.
[37] Сендульский А. Материалы для историко-статистического описания православных церквей и приходов Волынской епархии: город Заславль / А. Сендульский // ВЕВ. – 1875. – № 20. – С. 794–808; Його ж. Село Городище Заславского уезда // ВЕВ. – 1875. – № 1. – С. 8–16; Його ж. Село Поляхова Заславского уезда // ВЕВ. – 1874. – № 19. – С. 679–682; Його ж. Местечко Лабунь Заславского уезда // ВЕВ. – 1882. – № 6. – С. 1170–1181; Його ж. Местечко Полонное // ВЕВ. – 1882. – № 7. – С. 186–193; № 8. – С. 208–226; Його ж. М.Янполь Кременецкого уезда // ВЕВ. – 1870. – № 7. – С. 219–252; Його ж. Местечко Боремель Дубенского уезда // ВЕВ. – 1878. – № 13. – С. 523–531; Його ж. Местечко Четвертня Луцкого уезда // ВЕВ. – 1878. – № 15. – С. 579–590; Його ж. Местечко Чарторыйск Луцкого уезда // ВЕВ. – 1878. – № 19. – С. 719–733; Його ж. Местечко Домбровица Ровенского уезда // ВЕВ. – 1882. – № 8. – С. 229–241; Його ж. С.Тихомль Острожского уезда // ВЕВ. – 1870. – № 5. – С.158-166; № 6. – С.190-196; Його ж. Город Острог // ВЕВ. – 1882. – № 1. – С. 1–13; № 4. – С. 73–88; № 5. – С. 107–119; Його ж. Город Луцк // ВЕВ. – 1873. – № 23. – С.811-822; № 24. – С.845-857 та ін.
[38] Сендульский А. С.Сивки Острожского уезда / А. Сендульский // ВЕВ. – 1868. – № 24. – С. 761–769.
[39] Сендульский А. Город Острог. – С. 83.
[40] Добротворский А. Описание Кременецких градских православных церквей / А. Добротворский // ВЕВ. – 1869. – № 1. – С.19, 21.
[41] Там само. – С.21.
[42] Тиминский С. Материалы для историко-статистического описания православных церквей Волынской губернии: Местечко Торчин Луцкого уезда / С. Тиминский // ВЕВ. – 1868. – № 22.. – С. 677–680.
[43] Теодорович Н. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / Н. Теодорович. – Почаев, Типография Почаево-Успенской Лавры, 1888. – 430+IV с.; Теодорович Н. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / Н. Теодорович. – Почаев, Типография Почаево-Успенской Лавры, 1890. – 1120+VII с.; Теодорович Н. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / Н. Теодорович. – Почаев, Типография Почаево-Успенской Лавры, 1893. – 687+IX с.; Теодорович Н. Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом и др. отношениях. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / Н. Теодорович. – Почаев, Типография Почаевской Лавры, 1899. – 928+VI с.; Теодорович Н. Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом и др. отношениях. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / Н. Теодорович. – Почаев, 1903. – 559+11+V с.
[44] Теодорович Н. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / Н. Теодорович. – Т.I. – С.23-25.
[45] Там само. – Т. I. – С. 344–345, 363–374, 420–421; Т. 2. – С. 477.
[46] Там само. – Т. I. – С.303–308, 341–342, 359–361, 397–398.
[47] Там само. – Т. 1. – С. 315–316, Т. 2. – С. 1087–1088; Т. 5. – С. 185.
[48] Там само. – Т. 2. – С. 583; Т. 3. – С. 388, Т. 4. – С. 50–838, Т. 5. – С. 49.
[49] Там само. – Т. 5. – С. 507.
[50] Там само. – Т. 2. – С. 728–729.
[51] Там само. – Т. 4. – С. 447–448, 602–612.

Ю. Г. Борейко

Релігійність православних віруючих в Україні: реалії сьогодення

У статті з'ясовуються проблеми релігійності православних віруючих в Україні на сучасному етапі. Встановлено, що для православних інституцій спільними проблемами релігійності сьогодення є позацерковність віруючих, церковна субкультурність, парафіяльна ізоляція, пасивність мирян, інертність у модернізації, обрядовірство.

Ключові слова: *православна громада, релігійність, оцерковлені віруючі, релігійні практики.*

Доба постмодерну створила умови для світоглядного самовизначення, вільного вибору релігій, учень, поширених в інформаційному просторі. Процеси релігійної деконструкції, індивідуалізації призвели до зменшення впливу на суспільство й індивіда традиційної релігійності. Переконаність у власній винятковості, притаманна більшості традиційних релігій, не є суттєвою перешкодою для формування сучасної полірелігійності, якій властивий плюралізм міфологій та релігійних уявлень, поєднання конфесійного і світського, міжконфесійні взаємовпливи тощо. Більшість вчених схильні вести мову про дифузність, релігійну невизначеність, ідейну еклектику, релігійний синкретизм, квазірелігійність сучасної релігійної свідомості. В сучасних умовах чільне місце належить релігійним громадам, як первинним осередкам інституційної структури православ'я, адже об'єднані в громаді віруючі є суб'єктами релігійного життя.

Буденна свідомість православних віруючих характеризується фольклорними впливами, наявністю язичницьких реліктів, архетипічних міфотворчих установок. Громади віруючих характеризує ''фольклорне християнство'' – співіснування у релігійної свідомості міфологічних компонентів автохтонного походження з несумісними, на перший погляд, уявленнями, традиціями й обрядами православ'я. Запорукою етноконфесійної релігійності є збереження ознак традиційного суспільства, синкретизм, обрядовірство. Активне відновленням православних релігійних громад супроводжується значною кількістю віруючих, які не завжди співвідносять себе з певною релігійною організацією, що засвідчує більше соціокультурну ідентифікацію, ніж релігійну. Для великої частини віруючих характерне недостатнє знання

християнських догматів. Релігійні практики часто здійснюють особи, які не ототожнюють себе з віруючими.

Стан релігійності православних віруючих на сучасному етапі, на прикладі дотримання посту, певною мірою демонструє соціологічне опитування компанії Research & Branding Group і соціологічної групи «Рейтинг» у березні 2012 року. Так, лише 7 % опитаних дотримуються Великого посту весь період, ще 11% – лише в окремі дні, 15% – намагаються поститися, але не завжди виходить, ще 5% – хотіли би, але не дозволяє здоров'я, 60% – точно не дотримуються Посту. Віруючі УПЦ (КП) дещо частіше дотримуються посту, ніж віруючі УПЦ. Практично не дотримуються його віруючі, які не відносять себе до жодної конфесії та невіруючі. Дотримуються посту респонденти старшого віку, переважно жінки, мешканці сіл, особи з низьким рівнем освіти. Головною метою дотримання посту респонденти вважають духовне очищення (59%). Кожен шостий постить тому, що так прийнято. 80% респондентів, які суворо дотримуються посту, роблять це з метою духовного очищення. Серед тих, які лише намагаються, значна частина постить, тому що так прийнято. В період посту опитані найбільше готові відмовитися від їжі тваринного походження (70%), менше – від споживання алкоголю та цигарок (58%), розважальних заходів та святкувань (50%) та вживання нецензурних слів (40%). Практично не готові відмовитися від перегляду розважальних телепрограм (20%) та інтимних стосунків (19%) [1].

За результатами Всеукраїнського дослідження «Соціально-економічне становище сучасного українського села», проведеного Інститутом Горшеніна з 28 березня по 15 квітня 2011 року переважна більшість сільських жителів України (79,3%) вважає себе віруючими людьми. 15,3% жителів села (кожен шостий) не зараховують себе до віруючих. Майже половина, тобто 45,7% жителів сіл відвідує церкву кілька разів на рік, у свята. Більше чверті сільського населення (26%) ходить до церкви кілька разів на місяць (по вихідних), кілька разів на тиждень – 5,3%. Не відвідує церкву взагалі кожен п'ятий респондент (20,6%). Отже, соціологічне дослідження свідчить про ідентифікацію себе як віруючих людей більшістю сільського населення України з одночасним відвідуванням храму лише у дні релігійних свят [2].

Про проблеми в середовищі православних віруючих свідчать дослідження вчених, зокрема російських, висновки яких можна екстраполювати на українські реалії. Так, на підставі рівня прихильності до традиції М. Єфименко диференціює ступінь релігійності осіб наступним чином: «традиційно-ортодоксальна особис-

тість (абсолютна прихильність традиції), віруючий за традицією (поверхневе сприйняття релігійної традиції тільки як зовнішньої ознаки віри), нетрадиційна релігійна особистість (відмова від історично сформованих релігійних традицій з метою створення нових релігійних уявлень), віруючий «взагалі» (звільнення себе від зобов'язань дотримання певної релігійної традиції, але не відмова від віри в надприродне)» [3].

За мірою інтенсивності / пасивності в освоєнні православної традиції сучасних віруючих Л. Іпатова поділяє на три основні групи: оцерковлені, захожани, лояльні. Оцерковлені віруючі (парафіяни) займаються послідовним освоєнням православної традиції, насамперед, через регулярне виконання релігійних практик (відвідування богослужінь, читання Священного Писання і молитов, дотримання постів). Захожани мають більш менш послідовні зв'язки з Православною Церквою. Вони відвідують храм переважно кілька разів на рік (в основні релігійні свята), регулярно моляться, різною мірою постяться, користуються релігійною літературою, серйозно ставляться до своєї віри, звертаються до Бога в певних життєвих ситуаціях і прагнуть більше про Нього дізнатися. Лояльні православні, які не постять, не читають священних книг і молитов, рідко відвідують Церкву або цього не роблять, але при цьому вважають православ'я рідним і важливим для себе, бачать його роль у збереженні національної культури і традиції, вважають за необхідне хрестити дітей, вінчатися при вступі в шлюб і відспівувати своїх небіжчиків. Про реальне, практичне освоєння православної традиції у цьому випадку не йдеться, а православна ідентичність розуміється переважно як етнокультурна [4].

Проте церковне життя, як відомо, не обмежується лише участю в богослужіннях та індивідуальною аскетичною практикою, що полягає у виконанні певних правил та заборон як напрямків духовного розвитку людської особистості. Церква передбачає активне життя, яке охоплює всі сфери буття людини. Цим зумовлюється необхідність розвитку позабогослужбового життя православної громади. Священики не мають обмежуватися богослужінням і проповіддю під час Літургії, виконанням треб, а проповідувати поза храмом, шукати шляхи згуртування та релігійної просвіти своїх парафіян. Фактором, що сприяє згуртуванню громади і виникненню позабогослужбового спілкування, є наявність загального напрямку діяльності, в якому беруть участь усі парафіяни. В сучасних парафіях, де священики активно працюють з парафіянами, організовують недільні школи для дітей і до-

рослих, групи спільного читання Євангелія, тематичні семінари і обговорення, спільні паломництва, акції доброчинності, родинні або дитячі літні табори тощо, виникають реальні общини віруючих. Вони складаються з широкого кола парафіян, схожі на великі сім'ї з міцними внутрішніми зв'язками, дружбою, кумівством, взаємодопомогою. Відтак соціалізація в рамках православної громади передбачає готовність людини долучитися до значимої для країни культурної традиції, сприйняти зразки поведінки, що існують в ній, і в такий спосіб прийняти ідентичність, очікувану і конструйовану з боку інших традицій [5].

Ознаками оцерковленості, отже, є послідовне і регулярне дотримання релігійних практик (пости, молитовні правила, відвідування богослужінь, участь у таїнствах), приналежність до певної парафії, наявність сформованої релігійної ідентичності, зміна способу життя завдяки релігійним практикам. Практика церковного життя свідчить, що оцерковлення, зокрема молоді, активно відбувається у тих громадах, які практикують багаторазові сповідь і причастя, храмову і домашню молитву один за одного, бесіди з настоятелем у невимушеній обстановці, спільні паломництва, матеріальна підтримка і соціальна допомога, турбота про парафіян, які не мають змоги прийти до храму, недільна школа сімейного типу, в якій навчають як священики так і парафіяни, парафіяльний дитячий садочок під час богослужінь у вихідні дні, молодіжні позабогослужбові зібрання з дружнім і молитовним спілкуванням молоді, парафіяльна каса взаємодопомоги, позабогослужбові зібрання вірних у малих групах, де відбувається читання Священного Писання, місіонерська і соціальна діяльність членів громади, парафіяльна бібліотека, звершення таїнств і треб виключно за пожертви, а не за встановленим тарифом. Пастирям слід звернутися до витоків святоотцівської традиції і не боятися активізовувати життя своєї громади [6].

Духовне життя, крім накопичення релігійних знань та виконання релігійних практик, передбачає набуття особистого духовного досвіду. Зовні практики релігійного життя для всіх однакові: існує загальноприйнятий для всіх мирян розпорядок постів, рекомендована частота причащання тощо. Проте з часом віруючий змінює сприйняття релігійних норм, переоцінюючи їх сенс і значущість. Тому етос сучасного православ'я не можна вважати повністю прописаним. У випадку конкретної людини «він багато в чому залежить: а) від особистих переваг і нахилів самої людини, тобто від її характеру і соціального габітусу; б) від особистої позиції в цьому питанні його духівника (якщо йдеться

про оцерковленного віруючого); в) від культурних особливостей локальної православної общини» [7]. Відтак життєдіяльність носія православної традиції не є тотально нормованою, за винятком змісту і послідовності богослужінь. Завдяки цій обставині сучасний віруючий в разі паломництва або тривалої міграції може в будь-якому храмі відчувати себе комфортно, ставати повноцінним співучасником процесу.

Особливістю свідомості православних віруючих в Україні є поширення позацерковної релігійності. Сучасна людина не відчуває потреби дотримуватися традицій і обрядів, зменшується кількість оцерковлених віруючих, церковно-обрядова практика сприймається як одна з можливих культурно-релігійних традицій. За результатами дослідження громадської думки населення України щодо ставлення українців до релігійних свят і святкування Великодня, проведеного коменією Research & Branding Group з 4 по 14 квітня 2011 року, більшість українців, а саме 39%, відвідують церкву на великі свята або від випадку до випадку. Регулярно відвідує церкву кожен п'ятий житель країни. Зокрема, 10% українців ходять туди щотижня і ще 10% – щомісяця [8]. Крім позацерковного характеру свідомості православних віруючих вирішальну роль у релігійності відіграє обрядовий аспект. Культова практика в житті православних віруючих має найвагоміше значення. Як зазначає Л. Рязанова, «Православним не можна стати без таїнства хрещення, не можна вважати себе членом православної церкви без таїнства причастя, проблемним стає факт спасіння, якщо померлий не сповідався й не соборувався перед смертю» [9].

Низька інтенсивність парафіяльного життя і слабкий зв'язок православних християн з релігійною громадою серйозно непокоїть ієрархів і духовенство. Стан православних громад свідчить про парафіяльну ізоляцію, відхід у субкультурність. Завдання Церкви полягає у постійній протидії тенденції замикання у власній субкультурі та створенні умов для виходу за її межі, беручи за основу кафолічність – соборність, що була базовою властивістю ранньої церкви і виключала субкультурність. На тлі субкультур потрібно знайти можливість спілкування і знову зробити кафолічність реальністю [10].

На низькому рівні об'єднання віруючих навколо різних церковних ініціатив наголошує Ю. Чорноморець. На думку автора, церковні громади втратили вимір об'єднання людей, що стали просто «парафіянами». У найближчі роки спостерігатиметься або євангелізація та застосування принципів соціального вчення церкви,

або при наступному поколінні – релятивізм, що прийшов із Європи, чи повна безпринципність, що прийшла зі Сходу [11]. Інші автори акцентують увагу на пожвавленні спілкування, часто міжконфесійного, на богословські та церковно- і суспільно- значимі теми на семінарах, конференціях та інтернет-форумах, на яких спостерігається добротна церковна освіта, як фахова традиційна (семінарія, академія), так і в інших сучасних формах, що є великим надбанням Церкви. Заходи зі збільшення кількості вікарних архієреїв та їхньої участі в житті парафій є важливим кроком до відновлення простоти і доступності спілкування церковної ієрархії і церковного народу та його зворотнього зв'язку [12].

На думку представників церкви, щоб справа євангелізації мала успіх, а Церква була апостольською в очах суспільства слід розуміти, що «місія та євангелізація – це справа не окремих церковних інституцій, синодальних відділів, братств чи сестринств, ієрархів чи священиків, а всього народу Божого, тобто кожної єпархії, кожної парафії та кожної людини, починаючи від єпископа і закінчуючи всіма вірними. Для цього не потрібно засновувати особливих місіонерських парафій чи церковних структур. Кожна парафія має стати місіонерською, а кожний християнин – місіонером, який свідчив би про Христа якщо не словом, то самим своїм життям» [13].

Залучення до місіонерської діяльності оцерковлених людей, за словами єпископа Чернігівського і Ніжинського УПЦ (КП) Іларіона, є основним завданням розвитку православного служіння. Цього можна досягти участю мирян в богослужінні через несення послуху на кліросі, у вівтарі, організацію престольних свят та інших церковних торжеств, а також встановлення постійних храмових чергувань мирян для спілкування з неоцерковленими людьми, залучення мирян до участі в соціальній дияконії, широку організацію місіонерських парафіяльних гуртків. Активне місіонерське служіння мирян є однією з умов виходу з кризової ситуації, що склалася в області катехизації та місії [14]. Участь у церковному житті у вигляді діяльності певних груп, наприклад, у форматі молодіжних тематичних клубів при парафіях, відтак, є важливим компонентом євангелізації. Проте перетворення церковної громади в клуб за інтересами, де збираються люди з однаковими смаками, на думку деяких представників православної церкви, таїть у собі певну небезпеку [15]. Цей підхід продиктований, очевидно, негативним досвідом перетворення парафій на угруповання «артем'євців», «воробйовців», «смірновців», «кочетківців».

Проблемою сучасного церковного буття є пасивність, інертність у напрямку соціальної модернізації. У новій соціокультурній ситуації доктринальні принципи традиційного православ'я не завжди задовільняють усю палітру духовних запитів сучасного суспільства. Важливим завданням постає аналіз процесу церковно-конфесійного самовизначення православних віруючих УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ, пов'язаних із їх самоідентифікацією, виявлення спільних рис сучасної православної релігійності у контексті пошуків конфесійної ідентичності, з'ясування ризиків ''ринку конфесійних ідентичностей" в українському православ'ї. Загалом, православ'я в Україні змушене вирішувати такі важливі проблеми як становлення української автокефалії, європоцентризм, виживання в умовах транскультурного, поліцентричного і мультирелігійного суспільства із розмитими критеріями віри і оцерковлення [16].

Таким чином, аналіз проблем, пов'язаних з повсякденністю православних віруючих, дає можливість визначити такі основні риси сучасної православної релігійності як позацерковність віруючих, церковна субкультурність, парафіяльна ізоляція, пасивність мирян, інертність в модернізації, диференціація православної конфесії, обрядовірство.

---

[1] Релігійність українців за роки незалежності зросла, але до церкви вони ходять рідко [Електронний ресурс] // : Релігія в Україні [сайт]. – Режим доступу :www.religion.in.ua/.../15833-religijnist-ukrayinciv-za-roki-nezalezhnosti-zrosla-ale-do-cerkvi-voni-xodyat-ridko.html (12.04.2012). – Назва з екрану.

[2] Близько 80% сільських жителів в Україні вважають себе віруючими, хоча нечасто відвідують церкву [Електронний ресурс] // : Релігія в Україні [сайт]. – Режим доступу: www.religion.in.ua/.../11053-blizko-80-silskix-zhiteliv-v-ukrayini-vvazh... (21.07.2011). – Назва з екрану.

[3] Ефименко М. Н. Религиозная традиция как предмет социально-философского анализа: автореф. дисс. д. филос. наук: 09. 00. 11 / Ефименко Марина Николаевна. – Москва, 2001. – 36 с.

[4] Ипатова Л. П. Современные особенности освоения православной традиции / Л. П. Ипатова // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 7-67.

[5] Ипатова Л. П. Современные особенности освоения православной традиции / Л. П. Ипатова // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 7-67.

[6] Бубнюк Федір, єпископ. Православна молодь і проблеми сучасного церковного життя [Електронний ресурс] // Православний апологетичний портал: [сайт] / Федір (Бубнюк), єпископ. – Режим доступу: http://www.apologet.kiev.ua/-838773314/63-pravoslavni-poglyad/984--------.html. – Назва з екрану.

[7] Ипатова Л. П. Современные особенности освоения православной традиции / Л. П. Ипатова // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / Под редакцией А. Б. Гофмана. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 7-67.

[8] Чорноморець Ю. Чи можна побудувати державу «закону» та «моральних засад» лише зусиллями громадянського суспільства? [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України: [сайт] / Ю. Чорноморець. – Режим доступу: risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/46549/ (30.01.2012). – Назва з екрану.

[9] Рязанова Л.С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст / Л.С.Рязанова. – К. : «Біла криниця», 2004. – 240 с.

[10] Данилова А. Город и деревня: где выживет христианство? Беседа с архимандритом Кириллом (Говоруном) [Электронний ресурс] // Православие и мир: [сайт] /. Данилова. – Режим доступа: www.pravmir.ru/gorod-i-derevnya/ (03.03.2011). – Загл. с экрана.

[11] Чорноморець Ю. Чи можна побудувати державу «закону» та «моральних засад» лише зусиллями громадянського суспільства? [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України: [сайт] / Ю. Чорноморець. – Режим доступу: risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/46549/ (30.01.2012). – Назва з екрану.

[12] Огульчанський Богдан, протоієрей. Життя і рух в церкві: минуле, сучасне, майбутнє. Міркування про Православ'я в Україні. [Електронний ресурс] // Релігія в Україні: [сайт] / Б. Огульчанський, протоієрей. – Режим доступу: www.religion.in.ua/.../14434-zhittya-i-rux-v-cerkvi-minule-suchasne-majbutnye-mirkuvannya-pro-pravoslavya-v-ukrayini.html (03.02.2012). – Назва з екрану.

[13] Дудченко Андрій, священик. Виклик секуляризації в Україні та наша можлива відповідь / А. Дудченко // Наша віра. – 2006. – № 8. nashavira.ukrlife.org/08_2006.html

[14] Іларіон, єпископ Чернігівський і Ніжинський. Служіння мирян в Церкві та Євхаристія [Електронний ресурс] // Синодальне управління у справах духовної освіти: [сайт] / Іларіон. – Режим доступу: www.kp-osvita.org.ua/misiologia/52-fa.html. – Назва з екрану.

[15] Балашов Николай, протоиерей. Христианин в большом городе. [Электронний ресурс] // Православие и мир: [сайт] / Н. Балашов, протоиерей. – Режим доступа: www.pravmir.ru/xristianin-v-bolshom-gorode/ (03.02.2011). – Загл. с экрана.

[16] Саган О. Православна ортодоксія у світі релігійного постмодерну / О. Саган // Християнство доби постмодерну : [колективна монографія] / За ред. А. Колодного. – К. : Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Українська асоціація релігієзнавців, 2005. – С. 189-207.

Т. С. Воропаєва

РЕЛІГІЙНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО КОЗАЦТВА ЯК ЧИННИК НАЦІЄТВОРЧИХ ПРОЦЕСІВ

В статті розкривається роль релігійності українського козацтва в контексті розгортання етнорелігійного руху та націєтворчих процесів в Україні. Аналізуються основні етапи українського націєтворення.

Ключові слова*: українське козацтво, релігійність, православ'я, етапи націєтворення, національна самосвідомість.*

Наукове вивчення націєтворчих процесів було започатковане в першій половині ХХ ст. Перший етап таких досліджень репрезентований працями Г. Кона, К. Гейза, Ф. Майнеке й інших вчених, які розглядали національні рухи як процес поширення нової політичної доктрини (що виникла під впливом ідеології Просвітництва, Французької революції й романтизму), провідним пунктом якої була вимога про те, що кожна спільнота з відмінними етнокультурними особливостями мусить мати свою державу (або хоча б автономію), при цьому етнокультурні характеристики спільноти оцінювались як «вже задані» до початку того чи іншого національного руху. Дослідження цієї групи вчених були спрямовані на висвітлення того, як саме мова, етнокультура й народні традиції ставали частиною національної ідеології завдяки зусиллям інтелігенції. Другий етап досліджень процесу становлення націй розгорнувся в другій половині ХХ ст., він репрезентований працями К. Дойча, Е. Геллнера, М. Гроха й інших вчених, які збагатили націологію соціологічними та політологічними підходами. Ці вчені доводили, що в історичному розумінні нації є порівняно «молодими» спільнотами, що існує глибинний зв'язок між процесами модернізації та націєстановлення, що нації виникли внаслідок переходу від аграрного, низько освіченого та мало мобільного суспільства до високоосвіченого, зурбанізованого і змобілізованого суспільства. Крім цього, саме нації створюють ті умови, у яких можливе повноцінне функціонування індустріального суспільства. Ці вчені стверджували, що такі характеристики як мова, етнокультура, релігійна приналежність, територія не є наперед даними, що саме нації створюють («фабрикують») ці характеристики. Часто цитовані тези Е. Геллнера й Е. Гобсбаума про «винайдення» націй там, де вони раніше не існували, уточнює в 1991 р. Б. Андерсон, говорячи про «уявлені» (але не придумані) спільноти (тут мається на

увазі залучення людської уяви для того, щоб зрозуміти й усвідомити спільність членів такої великої групи, якою є нація, уява тут виступає засобом такого усвідомлення).

Після Г. Гегеля, який одним із перших здійснив спробу типологізувати нації у своїй «Філософії історії», виділивши «історичні» та «неісторичні» нації, багато вчених намагались класифікувати нації на «повні» і «неповні», «державні» і «недержавні», «нові» і «старі», «розбудовані» і «недобудовані», «передові» та «відсталі», «революційні» та «контрреволюційні», «соціалістичні» та «капіталістичні» (ці типології представлені в працях О. Бочковського, В. Старосольського, І. Лисяка-Рудницького, Г. Грабовича, Г. Касьянова й ін.). Але найпопулярнішою стала типологія Ф. Майнеке[1], який запропонував поділ націй на «культурні» (етнічні) та «державницькі» (політичні). Ця типологія була розвинута багатьма дослідниками: Я. Крейчі, В. Велімскі, Г. Сетон-Ватсоном та ін. Цікаво, що вже після того, як послідовники Ф. Майнеке, відомі вчені Я. Крейчі та В. Велімскі ще у 1981 р. зарахували українців до повномасштабних націй, тобто таких, які є одночасно і етнічними, і політичними[2], деякі дослідники ще й сьогодні продовжують стверджувати, що українці є виключно етнічною нацією.

Відомо, що існують різні принципи організації людських спільнот: родинний принцип організації людності властивий сім'ї та роду, етнічний принцип – племені й етносу, національний принцип – етнічній і політичній нації. Кожна з цих спільнот базується на принципово іншій системі внутрішніх зв'язків, які трансформуються від кровноспоріднених до культурних, сакральних, мовних, психологічних, релігійних, територіальних, світоглядних, економічних, ціннісних, духовних і політичних. Для наукового розгляду українських націєтворчих процесів доцільнішою буде така типологія етнічних і національних спільнот, у якій «етнічне» не підмінюється «національним», а «національне» «етнічним». Саме така типологія дозволяє застосувати комплексний підхід до вивчення українських націєтворчих процесів.

При дослідженні українських націєтворчих процесів потрібно врахувати й деякі специфічні моменти: 1) оскільки українці в ході свого історичного розвитку змінили власний етнонім (подібне, як відомо, траплялось із багатьма народами), то потрібно враховувати, що при зміні етноніму народ залишається самим собою, а збереження колективного «Ми» та самоідентичності зумовлюється саме «спадкоємністю пам'яті і свідомості»[3]; 2) сила й дієвість українських націєтворчих процесів на різних історичних етапах залежала від характеру активності суб'єктів відтво-

рення національної самосвідомості народу (на теренах України такими суб'єктами були видатні церковні діячі, гетьмани, братчики, козаки, передові представники шляхти, відомі мислителі, письменники, поети, вчені, громадські й державні діячі); 3) українські націєтворчі процеси були започатковані у козацьку добу, і це був один із прикладів існування «націй перед націоналізмом» (останній термін є досить умовним, оскільки йдеться про етнорелігійні рухи у період до початку націоналізму; тут потрібно враховувати той факт, що в добу середньовіччя не існувало поняття «національність» у його сучасному розумінні, адже його заступало інше – конфесія, а оскільки українці дискримінувались у ті часи саме за етноконфесійними ознаками, то й рухи проти такої дискримінації були спрямовані на визволення свого народу, що в цілому відповідало початку становлення етнічної нації[4]). Дж. Армстронг вважає, що до числа «націй перед націоналізмом» можна зарахувати не лише євреїв і вірмен, але й українців, адже останні не тільки спромоглися упродовж століть зберігати свою колективну ідентичність в умовах іншомовного, іншоетнічного й іншорелігійного середовища, але й змогли організувати потужний національний (а точніше етнорелігійний) рух ще до появи націоналізму як такого[5].

Таким чином, фундаментальним підґрунтям для розгортання українських націєтворчих процесів (які базувались на результатах етнічних процесів) були дві давньоукраїнські держави ранньофеодального типу – Київська Русь і Галицько-Волинське князівство; українські націєтворчі процеси (перебіг яких істотно гальмувався зовнішніми чинниками) були започатковані в середині XVI ст., становлення й утвердження української етнічної нації відбувалось упродовж XVII–XX ст.; процес становлення української політичної нації був актуалізований на початку XX ст.[6] (хоча духовно-світоглядне й ідеологічне підґрунтя для цього було закладене ще в другій половині XIX ст.), а етап її утвердження триває і нині.

Ми виділяємо кілька етапів українського націєтворення. ***Перший*** («козацький») етап українських націєтворчих процесів почався в середині XVI ст. і тривав до кінця XVIII ст. ***Другий*** етап – «етап українського національного відродження» – тривав із кінця XVIII ст. до початку 1920-х років. ***Третій*** етап українських націєтворчих процесів можна назвати етапом радянської українізації. Він тривав із 1923 р. до початку 1930-х рр. XX ст., актуалізувавши процеси національного самоусвідомлення українства. ***Четвертий*** етап українських націєтворчих процесів можна назвати етапом «денацієзації (з національно-визвольними спа-

лахами)». Він тривав із початку 1930-х рр. до 1 грудня 1991 р. В грудні 1991 р. почався ***п'ятий*** – громадянсько-державницький – етап українських націєтворчих процесів. Основними завданнями цього етапу є зміцнення української державності, розвиток громадянського суспільства та формування української модерної нації європейського типу.

Звичайно, найважливішим етапом був перший («*козацький*») етап українських націєтворчих процесів, у рамках якого чітко простежується вплив релігійності українського козацтва на розгортання націєтворчих процесів у середині XVI ст. – в кінці XVIII ст.

