

ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

Богословсько-історичний науковий журнал
Волинської православної богословської академії

№5
2017



ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК



ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

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

№5



ΕΙΚΩΝ

Луцьк • 2017

УДК 27
ББК 86.372

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

Редакційна
колегія:

Головний редактор – прот. Володимир Вакін, кандидат богословських наук, доцент, ректор Волинської православної богословської академії.

Заступник головного редактора –
свщ. Ярослав Черенюк, к. б. н., доцент.

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

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

Рекомендовано до друку

вченою радою Волинської православної богословської академії
(протокол №2 від 19.09.2017)

Свідectво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
КВ №22844-12744 ПР

Статті подано в авторській редакції.

За зміст і достовірність матеріалів відповідальність несуть автори.

Видається з 2013 р.

ISSN 2519-4348

Зміст

ВСТУПНЕ СЛОВО	11
БОГОСЛІВ'Я	15
<i>протоієрей Станіслав Беспалов</i> Значення благодатної допомоги Божої в таємниці спасіння	15
<i>протоієрей Василь Лозовицький</i> Осягнення людиною внутрішнього спокою та зовнішнього миру через подвиг християнської смиренномудрості	29
<i>Богдан Тишкевич</i> Православно-богословський аналіз основ римо-католицького вчення про священство	45
БІБЛЕЇСТИКА	57
<i>В'ячеслав Стецько</i> Церква як місце зустрічі людини з Богом (Мф. 16:16-19)	57
<i>священик Андрій Хромяк</i> Питання про деякі неточності в Синодальному перекладі Біблії	75

ЛІТУРГІКА 85

протоієрей Василь Клочак

Чин освячення мира та його історія
в Київській митрополії 85

ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ 97

Юрій Дибя

Джерела до ранньої історії Володимирської єпархії 97

Павло Сацький

Основні чинники кризи релігійної свідомості
українського суспільства
у період революції 1917-1921 рр. 119

Ірина Скакальська

Церковно-громадський часопис
«Церква і нарід» за 1936 р.:
висвітлення діяльності національної еліти 127

диякон Микола Рубан, Сергій Татаринов

Старообрядці Донбасу XVIII – початок XX ст.:
історико-конфесійний аспект 135

священик Ярослав Черенюк

Участь Київських митрополитів у засіданнях
Святійшого Урядуючого Синоду
Російської Православної Церкви 145

ВІЗАНТОЛОГІЯ 165

Вікторія Головей

Теорія символічного образу
у візантійському богослов'ї VI-VII ст. 165

ЦЕРКОВНЕ ПРАВО 179*протоієрей Володимир Вакін*

Українська канонічна спадщина:

Київський собор 1640 року 179

АПОЛОГЕТИКА 189*Петро Віницкевич*

Пам'ятка інтелігентам-богошукачам:

псевдоцерковність

Богородичного центру 189

ПОСТАТІ 210*священик Владислав Фульмес*

Архієпископ Херсонський і Одеський

Димитрій (Ковальницький) –

випускник

Волинської духової семінарії 210

протоієрей Миколай Цап

Протоієрей Петро Ткач

в історії Заборольської парафії

«Собор Пресвятої Богородиці» 220

БІБЛІЙНА АРХЕОЛОГІЯ 239*Михайло Кучинко*

Ассирійсько-вавилонське поневолення

та полон євреїв

у світлі Біблії та археології 239

ФІЛОЛОГІЯ 247

Міла Хоміч

Особливості богословського (конфесійного) стилю
сучасної української літературної мови
в богослужбовій практиці УПЦ КП 247

ЦЕРКВА ТА СУСПІЛЬСТВО 263

Ростислав Дідух, протоієрей Миколай Цап

Роль засобів масової інформації
в Православній Церкві
та їхній вплив на суспільство 263

священик Роман Кобрій

Діяльність Константинопольського Патріарха
Варфоломія I у сфері захисту довкілля 277

Євгенія Кочерга

Здоров'я особистості в сучасних умовах
та православна психотерапія 285

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ФІЛОСОФІЯ 293

диякон Віталій Кузін

Постколоніальна критика як культурна практика 293

Петро Яроцький

Релігійний, соціально-політичний,
культурно-цивілізаційний вимір
Європейської Реформації
та особливості її сприйняття в Україні 321

НАУКОВІ ПРАЦІ ВИПУСКНИКІВ 337

*священик Іван Шеремета,
протоієрей Миколай Цап'юк*
Вплив античної філософської думки на творчість
мужів апостольських 337

*ієромонах Арсеній (Качан),
ієромонах Іларіон (Зборовський)*
Проповідницько-гомілетична творчість
українського православного духовенства в ХІХ ст. 345

РЕЗЮМЕ / SUMMARY 355**ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 363**

Вступне слово

Напередодні Актового дня Волинської православної богословської академії, коли Церква Христова прославляє пам'ять усіх святих землі Волинської, стало доброю традицією презентувати результати наукової праці професорсько-викладацького складу Академії – черговий номер богословсько-історичного наукового журналу Волинської православної богословської академії *«Волинський благовісник»*.