Самоорганізаційно-визвольна стадія першого етапу розпочалась у середині XVI ст. і завершилась у кінці 50-х рр. XVII ст. У цей період козацтво стає організованою силою; активізуються соціальні й етнорелігійні рухи; розгортають свою діяльність українські братства; створюються братські школи; перекладається українською мовою Пересопницьке євангеліє, видається Острозька Біблія; відновлюється православна ієрархія; засновуються Острозька й Києво-Могилянська академії; активізується діяльність багатьох представників української еліти (С. Оріховського-Роксолана, І. Вишенського, Д. («Байди») Вишневецького, Й. Верещинського, К. Острозького, З. Копистенського, М. Смотрицького, П. Беринди, К. Саковича, П. Сагайдачного, Б. Хмельницького), які захищали самобутність і права українського народу й очолювали активну боротьбу українців за національну незалежність.

О. Апанович справедливо зазначала, що в період становлення козацтва практично увесь світ був віруючим[7], релігія була основною формою світосприймання і світорозуміння людей, релігійна тематика пронизувала культуру й мистецтво тогочасного суспільства, релігійний чинник був стрижнем морально-етичних цінностей, реально впливаючи на поведінку людей в соціумі. Світогляд українського козацтва був переважно релігійним, проявляючись у формі православ'я. Релігійність українського козацтва виступала доволі цілісною системою, в якій були інтегровані елементи ортодоксального православ'я, українського розуміння християнства, залишки язичницьких вірувань, а також своєрідні релігійні погляди й уявлення, які виникли в козацькому середовищі. Релігійність також була одним з важливих чинників згуртування запорозького козацтва. Але релігійність козаків до другої половини XVI ст. проявлялася, як правило, ситуативно, хоча боротьба запорозького козацтва з татарами і турками завжди здійснювалась під релігійними гаслами, зокрема, під гаслом боротьби з «неприятелем святого Христа»[8].

Відомо, що в 1576 р. було побудовано першу запорозьку церкву – старосамарську святителя Миколая, яка пізніше дала початок Самарському Пустельно-Миколаївському монастирю. Д. Яворницький зазначав, що з цього часу починається історія церкви в межах Січі[9], адже на величезній території Запорозьких Вольностей площею понад 13 млн. десятин, за його підрахунками, у XVI – XVIII ст. було не менше 47 церков.

Майже всі дослідники козацтва зазначають, що до прийняття Люблінської унії (1569 р.) і навіть у перші роки існування Речі Посполитої віротерпимість була однією з характерних рис суспільного життя в Україні. Проте ситуація кардинально змінюється з розвитком реформаційного руху, з наступом католицької контрреформації і посиленням католицького впливу. На загострення міжконфесійного протистояння вплинула реформа календаря, здійснена папою Григорієм XIII восени 1582 р. (Юліанський календар, за яким продовжував жити православний світ, відхилявся насильницьким шляхом), обрання королем Речі Посполитої в 1587 р. Сигізмунда III (на виховання якого великий вплив мали єзуїти), а також проголошення в 1596 р. церковної унії.

В результаті рішення Берестейського собору 1596 р. вплинули на занепад православної церковної ієрархії. І уряд Речі Посполитої, і польська шляхта почали вважати православ'я нижчою релігією, посилились утиски православних у сфері культових відправ і побудови власних храмів. Уніатство і полонізація досить швидко поширювались, охоплюючи значну частину українського населення. Всі ці події викликали опозиційну реакцію православних священиків, письменників-полемістів і, звичайно, українського козацтва, для яких захист православ'я почав означати захист колективної ідентичності, духовних засад того спільного «Ми», яке намагалися зруйнувати, а також тих прав і свобод, які порушувала польська шляхта.

В. Щербак підкреслює, що загострення соціальних і конфесійних суперечностей в Україні наприкінці XVI ст. зумовило втручання козацтва у їх розв'язання. І вже під час повстання на чолі з Северином Наливайком козаки включилися у боротьбу з ворогами православ'я[10]. Вони громили маєтки прихильників унії, знищували їхні документи, проголосивши гасло захисту православ'я.

У 1609 – 1610 рр. козацтво активно обороняє православну віру і Православну Церкву, перешкодивши намісніку уніатського митрополита Антонію Грековичу взяти під свій контроль митрополичий Софіївський монастир, а також завадивши спробам митрополита Іпатія Потія схилити київське духовенство до унії та

підкорити собі місцеві церкви[11]. У 1613 р. українські козаки допомогли архімандриту Києво-Печерського монастиря Єлисею Плетенецькому повернути монастирські землі, що були захоплені Іпатієм Потієм. У 1618 р. козаки перешкодили Антонію Грековичу відібрати у православних Михайлівський монастир. Величезне значення для українського націєтворення мав колективний вступ козаків разом з гетьманом Петром Сагайдачним до тільки що заснованого Київського Богоявленського братства (1616 р.).

У 1620 р. козаки дуже вдало використали місію єрусалимського патріарха Феофана в Україну. Патріарх Феофан перебував під захистом українського козацтва (на чолі з Петром Сагайдачним), він відвідав козацький Трахтемирівський монастир, Київ, Канів і Черкаси. В. Щербак зазначає, що під час храмового свята 15 серпня 1620 р. у Києво-Печерському монастирі представники з Волині, Поділля, Покуття, Підляшшя, Литви разом з козаками, міщанами та православними шляхтичами звернулися до патріарха Феофана з проханням здійснити акт хіротонії. А в жовтні 1620 р. патріарх єрусалимський Феофан висвятив Йова Борецького на митрополита київського і галицького та шістьох ієрархів у сан єпископів[12]. Визначальна роль козацтва у відновленні православної ієрархії відображена в «Протестації» Йова Борецького[13]. Це була достойна відповідь уряду Речі Посполитої, який упродовж чверті століття викорінював православ'я в Україні, насаджуючи уніатство й католицизм. З фактом відновлення православної ієрархії змушений був рахуватися польський сейм, оскільки уряд планував використати козацькі сили для відсічі турецькій агресії[14]. Для оборони православ'я значний внесок зробили митрополит Петро Могила й королівський комісар Адам Кисіль. А прагнення захистити предковічну православну віру стало одним з провідних мотивів Національно-визвольної війни середини XVII ст., на релігійні причини якої вказували тогочасні іноземні спостерігачі[15]. Відомо, що Богдан Хмельницький ставив вимогу ліквідації унії, «щоб грецька віра залишалася недоторканою, як раніше, без унії і уніатів, і щоб ніде ніякої унії не було»[16].

Надзвичайно важливою була солідарність козацтва з духовенством у справі захисту православ'я, адже православ'я в таких умовах не тільки відчувало підтримку козацької зброї, але й перетворювалось на потужний націєтворчий чинник, котрий спирався як на дії міщан, так і на озброєну силу козацтва. Отже, організований виступ українського козацтва та православного духовенства став ***предтечею загальнонаціональної солідарності***.

Отже, в цей час починається процес кристалізації ранньомодерної національної ідентичності українського народу; мобілі-

зується його історична пам'ять; постають важливі національно-політичні ідеологеми; окреслюються національні інтереси. Широкий національно-визвольний рух, у який були втягнуті всі стани і соціальні групи, супроводжувався витворенням власної держави. Визвольна війна українського народу, розпочата в 1648 р., дала потужний імпульс для закріплення традицій збройної боротьби за національні інтереси й державну незалежність, для переростання українського етносу в українську етнічну націю, для розвитку української національної культури, а також для поступового закріплення назви «Україна» за козацькою державою, а самоназви «українці» – за її етнічним населенням.

Деструктивна (із залишками «пульсуючих» націєтворчих устремлінь) *стадія* цього етапу українського націєтворення тривала з початку 1660-х рр. до 1687 р. У цей час умови існування самостійної козацької держави неухильно погіршуються, націєтворчі процеси гальмуються, національно-культурне життя України занепадає, київська церква підпорядковується московському патріарху. Розпочинається період трагічного занепаду (Руїна) Української козацької держави та величезного спустошення й знелюднення Правобережної України. Гетьман П. Дорошенко в 1666 – 1669 рр. робить спробу возз'єднати українські етнічні землі в межах національної держави, але загострення внутрішньополітичної ситуації, зумовлене постійним втручанням Росії, не дають змоги це зробити. Москва каталізує багато негативних антиукраїнських процесів: поступове обмеження самостійності, посилення адміністративної, фінансової та торговельної залежності України від російського уряду, розкол козацтва, провокування братовбивчих воєн, імперська орієнтація українського духовенства, розшматування української етнічної території, придушення будь-яких виявів національної самоідентифікації. Після укладення «Вічного миру» між Росією і Польщею (1686) українські землі майже на три століття були поділені між сусідніми державами. Наслідками Руїни стали ліквідація державних інституцій у Правобережній Україні, втрата понад 90 % її населення, занепад господарського й культурного життя. Рештки самоуправління зберігались лише на Лівобережжі.

Мазепинська стадія цього етапу українського націєтворення тривала з 1687 р. до першої чверті XVIII ст., коли було досягнуто певну стабільність влади. Упродовж 21 року гетьманом був І. Мазепа, який сприяв динамічному розвитку освіти, науки й культури України. Це був час органічного розвитку й утвердження українського бароко як власне національного культурного стилю. У цей

період активізується процес формування української національної культури як самостійної, самобутньої та самодостатньої частини європейської культури. Хоча спроба гетьмана І. Мазепи вивільнитися «од рабства та зневаги» і утвердитися «на найвищому ступені свободи та самостійності»[17] не мала бажаних наслідків, хоча продовжуються антиукраїнські дії (виходить перший царський указ проти української мови (1720 р.), утворюється Перша Малоросійська колегія (1722 р.) – орган управління Лівобережною Україною), але націєтворчі прагнення багатьох українців не згасають (літописи Г. Граб'янки (1710 р.) і С. Величка (1720 р.) закріплюють за козацтвом функції політичного народу – захисника Батьківщини, спільної спадщини і «посполитого люду»; політична діяльність П. Орлика та написана ним Конституція (1710 р.) спрямовуються на утвердження «вільної нації»[18]; опозиційна діяльність П. Полуботка, С. Савича та А. Чарниша спрямовується проти намагань Петра І ліквідувати українську автономію).

Із першої чверті XVIII ст. починається *стадія гальмування й занепаду*, що тривала до кінця XVIII ст. Антиукраїнський наступ продовжився: імперія намагається покласти край сепаратистським настроям козацької старшини, чинить безпрецедентний тиск на український провід із метою його знеособлення, розколу та позбавлення реального впливу на населення, 1755 р. скасовується митний кордон між Україною й Росією, 1764 р. ліквідується гетьманство та створюється Друга Малоросійська колегія, 1765 р. ліквідується козацький устрій Слобожанщини, 1775 р. ліквідується Запорозька Січ, 1781 р. перестає існувати автономія України, 1783 р. остаточно закріплюється кріпосництво. На українські землі починають поселяти чужинців (сербів, болгар, німців, греків, молдаван, росіян-розкольників). Козацька старшина поступово розчиняється в російському дворянстві, починається процес національно-культурної фрагментації української культури і переорієнтації мистецької та наукової еліти на створення імперської культури. Відбувається помітна деформація українського «Ми» та його трансформація в напрямку до загальноімперського «Ми». Націєтворчі устремління окремих представників української еліти (Я. Марковича С. Дівовича, Г. Полетики, Т. Калинського, Г. Покаса, П. Симоновського, С. Лукомського, О. Рігельмана, О. Шафонського, М. Антоновського, М. Милорадовича, А. Чепи, Ф. Туманського) та акти протесту (П. Полуботка, В. Капніста) проти несправедливої політики Росії не були спроможними систематизувати та впорядкувати ті уявлення і патріотичні почуття суспільства, які б уможливили становлення національної самосвідомості українців як масового феномена.

Таким чином, в умовах посилення соціальних і релігійних утисків основним гарантом збереження давніх традицій і батьківської православної віри, виступило козацтво, релігійність якого стала важливим чинником націє- і державотворчих процесів в Україні. Саме завдяки українському козацтву вдалося не тільки успішно протидіяти поширенню уніатства й католицизму, відновити православну церковну ієрархію і домогтися її офіційного визнання урядом Речі Посполитої, але й активізувати національно-визвольний рух (який фактично постав з етнорелігійного руху) та кристалізацію української національної ідентичності. Заклики козацьких гетьманів представляли інтереси широких верств українського населення, адже завдання визволення України від іноземного панування, відновлення батьківської віри, ліквідації унії, знищення кріпацтва і встановлення самоврядування були спільними для тогочасних українців. Козацтво не тільки суттєво вплинуло на процес національно-культурного піднесення в Україні у кінці XVI – першій половині XVII ст., але й стало провідником національно-визвольного руху, репрезентуючи розвиток політичної суб'єктності та національної самосвідомості українства.

---

[1] Meineke F. Weltburgertum und Nationalstaat. – Berlin, 1919.

[2] Krejci J., Velimsky V. Ethnic and Political Nations in Europe. – N.-Y., 1981. – P. 58-59.

[3] Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. – М.: Наука, 1979. – С. 191.

[4] Armstrong J. Nations before Nationalism. – Chappel Hill, 1982.

[5] Armstrong J. Myth and History in the Evolution of Ukrainian Consciousness // Ukraine and Russia in Their Historical Encounter / Ed. by P.J. Potichnyj, M. Raeff, J. Pelenski, G.N. Zekulin. – Edmonton, 1992. – P. 128.

[6] Український соціум: соціально-політичні виміри. – К.: НІСД, 2005. – С. 102.

[7] Апанович О.М. Розповіді про запорозьких козаків. – К.: Дніпро, 1991. – 334 с. – С. 208-209.

[8] Фаворський В. А. Церква та національний рух на Україні в XVI – XVII ст. – Харків – Київ, 1929. – С. 50.

[9] Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 1. – 592 с.

[10] Щербак В. О. Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина XV – середина XVII ст. – К.: Видавничий дім «КМ Academia», 2000. – 300 с.

[11] Щербак В. Козацтво і православ'я // Київська старовина. – 1993. – № 5. – С. 71-76. – С. 71.

[12] Щербак В. О. Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина XV – середина XVII ст. – К.: Видавничий дім «КМ Academia», 2000. – 300 с. – С. 120-122.

[13] Борецький І. Протестація // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. – К., 1988. – С. 317.

[14] Щербак В. Козацтво і православ'я // Київська старовина. – 1993. – № 5. – С. 71-76.

[15] Плохий С. Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI – XVII вв. – К., 1989. – С. 159-160.

[16] Документи Богдана Хмельницького. 1648 – 1657 / Відп. ред. Ф. П. Шевченко; Упорядн. І. Крип'якевич. АН Української РСР. Інститут суспільних наук; Архівне управління при Раді міністрів Української РСР. – К.: Вид. АН УРСР, 1961. – 740 с. – С. 81.

[17] Вивід прав України. – Нью-Йорк, 1964. – С. 80-85.

[18] Мельник Л. Г. Конституція 1710 р. П. Орлика // Вісн. Київ. ун-ту. Історико-філологічні науки. – К., 1991. – Вип. 2. – С. 3–23.

Н. С. Гаврілова,
Л. О. Филипович

ПРАВОСЛАВНА ОСВІТА В УКРАЇНІ ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ СУЧАСНОЇ ДОБИ (ПОГЛЯД СОЦІОЛОГА РЕЛІГІЇ)

В статті розглядаються актуальні питання сучасного стану православної освіти, зокрема рівня освіченості слухачів православних семінарій, у відповідях яких концептуалізуються проблеми системи підготовки кадрів для православних церков.

Ключові слова: *православна освіта, теологія, християнська етика, професія священнослужителя.*

За останні роки в Україні створилася якісно нова ситуація в системі релігійної освіти. Порівнюючи дані 1991 року з нинішніми показниками, треба зауважити, що мережа релігійних закладів зросла в декілька разів. Серед загальної кількості релігійних шкіл частка православних навчальних закладів дає чи не найбільший приріст.

Багатовікова традиція православного виховання, штучно перервана в 1917 році, поступово відроджується, зустрічаючись з безліччю проблем. Посткомуністична секулярна держава, яка за радянських часів дозволила існування єдиної духовної установи на території України – Одеської православної семінарії, прагне, але не завжди послідовно і законно, відновити історичну справедливість щодо Церкви та православних шкіл. Церква, усвідомлюючи важливість православної освіти і ґрунтуючись на віросповідних догматах і канонах православ'я, має за мету повернути собі дореволюційну освітянську інфраструктуру, але при цьому вона не завжди враховує сучасні виклики епохи, зміни суспільної, в т.ч. ментальної, культурної, національної реальності.

Переживаючи процес свого становлення, православна освіта в сучасній Україні характеризується рядом специфічних ознак, які спричинюють певні проблеми і тенденції їх вирішення. Перш за все постає проблема специфіки духовної освіти, її відмінності від інших форм навчання. Дискутивними є питання про об'єкт і суб'єкт виховання, про його направленість і наповненість в секулярному суспільстві. Все це конкретизується у змісті, формах і структури духовної освіти, що забезпечить якість навчання, визначений всією православною спільнотою рівень підготовлених кадрів. Професія священнослужителя не має перетворитися на „ремесло", „бізнес", засіб заробляння грошей.

Зростання популярності нової для України професії, потреба суспільства в дипломованих спеціалістах у сфері релігійно-духовних відносин виводить виявлені проблеми далеко за межі Церкви. Сьогодні теологія врешті-решт включена в перелік навчальних дисциплін і реєстр наук, з яких ведеться підготовка спеціалістів. Але оскільки стандарти православно-богословської освіти до цих пір ще не розроблені, то жодний духовно-навчальний заклад православних церков не має державної ліцензії, що робить підготовку священиків внутрішньо церковною вузькою справою, яку, як показує досвід, Церква самостійно вирішити не здатна. Мова йде, зокрема, про забезпечення висококваліфікованими викладачами богословських дисциплін, про якісні напрацювання і методику викладання, про включення до навчальних планів комплексу світських дисциплін (українська та іноземні мови, історія, всесвітня та вітчизняна культура, суспільні науки), наявність необхідних приміщень для занять, гуртожитків для студентів, бібліотечного фонду, сучасних засобів навчання тощо.

Зрозуміло, що успіх православ'я в Україні багато в чому залежить від якості духовної освіти. Православний митрополит Димитрій (Рудюк), колишній ректор Київської Духовної Академії і Семінарії УПЦ КП, розуміючи важливість такого підходу, наголошував: „Ми вже давно говоримо, що (в освітянській православній сфері – авт.) від кількості необхідно переходити до якості. Ми повинні відмовитися від того, що на сьогодні така велика кількість студентів і вихованців навчається у наших церковних навчальних закладах. Від цього Церква не збагачується, навіть навпаки – отримує певний баласт. І зрозуміло, що з цим "баластом" потрібно боротись. Ісус Христос учив, що "багато покликаних, а мало вибраних", тому ми повинні ще з самого початку намагатися відібрати тільки таких майбутніх студентів і вихованців, які б дійсно принесли користь для нашої Церкви. Наша Церква також є в процесі становлення, відродження, і вона потребує освічених священнослужителів, і тому звичайно, що з кожним роком ми намагаємося зменшити, все-таки, наш набір. І це не дивно. Головне зробити його якіснішим, поглибити правила вступу"[1]. Для владики очевидно, що навчальні плани переважної більшості духовних інституцій застаріли на рівні середини XIX століття, а тому потребують оновлення з врахуванням сучасних вимог часу і тих викликів, перед якими постає Православна Церква і загалом Православ'я.

Студенти православних духовних навчальних закладів є досить чисельною, а тому показовою категорією української мо-

лоді. Саме на студентській лаві формуються світогляд, переконання майбутнього душпастиря. І від тих пріоритетів, які обере для себе сьогоднішній студент, залежить духовний настрій парафіян завтра.

В зв'язку із цим виникає ряд питань, скажімо: чи ведуть духовні навчальні заклади професійний відбір молоді? що сьогодні собою представляє студентство духовних навчальних закладів? яка якість їх підготовки? чи здатний молодий священик відповісти на виклики сучасності та ін. З метою отримання об'єктивної інформації про світоглядні орієнтири та соціальну позицію студентів духовних навчальних закладів Наталія Гаврілова в свій час провела унікальне опитування (за напівструктурованими анкетами для інтерв'ю) серед слухачів православних семінарій і богословських факультетів [2], результати якого представлені в цій статті.

Матеріали опитування і стали соціологічною базою для даної спільної статті. Загалом Н.Гавріловою було опитано 64 респонденти, що дає можливість на основі аналізу їх відповідей окреслити основні тенденції змін світогляду православної молоді, її ціннісні установки, орієнтири студентів духовних навчальних закладів православного спрямування.

Отже, перше запитання в запропонованій анкеті стосувалося мотиву професійного вибору. У відповідях респондентів неодноразово прозвучали думки, що вступ до духовного навчального закладу – це не просто професійне самовизначення людини, а вибір особливого способу життя, призначення, покликання, життєвої стратегії: служити Богу, досягти не лише особистого спасіння, але й допомогти це зробити іншим. Якщо вибір будь-якого виду світської професійної освіти спирається насамперед на раціональну мотивацію, то вибір релігійної освіти обумовлений ірраціональними почуттями (прагнення наблизитися до Бога, заслужити спасіння).

На запитання: „Якими професійними якостями повинен володіти спеціаліст у Вашій галузі діяльності?" слухачі духовних шкіл були досить однозначні в своїх судженнях та міркуваннях, наголошуючи на всебічно розвиненості особистості: „Майже всіма науками, тому що священик повинен бути готовим до різних випадків в житті, адже він встановляється над народом і відповідає за нього перед Богом"; „Я вважаю, що я вчуся не лише для себе, а й для людей, які не мають такої можливості, тому в мене повинні бути присутні всі якості, притаманні цій галузі діяльності".

Відтак, апріорно молоді люди оцінюють весь комплекс наук та професійних якостей як обов'язкові елементи для повноцінної

професійної діяльності в обраній ними галузі діяльності. Але з наступних відповідей респондентів стає зрозуміло, що цей „увесь комплекс професійних якостей" далеко не всі респонденти використовують в реальному житті і серед них не спостерігається прагнення до розширення.

Насамперед, це проявляється у тому, що у сучасної молоді зникає прагнення більше знати, розширювати знання про свою віроповчальну доктрину, не кажучи вже про інші релігійні традиції. Адже знання невичерпне, а відтак виникає запитання: для чого? Враховуючи неоднозначність відповідей, добре знання основ віровчення своєї конфесії вважають за необхідний елемент у своїй професійній діяльності – 76,6% майбутніх священнослужителів; знання інших релігій – має смисл та цінність для 46,9%; наявність комплексу знань з психології та педагогіки – вагоме для 39,1% респондентів; поінформованість про останні події релігійного життя важливе для 37,5%; вміння слухати та майстерність спілкування вибрали для себе 50,0%; належні знання з інших сфер гуманітарних наук – беруть за основу 18,8%, а терпимість й повагу до віруючих інших віросповідань – 37,5%.

Щодо поінформованості молодої православної еліти у сучасній релігійній ситуації в Україні та світі: тенденції змін і проблеми, пов'язані з цим, постійно цікавлять лише одну третину (32,8%) майбутніх священнослужителів, 39,1% респондентів цікавляться зазначеним періодично, чверть (25,0%) – інколи, зовсім не цікавляться означеним 3,1% опитаних.

Складним у розумінні та сприйнятті релігійної доктрини для студентів виявився догмат про Святу Трійцю та апостольські писання. Але варто зауважити, що саме значення та смислове наповнення терміну „доктрина" для слухачів духовних шкіл склало певну проблему, хоча за визначеннями православного богослова Іларіона (Алфеєва) „Догмат – основа життя православного християнина. Все наше богослужіння побудовано на догматах. Священик, який не знає догматів, подібний лікарю, який не знає основ медицини. Але відсутність інтересу до догматики у деяких представників нашого духовенства і православного студентства нерідко стає причиною повної богословської безграмотності" [3]. Деяке сум'яття викликало питання про наявність життєвого кредо та розкриття при цьому тих принципів, якими молоді люди керуються у своєму житті. Більшість виявили неготовність відповісти на поставлене питання. Відзначимо, що серед тих, хто дав відповідь, переважають релігійні настрої у відповідях, що є цілком зрозуміло, з огляду на об'єкт дослідження: „Отримати ви-

соку освіту і пізнати всі істини Православного життя і вчення святої Церкви"; „Старанно виконувати всі Божі Заповіді"; „Існувати на землі, вірувати в ім'я Ісуса Христа, здобути професію і мати релігійну родину і сім'ю"; „Принцип мого життя ходити в Церкву, надіятись в першу чергу на Бога, вірувати в нього і любити його, і все буде по його волі"; „Завжди бути вірним і чистим душею перед Богом"; „Допомога людям у їх життєвих проблемах"; „Якомога більше осягнути того, чого вимагає від нас Бог"; „Будьте досконалі як Отець Ваш Небесний"; „Не роби іншим того, чого не бажаєш собі"; „Оптимістично сприймати всі події"; „Допомогти людям у пізнанні Бога"; „Жити по справедливості"; „Через терня до зірок"; „Служити Богу, поважати і любити людей; „Спасіння душі"; „Не зупинятися" та ін.

Сенс свого життя молоді семінаристи вбачають у наступному: „Щоб за це коротке життя заслужити життя вічне. Рятуйся сам і навколо тебе врятуються тисячі"; „Любити Бога і ближнього"; „Служити Богу і не шкодити Людям, які мене оточують"; "В спасінні своєї душі"; „Всецілому відданні служінню Богу і дотримання його заповідей"; „Вірно і чесно служити Богу"; „Бути потрібним людям"; „Тому, що життя є тимчасове, коротке, то потрібно за своє життя досягнути високого рівня знань про Бога"; „Щастя в особистому житті і процвітанні країни"; „Не загубити, а найбільш розвинути талант даний Богом"; „В моральному вдосконаленні себе"; „Прожити це життя гідно"; „Залишити добрий знак на землі, навчитися і згодом передати знання іншим хто їх потребує"; „В дітях"; „Добрий пастир душу свою покладе за вівці"; „... щоб отримати спасіння, тобто набути святості, бути досконалим"; „Робити людям добро не чекаючи взаємовіддачі"; „Прожити життя гідно і по заповідях"; „Служити Богові і людям"; „У пізнанні Бога"; „У любові"; „У творенні добра".

Отже, сенсоутворюючі намагання майбутнього духовенства умовно можна поділити на дві групи: перша, у якій домінує спрямованість виключно на свою особистість а інша – поєднує елементи колективізму, орієнтація на сім`ю, родину, суспільство, країну.

Життєвий ідеал наявний лише у 37,5% молодих людей, на противагу у 54,7% він не сформований. Зважаючи на об'єкт дослідження, закономірними є відповіді респондентів: „Сам Господь і його угодники"; „Бог, Святе Письмо, святі Отці", „Святі мученики"; „Ісус Христос"; „Справжній достойний священнослужитель, який свого хреста несе достойно до кінця своїх днів"; „Матір"; „Бог"; „...він не певна особа, а якісь певні властивості окремих осіб". Ар-

гументами на користь відсутності ідеалу є наступні думки: „Не сотвори собі кумира"; „У мене немає життєвого ідеалу, всі люди грішні і я також, ідеальний лише Господь, але треба слухати в першу чергу лише священика"; „Життєвого ідеалу в мене немає, а є ідеал духовний – Господь".

Студенти виявили різноманітні коло інтересів: „І музика, і співи, психологія людини, точні науки, електрика, різьба по дереву, виховання дітей"; „Художня література, техніка"; „Здебільшого комп'ютерами, різними новітніми технічними досягненнями"; „Я – художник"; „Головне – це Божі науки"; „Музикою, філософією, політикою"; „Спортом"; „Мене цікавить все потроху, але основну увагу я приділяю Богослов'ю"; „Політикою"; „Комп'ютерами, бо без них тепер не можливо жити в даному суспільстві"; „Сподіваюся осягнути всі науки, хоча б поверхово"; „Ремонтом автомобілів"; „Цікавлюсь життям" тощо.

Немає однозначності у відповідях студентів у поглядах на будову Всесвіту. Думки респондентів практично однаково розділилися на три групи. Перша – стверджує, що світ обмежений у просторі (34,4%), друга – заперечує зазначене (32,8%), третя – вагається з відповіддю (31,3%). Близько половини слухачів (48,4%) вважають, що світ обмежений у часі, 21,9% міркує протилежно і 29,7% не в змозі відповісти на це питання. Переважаюча більшість (81,3%) респондентів твердять, що світ створений: „Створений Богом Отцем і сином і Св. Духом, нічого не створюється саме по собі"; „Світ не існує вічно, всьому прийде кінець, крім Бога"; „Існує в часі, бо створений Богом, якщо має початок, то матиме і кінець, тобто не є вічним"; „Світ існує вічно і створений Богом"; „Створений Пресвятою Трійцею". А 3,1% респондентів упевнені, що світ існує вічно. Зустрічалися і досить оригінальні відповіді: „Повністю погоджуюсь з вченням Церкви". Останнє можна розглядати таким чином, що людина з певних причин не хоче виходити за рамки встановленні Церквою, або ж не має власної точки зору на зазначене.

Бога слухачі духовних шкіл, враховуючи неоднозначність їх відповідей, уявляють як Найвищу Духовну силу, Творця світу (90,6%), як уособлення Добра, Любові, Мудрості (57,8%), як закономірність, гармонійність, доцільність, що існують в природі і спрямовує розвиток світу та людства (21,9%), вищу уособлену, людиноподібну істоту (4,7%), а для 3,1% – це понад будь-яке поняття і визначення, найвище знання у світі, істина.

Варіант відповіді, що людина – це частина і продукт Природи, не вибрав для себе жоден респондент. А з твердженням, що людина –

це творіння та дитя Бога погодилося – 89,1%. Людину як співтворця Бога в справі створення світу розглядають 9,4% опитаних.

Гріх православні студенти характеризують наступним чином: „Свідоме порушення Заповідей Божих"; „Вчинок, думка чи бажання, що суперечать волі Божій"; „Погані справи, які робить людина, чи словом чи ділом, чи думкою, людина постійно грішить, але вона повинна вміти каятися в своїх гріхах"; „Наша провина перед Богом, недотримання Закону Божого, яким ми повинні керуватися"; „Порушення Заповідей Божих, Закону Божого чи совісті"; „Із світської точки зору – це аморальна поведінка або порушення етичних норм життя людини"; „Смерть душі"; „Викривлення істини"; „Вчинки, які можуть зашкодити іншим"; „Гріх заважає людині вільно спілкуватися з Богом"; „ Гріх – це беззаконня"; „Гріх – це хвороба душі"; „У гріху перебувають всі люди, але не всі шукають способу очищення від нього"; „Невиконання Божих Заповідей і настанов"; „Дія спрямована проти людини чи Бога".

Цінність релігії майбутні священнослужителі вбачають у наступному: „Релігія потрібна для удосконалення людини"; „Релігія цінна для мене тим, що я завдяки їй утверджуюсь у собі".

Вірять у життя після смерті 82,8% опитаних, заперечують його – 12,5%, не визначилися – 4,7%. Існування раю визнають 95,3%, не знають про нього 4,7%. Існування пекла визнають 93,8%, не знають – 6,3%. В безсмертя душі вірять 90,6% респондентів, не вірять – 3,1%, не знають – 6,3%. Чудотворну силу святих реліквій (мощі, ікони) сприймають 92,2% опитаних, не сприймають – 3,1%, не визначилися – 4,7%. У православ'ї, як і в будь-якому іншому релігійному напрямку, є чітко розроблена догматична частина, що стосується вище зазначених питань. Ми можемо стверджувати, що у середовищі майбутніх священнослужителів наявний відсоток молоді, який не сприймає або не знає віроповчальних основ своєї конфесії.

87,5% майбутніх священнослужителів твердо переконані, що їх релігійна традиція – єдине правдиве джерело знань про Бога, 4,7% – протилежної думки, не можуть визначитися – 7,8%. 85,9% респондентів стверджують, що ніколи не поміняють свою релігійну традицію, а 6,3% не виявляють такої упевненості. Така ж кількість вагається з відповіддю. Потребу в спілкуванні з людьми інших релігійних традицій відчувають 32,8% опитаних, не відчувають нічого подібного – 48,4%, вагаються – 18,8%. Слухачі вважають, що багато релігійних традицій мають цінні знання про Бога (42,2%). Протилежної думки дотримуються 29,7% опитаних, не визначилися в цьому – 28,1%. Більша половина опита-

них (57,8%) вважає, що інші релігійні традиції – другорядні порівнянні з їх власною, заперечують це – 18,8%, не визначилися близько однієї четвертої (23,4%). Думку про те, що різні релігійні традиції можуть вести людей до Бога, підтримують 18,8% молодих людей, заперечують – 48,4%, не знають – 32,8%. Для 45,3% респондентів існують певні рамки як далеко вони можуть зайти при вивченні іншої релігійної традиції, позбавлені цього – 31,3%, не задумувалися над подібним – 23,4%.

Про те, що знання про Бога найбільш повно досягаються через мою релігійну традицію, заявляють – 73,4% слухачів, не згодні з цим – 7,8%, не знають – 18,8% опитаних. "Всі релігії навчають тієї ж самої істини" – стверджують лише 17,2% опитаних, заперечують – три четвертих православної молоді (75,0%), не знають – 7,8%. Підтримують думку, що Бог відкриває істину в більш ніж одній релігійній традиції – 28,1%, заперечують – 46,9%, не знають – 25,0%. Знання більш ніж однієї релігійної традиції збільшує власну духовність 46,9%, ні – 34,4%, вагаються – 18,8%. Знання більш ніж однієї релігійної традиції тільки ініціює сум'яття в голові засвідчують – 29,7% опитаних, так не думають – 42,2%, не знають – 28,1%. 64,1% люблять спілкуватися з питань релігії з людьми інших традицій, не люблять зазначеного – 18,8%, не визначилися –17,2% респондентів. "Люди різних релігійних традицій не повинні спілкуватися один з одним", – так заявляє 17,2%, не схвалюють таку думку – 56,3%, не знають – 6,6%. Про те, що релігійна віра допомагає перемагати суперечності і проблеми життя заявило 90,6% опитаних, а також зберігати внутрішній спокій та душевну рівновагу – 95,3%.

Результати нашого дослідження переконують в тому, що сьогодні, в умовах релігійного плюралізму, актуалізується багато проблем, зокрема необхідності виховання студентів духовних навчальних закладів в дусі терпимості та відкритості щодо інших конфесій. Необхідно враховувати, що майбутнім священнослужителям доведеться не тільки жити в багатоконфесійному суспільстві, а й безпосередньо спілкуватися з представниками інших, відмінних від їхньої власної, культур. Для цього корисним видається запрошення представників різних конфесій на зустрічі з студентами, плідний обмін думками та досягнення порозуміння на тому рівні, на якому це можливо. Досить позитивним для формування культури мислення і поведінки було б навчання чи стажування студентів за кордоном.

Неоднозначні відповіді респондентів були отримані на запитання про міру впливу молодої людини на хід власного життя.

Зокрема 6,3% респондентів заявило, що вони на нього зовсім не впливають, 7,8% впевнені, що впливають у меншій мірі, 40,6% визначають вплив, як опосередкований, 21,9% –стверджують, що впливають у більшій мірі, а 14,1% упевненні, що повністю впливають. Відтак, у середовищі майбутніх священнослужителів панують неоднорідні оцінки щодо можливостей людини планувати своє життя і реалізовувати ці плани.

Під впливом сучасних секулярних процесів виникає новий тип релігійності, так звана „шукаюча" віра, яка містить різні етапи хитань, переходу із однієї Церкви в іншу, від однієї віроповчальної доктрини до іншої. Звичними є ситуації одночасної приналежності до різних релігійних груп та традицій. Означена тенденція має місце і серед студентів духовних навчальних закладів. За результатами дослідження, 28,1% респондентів заявили, що мають релігійні практики більш ніж в одній релігійній традиції, заперечують останнє 46,9%, не здатні визначитися 25,0%. Беручи до уваги те, що кожна релігійна традиція претендує на єдиноістинність, дещо дивним виглядають такі заяви майбутніх священнослужителів.

Різноманітні синтетичні світоглядні уявлення, які органічно поєднують у собі цінності як західних, так і східних культур, відбиваються у свідомості і православної молоді. Зокрема, доволі поширеною є віра у переселення душ (реінкарнацію). В те, що людина неодноразово народжується, але в іншому тілесному вигляді, вірять 12,5% слухачів православних духовних шкіл. Тішить, що 64,1% опитаних не поділяють таку точку зору, а ще 23,4% – не дали прийнятної відповіді. Зауважимо, що опитування проводилося серед студентів духовних навчальних закладів православного спрямування, а тому такі цифри є досить високим відсотком, адже зазначене положення йде в розріз з християнським віровченням. В існування телепатії та ясновидіння вірить одна третина опитаних (29,7%), вагаються щодо існування таких фактів – 25%. Відтак, навіть серед молодої православної інтелігенції ми спостерігаємо захоплення позавіросповідною містикою (віра в спілкування з духами, астрологію, знахарство, магію), що поєднує у собі як релігійні, так і нерелігійні компоненти.

Нині поняття "християнство" загалом та "православ'я" зокрема зазнали помітної трансформації і певною мірою перетворилися на соціальну громадську та культурно-історичну самоідентифікацію. Релігія при цьому виступає не тільки як власне релігійна система, а й як звичайне культурне середовище, національний образ життя, де визначальну роль відіграє тісний зв'язок релігій-

ної та національної самосвідомості. Це породжує ситуацію, коли в принципі нерелігійна людина, людина, яка сумнівається або просто не замислюється над питаннями віри, ідентифікує себе з певною конфесією чи домінацією. Зауважимо, що при проведенні дослідження ми були свідомі того, в юрисдикцію якої православної Церкви ми потрапили. Тому наше здивування викликало те, що опитувані нами студенти не змогли чітко визначити свою конфесійну приналежність на відміну від студентів протестантських духовних навчальних закладів, серед яких теж проводилося опитування. Виявилося, що студенти-протестанти володіють більш чіткими і структурованішими знаннями про місце своєї конфесії серед інших протестантських громад. Вони вже чітко вказували на той релігійний напрям, до якого зокрема вони належать. А ось серед майбутнього православного духовенства є ще й такі, які просто не знають, навіть до якого патріархату належить їх навчальний заклад або ж взагалі це питання їх не турбує.

Багатозначимим є той факт, що 93,8% слухачів духовних шкіл вважають за необхідне оптимізувати сьогоднішній стан державно-церковних відносин в країні. Покращення ситуації вони вбачають в наступному: в утворенні національної Церкви (46,9%); в забезпеченні толерантності міжконфесійних відносин (6,3%); у невтручанні держави у справи Церкви (18,8%); в підтримці державою діяльності лише традиційних церков (17,2%); в забороні діяльності нових релігійних течій (32,8%); в утворенні Єдиної Української Православної Церкви та не втягуванні Церкви в політику (17,2%). На думку 37,5% православної молоді в Україні існує повна свобода совісті та рівність віросповідань перед законом. Протилежні міркування з цього питання висловило 48,4% респондентів, не визначилися – 14,1%.

Стан міжконфесійних взаємин в державі оцінюють як нормальний – 18,8%, конфліктний – 71,9%, толерантний – 9,4%. На нашу думку, на досить високий відсоток тих, хто оцінює ситуацію як конфліктну, позначився, насамперед, розкол у Православ'ї України.

Отримані результати опитування, яке було проведене 2005-2006 рр., потребують постійної перевірки, оскільки ситуація в духовній освіті стрімко змінюється і за рахунок кількісних, а особливо – якісних показників.

Дотичним до аналізованої теми є проблема релігієзації світської освіти, зокрема її православізації. Розроблені проекти релігійної освіти не тільки серед віруючих православних навчальних установ, а й в загальноосвітній школі. Запропоновані курси про

релігію під різними назвами – "Християнська етика", "Закон Божий", "Основи православної культури" та ін. Понад десяти років в Західній Україні експериментально в загальноосвітніх школах викладають "Християнську етику". Набутий досвід неодноразово осмислювався експертами, богословами, державними чиновниками. Існуючий конфлікт законодавств в сфері релігійного життя та сфері освіти, за одним з яких релігійну освіту впроваджувати можна, а за іншим – ні, і досі не подоланий, хоча неодноразово народні депутати ініціювали зміни до законів з дозволом релігійним організаціям виступати засновниками загальноосвітніх навчальних закладів.

Невідповідність життєвих реалій діючому законодавству ставить питання про недосконалість правового забезпечення життєдіяльності Церков і громадян, в даному випадку віруючих, Української держави. Закони, які регулюють духовну, зокрема релігійну освіту, треба змінювати однозначно, щоб у Церкви і у людей, які обрали собі професію священика, були всі права та їх гарантії для реалізації своїх свобод на освіту, на працю за обраним фахом, на заняття сродною справою, про що в свій час писав великий український філософ Григорій Сковорода.

1. Складаний І. Інтерв'ю з ректором Київської духовної академії і семінарії владикою Димитрієм (Рудюком) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://prot-evgen.nm.ru/pages/articles/0143.htm
2. Гаврілова Н. Специфіка молодіжної православної свідомості в глобалізованому суспільстві [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/9211/
3. Илларион (Алфеев), епископ Керченский. Православное богословие на рубеже эпох. – К., 2002. – С. 209.

В. М. Галик

РЕЛІГІЙНА АПОКРИФІЧНА ЛІТЕРАТУРА У НАУКОВО-ДОСЛІДНИЦЬКИХ ЗАЦІКАВЛЕННЯХ ІВАНА ФРАНКА

У статті, стисло, на прикладі окремих фактів, сюжетно представлено особливості пошуку та наукового дослідження Іваном Франком релігійної апокрифічної літератури. Встановлено, що учений упродовж усього свого життя прискіпливо вивчав церковні апокрифічні джерела, на основі чого по-новаторськи висвітлював ті чи інші історичні події і явища.

Ключові слова: *Іван Франко, апокрифічна література, рукописи, стародруки, священики, пошукова діяльність, науково-дослідницька діяльність.*

Іван Франко впродовж усієї своєї науково-дослідницької діяльності відшукував та прискіпливо студіював старі церковні рукописні матеріали. В ході дослідження, вчений робив їх порівняльну характеристику, а на основі зроблених висновків писав свої наукові праці. Тут зазначимо, що основна частина віднайдених І. Франком церковних рукописів представляє собою так звану апокрифічну літературу, на основі якої дослідник, як добрий знавець цього жанру багато в чому по-новаторськи висвітлив різні історичні явища і дії історичних осіб. Франкові ретроспекції віддзеркалюють оригінальність при постановці проблем, нетрадиційність пошуково-дослідницької методики, оригінальність і наукову переконливість висновків. На сьогодні зібрані І. Франком апокрифи та пояснення до них становлять аж п'ятитомне зібрання[1].

Проблемою вивчення Іваном Франком апокрифічної літератури уже цікавилося чимало дослідників-франкознавців. Наприклад, зацікавлення апокрифічною літературою І. Франка за останнє десятиріччя його життя прискіпливо досліджувала Я. Мельник[2]. Про дослідження Іваном Франком стародрукованої церковної кириличної книги (XVI – XVIII ст.) писали Л. Тимошенко, Я. Ісаєвич, Я. Запаско[3], В. Галик[4] та інші.

Зважаючи на те, що у сьогоденному франкознавстві вельми пристойно представлена проблема Франкового вивчення церковних апокрифічних джерел, спробуємо більш детально охарактеризувати сам процес виявлення, збору та студіювання вченим подібних матеріалів. У зв'язку з цим, основним завданням нашого дослідження буде аналіз науково-пошукових особливостей

І. Франка щодо вивчення ним апокрифічної літератури через призму епістолярії до вченого й мемуарів, що в свою чергу, сприятиме більш повнішій характеристиці Франкової роботи над апокрифічною літературою.

Відомим є те, що Іван Франко ще із студентських років разом з своїми друзями здійснював краєзнавчі мандрівки історичними місцями Галичини (Львів, Галич, Теребовля, Звенигород, населені пункти на теренах сучасної Івано-Франківщини, Стрийщини, Сколівщини, Тутрківщини, Самбірщини, Старосамбірщини, Дрогобиччини тощо). Великий вплив на таку пошукову діяльність І. Франка мало мабуть те, що другій половині ХІХ ст. в Галичині активізується науковий опис книжкових пам'яток. У цій галузі плідно почали працювати Я. Головацький, О. Барвінський, І. Шараневич, А. Петрушевич, О. Огоновський, та інші, до яких пристав і сам І. Франко[5]. Неабиякою успішністю у цій галузі відзначалися наукові дослідницькі здобутки І. Шараневича й А. Петрушевича, які у Львові представляли не лише Ставропігійський Інститут, а й Наукове товариство ім. Т. Г. Шевченка, Львівський університет, Національний музей тощо[6].

Важливе місце у напрямку розвитку наукового опису церковних книжкових пам'яток посідав Ставропігійський Інститут, який часто організовував покази середньовічної стародрукованої церковної книги, яких ніколи не оминав І. Франко.

У період з 10 жовтня 1888 р. по 12 січня 1889 р. в Ставропігійському Інституті проводилася бібліографічна виставка де були виставлені рукописи XVI – XVIII ст.[7] Саме на ній І. Франко побачив Літопис Підгорецького монастиря[8]. На думку вченого, рукопис є дуже важливим і цікавим джерелом для вивчення історії Прикарпатської Русі в період 1662 – 1699 рр. Незважаючи на те, що деякі сюжети із рукопису були вже предметом зацікавлення А. С. Петрушевича у його праці за 1874 р. "Сводной галицко-русской летописи с 1600-1700 годов"[9], І. Франко вважає, що дослідник, коли робив виписки із "Синопсису" 1662 р. то пропустив цікаві у багатьох ракурсах передання про заснування Плесницької церкви й про монаха Зосима, які доречно було залучити до систематичної й вичерпної характеристики усього змісту "Синопсису"[10].

В ході відвідин цієї ж виставки, яка присвячувалася 900-річчю хрещення Русі, Іван Франко дізнався ще про один рукопис, який був надісланий із церковної бібліотеки невеличкого села Смерекова на Львівщині, проте був не допущений до нього завідуючим бібліографічного відділу А. Петрушевичем, який вважав що в ньому немає нічого цікавого. Даний манускрипт за весь період

проходження виставки пролежав в підвалі Ставропігійського Інституту, будучи вкинутим у ящик з іншим непригідним хламом. Після закінчення роботи виставки сеньйор Ставропігійського Інституту Ісидор Шараневич ще раз вирішив переглянути дані матеріали, перед тим як повернути їх до власників. Користаючи дозволом І. Шараневича, І. Франко разом із ним долучився до перегляду даних матеріалів, в ході чого віднайшов вищезгаданий рукопис, якому приділив чимало уваги у своєму спеціальному дослідженні "Мистерия страстей Христовых"[11].

У даній праці, дослідник зазначає, що рукопис являє собою зошит, який не має яскравого вигляду, зшитий із простого паперу у старій оправі, складається з склеєних разом кількох листків списаного паперу в ході виконання, мабуть, шкільних вправ із письма чи каліграфії. На корінці розташовувався наклеєний папірець з надписом: "Начало церковнаго п[і]снеп[і]нія, в веси Смерековп[і], писано Anno 1670". Спочатку І. Франко вважав, що це подання елементарної теорії чи путівника церковного співу, але пізніше, коли ретельно переглянув текст, зрозумів, що має справу з джерелом де представлено: церковний календар з додатком богослужебних чинів, які мають пряме відношення до окремих річних свят, себто пасхальну таблицю; розпис на кілька років періодів обертання місяця разом із поясненнями про користування; список однієї із найдавніших пам'яток драматичного мистецтва Південної Русі, містерії про Христові страсті. З огляду на це, І. Франко не тільки заперечує твердження А. Петрушевича про безцінність рукопису, а навпаки стверджує, що присутній у ньому текст містерії робить його найцікавішим джерелом з поміж усіх присутніх на виставці[12].

Про те, що дослідники Ставропігійського Інституту часто не звертають увагу на цінність старих церковних джерел І. Франко говорить в одній із своїх розвідок присвяченої дослідженню колядок стверджуючи: "… читатель, надіюсь, переконався, що наші старі, цінні пісні церковні на наших очах і під ослоною такої поважної фірми Інституту Ставропігійського попалися в руки якихось недорік, котрі без іскри поетичного дару, без крихітки того релігійного настрою, що був джерелом сих пісень, без відчуття їх красоти і без розуміння не раз їх змислу, бачили в них тільки терпливий предмет язикових і інших експерементів"[13]. Оскільки в цей період (1889 р.) І. Франко працював (але працю не завершив) над великим дослідженням про "Богогласник"[14], а Ставропігійський Інститут задумував приготувати нове видання "Богогласника", то у контексті вчений зазначив: "… Надіємось, що

на будуще ані публіка, ані компетентні сфери не позволять поповнювати негідних експерементів з сею цінною книгою, і нову її редакцію повірять людям фаховим, котрі зуміють ушанувати думку і форму старих оригіналів і погодити її з сучасними вимогами руської публіки”[15].

В контексті хочемо звернути увагу на те, що Іван Франко знаючи про те, що А. Петрушевич володів великою колекцією рукописів, стародруків і книжок, докладав чимало зусиль щоб ознайомитися із її фондами. З цього приводу вчений зазначив: “найважнішою пам’яткою життєвої діяльності Антона Петрушевича лишиться його бібліотека, сполучена з багатою збіркою рукописів, що при бібліотеці Народного дому у Львові творить “Музей Антона Петрушевича”[16]. За його словами А. Петрушевич “маючи яко канонік і посол отворені всякі архіви та приватні, церковні, манастирські бібліотеки… зібрав матеріял дуже великий і цінний, із якого можна було здвигнути не одну гарну наукову будівлю”[17]. Проте А. Петрушевич довгий час не надавав Франкові можливості ознайомитися із нею, про що свідчать наступні Франкові зауваги: “Багато має Петрушевич, та стара собака лежить на сіні, сама не їсть і другому не дає”, які він висловив у листі до М. Драгоманова від 23 листопада 1889 р.[18]

Про те, що А. Петрушевич не хотів випозичати матеріали зі своєї збірки дізнаємося із листа І. Франка до Зденка Тоболки від 8 серпня 1898 р., де він наповнений люті каже: “Від Петрушевича нічого дістати не можна, треба, значить, зачекати, аж поки він умре”[19]. Така непоступливість А. Петрушевича зародила у І. Франка свого роду заздрість, яку він не приховав, коли навіть писав статтю з нагоди його 80-ти ліття Тут, він роздратовано наголошує на тому, що сьогодні “ще по наших селах і місточках тут і там находяться деякі цінні рукописи та друки, то се треба вважати якимсь дивним фактом, і найчастійше вони тілько припадком уйшли уваги о. Петрушевича. І додаймо відразу: те, що попало в його бібліотеку, на довгі літа, щонайменше до його смерти, зробилось зовсім мертвим капіталом, недоступним для науки. О. Петрушевич оберегає свої скарби таким завидливим оком, що, не публікуючи й не оброблюючи їх сам, не позволяє сего вчинити й нікому иньшому ”[20].

Довгий час І. Франко мріяв оглянути бібліотеку А. Петрушевича, оскільки плідно працював над таким працями, як “Огляд червоноруської літератури XVII – XVIII ст.” та п‘ятитомною збіркою “Апокрифів і леґенд з українських рукописів”. Його мрія справдилася аж у квітні 1903 р., коли відбулося відкриття читальні Народного

дому "для прилюдного вжитку". Саме тут І. Франко дістав змогу користуватися жаданою бібліотекою, яку А. Петрушевич передав ще у 1885 р. до Народного Дому із умовою створення окремого відділу Народного дому – "Музеуму А. Петрушевича"[21].

Цікавим на наш погляд є і такий факт, що у 1912 р. у дрогобицьких василіан він віднайшов два рукописні кодекси 1563 р., які є найдавнішими точно датованими книжковими пам'ятками Дрогобича[22]. Перебуваючи в Дрогобичі, 2 лютого 1912 р. з літературним відчитом, Іван Франко був запрошений одним із місцевих отців-василіан до їх монастиря при церкві св. Трійці. У монастирській бібліотеці Іван Франко віднайшов рукопис у старій оправі з дошки, в шкірі, який містив служебну мінею за місяці червень і липень. Результати свого дослідження він опублікував у статті "Дрогобицька служебна мінея з 1563 року"[23].

Друга книга з 1563 р. – рукописний апостол, який зберігається у фондах Національного музею у Львові. Книга була подарована музею 1928 р. Я. Констановичем з Трускавця. Як свідчить дарчий запис, апостол був написаний 1563 р. у Дрогобичі і подарований церкві Св. Покрови в Губичах (тепер у складі Борислава), де він використовувався і зберігався упродовж декількох століть. Датований апостол 1563 роком, коли його було передано до Губич[24].

Вивчаючи апокрифи XVII – на початку XVIII ст., Іван Франко описав дрогобицьку збірку 1743 р., яку він зібрав за період навчання у гімназії та опублікував. "Дрогобицький збірник рукописних апокрифічних оповідань" та інші джерела, які прислужилися І. Франкові у написанні "Причинків до історії руської літератури XVIII віку"[25]. "Дрогобицький збірник рукописних апокрифічних оповідань" датується XVIII ст. і виготовлений в місті Дрогобичі у 1743 році для тамтешнього міщанина Петра Чорневича[26], про що свідчить приписка до нього. До І. Франка він дійшов у малій частині: його віднайшов отець Михайло Зубрицький, тодішній гімназіальний учень, в одній міщанській хаті. Фрагмент, який дійшов до І. Франка, складався з 8-ми цілих і 3-ох дуже обшарпаних і збутнілих ненумерованих листків[27]. Цей рукопис дослідник опублікував у своєму 5-ти томному зібранні апокрифів і легенд з українських рукописів. Про дрогобицький збірник рукописних апокрифічних оповідань І. Франко згадує у своїй праці "К истории южнорусских апокрифических сказаний"[28]. Достатньо уваги "Дрогобицькому збірнику рукописних апокрифічних оповідань" І. Франко приділяє в дослідженні "Із старих рукописів"[29], де характеризує пісню-вірш про св. Василія і Евладія. Тут говориться, що текст легенди було порівняно із списком о. Іллі Кремецького-

Білахевича в його рукописній збірці з періоду 1743-1753 рр., який доволі близький до старшого списку, хоча подекуди трохи зіпсований і переписаний недбало: переписувач у двох місцях пропустив по одній, або по дві стрічки оригіналу[30].

Окрім того, що І. Франко сам невтомно збирав апокрифічні стародруки, йому допомагали ще й його колеги, про що він їх неодноразово просив. Так, наприклад, про одне таке прохання І. Франка, довідуємося із листа адвоката І. Кобилецького від серпня 1905 р. Згідно його даними, І. Кобилецький мав відвідати отця Павла Левицького, який був парохом села Ясениці Сільної від 1869 до 1905 р.[31], з метою перегляду стародрукованої церковної літератури, яка знаходилася у церкві села. Переглянувши церковні книги та старі видання, І. Кобилецький повідомляє, що натрапив на такі: "1) Тріодіон цьвітний свочили з роки 1671. Єсть вимальваний герб Замойских і дальше сьлідує славословіє свочили в честь Томаша Замойского. 2) Даліїй єсть 3 тріодіони видання Львівского. Один з них з року 1609, другий шось з року 1661, а в третім бракує початку. При кінци одного єсть житє і жизнь Сварії написане Софронієм патріархом єрусалимським. З початку в тім житю говорить ся про якогось Зосіма. 3) Далі єсть [т]ріадіон за Станіслава Лебуста. 4) Октоїх Дамаскина благословен могилов і Іремоя Тіччеровским. Єсть портрет Дамаскина. Моцно подерта ся книга. Виданє Львівске. 5) Мабуть Діянія Апостол[а] посвячені Петру Могилі від Михаіла Слоіска. Львів р[ік] ахлА [1631]. 6) Якесь старе євангеліє без початку і кінця…"[32].

З цих перелічених книг І. Кобилецький випозичив у священика "Тріод Могили" і "Старе євангеліє". При розмові з П. Левицьким, адвокат дізнався також про те, що А. Шептицький наказав священикам не нищити старих книг, оскільки має намір створити музей стародрукованої церковної книги. Далі автор листа розповідає, що в "долішній церкві єсть багато книг латиньских до богослуженя з 17 віку… Але що найважнійше: суть писані рускі казаня латиньськими буквами. Імовірно що з 18 віку, бо при однім казанню видів vivi 1803 підпис не чительний і інший характер письма"[33]. Ці книги, мабуть за задумом І. Франка, мали б потрапити до бібліотеки Наукового Товариства імені Шевченка у Львові, оскільки, І. Кобилецький звертає Франкову увагу на те, що якщо воно "бажає дещо з того мати, най наперед ухвалить якусь суму грошеву, щоби можна що інше купити і до церк[ви] післати. Інакше я не можу бо би хлопи потім говори[ли] щом церков обікрав"[34].

На цей лист І. Франко відповів І. Кобилецькому зразу ж, де дякував за таку швидку і старанну роботу. Із перелічених І. Коби-

лецьким оглянутих книг, І. Франка зацікавили: "Тріод" Могили, "Тріод львівський, 1609", "Октоїх" Дамаскіна, "Апостол" Сльозки і "Старе євангеліє". Щодо латинських книг, то їх йому непотрібно. І. Франко говорить, що мав окрему розмову із цього питання з М. Грушевським, який погодився виділити із Товариства суму у розмірі 25 ринських, а 10 ринських він додає від себе за "писані казання", і тому І. Кобилецький може розпоряджатися при купівлі цих книжок сумою у розмірі 35 ринських[35]. Також вчений просить І. Кобилецького повідомити священика П. Левицького про те, що "Шептицького указ до них, до перемиської єпархії, не відноситься; зрештою він уже заснував один такий музей у Станіславові і лишив його там на поневірку глупим і несвідущим людям, а в Тов[аристві] Шевч[енка] ті книжки не тільки будуть в пошанівку, але надто будуть підмогою для наукової праці"[36]. При кінці, І. Франко питає, чому "не можна дістати" "писаних казань" від церкви та зазначає, що ці книжки в Ясениці Сільній не "долежаться нічого". Та коли справді їх не можна буде викупити, то "будьте ласкаві повиписуйте їх титули і дайте пару проб письма і язика, т[о] зн[ачить] скопіюйте дослівно 1-2 строки. Але поперед усього конче постарайтесь таки роздобути їх для Тов[ариства]"[37]. З цього бачимо, що вчений докладав максимум зусиль для того, щоб рукописні пам'ятки зберігалися у належних для цього місяцях і в майбутньому могли прислужитися й для інших дослідників

У 1900 р. І. Франко, побувавши на Стрийщині, провідав Моршин і тоді ж у сусідньому селі Довгому зробив опис давньої церкви XVII ст. Там він натрапив на прикрий факт рефлективного руйнування ветхих пам'яток культури. Сільські молодики для пострілів з "моздира" (самостріл, який використовувався під час Великодніх свят молоддю – *В. Г.*) виготовляли "флейтухи" (паперові кулі – *В. Г.*) з паперу, списаного кириличними азами. Коли ж він уважно зібрав і порівняв рештки обвуглених шматків манускрипту з рукописними книгами XVI – XVII ст., знайденими на церковному піддашшю, виявилося, що вони були вирвані із найдавнішої з них[38].

На прохання І. Франка віддати рукописні книги йому, старий священик спочатку погодився, але роздивившись аркуші і виявивши на них застережний запис проти того, хто книгу віддалить від цієї церкви, не наважився задовольнити прохання дослідника. У цьому контексті треба зауважити на тому, що на покрайніх записах у манускриптах часто траплялися застереження проти злодіїв. Це було зумовлено тим, що крадіжки церковного майна і, зокрема, книг були в той час значною проблемою. Адже люди коли проплачували своїм коштом вихід книги і потім дарували церкві очікували на віддачу

(мали надію, що священик щоразу відкриваючи книгу, буде просити Бога за здоров'я тих, хто живе і за прощення гріхів тим членам родини мецената, які вже померли). У зв'язку з тим, люди-вкладники домагалися охоронити себе від розкрадачів, які викрадали книги, записи на них знищували й перепродували їх, відстороняючи від одного храму в інший, де на книжці робили інший запис і просили за здоров'я та спасіння душ вже інших людей[39]. Звідси й пішла грізна стилістика застережень: "... а кто би міл тую книгу отдалити од того святого храму, то на него проклятиі будет святих отець тии иже в Никеи... тогда мает зо мною розсудитися перед милостивим Богом". Нетрадиційним було і вручення книги під опіку: "Атоє Євангеліє поручаю его Господу Богу и пречистой его Божой Матери і всім святим Єго и тим настоятелем місця святого"[40].

У селі Довгому І. Франко віднайшов, окрім кількох требників, псалтирів та часословів Почаївського друку, три рукописні книги: дві Тріоді Пісні, складені близько XVII ст., (у них був відсутній текст на початку і кінці та в середині) і одне четвероєвангеліє, яке було найдавнішим і найцікавішим із знахідок[41]. Також зазначимо, що у Довгому І. Франко мав помічника по збору рукописів – тутешнього священика Б. Кирчіва, який сам цікавився стародруками, збирав фольклор і свої фольклорні записи передавав для вивчення Івану Франку[42].

В цілому, священики часто допомагали І. Франкові відшукувати церковні рукописні раритети. Ще одним із таких, був Северин Борачок – перший настоятель храму Пресвятої Богородиці у селі Антонівка на Жидачівщині у 1867 р. До нього, на канікули в село Антонівку навідувався Іван Франко, який зі старим дяком у крилосі співав утренню чи вечірню службу. Тут, у церкві, вчений знайшов частину Острозької Біблії[43], про яку пізніше написав статтю "Причинок до студій над Острозькою Біблією" у записках НТШ[44], де показав себе як глибокий знавець історії появи Святого Письма в перекладах церковнослов'янською мовою[45].