Видання наукового журналу Академії було започатковане в 2013 р. Сьогодні у світ виходить ювілейний – п'ятий номер *«Волинського благовісника»*, на сторінках якого відображені визначні події в науковому житті Академії.

Активна робота кафедр духовної школи, які протягом навчального року проводили «круглі столи», конференції та інші наукові заходи, зумовила викладачів до більш наполегливої дослідницької праці. Варто відмітити вдало підібрану завідувачами кафедр тематику наукових досліджень, актуальних для сьогодення: кафедри Священного Писання і Богослів'я: *«Вірність сучасного пастиря біблійно-отцівським ідеалам в умовах сучасності»*; кафедри Церковно-історичних та Гуманітарних дисциплін: *«Значення другого відродження УАПЦ в утвердженні Помісної Православної Церкви Київського Патріархату»* та ін. Частина доповідей, виголошених на цих наукових заходах, опублікована на сторінках цього журналу. Тематика інших статей, розміщених у таких традиційних рубриках, як *«Богослів'я»*, *«Літургіка»*, *«Церковна історія»*, *«Церковне право»*, *«Постаті»*, *«Церква та суспільство»* та ін., відображають сферу наукових пошуків та зацікавлень професорсько-викладацького складу Волинської православної богословської академії. Особливу увагу заслуговує рубрика *«Наукові*

праці випускників», яка містить наукові напрацювання випускників Академії, здійснені на основі магістерських кваліфікаційних робіт студентів у співавторстві з науковими керівниками.

Окрім напрацювання штатних працівників Волинської православної богословської академії, у науковому журналі розміщені дослідження науковців, з якими існує тісна співпраця у сфері богослів'я, церковної історії, сакрального мистецтва та питань суспільно-соціальної площини. Їхні публікації, безсумнівно, доповнили та збагатили наше видання.

Висловлюємо щиру вдячність за наполегливу працю редакційній колегії журналу та всім, хто долучився до виходу п'ятого номера богословсько-історичного наукового журналу, а читачам бажаємо корисного та цікавого ознайомлення з *«Волинським благовісником»*.

протоієрей Володимир Вакін

Значення благодатної допомоги Божої в таємниці спасіння

протоієрей Станіслав Беспалов

У даній статті досліджується роль та виключне значення допомоги (співдії) благодаті Божої в справі особистого спасіння.

Ключові слова: Спаситель, спасіння, сотеріологія, благодать, апостол, людина.

Актуальність даного дослідження полягає у важливості для життя православного християнина правильного розуміння і сприйняття співдії, допомоги Божої через благодать для справи нашого спасіння. Саме існування людини є благодаттю, бо відповідає волі Творця і дарується або, інакше, присвоюється, людині – творінню Божому. Перш за все, благодаттю є пришествя у світ, втілення, життя, вчення, смерть і Воскресіння, тобто весь подвиг земного життя Господа і Спасителя Ісуса Христа. Можна відзначити одну загальну ідею, притаманну майже всім мислителям у сфері об'єктивної сотеріології, – це переконання в тому, що сутність об'єктивного спасіння, здійсненого Христом, є таємницею Промислу Божого. Слово Боже наголошує на неприпустимості і неможливості будь-яким способом заслужити або тим більше купити благодать Божу. Благодать не є чимось, без чого можна обійтися; Вона необхідна для спасіння. Вчення про необхідність благодатної допомоги Божої в справі особистого спасіння має пряме й міцне обґрунтування у Св. Писанні та творах святих Отців.

З православної точки зору, сутність, зміст і остання мета спасіння людини полягає в позбавленні її від гріха і в даруванні їй вічної святості життя в спілкуванні з Богом. Для спасіння треба вже в цьому житті досягати стану святості, що реалізується і проявляється не тільки в утриманні від гріха, а й в активному добродіянні. Звідси

одна з основних тез християнського морального богослів'я: спасіння людини тільки власними силами неможливе; воно можливе лише за умови Божественного впливу, на званого благодаттю¹.