Отже, подані нами сюжети, далеко не повністю, а лише оглядово характеризують пошукову та науково-дослідницьку роботу І. Франка над апокрифічною літературою. Та незважаючи на це, окреслені факти дають можливість з упевненістю стверджувати, що досліджуючи церковні стародруки І. Франко був їх добрим знавцем. Він разом із своїми однодумцями організовував постійні експедиції, в ході яких виявляв та згодом вивчав манускрипти, які носили релігійнио-історичний характер. Дещо пізніше, після наукового аналізу, всі вони були уміщені у видання "Апокрифи та легенди з українських рукописів".

[1] Див. докладніше: Франко І. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко / І. Франко. – Т. І. Апокрифи старозавітні: Репринт видання 1896 року. – Львів, 2006. – 512 с.; Франко І. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко / І. Франко. – Т. ІІ. Апокрифи новозавітні. А. Апокрифічні євангелія: Репринт видання 1899 року. – Львів, 2006. – 532 с.; Франко І. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко / І. Франко. – Т. ІІІ. Апокрифи новозавітні. Б. Апокрифічні діяння апостолів: Репринт видання 1902 року. – Львів, 2006. – 456 с.; Франко І. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко / І. Франко. – Т. ІV. Апокрифи есхатологічні: Репринт видання 1906 року. – Львів, 2006. – 600 с.; Франко І. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко / І. Франко. – Т. V. Легенди про святих. Часть перша. Репринт видання 1910 року. – Львів, 2006. – 312 с.

[2] Див. докладніше: Мельник Я. Апокрифічний код Франкового тексту / Я. Мельник // Записки НТШ. – Львів, 2005. – Т. CCL. – С. 67-93.; Мельник Я. І остання часть дороги… Іван Франко: 1908-1916 / Я. Мельник. – Дрогобич, 2006. – 439 с.

[3] Див. докладніше про це у: Тимошенко Л. Кирилична рукописна книга Дрогобича (XVI-XVIII ст.) / Л. Тимошенко // Drohobycz wielokulturowy. – Warszawa, 2005. – S. 37-44.; Исаевич Я. Город Дрогобыче в XVI-XVIII вв. / Я. Исаевич // Города феодальной России. Сборник статей памяти И. В. Устюгова. – М., 1966. – С. 166-177.; Ісаєвич Я. Роль братств в издании и распространении книг на Украине и Белоруссии (конец XVI-XVIII вв.) / Я. Ісаєвич // Книга и графика. – М., 1972. – С. 128.; Запаско Я. Орнаментальне оформлення української рукописної книги / Я. Запаско. – К., 1972. – С. 108.; Запаско Я. Українська рукописна книга. Пам'ятки книжкового мистецтва / Я. Запаско. – Львів, 1995. – С. 92.

[4] Див. наприклад: Галик В. М. Іван Франко – дослідник рукописної книги Дрогобицько-Самбірсько-Сколівського Підгір'я / В. М. Галик // Дрогобицький краєзнавчий збірник. –Дрогобич: Коло, 2009. – Вип. XIII. – С. 126-133.; Галик В. М. Релігійне життя та сакральний спадок Старосамбірщини в наукових студіях Івана Франка / В. М. Галик // Історія релігій в Україні: науковий щорічник. – Львів: Львівський музей історії релігії; вид-во "Логос", 2010. – Книга ІІ. – С. 270-277.; Галик В. М. Сакральна Дрогобиччина у науковій спадщині Івана Франка / В. М. Галик // Парадигма sacrum & profanum в літературі та культурі. Збірник наукових праць: матеріали Міжнародного науково-практичного семінару. –Дрогобич: Посвіт, 2010. – Вип. IV. – С. 86-95.; Галик В. М. Стародруковані та рукописні книги Прикарпаття у дослідницьких інтересах Івана Франка / В. М. Галик // Фортеця: збірник заповідника "Тустань". – Л.: Колір ПРО, 2012. – Кн. 2. – С. 214-224. та ін.

[5] Див. про це докладніше у: Міщук С. Українські вчені – дослідники рукописно-книжкової спадщини України: друга половина XIX – 10-ті рр. XX ст. / С. Міщук // Питання історії України. Збірник наукових праць. – Чернівці: Технодрук, 2008. – Т.11. – С.144-148.

[6] Булик Н. Археологічна наука у Львові у XIX – на початку XX століття: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. іст. наук: спец. 07.00.06 "Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни" / Н. Булик. – Львів, 2007. – С. 11.

[7] Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. / І. Франко. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 28. – С. 422.

[8] Франко І. Летопись Подгорецкого монастыря / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 28. – С. 323.

[9] Петрушевичъ А. Сводная Галицко-Русская летопись: С 1600 по 1700 г. / А. Петрушевичъ. – Львовъ, 1874. – Т. 1.

[10] Там само. – С. 323-324.

[11] Франко І. Мистерия страстей Христовых / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 28. – С. 330-350.

[12] Там само. – С. 330-331.

[13] Франко І. Наші коляди / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 28. – С. 40.

[14] Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. / І. Франко. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 28. – С. 381.

[15] Франко І. Наші коляди / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 28. – С. 41.

[16] Там само. – С. 298.

[17] Франко І. о. Антін Петрушевич. Ювилейна сильветка / І. Франко // Літературно-науковий вістник. – Львів, 1901. – Т. XIII. – С.174.; Франко Іван. О. Антін Петрушевич. Ювилейна сильветка // Мельник Я. "Без батька, без матері". Антін Петрушевич: сильветка Івана Франка / Я. Мельник // Українське літературознавство. – Вип. 72. – Львів, 2010. – С. 247.

[18] Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 23 листопада 1889 р. / І. Франко // Франко І. Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 49. – С. 222.

[19] Франко І. Лист до Зденка Тоболки від 8 серпня 1898 р. / І. Франко // Франко І. Зібр. творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 50. – С. 111.

[20] Франко І. о. Антін Петрушевич. Ювилейна сильветка / І. Франко // Літературно-науковий вістник. – Львів, 1901. – Т. XIII. – С.187.; Франко Іван. О. Антін Петрушевич. Ювилейна сильветка // Мельник Я. "Без батька, без матері". Антін Петрушевич: сильветка Івана Франка / Я. Мельник // Українське літературознавство. – Вип. 72. – Львів, 2010. – С. 256.

[21] Мельник Я. "Без батька, без матері". Антін Петрушевич: сильветка Івана Франка / Я. Мельник // Українське літературознавство. – Вип. 72. – Львів, 2010. – С. 242.

[22] Тимошенко Л. Кирилична рукописна книга Дрогобича (XVI-XVIII ст.) / Л. Тимошенко // Drohobycz wielokulturowy. – Warszawa, 2005. – S. 38.

[23] Франко І. Дрогобицька служебна мінея з року 1563 / І. Франко // Зібрання творів у 50-ти т. – К., 1983. – Т. 39. – С. 74-75.

[24] Тимошенко Л. Кирилична рукописна книга Дрогобича (XVI-XVIII ст.) / Л. Тимошенко // Drohobycz wielokulturowy. – Warszawa, 2005. – S. 38.

[25] Франко І. Причинки доісторії руської літератури XVIII віку. 1. Дрогобицький збірник рукописних апокрифічних оповідань / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К., 1980. – Т. 27. – С. 16-22.

[26] Постать золотаря Івана Черніговича (бл.1700-1774/1775 рр.) стала предметом спеціальної уваги дослідниці М. Керик. Див. докладніше: Керик М. Дрогобицький золотар XVIII ст. Іван Чернігович / М. Керик // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Вип. VII. – Дрогобич, 2003. – С. 215-219.

[27] Франко І. Причинки доісторії руської літератури XVIII віку. 1. Дрогобицький збірник рукописних апокрифічних оповідань / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К., 1980. – Т. 27. – С. 17.

[28] Франко І. К истории южнорусских апокрифических сказаний / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К., 1981. – Т. 29. – С. 337-347.

[29] Франко І. Із старих рукописів / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К., 1981. – Т. 29. – С. 392-393, 396-398.

[30] Там само. – С. 392-393.

[31] Blazejovski D. Historical Schematism of the Eparchy of Peremyshl' and Apostolic Administration of Lemkivshchyna (1828-1939) / D. Blazejovski. – Львів, 1995. – С. 208.

[32] Кобилецький І. Лист до І. Франка від [серпня 1905 р.] / І. Кобилецький. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1631. – С. 11-12.

[33] Там само. – С. 12-13.

[34] Там само. – С. 14.

[35] Франко І. Лист до Івана Кобилецького від серпня 1905 р. зі Львова / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1986 . – Т. 50. – С. 273.

[36] Там само.

[37] Там само. – С. 273-274.

[38] Франко І. Із наукових екскурсій по краю / І. Франко // Зібрання творів у 50-ти т. – Т. 33. – К.: Наукова думка, 1982. – С. 57-62.; Нечиталюк М. Наші публікації / М. Нечиталюк // Літературна Україна. – 1966. – 25 жовтня. – С. 2.

[39] Фрис В. Я. Історія кириличної рукописної книги в Україні / В. Я. Фрис. – Львів, 2003. – С. 144-145.

[40] Цитати подані за виданням: Фрис В. Я. Історія кириличної рукописної книги в Україні / В. Я. Фрис. – Львів, 2003. – С. 144-145.

[41] Франко І. Із наукових екскурсій по краю / І. Франко // Зібрання творів у 50-ти т. – Т. 33. – К.: Наукова думка, 1982. – С. 57-62.; Нечиталюк М. Наші публікації / М. Нечиталюк // Літературна Україна. – 1966. – 25 жовтня. – С. 2.

[42] Кирчів Богдан (Богдар). Лист до І. Франка від 5 квітня 1900 р. / Богдан (Богдар) Кирчів. – ІЛ. – Ф. 3. – спр. 1624. – С. 143.

[43] Див. докладніше у: Рудянин І. П. Участь греко-католицьких священиків у роботі громадських організацій Східної Галичини у XIX – на початку XX ст. / І. П. Рудянин // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. – Історія України. – Ч. 11. – 2008. – С. 28.; с. Антонівка. Введення у храм Пр. Богородиці 1863 // http://www. decerkva.org.ua.

[44] Франко І. Причинок до студій над Острожською Біблією / І. Франко // Записки НТШ. – 1907. – Т. LXXX. – Кн. 6. – С. 5–18.

[45] Франко І. Причинок до студії над Острозькою Біблією / І. Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – К.: Наукова думка, 1982. – Т. 37. – С. 388-389.

И. М. Гончарова

ХРИСТИАНСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПРОБЛЕМЫ «ЛИК И ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТЬ» В ТВОРЧЕСТВЕ Н. В. ГОГОЛЯ

Автор намагається використати філософські категорії «лік» і «виразність» до аналізу гоголівських творів з християнською проблематикою. Піднімається проблема духовно-моральної відповідальності митця. Підкреслено, що духовно-моральне самовдосконалення є головною умовою творчості у мистецтві.

Ключові слова: *лік, виразність, мистецтво, релігійне самовдосконалення.*

Наиболее глубокий и многосторонний анализ категории «лик» мы находим в православной философии отца Павла Флоренского, отца Сергия Булгакова, а также О.Ф. Лосева.

Богословский символ «лик» употребляется в философии чаще всего как эстетическая категория при анализе красоты и выразительности символических образов произведений искусства.

Выразительность всегда энергична. Причем энергию нужно понимать как смысловую, умную энергию, которая выражает сущность объекта или явления. Методологически нужно раз-

личать энергию сущности и саму сущность, однако сущность открывается именно в своих энергиях. Хотя сущность целиком присутствует в каждой своей энергии, все таки энергия действует в инобытии сущности. Под инобытием сущности надо понимать не-сущее, меон (материя, чувственное, в самом общем смысле). Поскольку энергия сущности – это сущность в инобытии, она является становящейся энергией. Это становление (духовный процесс), является смысловым, умным становлением. Поэтому энергия сущности всегда имеет символическую природу.

Таким образом, энергия сущности – это сущность в инобытии. Становящаяся сущность – это некая смысловая сила, некий энергетический смысловой ток самовыражения.

Выражение, следовательно есть энергия сущности или сама сущность в своем воздействии на меон. Выражение, или энергия сущности, есть смысловая картина, рождающаяся в силу осмысления материи. Эта смысловая картина и есть «лик». Причем «лик» можно понимать как живой, в этом смысле символический образ может стать живим существом. Такими бывают чудотворные иконы, они имеют своего Ангела. П. Флоренский называл икону окном в запредельный мир Вечности, умные энергии благодати высвечивают для нас трансцендентный мир. Чем более проявлено неявляемое, тем сильнее оно постигается и переживается, и тем загадочней и таинственней то, что явилось. Вся эта логика символического образа возможна благодаря апофатической смысловой энергии. Чем более нагнетена энергия, тем более она охватывает смысловых возможностей , тем выразительнее лик художественного произведения.

Если нет красоты без выразительности, то какую красоту называют безликой? Кроме выразительности можно говорить о форме прекрасного, причем различая идеальную и материальную форму. Такая материя как холст и рамка смеет отношение к художественному образу весьма опосредованное. Однако есть материальная форма самого символического образа. Энергия сущности приобретает материальную форму в нашем трехмерном мире. Красивость материальной формы относится в большей степени к миру феноменальному, тогда как в красоте всегда есть ноуменальное начало, отражающее глубины Вечности. Эстет воспринимает прежде всего красивость материальной формы. Дизайнер – формотворец не является проводником энергий ноуменального мира. Эстецтво порождает невыразительную, безликую красоту.

Н. В. Гоголь не был знаком с философией Флоренского и Лосева, однако в своих произведениях предвосхитил идеи православ-

ной философии и нашел им художественное выражение. Наиболее глубокое осмысление проблем выразительности и смысла искусства мы находим в таких произведениях Н. В. Гоголя как «Портрет» и «Размышления о божественной литургии». В этих произведениях Гоголь неоднократно употребляет символический образ «лик» причем в самых разных аспектах.

Символическая категория «лик» имеет бесконечное число смысловых значений, на одной только странице гоголевского произведения о литургии мы находим многовариантность понимания. Переживая Ибожественную литургию Гоголь восклицает: «Возводя взор к изображенным на иконостасе ликам Богоматери и Святых, диакон призывает молящихся воспомянуть о тех, которые умели лучше нашего молится и теперь молятся за нас на небе» [2, 19]. Лики икон помогают молящимся, воздействуя благодатными энергиями, они высвечивают сущность ноуменального мира. Лик чудотворной иконы является ее ангелом – хранителем, это смысловая благодатная энергия, и в тоже время трансцендентное живое существо.

Далее Гоголь пишет: «Антифоны – потивогласники – песни… выбранные из псалмов поются попеременно обоими ликами на обоих клиросах [2,19]. Гоголь понимает, что хоровое исполнение также призвано создать соборный лик. Голосовое исполнение без музыки, характерное для православной литургии, необычайно выразительно и приоткрывает внутреннюю Вечность в самом человеке.

Еще одно понимание категории «лик» в следующем восклицании: «Обратив взоры к ликам святых, диакон вновь призывает воспомянуть о Богоматери и о всех святых и передать самих себя, и друг друга, и всю жизнь Христу Богу. Лик от лица всех молящихся, ответствует: Тебе Господи» [2, 19]. Лик, от лица всех молящихся – это соборное смысловое поле выразительности, которое объединяет благодатными энергиями всех молящихся православных христиан на литургии.

В земной красоте всегда есть противоречие светлого и темного начал. Бывает и страшная красота, даже если говорить о земной. В таком случае речь идет не о безликой красоте, а о той, которая имеет демоническую выразительность и подавляет энергиями от духа отрицания.

Нравственную проблему возможности создания темного лика в искусстве мы находим в повести Гоголя «Портрет». Здесь в центре личность талантливого художника с христианской нравственной силой. Волею ли проведения или случайно ему пришлось воплотить в символическом образе портрета силу зла.

Когда он рисовал демонического ростовщика и пытался «помыслить и передать как было в натуре» его глаза, в душе его «возродилась непонятная тягость». Да, как начал художник «входить и углубляться в них кистью ему сделалось непреодолимо страшно». Гоголь прямо подчеркивает что художник стал проводником темных энергий, поэтому жизнь демонической личности ростовщика «сверхъестественною силою удерживалась в портрете». Здесь художественная выразительность – это реальная смысловая энергия, которая имеет лик. Она способна веками струится и возбуждать эстетическое чувство у зрителя, будоражить его интуиции, передаваться и заражать. Гоголь описывает больное воображение всех, кто находится под воздействием зловещего демонического лика этого символического образа.

Художник – христианин заражается честолюбием и духовной завистью. Прямодушный, честный в душе человек становится не чуждым интриги, которую замысливает против своего бывшего ученика. Однако у него хватает нравственной силы сделать правильный вывод из урока данного ему свыше. Художник осознает, что демоническое чувство зависти водило его кистью, демоническое чувство и выразилось во всех образах его картины.

Нравственная сила помогла живописцу преодолеть падение и избежать участи всех других жертв воздействия портрета. Он покаялся и извинился перед своим учеником. Однако воздействие лика уже принесло темные плоды. Жертвами демонической силы портрета стали многие люди. Три смерти: жены, дочери и малолетнего сына совершенно уверили художника, что «кисть его послужила дьявольским орудием». Художник снова делает правильный вывод – кисть его осквернена, только трудом и великими жертвами он может возродить святость и чистоту своего таланта. Художник удаляется в монашескую обитель. Строгий христианский образ жизни позволяет очистить душу, и тогда художник – монах возвращается к творчеству.

Внутренняя тишина молчаливой православной молитвы возродила и усилила его талант. Гоголь говорит о «святой невыразимой тишине обнимающей его картину». Вся братия «поверглась на колена», потому что впечатление было «магическое». Под «магическим» надо понимать то, что художественные образы как бы оживают и становятся ликами, через которые струится смысловая благодатная энергия.

В конце повести монолог живописца – монаха придает демоноборческий смысл традиционной для романтиков идее одухотворения реальности в искусстве. Подлинность и эстетическая

ценность искусства ставится в зависимость от религиозно – нравственного начала. Устами монаха – живописца Гоголь объявляет непременным условием творчества предварительное нравственное самоочищение – «подвиг религиозного самоочищения». Даже «презренное» в искусстве может получить высокое выражение ибо «сквозит невидимо через него прекрасная душа создавшего». Художник пережигает демоническое в акте творчества, но если он становится пассивным проводником энергий зла, то неизбежно несет ответственность перед Богом. Презренное надо пропускать через «чистилище души».

Таковы глубочайшие христианские интуиции и идеи Н. В. Гоголя, которые позволяют назвать его православным мыслителем.

1. Гоголь Н. В. «Портреты» // Собрание сочинение в VIII т. – М., 1984, т. III.
2. Гоголь Н. В. «Размышления о божественной литургии» Веды. Приложение к общерусской православной газете. – М., 1997.
3. Белый А. «Гоголь» // Символизм как миропонимание. – М., 1994.
4. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993.

Л. І. Горенко

УКРАЇНЦІ В УНІВЕРСИТЕТАХ ПОЛЬЩІ XVI–XIX ст. (на прикладі Ягеллонського університету та Замойської академії)

У статті представлено історико-культурологічний підхід щодо висвітлення діяльності українців та їх навчання у провідних європейських університетах, зокрема, Польщі продовж тривалого історичного періоду: XVI–XIX ст. Охарактеризовано визначальну роль представників малоросійського дворянства у процесах національного культурного відродження, збереження традицій української культури, а також інтеграції України та українства у тогочасний європейський простір. Підкреслено, що саме культура й освіта відобразили притаманний спосіб життя українців, мислення, світобачення, естетичні уподобання, моральні і правові норми, політичні прагнення й культурно-освітні орієнтири.

Ключові слова*: Національна українська культура, інтелектуальна еліта України, провідна верства, євроінтеграційний простір, культурні цінності, традиції українського народу, навчальні заклади Польщі, Ягеллонський університет,Замойська академія.*

В українській філософській та історико-культурній думці XVIII – початку XIX ст. особливо виділяється просвітницький рух, ранній етап якого виникає ще у першій чверті XVIII ст. Соціально-економічні фактори зумовили своєрідність Просвітництва як синтезу ідей гуманізму й Реформації, а також прояв його специфічних рис: вивільнення філософії з-під впливу теології, інтерес до природознавства, культури народів, етносів, особистості тощо. На цьому етапі зароджується одна з основних ідей Просвітництва – ідея залежності суспільного прогресу від поширення освіти й культури, які яскраво набули національного характеру, про що свідчить славнозвісна пам'ятка цієї доби «Історія Русів». Характерною ознакою цієї доби було навчання української молоді в європейських університетах, що й забезпечило входження України в культурно-освітній та інтелектуальний світовий часопростір. Велике значення гуманітарним дисциплінам та навчально-освітньому процесу надавалося у польських університетах.

Важливі історіографічні дані про навчання та перебування українців в університетах Польщі занотовано у т.зв. поміщицькій

історіографії**.** Відомий історик О.Лазаревський назвав «начинателями и пособниками научного изучения малорусской старины» в Україні: Г.Полетику, А.Чепу, Ф.Туманського, Я.Марковича, М.Антоновського, В.Полетику, О.Мартоса, В.Ломиковського, Д.Бантиш-Каменського, М.Берлинського, О.М.Марковича, М.О.Маркевича. Як підкреслював Д.І.Багалій, вже у другій половині XVIII ст. в Україні існувала "шляхетська школа української історіографії з її меценатами, як Безбородько, гетьман К.Розумовський, О.Румянцев". Серед видатних представників шляхетської української історіографії другої половини XVIII ст. Д.І.Багалій також називає братів Я.М.Марковича та О.М.Марковича, О.І.Мартоса та ін. Наукове вивчення культурно-освітніх процесів в Україні та Європі, а також навчання українців в європейських університетах частково здійснили українські історики:О.Бодянський, М.Костомаров, В.Антонович, М.Грушевський, Д.Багалій, І.Борщак, М.Петровський, І.Крип'якевич, Д.Яворницький та ін. В історіографічному аспекті особливо цінним з цього питання є праці О.Лазаревський, О.Єфименко, Д.Дорошенко, Н.Полонська-Василенко, Є.Маланюк, І.Крип'якевич, І.Лисяк-Рудницький, Г.Грабович, О.Апанович, С.Білокінь, О.Путро, В.Кривошея, П.Толочко, В.Томазов, Ю.Шемшученко та ін. Окремого історико-культурологічного дисциплінарного дискурсу щодо вивчення ролі українства у формуванні новітніх науково-освітніх напрямів в Україні та Європі донині цілісно не висвітлено. Водночас, необхідно зазначити, що всім вищезазначеним дисциплінарним напрямкам характерні три принципово різні методологічні підходи щодо осмислення ролі й місця українства в історико-культурному процесі XV–XIX ст.: інституційна, акмеологічна (ціннісна) та функціональна, – оформлення яких відображає основні етапи й напрямки інтерпретації суспільною теорією об'єкта й суб'єкта соціокультурних процесів

У цьому контексті ***метою статті*** є висвітлення культурно-освітньої діяльності українців в університетах Польщі, на прикладі Ягеллонського університету і Замойської академії, де існували осередки української культури, формувалися наукові школи з представників українства. Серед ***основних завдань*** наукової публікації наступні: охарактеризувати історичні етапи функціонування навчальних закладів Польщі та циклічність міграції української молоді до європейських навчальних закладів; визначити головні пріоритети формування наукових цінностей і ролі українців в цих процесах; виокремити характерні риси української ментальності та самобутності в умовах європейської ін-

теграції, а також форм її збереження. Науковою новизною дослідження виступає: об'єктивне відображення історико-культурних процесів на прикладі діяльності навчальних закладів Польщі, а також ролі українства у формуванні наукового потенціалу України та Європи.

Теоретико-методологічною основою даного дослідження є принципи історизму, системності, об'єктивності, всебічності, наступності, діалектичного розуміння історичного процесу в системі єдності його складових. При цьому, залучені методи історичного, історіографічного й джерельного аналізу, синтезу й узагальнення водночас із проблемним, логічним, порівняльним, ретроспективним, біографічним, описовим, історико-хронологічним методами, а також методами типологізації, класифікації та періодизації, які дозволять оптимально вирішити завдання вищезазначеної теми та цієї статті.

Важливим аспектом вивчення українського просвітництва та українсько-польських зв'язків впродовж XVI–XIX ст. є висвітлення діяльності вищих навчальних закладів Європи і, насамперед Польщі, де навчалися, здобували освіту й наукові ступені представники української інтелектуальної еліти. Перш за все, Краківський (Ягеллонський) університет у XV–XVII ст. стає осередком гуманізму в центральній Європі і, перш за все, осередком польського гуманізму, а також визначним науковим та культурним центром, тісно пов'язаний з вищими навчальними закладами Західної Європи і найближчий до Західної України. Польські історики цей період називають "золотим віком", "славною" епохою у польському Відродженні.

Передусім українська молодь збагачувала польську й українську науку новими винаходами і теорією. Досконало знаючи латинську й інші мови, багато з них писали оригінальні твори, стали зачинателями гуманістичної літератури і взагалі культури Польщі та України. Серед "зачинателів руcько-української гуманістичної культури" особливо виділяється постать професора Болонського університету, поета і гуманіста Павло Русина із Кросна на Лемківщині (1470–1517); який організував краківську школу новолатинських поетів, до складу якої входили студенти та професори. Серед них були: письменник С.Оріховський-Роксолан; магістр Лукаш з галицького Нового Города.[1] У Львові та інших містах Галицької Русі в другій половині XVI ст. виникла західно-руська гуманістична течія, тісно пов'язана з польською.[2] Структура і навчальний процес Краківського університету частково став прикладом для українських шкіл вищого типу, у тому

числі для Києво-Могилянського колегіуму.[3] З початку свого заснування Краківський університет мав демократичний характер, вступ не обмежували ні вірою, ані походженням. До закладу приймали молодь віком від 16, а іноді із 14 років.[4] На початку університет мав тільки три факультети: підготовчий (семи вільних мистецтв), юридичний і фізико-математичний, згодом було створено медичний факультет. Богословський факультет папа не дозволив відкрити, оскільки такий відділ був у Сорбоні та, як виняток, у Празі. Світський характер вищої освіти відразу привернув увагу молоді всієї Європи, в тому числі й України. Найбільшого розквіту тут досягають математика й астрономія.

За доби Ренесансу в Краківському університеті викладали 13 професорів з «русинських земель». З них А.Бурсій уславився своєю великою ученістю, написав кілька філософських праць. Професором також був «презацний математик» Я.Лятош, який після незгод з ректором переїхав з Кракова до Острога.[5] Професорсько-викладацький склад Краківського університету поділявся на кандидатів першого і другого розрядів, на бакалаврів, ліценціатів і магістрів мистецтв, які згодом отримували ступінь доктора. Кандидати, бакалаври і ліценціати проводили (читали) по чотири лекції на тиждень. Магістри й доктори, крім того, читали публічні лекції безкоштовно. Декан факультету змінювався через кожний семестр; професорів обирали на вакантні місця за старшинством, талантом й заслугами в тій чи іншій науці. Після обрання при вступі на посаду професор мав подати на вчену раду видрукований текст трактату і захистити його на загальному публічному зібранні всіх колег, а також влаштувати для них невеликий бенкет.[6] У Краківському університеті навчався в 1491–1494 роках М.Коперник. При університеті здавна була багата бібліотека, архіви, обладнані анатомічні кабінети, астрономічна обсерваторія, ботанічний сад, зоологічний музей та ін. Навчальна база забезпечувала грунтовну підготовку студентів і професорів. Навчання проводилося латинською мовою, рідною мовою студенти розмовляли тільки в окремо дозволені години доби.

Серед вихованців Краківського університету був вчений-енциклопедист Юрій Дрогобич (Георгія, сина Михайла Доната із Русі; Юрія зі Львова; Юрія з Дрогобича; Юрія Котермака; бл. 1450–1494) – один із перших зачинателів гуманістичної культури в Україні. Справжнє його прізвище, як вважають дослідники, Юрій Котермак.[7] Писемна біографія Юрія починається 1469 року, коли прізвище юнака з'явилося у списках студентів Краківського університету. Згодом він здобув ступінь бакалавра вільних мистецтв

(1470 р.) й магістра мистецтв (1473 р.), перебуваючи спочатку у Краківському університеті. Після цього навчався у знаменитому Болонському університеті, захистивши там дисертацію доктора філософії, а потім доктора медицини. У 1478–1482 рр. як професор цього університету викладав астрономію, а в 1481–1482 роках був ректором університету медицини та вільних наук у Болоньї, написавши латинською мовою працю "Прогностична оцінка поточного 1483 року магістра Юрія Дрогобича з Русі, доктора мистецтв і медицини Болонського університету". Ймовірно, він був одним із вчителів М.Коперніка.[8] Про Ю.Дрогобича дослідники писали італійською, німецькою, польською, російською, українською та іншими мовами. Його образ знайшов своє втілення в художній літературі, образотворчому й пластичному мистецтві.[9]

У списках Ягеллонського університету прізвища українців зареєстровані від початку заснування цього закладу й до середини XVI ст. Так, в бурсах навчалося і проживало близько двох тисяч українських студентів, які в списках засвідчені, а саме: "Микола Петрович з Буська" ("Nicolaus Petri de Bussko", 1400 р.), "Іван з Рави" (очевидно, з Рави-Руської, 1401), "Матвій (Мартин) з Тухлі" (1403), «Іван Дорогостій з Поділля» (1410), "Симон з Дрогобича" (1419), з якого взяли вступні тільки два гроші. У 1421 році з'являються перші студенти з Самбора: "Микола син Михайла з Самбора", а 1424 року – перші студенти із Галича та Волині: "Іван Григорович з Коломиї" (1424), "Олексій Матвійович зі Львова" (1432), «Іван Іванович з Галича» (1434), «Іван Іванович з Кам'янця (1434), «Яків Іванович з Кам'янецької діоцизії» (1491), «Іван Грошка з Луцька» (початок XVI ст.), «Гроховський з Волині» (1566), «Капуста з Галича» (1573). У студентському реєстрі Краківського (Ягелонського) університету за 1503 рік записано наступне: «За ректора, високоповажного магістра Якобі де Гостінина, професора теології, каноніка костьолу Колегії Святого Флоріана на Клепарові» було внесено такі імена: Станіслав Петрович з Вільно (Stanislaus Petri de Vilna – 4 gr.), Валентин Михайлович зі Львова (Valentinus Michaelis de Leopoli – 4 gr.), Олексій Петрович Могила (Alexius Petri de Mogila – 4 gr.)».[10]

У першій половині XV ст. у списках є прізвища, ім'я та побатькові студентів з Лівобережної України, зокрема "Іван Петрович з Глухова, безрідний" (1434), "Дмитро Степанович із Києва" ("Demetrius Stephani de Kiew", 1466). У списках студентів, бакалаврів, магістрів зазначені: "Неополітанус Каспер з Нового Міста, русин" (1525), Андрій Іванович (1551); Матеуш Черненко, Петро Петрович Соколовський (з Луцького владицтва, став ба-

калавром) і Мартин Андрійович Тичина (1557); Петро Київський (1564), Симон Матвійович Озерський (1579), Іван Северинович Кропивницький (1604), Микола Іванович Мелешко (1620), Андрій Андрійович Скиба з Києва (1627), Іван Степанович Дедеркало (1628), Олександр Христофорович Третяк з Києва (1631), Іван Теодорович Ющенко з Києва (1635), Григорій Артемович Огризько (1640), Костянтин Романович Мормиль з Києва (1640) та багато інших. Серед професорсько-викладацького складу університету згадується професор Марко Лашко. Ще на початку XV століття до цього закладу записувалися цілими гуртами, як наприклад молодь із Поділля: брати Грогозії (1410), «Яків з Поділля» (1414), «Іван Іванович з Кам'янця» (1423), а також з Волині: «Клим з Сарнів» (1414), «Яків Петрович з Ковна» (1489), «Микола Іванович з Журавника» (1495), «Матвій Гіронімович з Дрогобича Луцького владицтва» (1520) та багато інших. Європейську славу «короля медицини» набув Мартин (прізвище не збереглося; р. н. невід. – 1460), родом із с.Жиравці поблизу Перемишля. Здобувши ступінь магістра у Краківському університеті, він подовжив навчання у Болоньї, де незабаром удостоївся ступеня доктора медицини й залишився тут професором. Мартин належав до найосвіченіших людей тогочасної Європи, був магістром п'яти європейських кафедр, написав кілька праць з астрономії, математики, які принесли йому європейську славу. Як медик, успішно лікував різні хвороби.

У числі видатних діячів суспільно-політичних та духовно-церковних діячів особливе місце посідає Іпатій Потій (світське ім'я Адам Львович Потій, 1541–1613), перший київський митрополит (1599), якого І.Я.Франко називав "творцем великого культурного діла, поєднання Русі з Римом".[11] І.Я.Франко у статті "Життя і діяльність Іпатія Потія" (нап. 1914 р.) зазначав, що старання за проголошення унії підняло І.Потія на найвищу ступінь уніатської ієрархії і зробило його церковним письменником. "Ся справа, – як писав І.Франко, – се головна і майже виключний зміст його писань. Своєю письменською діяльністю він належить так само до польського, як і до руського письменства, і в тім огляді був прототипом цілого ряду письменників, що відтоді аж до наших днів не перестають маніфестувати в собі перехрещення цивілізаційних впливів Русі і Польщі. Щодо духу своїх писань він стоїть зовсім на західнім грунті, являється учеником Краківської академії, отже, в руськім письменстві новим типом. Не без основи можемо його назвати першим руським проповідником у великім стилю".[12] Полеміст І.Потій активно підтримував ідею про переклад

Святого Письма та святоотецьких писань "руською" (тобто тогочасною книжною українською) мовою. Він виступав також за творче засвоєння кращих зразків західноєвропейської культури, з великою пошаною ставився до латинської мови, але не як мови богослужіння, що мала б витіснити "руську", а як мови європейської освіченості, без володіння якою неможливо прилучитися до культурних здобутків Заходу.[13]

Важливий внесок у розбудову української культури здійснив Лукаш з Нового міста під Самбором. Після закінчення Краківського університету він здобув ступінь магістра, опублікував перший підручник з епістолографії (1522 р.). Серед вихованців Краківського університету також виділяється Микола Шадурський, який після закінчення навчання працював секретарем консисторії, генеральним прокуратором Кам'янця-Подільського, потім протонарієм львівського єпископства, автором передмови до львівського перевидання відомої книги "Ифіка іерополитика, или Філософія нравоучительная", де, як зазначав І.Франко, "чудово і надзвичайно цінно" подано опис всіх церков і парафій львівського єпископату за 1762–1768 роки. Українські студенти Краківського університету, яких іноді називали "школярами" (від лат. *scholarus*) та "жаками" ("дяками"), заснували там цілу українсько-білоруську-литовську (або "руську") громаду, яка набула значення культурного осередку, зберігала національні традиції та впливала на польський літературний процес завдяки досконалому знанню польської і латинської мови. Серед маловідомих імен гуманістичних діячів-українців доби Відродження, які вчилися, а потім викладали у Краківському-Ягелонському університеті або перебува на громадській службі, писали свої твори латинською і польською мовами та залишили помітний слід у духовному житті України й Польщі, були Григорій Чуй-Русин, Георгій Тичинський-Рутенець, Іван Туробінський-Рутенець, Севастян-Фабіан Кленович, Симон Пекалід, яких до нині вважають польськими письменниками, хоча вони себе називали українцями (рутенцями, русинами) та з любов'ю писали про свою рідну "Роксоланію".[14] Крім того, в поемі "Про Острозьку війну під П'яткою проти низових (козаків) у 4-х книгах, написаній бакалавром мистецтв Симоном Пекалідом" (Краків, 1600), автор виводить *генеалогію "роду Острозьких*" від Київської Русі, пов'язує його з Данилом, "князем острозьким – коронованим королем", складає "похвалу місту Острогу і тримовній Острозькій гімназії", викладання в ній "вільних наук", а також прославляв фундаментальну бібліотеку й острозьку друкарню. Особливої

уваги заслуговують розділи поеми про острів "Хотрицю на Дніпрі, де перебували низові козаки" та "про табір низових козаків", як унікальне історико-культурне свідчення про життя і звичаї запорозького козацтва. Вищу освіту в Кракові здобули видатний український письменник-полеміст Іван Миколайович Вишинський ("Johannes Nicolai Vissinski"), майбутній ректор Київської братської школи Касіян Сакович та ректор Київської колегії Варлаам Ясинський, який слухав лекції в університетах Польщі й Чехії (Краків, Оломоуц, Ельбінг), отримав ступінь доктора філософії. Вихованцем Ягеллонського університету був і відомий першодрукар, культурно-громадський діяч Георгій Скорина та письменник Якуб Гаватович (Гават; 1598–1679), останній з яких одержав ступінь бакалавра, був автором багатьох польськомовних проповідницьких та віршованих творів – "Казання" (1629), "Школа терпіння" (1640), "Зеркало духовної любові" (1645), а також автором перших українських інтермедій. Його твори пройняті неповторною українською ментальністю й наповнені яскравим національним колоритом.[15]

У списках студентів Ягеллонського університету, в його архівах за різні роки часто згадуються прізвища Тичини або Тичинські: Томаш і Венцеслав Тичини (1407), Степан Павлович Тичина (1434), Михайло Тичина (рутенус, 1475), Микола Тичина (рутенус, 1486), "Григорій Тичина з Роксоланії" (Georgius de Tyczun, Ruthenus») – магістр і ректор Краківської школи на передмісті Клепару (рутенус, 1538); Мартин Тичина (1557), Іван Тичина (1592). Поруч з Тичиною (Тичинським) записані Іван з Бучача та Станіслав Коритко із Звенигорода.[16] Але, з середини XVI століття занепадає викладання світських наук, університет прибирають до рук католики, свій вплив вони поширюють і на природничі дисципліни. Найбільш незалежно тримався факультет семи вільних наук, який вважався осередком прогресивної думки у Польщі. При ньому утворилося літературне середовище, яке очолив українець Павло з Кросна. За доби Реформації університет став захисником католицизму, і від вступників вимагалася присяга на зречення від єресей і протестантизму. У XVIII столітті його кілька разів реорганізовували і зрештою до нього стали приймати молодь лише з середньою освітою. Але від середини XVIII ст. ситуація у діяльності університету дещо змінилася.

До українських просвітників другої половини XVIII ст. зараховують *Петра Дмитровича Лодія* (1764–1829) – першого викладача філософії, відкритого для українців у 1787 році при Львівському університеті Studium Ruthenum. Він був професором

логіки, метафізики і моральної філософії Львівського університету (1787–1802), згодом професором Краківського університету (1802–1803), а також Петербурзького педагогічного інституту (1804–1819) та університету (1819–1829). Відомим є його переклад українською мовою твору Хр.Баумайстера "Моральна філософія". Серед представників української козацько-старшинської родини Левицьких багато навчалося у Польщі. Один з них Григорій Левицький-Ніс (1697–1769) – найбільший український майстер гравюри доби бароко в Україні. Відомий як засновник школи, яка справила величезний вплив на граверне мистецтво України другої половини XVIII – початку XIX ст. як найбільш художньо і технічно досконала. Після закінчення Київської академії він опанував техніку малюнка і граверської майстерності. Працював у м.Бреслау (1720–1730-х рр.; тепер м.Вроцлав, Польща) в майстерні відомого польського художника Бартоломея Страховського. Згодом навчався і працював у Німеччині, у м.Данциг (тепер м.Гданськ, Польща). Г.Левицький-Ніс створив цикл гравюр для подарункового львівського видання "Філософія Арістотелева" на честь Олексія Розумовського (1745),[17] один примірник якого був у бібліотеці гр. К.Розумовського. Син Григорія Левицького – Дмитро Левицький (1735–1822)[18] – видатний український художник-портретист, академік. Він теж вихованець Київської академії, яку А.Н.Бенуа називав "русскою Сорбоною". Протягом XIX ст. особливо славилася Краківська академія красних мистецтв, в якій навчався і Леопольд Левицький.

Особливо славилася наукова бібліотека Ягеллонського університету. Серед її раритетів до нині знаходиться рукописний примірник «Права, по которым судится малороссійский народ», який належав бібліотеці Кирила Лящевецького (Лящевицького; р. н. невід. – 1770) – видатного українського церковного діяча, єпископа Воронезького і Євецького, Чернігівського і Новгород-Сіверського. Загалом К.Лящевецький мав велику бібліотеку – близько 400 примірників книг латинською, німецькою, польською, частково церковно-слов'янською та російською мовами. Переважала богословська і філософська література, окремі праці німецьких пієтистів:Й.Ф.Будде, А.Міхаеліса, філософів Х.Вольфа, Х.Баумейстера, латономовні видання Публія Овідія, Квінта Горація, Джона Локка та інші. Були також російські переклади Мішеля Монтеня, Самуїла Пуффендорфа, А.Бюшінга, Д.Локка, різні словники, граматики. У бібліотеці К.Лящевецького знаходився рукописний примірник «Історії козацької», переклад з польського видання Статуту Великого князівства Литовського тощо.

Другою вищої школою, яка була територіально розташована на кордоні між Малою Польщею та Західною Україною, стала Замойська академія (засн. 1594/1595 р., тепер Польща) і за статутом у присуджені наукових знань була урівняна в правах з університетом. В середині XVII ст. польський король Михайло Корибут у 1669 році також надав академії всі привілеї університетів, наказав «вважати її єдиним університетом для всієї Русі, заборонивши створювати вищі школи на 12 миль в околі» і дарував професорам академії дворянські, а не церковні звання.[19] Її організатором був відомий польський державно-політичний і військовий діяч, меценат-гуманіст, канцлер і коронний гетьман Ян Замойський (1542–1605). Засновуючи академію, її концепцію, цілі й завдання було викладено в промові Я.Замойського, виголошеній ним під час відкриття цього навчального закладу: «В житті немає нічого більш корисного і бажаного, як наука і чесноти…Я думаю, що освічені діти дорожчі від багатства, і я відкриваю джерело цього благословення у щойно закладеній академії, в якій ваші діти черпатимуть науки мудрості…Як хлібороб вибирає гарне насіння, так учитель повинен викладати ті науки, котрі дають істинну мудрість...Сам я зміркувавши, що корисніше нашому краєві, вкажу і науки, і письменників, і метод навчання».[20] 5 липня 1600 року Я.Замойський підписав акт, в якому визначалися джерело коштів для існування академії, її основні завдання і порядок улаштування.

Найактивнішу роль у заснуванні Замойської академії відіграли українець, королівський "поет-лауреат" Шимон Шимонович (Шимоновський; 1558–1628) зі Львова та Войцех із Каліша. Одним із засновників Замойської академії був Симон Симонід (1558–1629), вірменин родом, львів'янин. Закінчив Краківську академію, вчився в західноєвропейських університетах, учителював у Львові. Писав латинською та польською мовами, писав драми. Головна його книга – знамениті «Селянки» (1614) ідилічно відображає теми з українського життя, типи українських селян і, був послідовником Себастіана Кленовича. Твори С.Симоніда оперті на ренесансовій поетиці, це – польсько-український поет.[21] Ще перебуваючи у Кракові Симон Симонід видав латиномовний твір «Бич заздрості» – тут було 19 пісень з присвятою Янові Замойському. Загалом родині Замойських поет присвятив «Елінопеан» (1587), «Зображальне слово Замойським» (1604) вірш до Вацлава Замойського. У своїй праці «Західноукраїнські православні школи XVI і початку XVII ст.» К.В.Харлампович писав, що навколо міст Люблін, Соколов, Замостя та інших «буяло руське життя, в них же самих існували не тільки

православні церкви, але і монастирі, братства, училища – найвищий прояв тодішнього русинського життя».[22] Отже, серед населення міста Замостя і околиць було чимало українців, у зв'язку з чим деякі дослідники вважають Замостя одним з найдавніших українських поселень. За даними К.В.Харламповича, в Замойській академії навчалися представники польського, русинського, литовського, прусько-ливонського народів та іноземці, відповідно до чого учнів було розподілено на п'ять груп: польську, литовську, руську, прусько-ливонську та іноземну.[23] Як підкреслював М.І.Петров у праці «Київська академія у другій половині XVII ст.», «оскільки Замойська академія містила в собі спеціальну групу руську, то кияни охоче в ній навчалися».[24]

До культурно-мистецького середовища магната українського роду Я.Замойського належав Кленович Севастіан Фабіан (бл. 1545–1602) – відомий державний та культурно-громадський діяч, який спочатку був викладачем Замойської школи (з 1589 р.), згодом академії. З 1592 року він був обраний війтом Любліна, а через два роки – бургомістром (1595). Перш за все, він відомий як польсько-український поет.[25] Літературну діяльність С.Ф.Кленович розпочав 1576 р., переклавши польською мовою латинську поему К.Яніцького «Королів і князів польських… опис». Писав С.Ф.Кленович латиною (поеми «Роксоланія», 1584; «Звитяжець богів», 1587) та польською мовою («Фліс», 1598). Найвизначнішим його твором є латиномовна поема «Роксоланія» (1584), в якій поет описує закладання на Львівських пагорбах т. зв. руського Парнасу, висловлює свою любов до Роксоланії (України). Ось тому-то професорсько-викладацький склад Замойської академії більшість складали українці. Утримували академію багаті меценати, які вважали, що "наука потрібна всюди – і дома, і в сенаті, і на війні", а також на кошти селян с.Буковина (поблизу Перемишля). Серед засновників Замойської академії в історичних документах згадується політичний та культурний діяч, видавець і письменник Ян Гербурт (Herburt), який походив із полонізованої німецько-української родини, але називав себе «русином». Відомий він як автор "Слова про руський народ" (1616 р.).

Замойська академія мала важливе значення для розвитку не тільки польської, але й української культури. Як писав Петро Могила в передмові до «Тріоді» (1633): «Академія Замойська так багато народові нашому пожитку і утіхи принесла, що немало з неї людей учених, управних і поважних вийшло, а церкві нашій православній дуже потрібних».[26] Замойська академія відзначалася високим рівнем навчання, вдало підібраною бібліотекою і при-

рівнювалася до університетів, передусім Падуанського. Академія мала право присуджувати гуманітарні наукові ступені, хоча чисельність студентів була невеликою (від 50 до 130 студентів). Задумана вона була на взірець Падуанського університету, але на відміну від інших вищих шкіл у навчальній програмі дотримувалася "гуманістичного ціцеронства", а головне – віротерпимості широти поглядів. З усіх вищих шкіл у Європі, це була, мабуть, найменша. Перших учнів було прийнято до Замойської академії 15 березня 1595 року. У збереженому «Universitatis generalis studii Samosciensis Album» («Альбом університету загальних наук у Замості») є перша згадка про прийом студентів. У 1596 році в академії нараховувалося 50 студентів (1596 р.), у 1600 році – 32, у 1608 році – 118. В окремі періоди до академії вступало на рік від 30 до 70 юнаків. Так, протягом 40 років (1595–1635) до академії було прийнято 2.745 юнаків, або 70 чоловік на рік. У період 1635–1648 рр. – 1.678 студентів, або 118–120 за рік. У 1670–1675 рр. було прийнято до академії всього 307 юнаків, або 50 студентів на рік. У 1740–1745 рр. – 238, або 30 чоловік у середньому на рік. Протягом 1778–1781 рр. на 4-х факультетах – теологічному, юридичному, медичному і філософському всього навчалося 300 студентів, з них на медичному близько 40 слухачів. Серед них значний процент складали українці, які згодом виявили себе активними учасниками запровадження вищих шкіл у Києві.

Ще в перші роки існування академії в Замості було засновано шпиталь, на базі якого, очевидно, слухачі медичного факультету вивчали практичну медицину. Про це свідчить видана 28 травня 1601 року грамота Я.Замойського, що він підтверджує запис мешканця міста Замостя Греха Яна Костянтиновича на місце, город і будинок для бідних віри «грецької і руської» з дозволом збирати по містах і селах пожертвування на згаданий шпиталь: «zbudowanic i zalozenic szpitala dla blagich groeckiei i ruskiei religien».[27] Про це ж свідчать наявні відомості про вибори старших братчиків Замойського братства. За цими відомостями, 15 квітня 1639 року, відповідно до звичаїв і порядків, на загальних зборах Замойського братства було обрано 12 старших братчиків. Серед них згадуються Григорій Плисовський (H.Plisowski) і Семен Побвпанович (S.Pobwpanowicz), які були обрані «до лікарні хазяїнами».[28] Про первісну організацію Замойської академії, її внутрішнє улаштування, про умови життя учнів, про розпорядок занять дає статут академії, затверджений Я.Замойським 1610 року. У статуті визначено правила прийому до академії, а також викладаються обов'язки декана і студентів.

Згідно з буллою папи Климентія VIII, Замойська академія мала три факультети: юридичний, філософський і медичний. Однак при організації академії поділу на факультети не було. Всі студенти першого набору розподілялися по класах, на початку XVII ст. академія складалася з восьми класів. Бідних студентів не лише звільняли від плати за навчання, але й утримували в бурсі коштом фундатора. Студенти поділялися за національністю на п'ять груп: польська, литовська, руська, прусська та чужоземська. Фактом поділу студентів за національністю піддавалася кожному студентові та думка, що «він не тільки громадянин своєї батьківщини, але й син свого народу». Як підкреслював у своїй праці «Київська академія в другій половині XVII ст.» М.І.Петров, «оскільки Замойська академія містила в собі спеціальну групу руську, то кияни охоче в ній навчалися».[29] Приплив молоді до Замойської академії відбувався значною мірою за рахунок учнів багатьох братських шкіл, що існували на той час, особливо із Львівської, Луцької, Братської, Мінської, Могилівської, Київської та багатьох інших. Фундацією з 1601 року Ян Замойський установив при своїй школі десять професур, а саме: 1) цивільного права; 2) публічного права; 3) моральної філософії; 4) фізики; 5) логіки і метафізики; 6) математики; 7) вимови; 8) риторики і діалектики; 9) поезії і синтакси; 10) аналогії та орфографії. Після смерті фундатора Замойська академія встановила чотири факультети: теологічний, правничий, філософічний та медичний.[30]

Навчальний рік в академії будувався за зразком Ягеллонського університету. Він тривав 10 місяців – з 8 вересня поточного року до середини липня наступного року. Літні вакації були з 13 липня до 24 серпня, зимові – з 20 грудня до 6 січня. До початку зимових і літніх вакацій по 8–10 днів приділялося для проведення іспитів. Термін навчання в академії був на юридичному, філософському і теологічному факультетах трирічним, на медичному факультеті – чотирирічним. Але фактично багато студентів учились по 5–6 і навіть 8 років. Тривалість занять протягом дня складала 5 годин – з 8 ранку до 10.30 і з 14.30 (після обіду) до 17.00. Випускні іспити проводилися в середині травня, випускникам урочисто надавалися вчені ступені і вручалися дипломи.[31] В академії студенти навчалися певних правил і норм поводження, вміння триматися в товаристві, мистецтва мовлення тощо. К.В.Харлампович зазначає, що 1596 року про студентів академії було висловлено такий відгук: «Учні академії обіцяють бути гарними і освіченими людьми».

Відповідно до Статуту на чолі академії стояли ректор і декани, які обиралися зі складу професорів академії терміном на один рік. Вибори провадилися щорічно у травні місяці. Для здійснення керівництва всією діяльністю академії призначалися чотири радники. Ректор головував на всіх засіданнях і публічних заходах академії. Він керував академією через раду, яка затверджувалася ним і складалася з професорів. Ректор скликав звичайні (поточні) і надзвичайні засідання професорів, зберігав у себе архів академії, накладав дисциплінарні стягнення (без права апеляції) на студентів, молодших професорів. Ректор вирішував і затверджував питання навчального планування, складання розкладу занять і спостереження за виконанням правил внутрішнього розпорядку академії. Крім того, кожен факультет очолював декан, який обирався професорами академії. Декан відав переважно науковим і навчальним процесом академічного життя. Він проводив вступні іспити і розподіляв студентів по класах, складав розклад занять, здійснював контроль за відвідуванням занять, стежив за дотриманням установлених правил проведення лекцій, практичних занять, іспитів та заліків.[32] Серед ректорів Замойської академії були: Я.Урсин (1606/1607 навч. року), С.Бирковський (1609/1610 навч.року), С.Пехович (Ш.Пєхович) (1611/1612 навч. року), Г.Сольський (1615/1616 навч.року), Г.Колаковський, В.Алембек та ін. Польський історик медицини Л.Гонсьоровський у своїй праці «Zbior wiadomosci do historyi sztuki lekarskiej w Polsce», виданій у Познані 1854 року, стверджує, що від заснування академії з 1593-го до 1708 років, тільки на медичному факультеті викладали 14 професорів, серед яких були видатні вчені-медики, котрі прибули не тільки з Кракова, але і Падуанського університету. Для організації медичного факультету і викладання на ньому Я.Замоським були запрошені доктори медицини Ян Урсин і Симон Бирковський. Ян Урсин (?–пом. 1613) був родом зі Львова, вихованець Львівської школи. Перший вчений ступінь він отримав у Кракові (1587 р.), а з 1595 року був запрошений для викладання в академії. Через рік роботи в Замойській академії (у 1596 р.) він Я.Урсина було направлено до Падуанського університету для навчання медицині і ознайомлення з навчально-виховним процесом на медичному факультеті цього університету. Тут він навчався протягом 5 років і повернувся до Замостя 1601 року у званні доктора медицини. У 1606/1607 навчальному році Я.Урсин був ректором академії. Перебуваючи професором медицини Замойської академії, він написав роботу «Deossibus humani corporis traktatus» («Трактат про кістки людського тіла»).[33] Симон

Бирковський (? – пом. 12.01.1626) – також родом зі Львова і випускник Львівської школи. Ступінь доктора медицини отримав у Краківському університеті. Вже 1602 р. він значиться у списках професорів Замойської академії, де викладав на медичному факультеті курс анатомії. У 1605 році С.Бирковський був відряджений до Італії для ознайомлення з постановкою навчання на медичному факультеті Падуанського університету. У 1609/1610 навчальному році був ректором академії. Загалом Замойська академія проіснувала 190 років (1593–1784 рр.). За цей період курс медичних наук на медичному факультеті академії, крім професорів Я.Урсина і С.Бирковського, в різний час читали доктори медицини, професори І.Аведик, В.Алембек, Х.Запальський, Т.Кивицький, Г.Колаковський, Я.Леоніден, Б.Монегіна, Я.Недзевецький, Т.Орминський, Ш.Пєхович, Г.Сольський, С.Шиманович та ін. В наступні роки на медичному факультеті академії викладали: відомий анатом, доктор медицини С.Ательшьейн, доктор медицини Ян Недзвецький – автор підручника з анатомії, доктор медицини Т.Кивицький, який читав курс практичної медицини до кінця існування академії. Професором медицини Замойської академії був видатний лікар, родом зі Львова, Еразм Сікст. Освіту Е.Сікст здобув у Краківському університеті, а ступінь доктора медицини отримав в одному з університетів Італії. Протягом 15 років (1614–1629 рр.) він був лікарем шпиталю Св.Духа у Львові, а потім професором медичного факультету Замойської академії. З ім'ям Е.Сікста пов'язане дослідження мінеральних джерел курорту Шкло під Львовом. Його праця про мінеральні джерела «O cieplicach we Szkle» («Про теплиці в Шклі») зробила цей курорт широко відомим у Європі. Вперше цю працю Е.Сікста було видано 1617 року у м.Замості Замойською академією.[34]

Значний відсоток студентів Замойської академії складали українці, які згодом ставали активними учасниками запровадження шкіл в Україні і, перш за все, у Києві. Серед вихованців Замойської академії видатні державно-політичні та культурні діячі України, як наприклад Адам Кисіль (1600–1653) – магнат, воєвода брацлавський і київський, дипломат, благодійник Київської академії і сподвижник Петра Могили. По закінченні Замойської академії А.Кисіль став на військову службу. Брав участь у битві польського гетьмана Станіслава Жолкевського під Оринінім (1619 р.) та Цецорою (1620 р.). Він був "одним з найзаможніших магнатів та провідником непоказної православної шляхти і виступав в соймі та в сенаті в обороні українського народу та православної віри".[35] Автор "Літопису Самовидця" називає А.Кисіля

"благочестивим паном", котрий "в згоді з гетьманом Хмельницьким був" і був великим благодійником Київської академії.

Серед вихованців Замойської академії були видатні культурно-освітні діячі України: Касіян Сакович – ректор Києво-Братської школи; Ісайя Трофимович-Козловський, який у 1631 році став першим ректором Києво-Могилянської колегії; Сильвестр Косов – префект Лаврської, а потім братської школи у Києві. Замойську академію закінчили ще два ректори Київської академії: Йосиф Кононович-Горбацький – автор першого українського підручника риторики "Оратор Могилянський" (1635 р.), за яким вивчали цей предмет у Києво-Могилянській академії та славнозвісний Інокентій Гізель – ректор академії (з 1646 р.), архімандрит Києво-Печерської лаври (з 1656 р.), вчений. Як відомо, І.Гізель після закінчення Києво-Могилянської колегії 1642 року в числі інших був посланий П.Могилою за кордон для підготовки на професора колегії. Був одним з найосвіченіших діячів на Україні XVII ст. Лазар Баранович називав його "Арістотелем". З приводу цього М.Петров у своїх примітках і коментарях до фундаментальної праці «Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии» (К., 1904, Ч.1.) зазначав: «До конца XVII века Киевские учёные, желавшие завершить своё образование, обыкновенно заканчивали его в польских средних и высших учебных заведениях, преимущественно іезуитских, как например Сильвестр Косов, Іосиф Кононович Горбацкій, Иннокентій Гизель, Варлаам Ясинскій, Іоасаф Кроковскій, Стефан Яворскій и др.[36] В Замойській академії здобув освіту і Григорій Бутович – український поет першої половини XVII ст.[37] Як стверджує В.Микитась, тут вчився і поляк Якуб Гаватович (Гават, Галятович) (1598–1679), який освіту здобув у Ягелонському університеті, своє життя прожив в Україні, знав українську мову, брав участь у переговорах з дипломатами гетьмана Богдана Хмельницького та ввійшов у літературу як автор українських інтермедій.

В середині XVIII ст. в Замойській академії було здійснено реформу освіти на всіх факультетах. Акт про цю реформу було оголошено в залі засідань вченої ради академії 30 жовтня 1746 року. Так, в царині медичної освіти реформою передбачалося, «щоб професор, доктор медицини учив старанно своїх учнів, щоб медичні знання в Замості викладалися на найвищому рівні, щоб доктори медицини студентів і бідних лікували без плати».[38] Однак належних умов для здійснення реформи не було створено. Медичний факультет і після реорганізації, здійсненої 1747 року, не мав у своєму розпорядженні необхідних навчальних й ліку-

вальних установ. Це пояснюється тим, що головним завданням академії було підготовка активних служителів католицької церкви, що виконувалася теологічним і філософським факультетами академії. Гуманітарні науки й медичні, що запроваджувалися в академії, поступаючись вимогам часу, не набули в ній великого розвитку. Замойська академія перестала існувати після першого поділу Польщі в 1772 році, коли Замостя відійшло до Австрії, а 19 липня 1784 року за розпорядженням австрійського уряду Замойську академію було закрито.[39] Водночас початок систематичної медичної освіти на території західноукраїнських земель належить до другої половини XVIII ст., коли указом австрійського уряду (указ Марії Терези від 13 січня 1773 р.) у Львові було засновано «Медичну колегію» (Kolegium Medicum), тобто першу медичну школу для підготовки лікарів, хірургів, акушерів і аптекарів. Ця школа стала базою, на основі якої через 100 років при Львівському університеті було вперше засновано медичний факультет.

Чимало студентів з України і, перш за все, вихованців Києво-Могилянської академії продовжували свою освіту у силезькому місті Бреслау (тепер Вроцлав, Республіка. Польща) – значним торговельним, освітнім і видавничим центром, розташованому на польсько-німецькому порубіжжі. Бреславський університет мав багату бібліотеку з упорядкованими каталогами, що збереглася й понині. Немало праць колишніх вихованців і професорів Київської академії були вперше видані саме в Бреслау на замовлення її керівництва.[40] У 1749 році київський митрополит Тимофій Щербацький, призначаючи на посаду бібліотекаря Київської академії викладача Манасію Максимовича, зобов'язав його вести кореспонденцію щодо придбання книжок у Бреслау. Крім того, тривалий час у закупівлі книг для Київської академії були бреславські книгопродавці брати Корні.[41] В середині XVIII ст. перебував у м.Бреслау Крижанівський Костянтин Павлович – викладач німецької та єврейської мови Київської академії (1752/1753 навчального року), а з 1753 року призначений першим викладачем відкритого французького класу. Того самого року К.П.Крижанівський закупив через братів Корнів із м.Бреслау 100 французьких граматик для студентів Києво-Могилянської академії.