Благодать є за змістом слова «*благий дар*», тобто щось хороше, добре, приємне, що дарується однією особою іншій. У богословській мові термін «*благодать*» застосовується тільки до Одної Особи, що дарує її – Бога, хто б не був об'єктом благодаті – людина, ангел чи нежива природа².

Узята в широкому сенсі, благодать включає в себе все, що є для людини благом, а із Слова Божого нам відомо, що, з одного боку, усе створене «*дуже добре*» (Бут. 1: 31), а з іншого, підпорядковане людині і призначене для служіння їй (Бут. 1: 28-29) і, отже, цілком відповідає поняттю «*благодать*». Більше того, у цьому широкому сенсі саме існування людини є благодаттю, бо відповідає волі Творця і дарується або, інакше, присвоюється людині – творінню Божому.

У більш вузькому сенсі під благодаттю розуміється все, що здійснюється Богом для спасіння створеної Ним, але тої, що згрішила – людини. Перш за все, благодаттю є пришествя у світ, втілення, життя, вчення, смерть і Воскресіння, тобто весь подвиг земного життя Господа і Спасителя Ісуса Христа. Ця «*... благодать Божа з'явилася, спасенна для всіх людей*» (Тит. 2: 11), являє собою основу спасіння (1 Кор. 3: 11) і є необхідною для нього умовою. Вивчення проблеми, яким саме чином втілення і життєвий подвиг Ісуса Христа подають спасительну дію на все людство взагалі і на людську особистість зокрема, становить предмет об'єктивної сотеріології, і з перших же днів християнства приваблює думку численних богословів. Особливо великий внесок в об'єктивну сотеріологію внесли св. Іринеї Ліонський, св. Афанасій Олександрійський, св. Іоан Златоустий, блж. Августин, св. Іоан Дамаскін, Ансельм Кентерберійський, Петро Ломбардський, Фома Аквінський і багато інших. У православному богослів'ї інтерес до об'єктивної сотеріології особливо пожвавився в кінці XIX і на початку XX століття³. Так звана юридична теорія спасіння, детально

¹ Боголюбов Н. Православное учение о спасении. – М.: Паломник. 2016. – С. 38.

² Марценковский В. Спасение – М.: Слово, 2016. – С. 42.

³ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. – М.: Издательский Совет РПЦ, 2012. – С. 47.

розроблена Ансельмом, а потім Фомою, яка лежить також в основі протестантської сотеріології Лютера і Кальвіна, викликала жваві заперечення з боку багатьох видатних православних богословів, які намагалися протиставити їх у *«моральну теорію»*. Вони часто розходилися між собою не тільки в детальній розробці об'єктивної сотеріологічної проблеми, але й кардинальних питань, зокрема, у спробах досягти поєднання морального розуміння об'єктивного спасіння, що базується на творах святих Отців нерозділеної Церкви, з юридичним підходом, глибоко ввівши в православне мислення і практику протягом багатьох століть.

Можна однак відзначити одну загальну ідею, притаманну майже всім мислителям у сфері об'єктивної сотеріології, – це переконання в тому, що сутність об'єктивного спасіння, здійсненого Христом, є таємницею Промислу Божого, доступною людському мисленню (як, втім, і інші, наприклад, тринітарні і христологічні догмати) тільки в деякій мірі, обмеженої межами людського сприйняття, з одного боку, і практичною сотеріологічною необхідністю їх засвоєння, з другого. Ап. Павло писав: *«І безперечно – велика благочестя тайна: Бог явився в плоті, виправдав Себе в Духові, показав Себе ангелам, проповіданий у народах, прийнятий вірою у світі, вознісся вславі»* (1 Тим. 3: 16).

У ще більш вузькому розумінні слова благодаттю називають індивідуальний вплив Божий, який чиниться на людину для її спасіння. Вивчення благодаті, яка розуміється в цьому сенсі, безпосередньо відноситься до суб'єктивної сотеріології⁴.