У Бреславському університеті навчався відомий представник гетьмансько-козацького уряду, генеральний осавул – останній в історії Гетьманщини – Іван Михайлович Скоропадський (1727–1782), який належав до родини українського гетьмана Івана Іллича Скоропадського (1708–1722). Повернувшись з Німеччини в

Україну, він став останнім генеральним осавулом в історії Гетьманщини (1762–1781 рр.), брав найактивнішу участь у суспільному та культурно-громадському житті. Мав велику популярність серед української громадськості, в очах якої виступав можливим претендентом на гетьманську булаву. Для навчання до Силезії, до Бреславля були направлені й сини генерального підскарбія Івана Скоропадського Петро та Яків, а також син генерального хорунжого Василь Ханенко.[42] З приводу навчання представників родин Скоропадських та Ханенків в європейський університетах писав М.Петров у своїх коментарях і примітках до фундаментальній праці «Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии» (Отд.II: 1721–1795 гг.; Т.1.: 1721–1750 гг.; Ч.1. – К., 1904), а саме: «Главный контингент русских воспитанников в заграничных университетах давали сыновья зажиточной казацкой старшины, из воспитанников Киевской же Академии. Обыкновенно дети казацкой старшины изучали въ Киевской Академии гуманныя, свЪтскія науки по реторику включительно, а с 1738 года – и немецкій язык. Не ограничиваясь этим образованием некоторые из детей казацкой старшины с 1744 года стали отправляться, для довершения образования, въ заграничные университеты. Так, в 1744 и 1745 гг. желали ехать для обучения: въ Силезію, въ Бреславль – сыновья генеральнаго подскарбия Ивана Скоропадскаго Пётр да Яков, и сын хорунжаго войскового генеральнаго Ханенка – Василий».[43]

У Варшаві навчався майбутній сотник Київського полку Петро Корнилович-Симоновський, котрий склав «краткое известие о козацком народе» і здобув освіту в Київській академії. Крім Варшави він навчався у Парижі.[44] Наприкінці XVIII ст. у Варшаві перебували вихованці Київської академії, серед них: Степан Лукомський з Умані, Йосип Михайлович Леонтович (1772 – р. н. невід.) та Дмитро Іванович Сигиревич (бл. 1755–1827). У 1795 році на прохання генерал-фельдмаршала О.В.Суворова-Римнікського разом вони були відправлені в головну квартиру російських військ у Варшаві, очевидно, першого – для перекладацької діяльності. Дмитра Сигиревича 13.03.1795 року відразу було призначено капеланом у головну квартиру генерал-фельдмаршала О.В.Суворова, де він прослужив кілька років. З відкриттям у Києві відділення Всеросійського біблійного товариства (Всероссийское библейное общество, 1.08.1817 р.), на чолі якого стояв митрополит Київський і Галицький С.Александровський, а віце-президент – генерал-майор М.Ф.Орлов, Д.І.Сигиревич увійшов до числа його директорів.

У Варшавському університеті отримав звання кандидата Громика (Громека) Михайло Степанович (1852–1883), який до цього закінчив Московський університет "со степенью действительнаго студента". Працював М.С.Громика вчителем російської мови та історії в гімназіях Царства польського. Відомим є його етюд "Последние произведения гр.Л.Н.Толстого", де вміщені уривки з ненадрукованих в Росії творів Л.М.Толстого.[45] Історико-філологічний факультет Варшавського університету успішно закінчив у 1894 році й Афанасій Васильович Пясецький, який працював потім учителем російської мови, історії та географії в Седлецькій гімназії до 1900 року, коли перейшов на службу по Міністерству фінансів. Пізніше служив у Плоцькій казенній палаті, потім – в Полтавській казенній палаті, а з 1908 року – податним інспектором Лохвицького повіту. Автор численних наукових праць, одна з них – "Торговля зерновымъ хлебомъ въ Лохвицкомъ уезде" – була визнана Міністерством фінансів надзвичайно цінною, а її автора А.В.Пясецького було нагороджено знаком "за заслуги сельскому хозяйству и торговле". Його праці друкувалися у "Варшавском Дневнике", "Полтавском Вестнике", Вестник Финансов", "Полтавских губернских Ведомостях" та інших виданнях. Крім того, відомі його переклади французькою, німецькою, англійською і польською мовами, які були надруковані.[46]

Окремі аспекти щодо періодизації загальнопросвітницького процесу (т. зв. «русского духовного просвещения») окреслено у фундаментальній праці «Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии» (К., 1904, Ч.1.), де у своїх примітках і коментарях М.Петров підкреслював: «До конца XVII века Кіевские учёные, желавшие завершить своё образование, обыкновенно заканчивали его в польских средних и высших учебных заведениях, преимущественно іезуитских, как например Сильвестр Косов, Іосиф Кононович Горбацкій, Иннокентій Гизель, Варлаам Ясинскій, Іоасаф Кроковскій, Стефан Яворскій и др.[47] Но съ конца XVII века появляются отдельные лица изъ воспитанников Киевской Академіи, которые проникают и за рубеж Польши, въ западную Европу, и усвояют себе новое, несхоластическое образование, как например Феофан Прокопович и Іоаким Богомолевскій. Первый изъ них, закончивший образование своё въ Риме, считается у нас лучшим представителем возрождения классицизма, положив начало целому періоду в исторіи русскаго духовнаго просвещенія, тогда как Іоаким Богомолевскій был одним изъ представителей мистического направления богословской мысли».[48] Надалі М.Петров подає соціологічний аналіз контин-

генту українського шляхетства в європейських університетах впродовж першої та другої половини XVIII ст.: «Главный контингент русских воспитанников в заграничных университетах давали сыновья зажиточной казацкой старшины, из воспитанников Киевской же Академии. Обыкновенно дети казацкой старшины изучали въ Киевской Академии гуманныя, светскія науки по реторику включительно, а с 1738 года – и немецкій язык, как например мы знаем о братьях Петре и Степане Милорадовичах. Не ограничиваясь этим образованием некоторые из детей казацкой старшины с 1744 года стали отправляться, для довершения образования, въ заграничные университеты. Так, в 1744 и 1745 гг. желали ехать для обучения: въ Прусскую землю – сыновья бунчукового товарища Андрея Дунина-Борковскаго Василь да Яков; въ Силезію, въ Бреславль – сыновья генеральнаго подскарбия Ивана Скоропадскаго Пётр да Яков, и сын хорунжаго войскового генеральнаго Ханенка – Василий».[49] Також М.Петров подає відомості, що в 1750 році полковий переяславський обозний Іван Павлович Кулябка, брат славнозвісного Сильвестра Кулябки, «отправилъ трёхъ сыновей своихъ в иностранныя училища в Виттенберг, тогда как трое младшихъ сыновей его обучались ещё в Киевской Академіи латинскому и немецкому языкахъ».[50]

Після завершення навчання в закордонних вищих школах майже всі молоді вчені поверталися на батьківщину. Але були й такі, що залишалися там, де здобули освіту, професорами, деканами, вченими-дослідниками і брали участь у загальноєвропейському процесі розвитку науки, мистецтва, культури взагалі. Їхній вклад у світовий культурно-освітній процес досить вагомий, їхні імена увійшли до пантеону діячів, які утверджували ідеї гуманізму. Як писав про це І.Голенищев-Кутузов, «з кафедр Кракова й Болоньї, Падуї і Відня вихідці з українських степів коментували античних поетів. Гуманісти українського походження, які вважали себе русинами, розвивали свою діяльність у самій Польщі і на Заході».[51]

Всі вищевикладені факти підтверджують, що культура українського народу в контексті ідей Просвітництва органічно влилася у просвітницький рух як в Європі, так і в Україні. Саме культура й освіта відобразили притаманний спосіб життя українців, мислення, світобачення, естетичні уподобання, моральні і правові норми, політичні прагнення й культурно-освітні орієнтири. Все це характеризує історико-культурну парадигму XVIII – початку XIX ст. Українська молодь, перебуваючи в європейських та закордонних університетах, переймала новітні знання, технології, культурно-освітні напрями, які поширювали в Україні та Росії.

Крім того, відбулося значне розширення кордонів для інтелектуальних впливів та культурних форм співпраць. З цим пов'язано, передусім і бажання культурно-освітніх реформ в Україні, ініціаторами й авторами яких виступали представники нової генерації «провідної верстви» України кінця XVIII – початку XIX ст. Все це засвідчує, що спрямування у розвитку освіченості в Україні набуло загальнонаціонального характеру. Водночас активна участь українців в освітньо-культурному просторі тогочасної Європи включили Україну до світових інтеграційних процесів, які у подальшому забезпечили динамічний культурологічний практикум, спрямований на цілісне розуміння безперервності української національної культури. У подальших дослідженнях необхідно висвітлити роль представників української національної еліти у формуванні гуманітарного часопростору як в Україні, так і за її межами на засадах інтеграції, демократизму та етнокультурної своєрідності.

---

[1] Morawski Kazimierz. Historya universytetu Jagellonskiego. – Krakow, 1900. – T. 1, 2.

[2] Голенищев-Кутузов И.Н. Славянские литературы: Статьи и исследования. – М., 1973. – С. 141–144.

[3] Микитась В.Л. Давньоукраїнські студенти і професори. – К.: Абрис, 1994. – С.35.

[4] Morawski Kazimierz. Historya universytetu Jagellonskiego. – Krakow, 1900. – T. 1, 2

[5] Нудьга Г.А. На чужині і вдома. В кн.: Нудьга Г.А. На літературних шляхах (Дослідження, пошуки, знахідки). – К.: Вид-во художньої літ-ри «Дніпро», 1990. – Ч.2. – С.216–217.

[6] Borycz H. Historia unywersytetu Jagellonskiego w epoche humanizmu. – Krakow, 1935. – S.123.

[7] Ісаєвич Я.Д. Юрій Котермак з Дрогобича і його книга // Бібліотекознавство і бібліографія. – Х., 1969. – Вип.7. – С.108.

[8] Микитась В.Л. Давньоукраїнські студенти і професори. – К.: Абрис, 1994. – С.33, 38.

[9] Юрій Дрогобич: До 500-річчя виходу першої друкованої книги вітчизняного автора (Бібліографічний покажчик). – Львів, 1983

[10] Нудьга Г.А. Перші бакалаври і доктори. В кн.: Нудьга Г.А. На літературних шляхах (Дослідження, пошуки, знахідки). – К.: Вид-во художньої літ-ри «Дніпро», 1990. – Ч.2. – С.154–155.

[11] Франко І. Життя і літературна діяльність Іпатія Потія. – К., 1983. – Т. 39. – С. 517–520.

[12] Tazbir J. Szlachta i teologowie: Studia z dziejow polskiej kontrreformacij. – Warszawa, 1987; Polska XVIII wieku / Pod. red. J.Tazbira. – Waszawa, 1974; Kloczowski J. Chrescijanstwo polskie XVI–XVIII w. // Kosciol w Polsce. – T.2. Wieki XVI–XVIII. – Krakow, 1969. – S. 5–56; Wiek XVII. Kontrreformacja. Barok: Prace z historii kultury / Pod red. J.Pelca. – Wroclaw, 1970; Tazbir J. Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacij. – Warszawa, 1978; Czarnowski St. Reakcij katolicka w Polsce w koncu XVI I na poczatky XVII w. // Czarnowski St. Dziela. – Warszawa, 1956. – T. 2. – S. 147–166.

[13] Дмитрієв М. Про деякі шляхи проникнення гуманістичної ідеології в українську культуру кінця XVI – першої половини XVII ст. // Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст. / Відп. ред. О.Мишанич. – К.: Наук. думка, 1993. – С. 113, 119, 121, 12

[14] Микитась В.Л. Давньоукраїнські студенти і професори. – К.: Абрис, 1994. – С.41

[15] Павлик М. Якуб Гаватович (Гават), автор перших руських інтермедій з 1619 року // ЗНТШ. – 1900. – № 35–36; Денисюк С. Гаватович (Гават) Якуб // Українська

література у портретах і довідках: Давня література – література XIX ст.: Довідник / Редкол.: С.П.Денисюк, В.Г.Дончик, П.П.Кононенко та ін. – К.: Либідь, 2000. – С. 56.

[16] Album studiosorum universitatis Cracoviensis. – Cracovial, 1887. – T.1. – S.45; Нудьга Г.А. Студенти з України на лекціях у Галілея. В кн.: Нудьга Г.А. На літературних шляхах (Дослідження, пошуки, знахідки). – К.: Вид-во художньої літ-ри «Дніпро», 1990. – Ч.2. – С.175–176.

[17] Album studiosorum universitatis Cracoviensis. – Cracovial, 1887. – T.1. – S.45; Нудьга Г.А. Студенти з України на лекціях у Галілея. В кн.: Нудьга Г.А. На літературних шляхах (Дослідження, пошуки, знахідки). – К.: Вид-во художньої літ-ри «Дніпро», 1990. – Ч.2. – С.175–176

[18] Сандалюк О.М. Левицький Дмитро Григорович // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид. / Упоряд. З. І. Хижняк; За ред. В. С. Брюховецького. – К. : Вид. дім "КМ Академія", 2001. – С. 314.

[19] Сірополко С. Освіта від упадку Києва до половини XVI ст. В кн.: Сірополко С. Історія освіти в Україні. – К.: Наук. думка, 2001. – С.61.

[20] Kochanowski I.K. Dzieje Akademii zamojskiej (1594–1784). – Krakow, 1899–1900. – s.33–34.

[21] Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII століть: У двох книгах. Книга перша: Ренесанс. Раннє бароко. – К.: Либідь, 2004. – С.58.

[22] Харлампович К.В. Западноукраинские православные школы XVI и начала XVII века. – Казань, 1898. – Введение. – С.IV.

[23] Шапіро І. Замойська академія та її роль у розвитку медичної освіти на західноукраїнських землях (XVI–XVII ст.) // Україна освітня: історія, персоналії, поступ / Хроніка-2000. – К., 2007. – Вип.71. – С.211–212, 217.

[24] Петров Н.И. Киевская акадкемия во второй половине XVII века.– К., 1895. – С.60.

[25] Возняк М. Історія української літератури. Віки XVI–XVIII. – Л., 1924. – Т.3; Шевчук В. Співець Роксолані // Наука і культура. – К., 1985. – Вип.19; Hepnas Cz. Barok. – Varshava, 1976; Wisniewska H. Renesansowe zycie I dzielo Sebastiana Fabiana Klonowicza. – Lublin, 1985.

[26] Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII століть: У двох книгах. Книга перша: Ренесанс. Раннє бароко. – К.: Либідь, 2004. – С.158.

[27] Архів ЮЗР. – К., 1904. – Т.X. – Ч.1. – С.502–504.

[28] Архів ЮЗР. – К., 1904. – Т.X. – Ч.1. – С.55.

[29] Петров Н.И. Киевскаяи академия во второй половине XVII века. – К., 1895. – С.60

[30] Lukaszewicz J. Zaklady naykowe w Koronie i w Wielkiem ksiestwie Litewskiem. – Poznan, 1851. – T.1. – S.332, 334.

[31] Шапіро І. Замойська академія та її роль у розвитку медичної освіти на західноукраїнських землях (XVI–XVII ст.) // Україна освітня: історія, персоналії, поступ / Хроніка-2000. – К., 2007. – Вип.71. – С.216.

[32] Архів Юго-Западной Россіи (далі: Архів ЮЗР). – Киев, 1904. – Том.X. – Ч.1. – С.260–263.

[33] Харлампович К.В. Западноукраинские православные школы XVI и начала XVII века. – Казань, 1898. – Введение. – С.135.

[34] Шапіро І. Замойська академія та її роль у розвитку медичної освіти на західноукраїнських землях (XVI–XVII ст.) // Україна освітня: історія, персоналії, поступ / Хроніка-2000. – К., 2007. – Вип.71. – С.219–220, 221.

[35] Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 томах // 3-тє вид. – К.: Либідь, 1995. – Т.2. – С. 17, 37, 158, 192.

[36] Петров Н. Киевская академия во вотрой половине XVII века. – К., 1895. – С.7, 10, 31, 42–43;_Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отделение II (1721–1795 гг.); Т.1.: 1721–1750 гг.; Ч. 1 / Со введением и примечаниями Н.И.Петрова. – Кіевъ: Типографія И.И.Чоколова, 1904. – Примечание. – С.232–233.

[37] Хоменко О. Бутович Григорій // Українська література у портретах і довідках: Давня література – література XIX ст.: Довідник / Редкол.: С.П.Денисюк, В.Г.Дончик, П.П.Кононенко та ін. – К.: Либідь, 2000. – С.35.

[38] Шапіро І. Замойська академія та її роль у розвитку медичної освіти на західноукраїнських землях (XVI–XVII ст.) // Україна освітня: історія, персоналії, поступ / Хроніка-2000. – К., 2007. – Вип.71. – С.222.

[39] Lukaszewicz J. Zaklady naykowe w Koronie i w Wielkiem ksiestwie Litewskiem. – Poznan, 1851. – T.1. – S.369.

[40] Нудьга Г.А. Перші бакалаври і доктори. В кн.: Нудьга Г.А. На літературних шляхах (Дослідження, пошуки, знахідки). – К.: Вид-во художньої літ-ри «Дніпро», 1990. – Ч.2. – С.212.

[41] Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2001. – С.150.

[42] Кудрявцев П. Освітні мандрівки вихованців Київської академії за кордон у XVIII ст. // Україна освітня: історія, персоналії, поступ / Хроніка-2000. – К., 2007. – Вип.71. – С.470.

[43] Полное собрание законов Российской Империи. – Т.XII. – № 9184. – С.416; Лазаревский Ал. Описание старой Малороссии. – Т.1. – Вып.1. – К., 1888. – С.77–78; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отделение II (1721–1795 гг.); Т.1.: 1721–1750 гг.; Ч.1 / Со введением и примечаниями Н.И.Петрова. – Кіевъ: Типографія И.И.Чоколова, 1904. – Примечание. – С.232–233.

[44] Акты и документы к истории Киевской академии Петрова. – Киев, 1904. – Том.1. – С.2. – С.429; Кудрявцев П. Освітні мандрівки вихованців Київської академії за кордон у XVIII ст. // Україна освітня: історія, персоналії, поступ / Хроніка-2000. – К., 2007. – Вип.71. – С.475.

[45] Павловский И.Ф. Краткий биографический словарь учёных и писателей Полтавской губернии с половины XVIII века. Первое дополнение к краткому биографическому словарю учёных и писателей Полтавской губернии; Предисл. В.А.Мокляк / Репринт. воспроизв. издания Полтава: Типо-литогр. преемников Дохмана, 1912 г., Полтава: Т-во Печатного Дела (тип. бывш. Дохмана, 1913 г.). – Х.: "Изд-во САГА", 2009. – С.54.

[46] Павловский И.Ф. Краткий биографический словарь учёных и писателей Полтавской губернии с половины XVIII века. Первое дополнение к краткому биографическому словарю учёных и писателей Полтавской губернии; Предисл. В.А.Мокляк / Репринт. воспроизв. издания Полтава: Типо-литогр. преемников Дохмана, 1912 г., Полтава: Т-во Печатного Дела (тип. бывш. Дохмана, 1913 г.). – Х.: "Изд-во САГА", 2009. – С.166–167.

[47] Петров Н. Киевская академия во второй половине XVII века. – К., 1895. – С.7, 10, 31, 42–43.

[48] Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отделение II (1721–1795 гг.); Т.1.: 1721–1750 гг.; Ч.1 / Со введением и примечаниями Н.И.Петрова. – Кіевъ: Типографія И.И.Чоколова, 1904. – Примечание. – С.232–233.

[49] Полное собрание законов Российской Империи. – Т.XII. – № 9184. – С.416; Лазаревский Ал. Описание старой Малороссии. – Т.1. – Вып.1. – К., 1888. – С.77–78; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отделение II (1721–1795 гг.); Т.1.: 1721–1750 гг.; Ч.1 / Со введением и примечаниями Н.И.Петрова. – Кіевъ: Типографія И.И.Чоколова, 1904. – Примечание. – С.232–233.

[50] Киевская старина. – 1886. – январь. – С.6.; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отделение II (1721–1795 гг.); Т.1: 1721–1750 гг.; Ч.1 / Со введением и примечаниями Н.И.Петрова. – Кіевъ: Типографія И.И.Чоколова, 1904. – Примечание. – С.234.

[51] Голенищев-Кутузов И. Гуманизм у восточных славян: Украъны и Белоруссии. – М., 1963. – С.26; Нудьга Г.А. На чужині і вдома. В кн.: Нудьга Г.А. На літературних шляхах (Дослідження, пошуки, знахідки). – К.: Вид-во художньої літ-ри «Дніпро», 1990. – Ч.2. – С.216.

О. А. Гура,
М. М. Шевчук

ІСТОРІЯ СТВОРЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

У статті аналізується політика урядів Української Центральної Ради, Гетьманату та Директорії щодо Православної церкви у 1917 — 1919 роках.

Ключові слова: *УЦР, Гетьманат, Директорія, Автокефальна Церква.*

Українська автокефальна православна церква має складну і суперечливу історію. У середовищі науковців, теологів та політиків все частіше можна почути думку про створення в Україні Помісної Церкви. Проте ці ідеї не є новими і особливої ваги набули у часи національно-визвольних змагань початку XX століття. Цей рух значно посилився внаслідок першої російської революції 1905-1907 років, коли в Руській православній церкві зароджувалася внутрішня криза. Тогочасні українські ліберальні газети систематично друкували матеріали про злиденний стан українського духовенства, байдужість до нього церковного керівництва. Непоодинокими були заклики до національного оновлення, демократизації церковного життя. Проте рух за суверенізацію православної церкви в Україні так і це набув широкого розвитку аж до Лютневої революції 1917 року, коли на пастирських зібраннях у березні було створено ініціативний орган з відокремлення українських єпархій від РПЦ — Виконавчий комітет духовенства і мирян, який заявив про свою лояльність до Тимчасового уряду і підтримав Центральну Раду. До Центральної Ради були делеговані протоієрей Нестор Шараївський, 3 священики. Мали вони свого представника й у виконкомі Центральної Ради. Однак не всі українські священики приєдналися до національного руху. На пастирських зборах, патріарших з'їздах, що відбувалися з березня 1917 р., більшість становили світські прихильники перетворень – парафіяльний актив (миряни). Рішуче виступили за відокремлення української церкви Українська партія соціалістів-федералістів, Українська демократично-хліборобська партія, Українська партія соціалістів-самостійників та ін. У багатьох парафіях віруючі вимагали замінити священиків-росіян українцями, надати Україні церковну автономію, але ці виступи не були масовими. Робітники церковним перетворенням

не надавали великого значення. Селяни, які становили більшість віруючих, недостатньо орієнтувалися в тодішній швидкоплинній політичній ситуації.

Для утвердження автокефалії православної церкви в Україні передусім потрібна була воля вищого духовенства, єпископату. Таку волю міг заявити тільки церковний собор. Ідея скликання його була сформульована вже влітку 1917 року, але Тимчасовий уряд його заборонив.

Ініціатори автокефалії, розраховуючи на підтримку Центральної Ради, яка особливого інтересу до цієї проблеми не виявила, в листопаді 1917 року створили комітет зі скликання Всеукраїнського церковного собору, який невдовзі без погодження з єпископатом проголосив себе Всеукраїнською православною церковною радою (ВПЦР) — найвищим органом церковного управління в Україні. ВПЦР готувала заклики до віруючих про скликання Всеукраїнського церковного собору та розсилала в єпархії листи щодо представництва на ньому. Боячись поглиблення церковного розколу і маючи певність у тому, що більшість єпископів РПЦ в Україні не підтримає ініціаторів відокремлення, патріарх Тихон погодився з його проведенням. На соборі, який розпочав свою роботу 7 січня 1918 року, прихильники єдності з РПУ намагалися дати відсіч автокефалістам. Назрівав реальний конфлікт. Запобігаючи йому і розраховуючи в перспективі взагалі зняти з порядку денного питання про автокефалію, 19 січня Соборна рада оголосила перерву в роботі.[1]

Після державного перевороту (у квітні 1918 року) відбулася зміна в політиці держави щодо церкви. Гетьманська адміністрація практично з перших тижнів свого існування провадила активну церковну політику. Датовані 29 квітня 1918 р. "Закони про тимчасовий державний устрій України" проголошували свободу віровизнання на території Української держави й одночасно відзначали, що "передовою в Українській державі вірою є християнська, православна". Законодавчі основи релігійної політики Гетьманату виразно повторювали головні засади релігійної політики Тимчасового уряду в Росії 1917 року і проголошували Православну Церкву державною.

Було засновано міністерство віросповідань, яке очолив професор В. Зіньківський, відомий вчений і філософ, прихильник автокефалії, згодом професор Богословського православного інституту у Парижі. Але в своїй діяльності він зустрів сильну опозицію з боку значної частини єпископату та мирян, які за вказівкою Московського патріарха Тихона обрали митрополитом Київським

архієпископа Волинського Антонія Храповицького. Його гетьман вважав реакціонером та ворога нової України. Взагалі, консервативне вище духовенство, як згадував П.Скоропадський, погано розуміло „ту тяжку драму, яка в нашім державнім та церковнім житті тоді відбувалася" [2]. Це призвело до нових труднощів, яких при більш гнучкій позиції ієрархів можна було уникнути.

По відношенню до Православної Церкви два гетьманські уряди діяли досить послідовно, виходячи із засад: в незалежній державі має бути незалежна церква. Вперше ця ідея прозвучала на Всеукраїнському Церковному Соборі в січні 1918 року. Міністр віросповідань у першому гетьманському уряді В. Зіньківський наполегливо працював із керівництвом і делегатами Всеукраїнського Православного Собору для проголошення автокефалії Української Православної Церкви. В якості першого етапу для досягнення цієї мети розглядалося створення з українських єпархій Російської Церкви Української Православної Церкви на чолі з Митрополитом Київським і затвердження за цією Церквою автономного статусу в рамках Московського Патріархату. Під тиском уряду члени Собору звернулися до Московського Патріарха з проханням затвердити автономію, що і було зроблено Москвою з певними поправками на свою користь[3].

В особі митрополита Антонія українська церква дістала запеклого ворога. В. Зіньківський оголосив Всеукраїнському церковному соборові (Київ, 20 червня 1918 року) непохитну волю гетьмана – встановити автокефалію української церкви. Проте більшість ієрархів відхилили цю пропозицію і залишили в силі підпорядкування київського митрополита патріарху Московському.

Міністр віросповідань у другому гетьманському уряді О. Лотоцький вже міг поставити питання про автокефалію Української Православної Церкви перед учасниками Собору, аргументуючи його саме тим, що в незалежній держані має бути незалежна церква.

Нарешті12 листопада 1918 року на останній сесії Собору було оголошено декларацію, де було сказано: „В самостійній державі має бути і самостійна церква... Це не лише церковна, але й національна наша необхідність... Від імені уряду Української держави маю за честь оголосити його тверду і непохитну думку, що українська цсрка має бути автокефальною"[4]. Таким чином, є всі підстави стверджувати, що саме гетьманський уряд поклав початок автокефалії української церкви.

Щодо церковної політики уряду Західно-Української Народної Республіки, то вона практично не була задекларована. Проте Греко-Католицька Церква на практиці функціонувала як державна,

а українсько-польській війні були притаманні виразні конфесійні ознаки. Влада ЗУНР гарантувала усім громадянам республіки рівні права незалежно від їхнього віросповідання, національності тощо, але подібні гарантії були чимось звичайним у деклараціях усіх новостворюваних держав Східної Європи.

Після антигетьманського перевороту та встановлення влади Директорії, 1 січня 1919 року був прийнятий „Закон про верховне управління Української Православної Автокефальної Синодальної Церкви"[5].

Відповідно до цього Закону Українська Церква зі своїм Святим Синодом та ієрархією позбавилася будь-якої залежності від Всеросійського Патріарха. Найвища законна влада, судова й адміністративна переходила до Собору Всеукраїнської Церкви. Для постійного керівництва церковними справами, за законом, був необхідний Святий Синод із двох єпископів, одного архіпресвітера, одного пресвітера, одного диякона та трьох мирян. Членів Святого Синоду повинен був обирати Всеукраїнський церковний собор, але до його скликання їх призначав український уряд. До компетенції Святого Синоду мали належати справи релігії, адміністрації, матеріального постачання, навчання, перевірки та судів. На засіданнях Святого Синоду делеґат уряду мав бути присутнім з метою надання розпоряджень, тлумачення законів, які висунув уряд, нагляду за виконанням законів та декретів Святого Синоду, які не шкодять справі держави. Делеґат мав право протесту у Раді Міністрів.

До участі в Першому Святому Синоді уряд серед інших призначив архієпископа Катеринославського Агапіта (Вишневського), єпископа міста Кременця Діонісія (Валединського) та протоієрея Василя Липківського. Окрім цього, припинялось літургійне поминання Російського Патріарха та Митрополита Антонія в українських церквах[6].

Проголошення 22 січня 1919 року акта злуки УНР і ЗУНР в одну державу поставило українських провідників перед фактом співіснування в одній державі двох українських традиційних церков: Православної та Греко-Католицької.

У березні 1919 року парафіяни на своїх зборах у Києві попросили єпископа Назарія, щоб він сам провів читання Евангелій Страстей і Воскресіння Господа нашого Ісуса Христа українською мовою у малій каплиці Святої Софії. Коли Назарій не погодився, збори уклали Церковний статут і затвердили його в уряді. Одразу після цього уряд затвердив нову українську парафію та віддав їй церкву Святого Отця Миколая на Печерську. Збори

усвідомили, що необхідно не лише в Києві, а і в інших регіонах України встановлювати українські парафії, і тому проголосили себе Всеукраїнською церковною радою (перша Рада існувала у 1917—1918 роках аж до Собору). Главою Ради обрали мирянина Михайла Наумовича Мороза, а до секретаріату — іншого мирянина, Івана Васильовича Тарасенка. Серед головних натхненників Всеукраїнської церковної ради були протоієрей Василь Липківський, Нестор Шараївський та інші. Рада не хотіла відразу розривати зв'язки із єпископом Назарієм і тому знову попросила благословення на відправу церковних служб народною мовою. Тепер єпископ Назарій дав на це свою згоду[7].

9 травня 1919 року, у день Святого Миколая, відбулася перша літургія з читанням Евангелій, псалмів і кантів українською мовою. Композитор Микола Леонтович написав для цієї урочистости нові ноти кантів і сам диригував хором. Після літургії численні віруючі хотіли записатися тоді до української парафії, що була на той час єдиною. Пізніше Василь Липківській назве 9 (22 за новим стилем) травня 1919 року „Днем народження УАПЦ".

Український церковний рух постійно зростав. 10 липня почалися україномовні богослужіння в Софії Київській. Згодом делегати трьох парафій прийшли до єпископа Назарія з проханням затвердити вибраних священиків, але той не погрожував священикам трьох парафій, які відправляли українською мовою, усуненням від богослужінь та повідомив про це Патріархові Тихону. 19 серпня було виголошено відповідь Патріарха Тихона. Обвинувачені священики не зазнали жодних церковних покарань, але Патріарх закликав їх бути послушними єпископові Назарію й очікувати розв'язки прохання українців на майбутньому Всеросійському соборі[8].

Одночасно, Директорія розпочала активні дії, щоб отримати визнання автокефалії від Константинопольського Патріарха. З цією метою до Константинополя виїхала спеціальна місія на чолі з Олександром Лотоцьким. Вона представила у патріаршому престолі меморандум від уряду, в якому вимагалося визнання автокефалії Української Церкви. Однак це прохання не можна було виконати швидко, бо патріарший престол був вакантним. Згодом, 9 березня 1920 року, замісник престолу Митрополит Дорофей передав у руки міністра віросповідань Івана Огієнка рішення Патріаршого Синоду про те, що розгляд рішення у цій справі належить до нового Патріарха[9].

Проте, внаслідок вторгнення до України військ радянської Росії та встановлення радянської влади, завершити процес визна-

ння Української церкви Вселенським православ'ям представники Директорії не встигли.

1 січня 1919 року закон Директорії УНР проголосив утворення Української автокефальної церкви. Керівним органом Церкви був Український Церковний Синод, що утримувався за рахунок державного бюджету та мав відбувати засідання в присутності представника уряду

Умови військового стану не дали Директорії можливості вповні здійснити проголошений законом проект автокефалії. Вже на вигнанні колишній Головний Отаман Директорії С. Петлюра висловив ідею заснування Українського Православного Патріархату.

Отже, Центральна Рада протягом всього свого існування не надавала великого значення автокефалії української православної церкви. Абсолютно протилежну політику Раді проводив уряд Гетьманату. Сам Павло Скоропадський та його міністри наголошували, що самостійній державі потрібна самостійна церква. На нашу думку, саме гетьманська адміністрація найбільше з усіх урядів того періоду посприяла самостійності української церкви. Продовжила Гетьманську справу Директорія, яка домагалася визнання автокефалії перед Константинопольським Патріархом. Нарешті 1 січня 1919 року автокефалію було проголошено, проте на жаль, через наступ більшовиків більше зробити не вдалося.

---

[1] Лубський В.І. Релігієзнавство [Електронний ресурс] / В.І. Лубський. – Режим доступу: http://pidruchniki.ws/19991130/religiyeznavstvo/religiyeznavstvo_-_lubskiy_v_i

[2] Скоропадський П. Спогади: Кінець 1917-грудень 1918. [Електронний ресурс] /П. Соропадський. – Режим доступу:
http://old.hurtom.com/2010/08/16/p.skoropadskijj-spogadi-lteratura-pro.html

[3] Зеньковский В. Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.). Воспоминания [Електронний ресурс] / В. Зеньковський. – Режим доступу:
http://mnib.malorus.org/kniga/530/

[4] Скоропадський П. Спогади: Кінець 1917-грудень 1918. [Електронний ресурс] /П. Соропадський. – Режим доступу:
http://old.hurtom.com/2010/08/16/p.skoropadskijj-spogadi-lteratura-pro.html

[5] Кавчак М. Українська автокефалія [Електронний ресурс] / Микола Кавчак. – Режим доступу: http://old.risu.org.ua/ukr/study/religdigest/article%3b25174

[6] Кавчак М. Українська автокефалія [Електронний ресурс] / Микола Кавчак. – Режим доступу: http://old.risu.org.ua/ukr/study/religdigest/article%3b25174

[7] Ульяновський В.І. Церква в Українській Державі, 1917-1920 рр. (доба Української Центральної Ради) / В.І Ульяновський. Київ: Либідь, – С.7.

[8] Шип Н.А. Потенційні резерви церковної проблематики у вивченні історії України // Історична наука на порозі ХХІ століття: підсумки та перспективи. Матеріали Всеукр. наукової конференції. – Х., 1995. – С.263-267.

[9] Огієнко І.І. Моє життя: Автобіографічна хронологічна канва. [Електронний ресурс] / І.І. Огієнко. – Режим доступу: http://www.ualogos.kiev.ua/toprint.html?id=543

О. А. Гура,
О. Ілюха

ЯК КОТЕЛЬВУ З ГЕТЬМАНЩИНИ ЗАБРАЛИ

В статті зображуються неправові методи боротьби за Котельву у XVIII столітті. Ілюструються приклади фальсифікацій та обману, що в подальшому призвели до відокремлення поселення від Гетьманщини.

Ключові слова: *Котельва, містечко, полковник, сотник, статті.*

Після вторгнення Карла XII у лютому 1709 р. в Котельву зруйнованим містечком було важко управляти. Саме цим скористався охтирський полковник та бригадир – Федір Осипов. Перебуваючи в Котельві, він вступив у дружбу з тамтешнім городовим отаманом – Білецьким. Існує інша версія цих подій, яка стверджує, що слобідський полковник підкупив старшину містечка[1]. Тож, домовившись, Білецький скористався відсутністю Котелевського сотника – Довгополого, який в цей час перебував з гадяцьким полковником у військовому поході, і написав листа від усіх мешканців містечка князю О. Меншикову. У ньому йшлося, що буцімто від імені всіх мешканців населеного пункту котелевці бажають перебувати у складі Охтирського полку. В результаті російський полководець «выправил ордер…» про приєднання Котельви разом з навколишніми селами Млинки та Деревки до Охтирського полку. Згодом «ордер» був закріплений царським указом[2]. Очевидно, дана згода пояснювалася тим, що під час переходу гетьмана І. Мазепи на бік швецького короля Карла XII, Котельва залишилася вірною Петру І. За що 26 листопада 1708 р. спеціальним указом від імені царя мешканцям Котельви, Опішні та Груні майбутній канцлер (звання присвоєно у 1709 р.) Г. Головкін похвально писав: *«Вы ни на какие прелестные письма изменника богоотступного Мазепы не смотря, пребываете к нему, великому государю, по должности своей подданнической верно и постепенно»*[3].

Відразу ж після подій Полтавської битви 17 липня 1709 р. І. Скоропадський під Решетилівкою пред'явив статті Петру І, де в 4 пункті писав: *«… местечко Котельва, которая всегда до полку Гадяцкого надлежала, абы и теперь по прежнему до того полку была причислена»*[4]. Невдовзі гетьману надійшла відповідь, де в тому ж 4 пункті йшлося: *«… местечко Котельва, которой жители сами докучали Его Царскому Величеству просьбою причислить их по близости и удобству к Ахтырскому полку, не может быть*

причислена к Гадячскому полку; на то был указ, и этого указа отменить невозможно»[5].

Ситуація, яка назріла навколо Котельви, не задовольнила гадяцького полковника І. Чарниша, тому у 1710 р. він вирішив повернути містечко військовою силою, але безрезультатно[6]. Причиною цьому послугував новий царський указ гетьману І. Скоропадському: *«чтобь тот полковник гадяцкой вь то местечко вступать впередь не дерзаль»*[7].

Однак, ці події були не кінцем боротьби за повернення Котельви до складу Гадяцького полку. Цього разу містечко спробував повернути в серпні 1720 р. наступник І. Чарниша М. Милорадович з Полтавським полковником І. Черняком. Досить цікавий опис про ці події дає Охтирський полковник Ф. Осипов у своєму листі до київського губернатора князя П. Голіцина[8].

В 1722 р. невтомний І. Скоропадський знову спробував повернути Котельву, але таким шляхом *«... и старую межу Малороссийськую оть Слободскихь полковь поновить и потвердить, чтобь через тое старые городы и села не разошлися и не опустели»*[9]. На що цар Петро І вирішив *«учинить решение вь Сенат, чтобь без обиды, и буде непотребно, отставить»*[10].

27 липня 1728 р. гетьман Д. Апостол спробував востаннє повернути Котельву до гетьманської резиденції, який у 18 пункті статей поданих у Москві приєднання містечка пояснював: *«Во время нашествия шведов на малую Россию Ахтырский полковник и бригадир слободских полков Феодор Осипов стоял в гадячском полку в Котельве. Вступив в дружбу с городовым атаманом Котельвы Белецким, без ведения котелевского сотника Довгополова, находившегося тогда с гадячским полковником в походе, подложною просьбою, написанною от имени всех котелевских жителей, будто желают они быть в полку ахтырском, выправил ордер у кн. Меншикова, предписавший присоединить г. Котельву с уездными ее селами из полку гадячскаго к ахтырскому»*[11].

28 серпня 1728 р. гетьману на подані статті надійшла відповідь – так звані «Рішительні пункти», де в 17 пункті йшлося: *«О городе Котельве и ее уезде сделана будет справка, и тогда последует решение»*[12]. Але нового рішення не було.

Тож виходячи із вищесказаного, приєднання Котельви до складу Охтирського полку у 1709 р. мало два різних, але дуже своєрідних наслідки.

Перший наслідок полягає в тому, що згідно ним старий козацький населений пункт, який завжди перебував у складі Гетьманщини, був відданий до Слобідської України. Інший, полягає в

тому, що незважаючи на приєднання сотенного містечка до слобідської території, боротьба продовжувалася в церковному питанні (фактично вирішене в 1782 (86) р.). Причиною цього було те, що містечко перебувало під звітністю Київського, а Охтирський полк – Бєлгородського митрополитів.

Таким чином, наслідком переходу Котельви до Охтирського полку призвело до її зміни як у культурному, так і в історичному аспекті, що в подальшому закріпило за собою уявлення, як про слобідське поселення.

---

[1] Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. / Под ред. Филарета (Д.Г.Гумилевского) – Харьков: Харьковский частный музей городской усадьбы, 2005. – Т. 3, ч. 2 – С. 258

[2] Лазаревский Л. К истории Котельвы / Л. Лазаревский // Киевская старина. – 1901. – Т. LXXV. – ноябрь. – С. 74

[3] Тельпуховский Б.С. Северная война. 1700 – 1721. Полководческая деятельность Петра I. / Борис Семенович Тельпуховский. – М.: Воениздат,1946. – С. 91

[4] Маркевич Н.А. История Малоросии: в 5 т. / Николай Андреевич Маркевич. – М.: Тип. Августа Семена, 1843. – Т. 3. – С. 328

[5] Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. / Под ред. Филарета (Д.Г. Гумилевского). – Х.: Харьковский частный музей городской усадьбы, 2005. – Т. 1. – С. 293

[6] Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. / Под ред. Филарета (Д.Г. Гумилевского). – Х.: Харьковский частный музей городской усадьбы, 2005. – Т. 3, ч. 2. – С. 258

[7] Лазаревский Л. К истории Котельвы / Л. Лазаревский // Киевская старина. – 1901. – Т. LXXV. – ноябрь. – С. 74

[8] Ілюха О. Як Котельву з Гетьманщини забрали / Олександр Ілюха // Народна Трибуна. – 2013. – № 66 (9569). – 21 серпня. – С. 8

[9] Маркевич Н.А. История Малоросии: в 5 т. / Николай Андреевич Маркевич. – М.: Тип. Августа Семена, 1843. – Т. 3. – С. 343

[10] Маркевич Н.А. История Малоросии: в 5 т. / Николай Андреевич Маркевич. – М.: Тип. Августа Семена, 1843. – Т. 3. – С. 342

[11] Маркевич Н.А. История Малоросии: в 5 т. / Николай Андреевич Маркевич. – М.: Тип. Августа Семена, 1843. – Т. 3. – С. 384-385

[12] Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. / Под ред. Филарета (Д.Г. Гумилевского). – Х.: Харьковский частный музей городской усадьбы, 2005. – Т. 1. – С. 293

О. А. Гура,
О. Ілюха

ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ В СЛОБОДІ КОТЕЛЬВА (ПОЧАТОК XVII – 30-ТІ РР. XX СТОЛІТТЯ)

У статті широко розкривається розвиток церковного життя в слободі Котельва з часу появи перших храмів до їх закриття в 30-х рр. XX ст.

Ключові слова: *Котельва, парафія, слобода, храм.*

Котельва – одне з найбільш ранніх поселень на території Слобожанщини. Виникнення населеного пункту відносять до середини XVI ст. Зокрема архієпископ Філарет (Гумилевський) стверджував, що Котельва „не належить до вихідців із-під Дніпра, а є давнім козацьким містечком”[1]. І дійсно, Котельва була малоросійським населеним пунктом, і тільки в 1709 р. переведена з Гетьманщини до складу Слобожанщини[2]. Тож поява нового насенного пункту на Лівобережжі заклала його розвиток як на політичній, так і на релігійній арені.

Розвиток релігійного життя у Котельві був викликаний розширенням меж населеного пункту, постійним зростанням населення (протягом XVII ст. чисельність зросла з 3, 877 до 9, 862 жителів), підтримкою козацької старшини православ’я.

Розвиток зазначеного періоду тісно пов’язаний з існуванням котелевських храмів. Протягом усього XVII ст. на території поселення налічувалося 7 храмів[3]. Ситуація продовжувала зберігатися і під час нового перепису у 1732 році. Зокрема, у ньому згадуються наступні храми: Успіння Пресвятої Богородиці, Миколаївський, Троїцький, Різдва Пресвятої Богородиці, Преображенський, Покровський та Трьох Святительський.

Наприкінці 1770-их – поч. 1780-их рр. кількість храмів залишалась сталою. Так у „Исповедной Росписи Зеньковской и Опошнянской протопопии 1778 г.” зустрічаються ті ж сім храмів – Миколаївський[4], Преображенський[5], Різдва Пресвятої Богородиці[6], Успіння Пресвятої Богородиці[7], Трьох Святительський[8], Свято-Троїцький[9], Покровський[10].

В останній третині XVIII ст. майже всі церковні споруди були перебудовані чи взагалі зникли. Преосвященний Філарет (Гумилевський) припускає, що: «Не была ли это следствием того, что котелевские казаки, еще с 1710 г. поставленные в зависимость от ахтырского полкового начальства, по делам церковным упорно

хотели оставаться под ведением Киевского митрополита. Известного, по крайней мере, что только в 1786 г. дела церквей котелевских переданы были в Белогородскую консисторию»[11]. Дана ситуація пояснювалася бажання Охтирської канцелярії (з 1709 р. слобода в складі однойменного полку) підпорядкувати Котельву і в духовному відношенні (першими спробами були події 1729 р.), тому заборонялося будувати нові храми. Так, були перебудовані – Миколаївський (1780 р.), Преображенський (1782 р.), Троїцький (1787 р.) й Покровський (1787 р.) храми. Зникли – Трьох Святительський, а на його місці був побудований Вознесенський храм (1779р.) та церква Різдва Пресвятої Богородиці (1781 р.)[12].

Під час перепису 1799 р. у Котельві було зареєстровано 6 храмів: Преображення Господнього, Покрови Пресвятої Богородиці, Вознесіння Господнього, Успіння Пресвятої Богородиці, Троїцький та Миколаївський[13].

Перехід до Бєлгородської консисторії у 1782 (1786) р. розпочав новий етап в історії релігійного життя Котельви. Відтепер архітектурною особливістю стало спорудження невисоких, однозрубних храмів на три куполи. Проте з часом пріоритети у будівництві дещо змінилися і в Котельві з'являлися муровані храми. Так, спочатку побудований Троїцький храм (1812), потім Преображенський (1836), Миколаївський (1861), Покровський (1873). Деякі з церковних споруд залишалися дерев'яними: Вознесенський (лише з 1908 року – мурований[14]), Всіхсвятський (1862) й Мироносицький (1865).

Досить цікавим явищем у XIX ст. стала зміна центрів церковної ієрархії. Так, на початку XIX ст. головним у Котельві був Миколаївський храм, а на середину 1820-их рр. — главенствував Вознесенський. Причинами цього було різке зростання парафії.

Зауважимо, що наприкінці XIX ст. – початку XX ст. деякі храми змінили своє довготривале місцерозташування. Наприклад, Вознесенський храм на протязі 1779 р. – 1906 р. знаходився на одному й тому ж місці – на розі нинішніх вулиць Пархоменка і Жовтневої. Будівництво ж у 1908 р. третьої церковної споруди завершилося поблизу сучасної поліклініки. Подібна ситуація спостерігається і з Покровським храмом. Так, з 1785 р. по близько 1869 р. його будівлі розташовувалися на правому березі річки Котельва. Проте у 1873 р. будівництво четвертої споруди Покровської церкви завершилося на розі сучасних вулиць Островського і Фрунзе[15].

Наприкінці XIX – початку XX ст. у Котельві кількість храмів залишалась сталою (7). У 1920-их – 1930-их рр. більшовицькі перетворення у сфері релігії вплинули і на котелевські храми. Так, у 1929 р.

було розібрано Мироносицький храм. У 1930 р. закрили Спаську і Вознесенську церкви, зняли дзвони, а будівлі перетворили на хлібоприймальні пункти. У листопаді цього ж року припинив свою діяльність Всіхсвятський храм, а у січні було скинуто дзвони і перейменовано його на Будинок колективіста. У 1933 р. закрили й Троїцький храм, який використовувався для зберігання сировини[16].

Отже, в церковному житті Котельви протягом XVII – XX ст. виділяємо кілька головних моментів. Перший — протягом усієї історії в Котельві було десять храмів. Другий — перехід до Бєлгородської консисторії суттєво вплинув на релігійне життя в Котельві, адже наприкінці 1770-х – початку1780-х рр. храми або закривалися, або перебудовувалися. Третьою подією є сам перехід Котельви до Бєлгородської консисторії. І, нарешті, четвертий характеризується тим, що наприкінці 1920-их – початку 1930-их рр. всі храми були закриті або зруйновані радянською владою і лише під час німецької окупації деякі з них відновили службу.

---

[1] Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. / Под ред. Филарета (Дмитрий Григорьевич Гумилевский). – Харьков: Харьковский частный музей городской усадьбы, 2005. – Т. 1. – С. 283

[2] Ілюха О. Як Котельву з Гетьманщини забрали / Олександр Ілюха // Народна Трибуна. – 2013. – № 66 (9569). – 21 серпня. – С. 8

[3] Костюк В. К. Котелевщина. Нариси з історії / Василь Кирилович Костюк – Полтава: ІнтерГрафіка, 2007. – С. 15

[4] Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України). – Ф.127. – Оп. 1015. – Спр. 70. – Арк. 831-860

[5] Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України). – Ф.127. – Оп. 1015. – Спр. 70. – Арк. 871-919

[6] Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України). – Ф.127. – Оп. 1015. – Спр. 70. – Арк. 862-871

[7] Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України). – Ф.127. – Оп. 1015. – Спр. 70. – Арк. 919-928

[8] Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України). – Ф.127. – Оп. 1015. – Спр. 70. – Арк. 928-955

[9] Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України). – Ф.127. – Оп. 1015. – Спр. 70. – Арк. 956-998

[10] Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України). – Ф.127. – Оп. 1015. – Спр. 70. – Арк. 999-1025

[11]Котельва, Рублівка, Писарівка-Мар'їнське в «Історико-статистичному описі Харківської єпархії» Філарета Гумилевського (1857) / [Упор. П. П. Ляш]. – Котельва: ТОВ ВПА «Друкар», 2012. – С. 8

[12] Ілюха О. Ю. Історія релігійного життя у Котельві (від початку XVII століття – до сьогодення) / Олександр Юрійович Ілюха. – Полтава: Видавець р.В. Шевченко, 2012. – С. 11

[13] Твердохлебов А. Д. Котельва / Александр Дмитреевич Твердохлебов // Харьковский сборник: литературно-научное приложение к «Харьковскому Календарю», 1888. – Вып 2. – С. 117

[14] Филарет. Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. / Под ред. Филарета (Дмитрий Григорьевич Гумилевский). – Харьков: Харьковский частный музей городской усадьбы, 2005. – Т. 3, ч. 2. – С. 174

[15] Ілюха О. Церковне життя в Котельві (початок XVII – 30-і XX ст.) / Олександр Ілюха // Збірник матеріалів XVI студентської наукової конференції історичного факультету. – Полтава: Видавець р.В. Шевченко, 2013. – С. 31

[16] Ілюха О. Церковне життя в Котельві (початок XVII – 30-і XX ст.) / Олександр Ілюха // Збірник матеріалів XVI студентської наукової конференції історичного факультету. – Полтава: Видавець р.В. Шевченко, 2013. – С. 31

І. М. Дундяк

ОСОБЛИВОСТІ НАВЧАННЯ В ГАЛУЗІ ЦЕРКОВНОГО МИСТЕЦТВА ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКОГО РЕГІОНУ

Релігійна і церковна освіта в Україні кін. XX- поч. XXI ст. в різних її проявах є малодослідженою. Огляд світських і церковних навчальних закладів Західної України, які готують фахівців у церковному мистецтві (образотворчому та декоративно-ужитковому) дозволяє проаналізувати структуру навчання в таких закладах, особливості програм викладання, особистості майстрів, педагогів тощо та визначити провідні заклади в цій галузі.

Ключові слова*: релігійне мистецтво, церковне мистецтво, навчальні заклади, освіта.*

Актуальність проблеми. Наукова спільнота зараз усе частіше звертається до мистецької спадщини християнства, бо релігія зіграла істотну роль у процесах етноінтеграції та етноідентифікації українців, оскільки була нерозривно пов'язана з культурою й долею українства. Сьогодні питання відродження релігії, релігійної культури, мистецтва є доволі пріоритетними з огляду на стан справ у духовній культурі України. Важливою складовою релігії та релігійної культури була вітчизняна релігійна освіта історична тяглість якої є доволі істотною. Однак впродовж XX ст., внаслідок історичних реалій релігійна освіта була практично знищена, тому зараз триває процес відновлення освіти в галузі церковного мистецтва тощо. До цього процесу долучились як церковні так і світські навчальні заклади. Для ґрунтовного вивчення і аналізу проблеми спадкоємності, відродження, трансформації у сучасному церковному мистецтві

та культурі важливим є огляд світських і церковних закладів в галузі церковного мистецтва Західної України.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Загалом публікацій по сучасній релігійній освіті є не так багато і вони переважно стосуються структури церковних навчальних закладів різних православних конфесій України. Серед них можна відзначити таких авторів: Панасенко О., Рощина Л., Скопіна С. Майже немає відомостей про такий розділ сучасної освіти як підготовка фахівців у галузі церковного мистецтва в дослідженнях українських мистецтвознавців, істориків, релігієзнавців. Окремі відомості про заклади Західної України в галузі церковного мистецтва можна віднайти на офіційних сайтах навчальних закладів.

Формулювання цілей статті. Метою дослідження є усесторонній огляд західноукраїнських навчальних закладів де є відділення, факультети, напрями підготовки, літні школи, курси які готують спеціалістів в галузі церковного мистецтва (образотворчого, декоративно-ужиткового). Поза увагою статті залишаються стаціонарні іконописні майстерні у монастирях регіону.

Результати дослідження. Серед основних способів збереження будь-якої релігійної культури є збереження базових духовних пріоритетів. Тому найперше потрібно зазначити історичні особливості пов'язані з існування церкви та церковного мистецтва Західної України др. пол. ХХ століття. Християнська культура України впродовж ХХ ст. мала багато складаних сторінок. Нагадаємо, що, на відміну від «великої» України, Західна Україна фактично потрапила під гніт комуністичної тоталітарної ідеології після закінчення другої світової війни. Шалена антирелігійна кампанія кінця 50-х - початку 60-х років спричинили зародження та зростання релігійного дисидентства. В цей час нищилися храми, монастирі, семінарії, заборонялись традиційні релігійні обряди. Формально ліквідована Греко-католицька церква діяла в західних областях України в підпільних, «катакомбних» умовах, а значна частина населення цих областей таємно підправляла релігійні обряди. За роки атеїстичного панування церковна наука, зокрема богослів'я як наука, довгий час була під забороною і не могла сповна розвиватися. Якщо й були світочі, знавці своєї справи, – то, радше, як виняток, поодинокі. Не можна богослів'я в радянський час порівняти зі здобутками попередників. Світська ж – розвивалася, виробила певну методологію, форму. Тому зараз Церква активно користується теоретико-методологічними здобутками світської науки, її формами, пристосовуючи їх до власних потреб і наповнюючи їх своїм духом [1].

Сьогодні у незалежній Україні відбувається стрімке розширення системи релігійної освіти, яке пов'язано з історичними передумовами формування та діяльності навчальних закладів, традиційним поширенням релігії на території, сконцентрованістю парафій різних конфесій, потреб церкви у священно- та церковнослужителях. Однак, зважаючи на вищенаведені факти, у західноукраїнських областях цей процес відбувається значно жвавіше. Як зазначає О. Панасенко: «Розвиток системи релігійної освіти нині відбувається за алгоритмом, закладеним останніми роками, і зумовлюється сучасними змінами в країні, церковній організації: збільшується кількість духовних навчальних закладів; розширюється та вдосконалюється їх робота; велика увага приділяється розвитку богословської науки та покращенню викладацької діяльності у вищих навчальних закладах» [2].

Однак все ж потрібно провести значну роботу по консолідації зусиль на подолання міжконфесійних суперечностей, наукового формулювання та обґрунтування відповідних проектів. Сучасна стратегія співробітництва держави і церкви, як цілеспрямований і системний процес, повинна затверджувати духовну культуру, формувати поле толерантності і взаємоповаги, бути спрямована на пошук взаємоприйнятих форм і методів рішення соціальних і релігійних проблем. Досягнення цієї мети можливо за умови міжконфесійного взаєморозуміння і згоди, поглиблення процесу інтеграції церкви в українське суспільство і в його освітню систему [3].

В системі релігійної освіти й сьогодні є багато дискусійних питань. Так, на думку певних теологів, постає проблема співвідношення духовних і богословських навчальних закладів. Чи може фахівець з богослів'я, церковного права, церковної історії, церковного мистецтва бути священнослужителем і чи має він для цього достатній рівень підготовки? У такому випадку виникне протиставлення або окремішність підготовки священнослужителів і фахівців названих спеціальностей. На сучасному етапі держава зробила багато на шляху до визнання духовної освіти[4].

Однак попри означені вище питання є фактом те, що на території Західної України вже більше двадцяти років доволі успішно працюють різні світські та церковні заклади, які готують фахівців у галузі образотворчого та декоративно-ужиткового церковного мистецтва. Перші ластівки серед таких закладів були у Львові, це, зокрема кафедра сакрального малярства у Львівській національній академії мистецтва. Концепція діяльності кафедри, яку розробив на початку 1990-х рр. професор Р. Василик, передбачає реалізацію довготермінової програми відродження і розвитку

українського іконопису з його самобутньою стилістикою, а також з відомих причин знищеної вікової традиції суміжних жанрів сакрального мистецтва – сакральної металопластики, священичого одягу, золотого шитва, мистецтва книги, сницарства тощо[5].

Сьогодні творча робота викладачів та студентів кафедри сакрального малярства здійснюється за такими основними напрямками, як художнє оформлення інтер'єрів сакральних споруд (поліхромія храмів), виконання творів сакрального мистецтва у техніках настінного малярства, мозаїки, вітражу, іконописних творів, станкове малярство, виставкова діяльність.

Підготовку фахівців сакрального мистецтва від часу заснування кафедри здійснювали провідні фахівці – Микола Бідняк, Карло Звіринський, Володимир Овсійчук, о. Ласло Пушкаш; Роман Василик, Микола Кристопчук. Для викладання в різний час запрошувалися авторитетні науковці й теологи: патріарх УАПЦ Димитрій Ярема; віце-ректор Українського католицького університету в Римі доктор І. Музичка; ректор Семінарії Святого Духа у Львові о. І. Прах; доктор канонічного права о.М. Димид; доктор філософії Д. Степовик, відомий художник О. Мазурик (Франція), дизайнер В. Паньків (Польща), мистецтвознавець В. Грешлик (Словаччина), науковий співробітник університету в Монреалі (Канада) Я. Креховецький, відомий візантиніст, доктор Т. Шпіглік (Франція). До викладацької роботи були залучені фахівці в галузі сакрального мистецтва – К. Маркович, Р. Кислий, С. Юзефів, Л. Скоп, Р. Косів, Л. Яцків, І. Шабан[6].

Тільки впродовж 1999-2005 рр. викладачі кафедри організували 18 персональних виставок, були учасниками 15-ти регіональних, всеукраїнських, міжнародних персональних і колективних художніх акцій, підготували 21-ну виставку творчих робіт студентів. На особливу увагу заслуговують роботи викладачів і студентів кафедри, виконані для конкретних об'єктів, зокрема, комплексне оформлення храмів і в Україні, і поза її межами (Англія, Франція, Бразилія, Румунія, Польща), та мистецьких заходів, як, наприклад, оформлення вівтаря для Літургії за участю Святішого Отця Івана Павла ІІ у Львові[7].

Підготовка фахівців на кафедрі сакрального мистецтва здійснюється за розробленими освітньо-професійними і навчальними програмами, а викладачі кафедри є авторами навчальних підручників та посібників, рекомендованих Міністерством освіти і науки України, серед них: «Синтез технік монументального мистецтва у храмовій архітектурі» (М. Кристопчук); «Українське сакральне мистецтво»; розділ словника «Теорія і практика сакрального

мистецтва у вищій освіті України», навчального посібника «Мистецька школа в системі національної освіти України» (Р. Василик), «Українське сакральне мистецтво» (співавтор Р. Василик) тощо.

Дипломні та курсові роботи студенти кафедри найчастіше виконують на реальних об'єктах. Це, зокрема, проекти, вітражі, поліхромії, ікони для церков у Перемишлі (Польща), Нансі (Франція), храму Різдва Пресвятої Богородиці та церкви Святого Духа у Львові, меморіальної каплиці пам'яті полеглих вояків УПА в с. Білий Камінь (Золочівський район на Львівщині), каплиці ВМС України в Севастополі, реставрація твору видатного художника першої половини ХХ ст. Антона Манастирського в храмі Преображення Господнього в м. Бориславі тощо.

На кафедрі образотворчого мистецтва імені М. Фіголя Прикарпатського національного університету вже більше п'яти років успішно діє спеціалізація «Іконопис». Серед викладачів цієї спеціалізації слід відзначити Луканя В., Мельничук О., Попенюк Ю.

З поміж західноукраїнських церковних навчальних закладів особливо виділяється Український католицький університет. Він знаний своєю давньою історією та позитивним сучасним досвідом. Тому абсолютно логічною була поява з осіннього семестру 2009 року в Українському Католицькому Університеті навчальної програми «Іконопис і сакральне мистецтво». Це перша, і поки що **єдина в Україні програма**, яка поєднуватиме серйозне професійне вивченні мистецтва іконопису з богословською освітою. **Навчання має чотири складові:** вивчення іконопису на зразках традиційної української ікони 15-16 ст.; курси головних богословських дисциплін, знання яких необхідне іконописцеві; основи історії і теорії мистецтва; духовний розвиток учасників програми через участь у молитовному і спільнотному житті університету.

Слід при цьому зауважити, що ця програма розрахована як на початківців, випускників середніх шкіл чи людей, які досі не пробували себе в живописі, так і на вже практикуючих іконописців чи художників. **Головними завданнями програми є**: «плекання питомих українських традицій іконопису; робота в давній техніці темперного живопису; докладне вивчення і творче наслідування стилю авторів шедеврів українського іконопису минулих століть; посилене вивчення богослов'я ікони; основ церковного віровчення, молитви і практики. Неодмінною складовою програми буде безпосередня участь студентів у богослужіннях, виїзні реколекції, екскурсійні поїздки до пам'яток сакрального мистецтва й іконопису»[8]. За задумом керівництва закладу **навчання на програмі дасть змогу** стати кваліфікованим іконописцем, розуміти і ціну-

вати християнське церковне мистецтво, корисно і цікаво провести час у товаристві людей зі спільними інтересами, отримати незабутній духовний досвід молитви, вивчення і практики сакрального мистецтва. Програма є першою спробою цілісного виховання богословів-іконописців, які зможуть у майбутньому працювати для церковних потреб: виконувати замовлення з розпису храмів, написання іконостасів чи окремих ікон для церков чи приватних осіб. Принагідно зауважимо, що навчання – стаціонарне, а рограма відкрита для молодих осіб віком від 17 р., попередня мистецька освіта чи досвід іконописання не обов'язкові.