Першою і основною властивістю благодаті, загальною для всіх її видів, є єдиність її походження. Благодать має своїм Джерелом Волю Божу, спрямовану на добро творінню, зокрема, для спасіння людини. Спаситель наш – Бог *«хоче, щоб усі люди спаслися»* (1 Тим. 2: 4). Ніяких інших джерел благодаті немає і не може бути. Шукання благодаті в будь-яких її видах і проявах поза Істинним Єдиним Богом є ідолопоклонством, у яке люди впадали і впадають як в прямій, грубій формі (язичництво), так і в замаскованій, коли ставлять людей, ідеї, власні бажання, що стоять вище від Бога або замість Бога. Це було добре відомо вже старозавітним пророкам: *«Бо ті боги народів ніщо – ідоли,*

⁴ Марценковский В. Спасение – М.: Слово, 2016. – С. 55-56.

а Господь небеса сотворив» (Пс. 95: 5); «Не надійтеся на князів, на синів людських, у них нема спасіння» (Пс. 145: 3).

З приходом Христа Спасителя людям було відкрито, що свідоме і навіть несвідоме отримання благодаті відбувається тільки через Нього⁵: *«Бо немає іншого імені під небом, даного людям, яким належало б спастися нам» (Діян. 4: 12), – проголошував ап. Петро перед зборами первосвящеників, старійшин та книжників юдейських (Діян. 4: 5-6) на самому початку апостольського періоду існування Церкви. «Бо єдиний Бог, єдиний і Посередник між Богом і людьми, чоловік Христос Ісус, Який віддав Себе для відкуплення всіх. Таке було у свій час свідчення» (1 Тим. 2: 5-6), – писав ап. Павло з темниці своєму учневі, коли апостольський період уже наближався до кінця. Апостоли стверджували цю істину, ґрунтуючись на свідочстві Самого Спасителя: «Ніхто не приходить до Отця, як тільки через Мене» (Ін. 14: 6). Саме благодать у найширшому розумінні мав на увазі ап. Павло, коли в Афіньському ареопазі говорив: «Бо ми Ним живемо, і рухаємось, і існуємо» (Діян. 17: 28). Саме творіння світу чинили Слово Боже, Логос, що згодом втілюся і людиною стало (Євр.1: 2; Пс. 32: 6).*

Єдино божественне походження благодаті у всіх її модусах не виключає можливості їх тринітарного розмежування. Так, благодать творіння зводиться до іпостасі Отця, благодать об'єктивного спасіння – до іпостасі Сина, а благодать суб'єктивного спасіння – до іпостасі Святого Духа. Таке розмежування, яке часто в прямих і непрямих висловах зустрічається в святоотцівській літературі, є не богословським домислом, а узагальненням усього обсягу Писання і в найкращій, найбільш короткій формі відображене в Нікео-Царгородському Символі віри. Тут – творіння світу Отцем, сходження Сина з небес, Його втілення і розп'яття з подальшим Воскресінням і Вознесенням і, нарешті, животворча дія Духа, який не тільки говорив через пророків у минулому, але й продовжує виливати Свої спасительні Дари в Церкві, зокрема, через її Таїнства⁶.

Однак відповідно до основ християнської тріадології іпостасна модалізація благодаті не повинна сприйматися механічно і затемню-

⁵ Филарет (Дроздов), митр. Пространный Христианский Катехизис православной католической восточной Церкви. – М.: Благо, 2013. – С. 87.

⁶ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. – М.: Путем зерна, 2000. – С. 139.

вати участь усіх осіб Св. Трійці в будь-якому прояві Бога до зовнішнього стосовно Нього світу. Так, світ створений «Словом Господнім» і «Духом уст Його» (Пс. 32: 6), Син посланий Отцем для спасіння світу (Ін. 3: 16) і служить посередником між Отцем і людиною (1 Тим. 2: 5), а Дух Святий походить від Отця посилається Сином (Ін. 15: 26). «І безперечно – велика благочестя тайна: Бог явився в плоті, виправдав Себе в Духові, показав Себе ангелам, проповіданий у народах, прийнятий вірою у світі, вознісся в славі» (1 Тим. 3: 16).