Подібним шляхом пішов ще один навчальний заклад. Так у Дрогобичі у 2012 р. при Інституті Пресвятої Трійці відкрився факультет Церковного мистецтва. Факультет готує знавців богослов'я і теорії ікони та кваліфікованих іконописців з богословською освітою, вчителів іконопису для праці в студіях та школах іконопису. Навчання у групі теоретичного напрямку (богослов-іконознавець) передбачає вивчення іконографії, іконології, теорії, історії західно- та східноцерковного мистецтва, богослов'я ікони, храмового розпису та інших богословських дисциплін (заочна форма навчання). Курс практичного іконопису (іконописець), крім теоретичних предметів, передбачає вивчення технології написання ікони, практичного розпису храму, створення мозаїки, вітража, виготовлення хоругов, плащаниць та інших літургійно-мистецьких предметів (форма навчання стаціонарно-заочна). Окрім того, часто Український католицький університет (іконописна школа «Радуж»), інші релігійні організації, монастирі влаштовують літні іконописні школи для всіх бажаючих. Так в Ужгороді з ініціативи монахів капуцинів стрітенського монастиря влітку 2013 почала працювати «Eikonon schole». Програма курсу поєднує в собі ознайомлення з сакральними пам'ятками Закарпаття, теоретичні лекції з історії церковного мистецтва та візантійської богослужбової традиції. Учасники школи щоденно беруть участь в молитвах та Літургіях, які відбуваються в різних храмах Мукачівської греко-католицької єпархії.

У 90-х роках популярні православні училища, вони були спеціалізованими духовними освітніми установами, що мали одне або декілька відділень для підготовки церковних працівників. Приймали у них особи чоловічої та жіночої статі, навчання тривало 2-4 роки. Всі училища можна умовно поділити на 2 групи мало фахові та багатофахові. До першої групи можна віднести духовно-пастирські училища, які мали термін навчання 4 роки і готували священнослужителів. В багатофахових училищах було відкрито декілька відділень; термін навчання становив 2-3 роки.

Так в Коломийському духовному училищі УПЦ КП у 1996-1997 навчальному році діяли: регентське- готували регентів і псаломщиків; іконописне – художників-іконописців, церковного малярства – майстрів церковного розпису, різблярів, майстрів пошиття церковного священного одягу та церковного начиння[9]. Не беремо до уваги у цій статті дипломні роботи випускників різних кафедр та закладів художнього профілю Західної України у галузі церковного мистецтва (переважно декоративно-ужиткового), бо вони виконані здебільшого за власною ініціативою студента і не є наслідком спеціального спрямування навчання в галузь церковного мистецтва. Хоча мусимо признати те, що часто такі дипломні роботи є високомистецькими і новаторськими.

Насамкінець ще один аспект. Зараз велику увагу приділяють катехизації учнівської молоді, тому зауважимо деякі нюанси використання церковного мистецтва і цій галузі. Основною метою викладача повинно бути формування релігійного світогляду у дітей, який стане духовним стержнем в їх подальшому самостійному житті. Залучення до ремесел, церковного мистецтва допоможуть виховати у дітей кращі людські якості – любов до вітчизни, своєї культури, чесність, милосердя до ближніх. Тому подальше зближення художньо-практичної, художньо-історичної і богословських, педагогічних дисциплін представляється найбільш перспективним напрямом методологічних пошуків у цьому напрямі[10].

Висновок. Зважаючи на те, що у др. пол. ХХ ст. західноукраїнське релігійне життя та мистецтво існувало переважно у підпіллі і було фактично заборонене, сьогоднішня різноманітність навчальних закладів регіону, які готують спеціалістів у галузі церковного малярства є доволі великою, різноманітною і закономірною. Це заклади різної форми власності, різної конфесійної приналежності, різних рівнів акредитації. Провідними серед них, на нашу думку, є кафедра сакрального живопису Львівської національної академії мистецтв де реалізується довготермінова програма відродження і розвитку українського іконопису з його самобутньою стилістикою та навчальна програма «Іконопис і сакральне мистецтво» Українського католицького університету, яка має на меті цілісне виховання богословів-іконописців.

---

[1] Архієпископ Єпіфаній. Богословська освіта та наука в Україні перед викликами сучасності. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_monitoring/51958/

[2] Панасенко О. В. Інституційні засади релігійної освіти в Україні (на прикладі православ'я): автореф. дис ... канд. філос. наук / О. В. Панасенко . – К. : Б.в., 2011 . – С.12

[3] Там же.

[4] Архієпископ Єпіфаній. Богословська освіта та наука…
[5] Кафедра сакрального мистецтва ЛНАМ. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.lnam.edu.ua/departments/ua/3/16/103/
[6] Там же.
[7] Там же.
[8] Навчальна програма «Іконопис і сакральне мистецтво» УКУ. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.os.ucu.edu.ua/uk/icon/full-time.html
[9] Рощина Л. О. Православна духовна освіта України (1991-2001 рр.): дис. на здобуття… канд. іст. наук / О.Л. Рощина. – Донецьк, 2004. – С. 60
[10] Скопіна С.О. Церковне мистецтво і сучасна православна освіта. [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://fd.snu.edu.ua/info/files_articles/collection_9/article11.pdf

А. Л. Ершов

АНТИРЕЛИГИОЗНЫЙ ПРОЦЕСС ПРОТИВ «ЦЕРКОВНИКОВ ИВАНОВСКОЙ, МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТЕЙ И УКРАИНЫ» 1936 г.

В статье рассматривается процесс 1936 г. против архиепископа Сергия (Гришина А.И.), епископа (митрополита) Ювеналия (Машковского В.К.), архимандрита Анастасия (Оболенского М.И.), протоиерея Брайловского А.Н., прибывших в 1935 г. во Владимир из Украины.

Ключевые слова: *Репрессии, гонения на Церковь в советские годы.*

В 1935 – 1936 гг. Владимирской епархией управлял архиепископ Сергий (Гришин). Несмотря на то, что управлял епархией он сравнительно недолго, этот период ознаменовался уникальным по тому времени явлением – все это время при канцелярии епархии действовало, как потом говорил архиепископ, «нечто вроде академии по повышению общего и богословского образования служителей культа», которую посещало по 4 – 8 человек. Лекции читались бывшим обновленческим киевским митрополитом (для необновленцев – епископом) Ювеналием (Машковским) и административно высланным из Ленинграда профессором Васенко. Машковским были прочитаны лекции на темы: 1) Исторический обзор Константинополя, 2) патриарх Гермоген V, 3) патриарх Яким

III, 4) Экзарх Болгарский, 5) Влияние России на Турцию до 1917 г., 6) Русские учреждения и организации в Константинополе, 7) Проникновение в Турцию католицизма, 8) Учреждения Ватикана в Константинополе и церковные службы; 9) Церковное искусство; 10) Древнехристианская архитектура; 11) Византийское искусство; 12) Древнеримское искусство; 13) Готы и отражение Средневековья; 14) Эпоха Возрождения (несколько лекций); 15) Русское искусство и особенности в этом отношении Владимира и Суздаля; 16) Этнографические особенности этих районов; 17) Ватикан, Папство, католицизм; 18) Церковная живопись; 19) Фотий Спасский – архимандрит Юрьевского монастыря; 20) Епископ Иннокентий, Борис Херсонский; 21) Гюйсманс (2 лекции). Профессор Васенко также прочитал несколько лекций: об источниках русской истории, наши предки и первые князья[1].

Подобный сверхактивный владыка естественно не устраивал местных властей. 26 апреля 1936 г. он и его сподвижники были арестованы. Всего их было 18 человек: архиепископ Сергий (Гришин А.И.), епископ (митрополит) Ювеналий (Машковский В.К.), келейник архиепископа Сергия архимандрит Анастасий (Оболенский М.И.), архиепископ Филипп (Гумилевский С.Н.), епископ Афанасий (Сахаров А.Г.), Брайловский А.Н. (священник Никитской церкви г. Владимира), Левицкий И.П. (протоиерей Николо-Галейской церкви г. Владимира), Маркевич Ф.А. (протодиакон Никитской церкви), Сабуров Ю.А., Сабуров Б.А., Пазухин А.А., Соллертовская М.Ф., Фомина М.Л. (монахиня), Смирнов И.Я. (протодиакон), Виноградова Е.И. (староста Троицкой церкви г. Владимира), Розанов Н.М. (монах), Потапов И.А. (дьякон, с. Старые Петушки Московской области – ныне г. Петушки Владимирской области) и Борошенко Н.А. (монах).

Как утверждало следствие, «приехавшими из Украины в г. Владимир митрополитом Машковским, архиепископом Гришиным, архимандритом Оболенским, протоиереем Брайловским, отбывающим ссылку в г. Владимире архиепископом Гумилевским и нелегалом епископом Афанасием Сахаровым в г. Владимире был создан к[онтр]/р[еволюционный] центр по руководству нелегальной антисоветской деятельностью церковников Ивановской, Московской областей, Украины. Кроме того, к деятельности центра были привлечены: протоиерей Левицкий, протодиакон Маркевич, Сабуров Б., Сабуров В., Пазухин, Соллертовская, Фомина, Смирнов, Розанов, Потапов». «В основу нелегальной

[1] Архив Владимирской епархии (далее – АВЕ). Отдел Комиссии по канонизации. Дело А.И. Гришина. Протокол допроса от 14.05.1936 г.

деятельности центра была положена антисоветская платформа церковников-нелегалов под названием «платформа ссыльного епископата», два экземпляра которой изъяты у обвиняемых: Розанова Н.М. и Гришина. Часть руководства состава центра в прошлом имели тесную связь по а[нти]/с[оветской] деятельности на Украине с белоэмигрантским митрополитом Антонием Храповицким. Обвиняемый митрополит Машковский, будучи сторонником создания союза православия с католицизмом на антисоветской платформе, в беседах с архиепископом Гумилевским высказывался за необходимость ведения антисоветской деятельности в СССР в контакте с католиками. В этом направлении Машковский еще в 1926 г., находясь на кафедре Одесской епархии, предпринимал практические шаги и провел 3 нелегальные встречи с приезжим из заграницы католическим епископом д'Эрбиньи. Позднее до 1935 г., будучи Киевским митрополитом, Машковский поддерживал через митрополита Пимена Пегова письменную связь с главой православных церквей польского государства митрополитом Дионисием. В целях создания нелегального блока староцерковников и обновленцев, а затем и сторонников платформы «ИПЦ», Машковский оставил обновленчество, присоединился к староцерковникам и проявил активное участие в создании указанного центра нелегальных церквей на Украине и в Ивановской области».

«Центр организации в г. Владимире развернул активную деятельность по насаждению нелегальных групп «Истинно-православной церкви», вокруг которых объединялись реакционные церковники и проводилась антисоветская агитация. Таких групп было создано в г. Владимире три: одна возглавлялась Розановым, вторая – Сабуровым Ю. и Сабуровым Б. и третья – Холмогоровым. Епископ Сахаров, проживая нелегально и имея непосредственную связь с руководителями нелегальных групп г. Владимира, создал группу «ИПЦ» в пос. Петушки Московской области. В то же время участники центра насаждали контрреволюционные группы на Украине, с которыми у них поддерживалась <…> связь. Гришин, Оболенский и Брайловский были близко связаны с руководителем нелегальной группы «ИПЦ» протоиереем Глаголевым».

Утверждение, что первую группу организации, состоящую из епископов и священников, возглавлял обычный монах Розанов, выглядит довольно нелепо.

По мнению следствия, «в целях создания антисоветских кадров Машковский, Гришин, Оболенский и другие обвиняемые в г. Владимира организовали нелегальную, т.н. духовную ака-

демию, с регулярными [занятиями, ее] посещали Гришин, Оболенский, Брайловский, Маркевич, Ильин и ряд других лиц. <…> В лекциях значительное место отводилось католицизму, условиям жизни духовенства за границей и церковно-богословским вопросам. При этом последние разбирались подчеркнуто с мистической точки зрения. На указанных занятиях велась антисоветская агитация и распространялись различные провокационные слухи. В интересах контрреволюционной пропаганды на занятиях зачитывались письма, получаемые Гришиным, Оболенским и Брайловским, в которых сообщались клеветнические сведения о имевшихся якобы гонениях на духовенство и верующих, о закрытии церквей против желания общин и т.д.».

«По отдельным группам, входящим в состав организации, устраивались нелегальные церковные службы, тайные крещения взрослых детей и моления за б. царя Романова Николая II. Такие собрания устраивались: у обвиняемой Виноградовой с участием Розанова, Виноградовой и Жабинского (скрывается); в квартире архимандрита Холмогорова и у участника организации Соллертовской. Кроме того, устраивались антисоветские сборища в квартире Сабурова Б. и Сабурова Ю., на которых участвовал Пазухин А. У обвиняемых Виноградовой и Потапова проводились нелегальные встречи участников и руководителей к[онтр]/р[еволюционных] групп с нелегалом епископом Сахаровым. Постоянными участниками этих встреч были: Потапов, Смирнов, Розанов, Сахаров, Виноградова. В целях насаждения реакционных кадров церковников участниками центра производились тайные постриги в монашество. Так, например, с разрешения Гришина были пострижены в монахи Лбов, Борошенко, Фомина и ряд лиц на Украине».

21-м июля 1936 г. датируется обвинительное заключение, архиепископ Сергий проходил как главный обвиняемый во всем вышеперечисленном. У него из квартиры были конфискованы: церковная библиотека, пишущая машинка и другие предметы нелегальной духовной академии. Само же дело было направлено на рассмотрение Особого Совещания при НКВД СССР[2].

21 сентября 1936 г. последним к 5 годам лишения свободы были приговорены: архиепископ Сергий (Гришин А.И.), епископ (митрополит) Ювеналий (Машковский В.К.), архимандрит Анастасий (Оболенский М.И.), епископ Афанасий (Сахаров А.Г.), священник Брайловский А.Н., Сабуров Ю.А., Сабуров Б.А., Пазухин А.А., монах Розанов Н.М. и монах Борошенко Н.А.; к 3 годам лишения свобо-

[2] Там же. Обвинительное заключение.

ды – архиепископ Филипп (Гумилевский С.Н.), протоиерей Левицкий И.П., протодиакон Маркевич Ф.А., Соллертовская М.Ф., протодиакон Смирнов И.Я., Виноградова Е.И. и дьякон Потапов И.А.; монахиня Фомина М.Л. была приговорена к 3 годам ссылки[3]. 22 сентября 1936 г. в Ивановской тюрьме скончался архиепископ Филипп (Гумилевский); согласно данным книги «За Христа пострадавшие в земле Владимирской» 12 апреля 1941 г. скончался епископ Ювеналий (Машковский)[4], т.е. за 2 недели до окончания срока; такая подозрительная дата смерти может дать основания предположить, что он мог, например, быть расстрелян в 1937 г.

Архиепископ Сергий (Гришин) в 1941 г. стал архиепископом Можайским, в 1942 г. – архиепископом Горьковским и Арзамасским, 14 октября 1943 г. скончался в Москве на 55 году жизни. И.П. Левицкий отбыл срок наказания, но в 1943 г. был снова арестован и приговорен к 7 годам лагерей. Е.И. Виноградова скончалась 9 июля 1956 г. И.А. Потапов впоследствии участвовал в Великой Отечественной войне, с 1946 г. служил в Никольском кафедральном соборе г. Великого Новгорода; скончался 21 июля 1981 г.[5]. Епископ Афанасий (Сахаров) после ареста прошел Беломорские, Онежские, Сибирские, Темниковские лагеря, с 1954 г. находился в доме инвалидов, в 1955 г. освобожден, скончался в 1962 г., в 2000 г. канонизирован[6].

Особого разговора требует «вторая группа», якобы возглавляемая Сабуровыми: Сабуровы, а также Пазухин, были дворянами (Сабуровы – даже сыновьями петербургского губернатора). Остается открытым вопрос, можно ли их считать мучениками за веру. Не исключено, что они, как представители аристократии, элиты, просто стремились к общению со старой, дореволюционной интеллигенцией, заинтересовались лекциями, далеко не рядовым событием для провинциального города.

Непонятно, пострадал ли за чтение лекций профессор Васенко и кем был посещавший лекции некий Ильин. Упоминавшийся Жабинский, он же иеромонах Дамаскин, соратник епископа Афанасия (Сахарова), будучи опытным представителем катакомбной церкви, скрывался аж до 1943 г.[7].

Материал на Холмогорова (архимандрит Семеон) и его «группу» выделили в отдельное дело. Дело гласило: «В Ивановской об-

[3] Боль и память. Книга памяти жертв политических репрессий Владимирской области: В 2 т. / Сост. А. Семенов, Е. Селиверстов. – Владимир: Фолиант, 2001. – С. 113–172.

[4] За Христа пострадавшие в земле Владимирской. Синодик и библиографический справочник. – Александров: Свято-Успенский епархиальный женский монастырь, 2000. – С. 69, 72.

[5] Там же. С. 62, 48, 31, 58.

[6] http://www.vladkan.ru/personal/1717040100.html

[7] За Христа пострадавшие в земле Владимирской... С. 35.

ласти существовала подпольная контрреволюционная организация церковников и монашества т.н. «Иноческое братство князя Даниила», руководство которой возглавлял[и] архиепископ Феодор Поздеевский и архимандрит Семеон Холмогоров, созданная на основе контрреволюционной платформы ссыльных епископов, известной под названием платформы «Истинно-православной церкви». Братство в целях борьбы с советской властью ставило задачу: а) организованно поддерживать и сохранить старые церковные кадры и систематически пополнять их путем тайных постригов в монашество из мирян; б) создать свою подпольную церковь «истинно-православной веры», в которую втянуть церковников и духовенство, враждебно относящихся к Советской власти, т.е. создать такую организацию, которая бы имела широкие связи среди верующих и проводила антисоветскую деятельность; в) под предлогом организации тайных церковных общин т.н. «домашних скитов» и «обителей» вовлечь наибольшее число верующих в антисоветскую деятельность, обрабатывая их против мероприятий советской власти, за оказание необходимой помощи интервентам во время войны фашистских государств против СССР. По прямым указаниям руководителя организации обвиняемого Поздеевского в 1935 г. было создано ряд контрреволюционных групп церковников, объединенных в т.н. «домашние нелегальные церкви». В Ивановской области в городах Киржаче и Владимире создано 3 группы, которые возглавлялись архимандритом Холмогоровым, епископом Парфеновым и архимандритом Климковым. <…> Организация для содержания нелегально проживающих членов братства и оказания материальной помощи духовенству, высланному за к/р деятельность, имела нелегальную кассу. <…> По группам систематически в 1935-1936 гг. устраивались антисоветские сборища церковников, на которых проводились нелегальные моления за духовенство, отбывающее ссылку за к/р деятельность, расстрелянных, заключенных и т.д. Велась антисоветская агитация и распространялись всевозможные провокационные слухи против советской власти»[8]. Архимандрит Семеон был арестован 29 декабря 1936 г., а вместе с ним подверглись аресту: его келейник Михаил Карелин и келейница монахиня Серафима (Виноградская Л.С.), иеродиакон Анания (Алексеев), монах Антоний (Коренченко), монахиня Александра (Туловская) и др.[9]. В этот же день был арестован монах Лбов,

[8] АВЕ. Отдел Комиссии по канонизации. Дело А.И. Каретниковой.

[9] Последнее следственное дело архиепископа Феодора (Поздеевского) / Автор-сост. Петрова Т.В. – М., 2010. С. 40.

живший в Киржаче, а также монахиня Мавра (Богатова), священник Васильев И.И. и псаломщик Иванов И.И. Нельзя исключать, что они тоже были той самой «3-й группой», якобы возглавляемой Холмогоровым. В этот же день (возможно, на основании принадлежности к этой группе) были арестованы Барташевский А.Г. (без определенных занятий), Брещинская В.Д. (медсестра) и Долотова Е.А. (уборщица) – подобные виды деятельности были характерны для тайных монахов и церковных активистов того времени. Почти все, кроме Иванова и Туловской, приговорены к 5 годам лишения свободы[10].

Архиепископ Феодор (Поздеевский) и его келейница монахиня Ермогена (Каретникова А.И.), отбывавшие ссылку в Сыктывкаре, в марте 1937 г. были переправлены в Иваново по обвинению в руководстве контрреволюционной деятельностью местных церковников. Кроме Поздеевского и Каретниковой, по делу проходили архимандрит Соловьев П.А. и монахи Пиуновский С.А., Лебедева П.И. и Баранова А.М., все родом из Москвы[11]. Парфенов В.В., живший в Киржаче, был арестован 29 декабря 1936 г., приговорен к 5 годам лишения свободы. Архимандрит Серафим (Климков) скрылся от ареста[12].

Дело по некоторым подследственным не было закончено до июля 1937 г., когда начались массовые репрессии. Это отразилось на их приговорах. Архимандрит Семеон (Холмогоров) приговорен к расстрелу[13] (правда, он мог и не дожить до приведения приговора в исполнение 17 сентября – у него было тяжелое заболевание и вполне вероятно, что в тюрьме не могли обеспечить ему нужные условия для жизни)[14]. Иеромонах Игнатий (Бекренев), игумен Алексий (Селифонов) и Матвейченко Е.Я. также приговорены к расстрелу[15].

Таким образом, в 1936 г., т.е. до середины 1937 г., в основном репрессировали черное духовенство (в т.ч. епископат). Вероятно, власти считали, что его ликвидация пройдет для верующих более незаметно. Начинать борьбу с Церковью масштабной ликвидацией приходского духовенства для государства было нежелательно, т.к. верующие, оставшись без пастыря, утвержденного местными органами власти, могли попасть под влияние

[10] Боль и память… Т. 1. с. 363-468; За Христа пострадавшие… с. 61–62.

[11] АВЕ. Отдел Комиссии по канонизации. Дело А.И. Каретниковой.

[12] Последнее следственное дело архиепископа Феодора (Поздеевского) / Авторсост. Петрова Т.В. – М., 2010. С. 123, 67.

[13] Боль и память… Т. 1. с. 363–468.

[14] Последнее следственное дело архиепископа Феодора (Поздеевского)... С. 123, 67.

[15] Боль и память… Т. 1. с. 363–468; За Христа пострадавшие… С. 61–62.

нелегально действующего духовенства; это в лучшем случае, в худшем же – в секты. В свою очередь, борьба с монахами являлась борьбой, во-первых, с тем самым нелегально действующим духовенством, во-вторых, с наиболее религиозной часть населения страны, показывавшей остальным верующим пример правильной духовной жизни; но в то же время отсутствие черного духовенства не создавало верующим трудностей с отправлением религиозных потребностей. Сокращение епископата, вероятно, преследовало цель сократить число рукоположений. Аресты священнослужителей и прихожан в те годы были довольно редкими. Сроки наказания в этот период были еще относительно гуманными: от условных и арестов на время следствия до 5-10 лет лишения свободы; приговоры к высшей мере наказания не встречаются (хотя, вероятно, были).

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет (Денисенко), доктор богословських наук, професор, Предстоятель Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Митрополит Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко), доктор богословських наук, професор, ректор, завідувач кафедри богослів'я Київської православної богословської академії, голова Синодального управління у справах духовної освіти, Патріарший намісник, постійний член Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату, намісник Свято-Михайлівського Видубицького монастиря.

Митрополит Львівський і Сокальський Димитрій (Рудюк), доктор церковно-історичних наук, доцент, директор Інституту церковної історії.

Митрополит Івано-Франківський і Галицький Іоасаф (Василиків).

Єпископ Вишгородський Агапіт (Гуменюк), намісник Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря.

Протоієрей Віталій Клос, доктор церковно-історичних наук, професор, проректор з наукової роботи, завідувач кафедри церковної історії Київської православної богословської академії, штатний священик академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

Протоієрей Юрій Мицик, доктор церковно-історичних наук, доктор історичних наук, професор кафедри церковної історії Київської православної богословської академії.

Протопресвітер Степан Ярмусь, доктор богословських наук, доктор душпастирства, професор Колегії святого Андрія м. Вінніпега (Канада), почесний доктор Київської православної богословської академії.

Протоієрей Миколай Йосифчук, кандидат богословських наук, настоятель Свято-Олександро-Невської парафії в м. Києві.

Протоієрей Михаїл Йосифчук, кандидат богословських наук, настоятель парафії на честь Ікони Божої Матері «Утолі моя печалі» в м. Києві.

Протоієрей Констянтин Лозінський, кандидат богословських наук, доцент кафедри богослів'я Київської православної богословської академії, священик академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

Протоієрей Віталій Лотоцький, кандидат богословських наук, ректор Рівненської Духовної Семінарії.

Протоієрей Олег Маланяк, кандидат богословських наук, доцент кафедри богослів'я Київської православної богословської академії.

Протоієрей Павло Мельник, кандидат богословських наук, викладач Київської православної богословської академії.

Протоієрей Володимир Сміх, кандидат богословських наук, доцент кафедри богослів'я Київської православної богословської академії.

Протоієрей Олександр Трофимлюк, кандидат богословських наук, доцент, перший проректор, завідувач кафедри літургіки та церковного співу Київської православної богословської академії, голова Видавничого управління Української Православної Церкви Київського Патріархату, заступник голови Синодального управління у справах духовної освіти, старший священик академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

Протоієрей Микола Щербань, кандидат богословських наук, доцент, завідувач Богословського відділення КПБА при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

Протодиякон Василій Дідора, кандидат церковно-історичних наук, викладач Київської православної богословської академії.

Диякон Сергій Колот, кандидат богословських наук, викладач Київської православної богословської академії.

Диякон Михаїл Омельян, кандидат богословських наук, співробітник видавничого управління УПЦ Київського Патріархату.

Протоієрей Богдан Демчук, клірик УПЦ в Канаді, член Фундації ім. митрополита Іларіона (Огієнка) «Запізніле вороття».

Протоієрей Сергій Чутченко, магістр богослів'я, старший викладач Київського інституту бізнесу і технологій (Ніжинська філія).

Ієромонах Єфрем (Хом'як), насельник Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря.

Священик Юрій Борис, студент 6 курсу Київської православної богословської академії.

Ієродиякон Михаїл (Карнаух), студент 5 курсу Київської православної богословської академії, насельник Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря.

Ієродиякон Феодосій (Ляхович), аспірант Київської православної богословської академії.

Диякон Петро Лопатинський, аспірант Київської православної богословської академії.

Ідзьо Віктор Святославович, доктор історичних наук, професор, ректор Українського державного університету в Москві (УУМ), завідувач кафедри українознавства УУМ, завідувач кафедрою українознавства "Університету Львівський Ставропігіон", віце-президент академії наук "Трипільська Цивілізація", академік Міжнародної академії наук Євразії, академік академії наук вищої Школи України, лауреат премії ім. академіка І. Крип'якевича. Радник з питань науки отамана "Галицької Січі" Українського козацтва, генерал-хорунжий Українського козацтва.

Киридон Алла Миколаївна, доктор історичних наук, професор, Український інститут національної пам'яті.

Ковальчук Наталія Дмитрівна, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського університету ім. Б. Грінченка.

Любащенко Вікторія Іванівна, доктор філософських наук, професор кафедри церковної історії Українського католицького університету.

Павленко Павло Юрійович, доктор філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Пірен Марія Іванівна, доктор соціологічних наук, професор кафедри державної політики та управління політичними процесами Національної академії державного управління при Президентові України, заслужений діяч науки і техніки України.

Ірина Миколаївна Преловська, доктор церковно-історичних наук, кандидат історичних наук, професор, викладач Київської православної богословської академії, старший науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

Селівачов Михайло Романович, доктор мистецтвознавства, професор Національного університету культури і мистецтв.

Дмитро Власович Степовик, доктор богословських наук, доктор мистецтвознавства, доктор філософії, професор, завідувач кафедри філософії, викладач Київської православної богословської академії, академік АН ВШ України, провідний науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Тимошик Микола Степанович, доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри видавничої справи та мережевих видань Київського національного університету культури і мистецтв.

Филипович Людмила Олександрівна, доктор філософських наук, завідувач Відділом історії релігії і практичного релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Чухліб Тарас Васильович, доктор історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту історії України НАН України, директор НДІ Козацтва.

Шевченко Віталій Володимирович, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди.

Ямчук Павло Миколайович, доктор філософських наук, професор.

Алфьоров Олександр Анатолійович, кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту історії України НАН України.

Бабій Василь Михайлович, кандидат богословських наук, викладач Дніпропетровської духовної семінарії.

Біла Світлана Ярославівна, кандидат історичних наук, доцент кафедри давньої історії України та спеціальних історичних дисциплін Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Борейко Юрій Григорович, кандидат історичних наук, доцент Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.

Воропаєва Тетяна Сергіївна, кандидат психологічних наук, доцент, старший науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка.

Гаврілова Наталя Сергіївна, кандидат філософських наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України;

Галик Володимир Миколайович, кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка.

Гончарова Ирина Михайловна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Нежинского государственного университета им. Н.В. Гоголя.

Горенко Лариса Іванівна, кандидат мистецтвознавства, доктор філософії (Ph. D), старший науковий співробітник, старший науковий співробітник відділу культурологічних досліджень Національного науково-дослідного інституту українознавства та всесвітньої історії МОН України, Відмінник освіти України.

Гура Олексій Анатолійович, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка.

Дундяк Ірина Миколаївна, кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри дизайну і теорії мистецтва Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

Єршов Андрій Леонідович, кандидат історичних наук, лінгвоексперт, головний спеціаліст ФБУ Володимирська лабораторія судової експертизи МЮ РФ.

Коваль Ігор Михайлович, кандидат історичних наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника

Білик Олена Вікторівна, здобувач кафедри образотворчого мистецтва Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

Ілюха Олександр, студент V курсу історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка.

Лівіцький Михайло Михайлович, студент Київської православної богословської академії.

Шевчук Микола Миколайович, студент IV курсу історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка.

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

Збірник матеріалів
ІІІ Всеукраїнської наукової конференції
25 листопада 2013 р.

Частина 1

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

Православ'я в Україні : Збірник матеріалів ІІІ Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2013. – Ч. 1. – 587, [5] с.

Верстальник:
Микола ЯРМУСЬ

Київська православна богословська академія
2013

ДЛЯ НОТАТОК

ДЛЯ НОТАТОК

ДЛЯ НОТАТОК

ДЛЯ НОТАТОК