З виняткової єдиності благодаті впливає неможливість отримати її інакше як даром, тобто неможливість її заслужити, тобто «заробити» або іншим чином спонукати Бога до її дарування. Бог створив світ тільки з власної Волі, нічим до цього акту непобужений. З власної Волі, або, висловлюючись сучасною мовою і вживаючи хоча й не богословський, але вельми влучний вислів – за особистою ініціативою, Він послав Сина Свого Єдинородного для спасіння світу. Єдиним збудником цієї спасительної дії була Любов Божа до світу (Ін. 2: 16; Діян. 3: 18; 2: 30, 36). Точно так само з власної Волі, нічим і ніким не спонукуваний і нікому не зобов'язаний, Він дає благодать Святого Духа окремим людям і цілим зібранням (Церкві) для їх спасіння. «Отже, помилування залежить не від того, хто бажає, і не від того, хто біжить, а від Бога, Який милує» – пише Апостол (Рим. 9: 16). Справді, саме поняття «заслуги», яке ввійшло в церковну (в основному західну) мову з часів Тертуліана († 210), передбачає юридичний або моральний обов'язок особи, для якої або заради якої вчинено дію, що носить характер заслуги, тобто заслуговує тим або іншим способом відплатити чи нагородити. Застосовуючи поняття заслуги до людських дій, розцінюючи їх як заслугу перед Богом, ми тим самим ставимо Його в становище Особи, зобов'язаної до певних дій, що суперечить поняттю про абсолютну свободу й всемогутність Бога і по суті межує з блюзнірством. Саме слово *gratis* – «даром» походить від одного кореня зі словом *gratia* – «благодать», що показує нерозривність поняття благодаті з довільним, нічим не заслуженим і не обумовленим її поданням, тобто показує, що «Дух дише, де хоче» (Ін. 3: 8)⁷.

Слово Боже наголошує на неприпустимості і неможливості будь-яким способом заслужити або тим більше купити благодать Божу. Так,

⁷ Марценковский В. Спасение – М.: Слово, 2016. – С. 88.

спроба зробити грубу покупку благодаті в обмін на матеріальні блага спричиняла в апостольські часи тяжкий осуд (Деян. 8: 18-24). Однак і можливість будь-якими іншими особистими зусиллями, стараннями, подвигами, добрими справами заслужити благодать Божу теж недвозначно заперечується Словом Божим⁸.

«Бог, багатий милістю з великої Своєї любові, якою нас полюбив, і нас, мертвих за злочини, оживотворив із Христом, – благодаттю ви спасенні, – і воскресив із Ним, і посадив на небесах у Христі Ісусі,... Бо благодаттю ви спасенні через віру, і це не від вас, це – Божий дар: не через діла, щоб ніхто не хвалився» (Еф.2: 4-6, 8-9).

Ніби встановлюючи зв'язок між суб'єктивною благодаттю, необхідною для спасіння окремого християнина, і об'єктивно благодатними Діями Божими, апостол далі пише: *«Бо ми – Його творіння, створені в Христі Ісусі на добрі діла, які Бог наперед приготував, щоб ми виконували» (Еф. 2: 10)*. Тут спочатку говориться про благодать творіння, потім про містичне створення *«нового створіння» (Гал. 6: 15)* і, нарешті, про добрі справи, про плоди, які *«нове створіння»* приносить тому, що має віру, що діє любов'ю (Гал. 5: 6). Любов є результатом віддаки, і є онтологічно божественною (1 Ін. 4: 6).

В іншому місці (Рим. 5: 1-10) ап. Павло теж проводить відмінність між об'єктивною благодаттю, до якої ми тепер *«через Господа нашого Ісуса Христа ... вірою одержали доступ»* і *«в ній стоїмо і хвалимося надією слави Божої» (Рим. 5: 1-2)*. І тут же знову (у повній відповідності Ін. 4: 13, 16) говориться, що *«любов Божа вилилася в наші серця Святим Духом»*.

Апостол говорить:

«Виправдовуються даром, благодаттю Його, через відкуплення в Христі Ісусі, Якого Бог призначив як жертву очищення Його Кров'ю через віру; для свідчення правди Своєї в прощенні гріхів, вчинених раніше, за час довготерпіння Божого; для свідчення правди Його нині, щоб Він явився праведним і виправдовував того, хто вірує в Ісуса» (Рим. 3: 24-26).

⁸ Елевферий (Богоявленский), митр. Об искуплении. – М.: Паломник, 2014. – С. 178.

З цього вельми глибокого і багатого думками тексту для нас зараз особливо важливим є підтвердження, що спасіння дістається – «дарується». У даному випадку, кажучи точніше, мова йде не про остаточніє спасіння, а про виправдання. Про «*прощення гріхів, вчинених раніше*», до того, як людина увірвала. За загальним *consensus Ecclesiae* (згодою церкви) це виправдання дається в акті відродження водою і духом (Ін. 3: 5), тобто в хрещенні. Це виправдання дається «даром» і є одним з приватних видів благодаті⁹.

Нарешті, ап. Павло, узагальнюючи всі види суб'єктивної благодаті під найменуванням «*вічне життя в Христі Ісусі, Господі нашому*» (що, як ми бачили, синонімічне спасінню), називає її «даром Божим» (Рим. 6: 23).

Розумінню суб'єктивної благодаті як дару цілком відповідає «*проходження червоною ниткою*» через усі твори давніх подвижників вимога до християнина не приписувати собі нічого доброго, а до всякого доброго діла слово і навіть спонукання розглядати як дію Божу, або, що те ж саме, як дію благодаті Святого Духа. Будь-яке інше ставлення до власної святості вважається св. Отцями як гріховна гордість і впадання в бісівську спокусу.

Так св. Іоан Златоустий пише:

«Найвища чеснота – приписувати все Богу і нічого не рахувати своїм»¹⁰. «Коли немає в людині цієї чесноти (смиренномудрості), тоді вона даремно і без користі буде працювати, хоча й зробить усі інші чесноти ... Смиреномудрість полягає в тому, що людина, визнаючи в собі великі досконалості, анітрохи не мріє про себес.

При цьому св. Іоан наводить слова ап. Павла: «*Бо хто тебе відрізняє? Що ти маєш, чого б не одержав?*» (1 Кор. 4: 7).

Коли Слово Боже і Св. Передання стверджують незалежність благодаті від заслуг та інших видів людської ініціативи, відразу ж постає питання: а хіба не дається благодать Божа за молитвою? Адже молитва про дарування Духа Святого є найбільш високою і, за Словом

⁹ Боголюбов Н. Правословное учение о спасении. – М.: Паломник. 2016. – С. 116.

¹⁰ Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Том 2. Книга 2. – С. 214.

Спасителя, надієвішою з усіх прохальних молитов: *«Отже, якщо ви, будучи злими, умієте добрі дари давати дітям вашим, то тим більше Отець Небесний дасть Духа Святого тим, хто просить у Нього»* (Лк. 11, 13).

Благодать творіння універсальна за суттю, бо поширюється на все творіння без винятку, на весь видимий і невидимий світ¹¹.

Благодать послання Богом у світ Господа Ісуса Христа теж універсальна і поширюється на все людство. Ніякі відмінності, межі, будь-які форми відчуження, що існують у світі і проявляють себе у всіх сферах *«мирської»* життєдіяльності, не мають для здійсненого Христом об'єктивного спасіння ніякого значення.

«Бо всі ви – сини Божі через віру в Христа Ісуса; усі ви, що в Христа хрестилися, у Христа одяглися. Нема вже ні юдея, ні язичника; нема ні раба, ні вільного; нема ні чоловічої статі, ні жіночої; бо всі ви – одне в Христі Ісусі» (Гал. 3: 26-28).

В іншому аналогічному місці ап. Павло згадує й інші види людських розмежувань:

«Де немає ні елліна, ні юдея, ні обрізання, ні необрізання, варвара, скіфа, раба, вільного, але все і у всьому Христос» (Кол. 3: 11), *«бо благоугодно було Отцю, щоб у Ньому була вся повнота і щоб через Нього примирити з Собою все, умиротворивши через Нього Кров'ю хреста Його, і земне, і небесне»* (Кол. 1: 19-20, подібне – Рим. 10: 12).

Коли в еклезіології ми говоримо про кафолічність Церкви, то завжди повинні пам'ятати, що *implicite* вона реалізована в особистості Боголюдини, бо Христос як Спаситель володіє повнотою кафолічності, відкритої для включення в неї всього людства без будь-яких винятків. Можна без перебільшення сказати, що для того, щоб мати можливість стати християнином, необхідно тільки бути людиною. Однак хоча Христос жив, навчав, страждав і воскрес для спасіння всіх людей, але об'єктивна реалізація цього об'єктивно вчиненого, дарованого спасіння залежить від прийняття і засвоєння його тією чи іншою

¹¹ Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Том 2. Книга 1. – С. 206.

людиною. Тому, хоча Бог, люблячи світ, (Ін. 3: 16) *«хоче, щоб усі люди спаслися і прийшли до пізнання істини»* (1 Тим. 2: 4), і для цієї мети *«віддав Сина Свого Єдинородного»*, проте, щоб завдяки цьому благодатному акту людина *«не загинула, але мала життя вічне»*, їй треба бути не просто людиною, а вірним (Ін. 3: 16). Звідси стає зрозумілим, що ап. Павло, проголошуючи, що *«тому як через злочин одного – усім людям осудження, так виправданням одного – усім людям виправдання життя»* (Рим. 5: 18), в іншому місці уточнює: *«Бо ми для того й трудимося і ганьбу терпимо, що уповаємо на Бога Живого, Який є Спасителем усіх людей, а найбільше вірних»* (1 Тим. 4: 10). *«Спаситель усіх»*, бо всім надається можливість спасіння, а *«найбільше вірних»*, бо реалізується ця можливість тільки щодо вірних, що прийняли Христа вірою¹².

Суб'єктивна благодать має відносну універсальність. Вона була б сприйнята кожним, бо всі люди створені за образом і подобою Божою, і тому всі мають здатність її сприйняти і засвоїти, якби не гріх, що піддав образ Божий спотворенню, а духовну природу людини – псуванню. Тому виявляється, що хоча *«суд полягає в тому, що світло прийшло у світ, а люди полюбили темряву більше, ніж світло, бо діла їхні були лихі»* (Ін. 3: 19), тому навіть свої не прийняли Христа (Ін. 1: 10)¹³.

Не всі приймають благодать Духа Святого і вірують. Про цей стан говорив Сам Спаситель словами пророка:

«Огрубіло серце людей цих, і вухами туго чують, і очі свої стулили, щоб не побачити очима, і не почути вухами, і серцем не зрозуміти, і не навернутися, щоб Я зцілив їх» (Мф. 13: 15; Іс. 6: 10).

Але у випадку, якщо благодать приймається, її дія в людині веде боротьбу з гріхом (Рим. 7: 14-24), яка може закінчитися по-різному¹⁴. Тому Спаситель *«всіх людей»* (1 Тим. 4: 10) *«удосконалившись, став для всіх слухняних Йому причиною спасіння вічного»* (Євр. 5: 9).

Благодать не є чимось, без чого можна обійтися. Вона необхідна для спасіння. Це перш за все стосується об'єктивної благодаті спасіння, здійсненого Ісусом Христом. Вказівки на Ісуса Христа, як на єдиний шлях і можливість спасіння, рясніють на сторінках Нового Завіту.

¹² Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. – М.: Путем зерна, 2000. – С. 87.

¹³ Марценковский В. Спасение – М.: Слово, 2016. – С. 69.

¹⁴ Добротолюбіє: у 5-ти т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 3. – С. 312.

Так, ангел ще до народження Христа сповістив Йосифу, що «Він спасе людей Своїх від гріхів їхніх» (Мф. 1: 21). Сам Спаситель твердо заявляв про Себе: «Я є путь, і істина, і життя; ніхто не приходить до Отця, як тільки через Мене» (Ін. 14: 6). Він неодноразово говорив про спасіння людей, як про Свою єдину місію (Лк. 9: 56; 19: 10; Мф. 18: 10; 20: 28; Ін. 5: 34). Те ж саме стверджували Його учні та послідовники (1 Тим. 1: 15; Тим. 2: 11-19). Необхідність віри в Нього як в Спасителя затверджувалася неодноразово як Ним самим, так і Його Предтечею (Мк. 16: 16; Ін. 3: 18-36). Саме категоричне свідчення про можливість спасіння тільки через Христа ми чуємо з вуст ап. Петра: «І нема ні в кому іншому спасіння» (Діян. 4: 11).

Якби Христос не прийшов у світ, людство було б засуджене на загибель, до того ж не стільки через зовнішній осуд – вирок, скільки через індикативний тягар над ним гріха, безпросвітнього рабства гріха, яке розпочалося з першим гріхопадінням, і з ходом дохристиянської історії все посилювалося і ускладнювалося. Адже навіть старозавітні праведники отримали спасіння тільки вірою в прийдешнього Спасителя (Євр. 11: 13-16; 39-40). Дар Божий – спасіння – здійснене Христом не тільки для майбутніх, а й для попередніх поколінь¹⁵.

Подвиг Христа, зокрема, Його спокутні страждання і смерть у християнському богослов'ї сприймається по-різному: одними як «спокута» в буквальному сенсі слова, як «викуп» (або «задоволення»), принесений Богові Отцю (св. Афанасій Олександрійський, Ансельм Кентерберійський) або навіть дияволу (Оріген, св. Григорій Ніський); іншими – як жертва, що умилює (Климент Олександрійський, Кирило Олександрійський, митр. Макарій, Фома Аквінський). Третіми – як жертвний прояв спасительної Любові Божої (св. Григорій Богослов, Абезя, Іоан Дамаскін, Е. Трубецькой,) і, нарешті, як поєднання цих різних поглядів – митр. Філарет Дроздов, проф. прот. П. Светлов, митр. Антоній Храповицький), проте всі християнські богослови всіх часів і народів сходяться на переконанні в його необхідності для спасіння людства, схильного без Христа до влади гріха, тління й смерті¹⁶.

¹⁵ Михаил (Мудьюгин), еп. Православное учение о личном спасении. Спасение как процесс. – СПб.: Сатисъ, 2012. – С. 207.

¹⁶ Боголюбов Н. Православное учение о спасении. – М.: Паломник. 2016. – С. 148.

Навіть якщо, як це робить сучасне католицьке богослів'я, допустити можливість спасіння поза християнством, усе ж і в цьому випадку воно об'єктивно відбувається через Христа, хоча суб'єктивно Христос і не сприймається цими спасеними як *«догода, істина і життя»* (Ін. 14: 4), оскільки вони Його не знали (*«не бачили»*, Мф. 25: 44), але якщо *«в усякому народі той, хто боїться Його і робить по правді, угодний Йому»* (Діян. 10: 35).

Проблема необхідності для спасіння суб'єктивної благодаті значно складніша. В історії Церкви існували значні течії, які повністю або майже повністю її заперечували. Так, Пелагій (+ 419) і особливо його учні – Целестій і Юліан, заперечуючи спадковий характер гріха прабатьків, стверджували здатність людини досягти стану святості і отримати життя вічне за рахунок тільки власних зусиль.

Христос відкупив кожного християнина від гріхів, вчинених до хрещення, тому в хрещенні дається повне відпущення гріхів і ново-просвічений виходить з купелі морально чистим, вільним як від особистих гріхів, так і від первородного гріха. Надалі християнин несе повну відповідальність за особисту моральність і мислиться практично відданими власним своїм моральним силам. Цей необмежений волюнтаризм і був психологічним ґрунтом морального риторизму перших століть християнства.

Вважалося, що після хрещення християнин повинен і може вести безгрішне життя. Так, про це писав Лактанцій в IV столітті¹⁷.

Церква розглядалася тоді не стільки як осередок необхідних для спасіння благодатних засобів, скільки як суспільство людей, що вже володіє святістю, що розуміється як безгрішність. Звідси суворе ставлення до *«переможених»*, до винних у тяжких (*«смертних»*) гріхах, яких навіть публічне покаєння позбавляє від тривалої екскомунікації. Хоча канонічна строгість переслідувала найбільш піднесені цілі, однак вона одночасно відкривала двері відвертого фарисейства, бо *«чисті»*, які нічим себе не забруднили, піддавалися прямій спокусі ставитися зверхньо, із свідомістю особистої моральної переваги, забруднюючи себе тяжким гріхопадінням – *«полеглим»*, вимушеним спочатку стояти під час богослужіння в притворі і смиренно просити тих, хто до

¹⁷ Марценковский В. Спасение – М.: Слово, 2016. – С. 266.

храму йшов за них молитися, а потім, після допущення в храм, лежати там простягнутими на підлозі.

При такій волюнтаристській оцінці особистої відповідальності Христос представлявся не тільки самим пастирем, що завжди перебуває зі своїм стадом (Ін. 10: 1-16) і любовно піклується про кожну вівцю (Лк. 15: 1-7), скільки Викупителем гріхів, вчинених до хрещення, а для хрещених – тільки Учителем і прикладом для наслідування¹⁸.

Той, хто впав після хрещення в гріх, згідно з популярними поглядами, підлягав вічному осудженню, і якщо йому кидалася рятівна дошка покаєння, то це один або щонайбільше два рази; у подальшому доля грішника визначалася однозначно і представлялася невідворотною.

Зрозуміло, що в цей ґрунт пелагіанські погляди могли пустити глибоке коріння. Тільки завдяки Промислу Божому, що спонукали блаж. Августина угледіти в єресі Пелагія небезпеку для глибинних моральних основ християнства і воювати проти неї з усією силою свого діалектично-синтетичного мислення, вона була засуджена, і Церква твердо встала на шлях визнання необхідності сприяння благодаті Св. Духа як для боротьби з гріхом, так і для здійснення будь-якого доброго діла¹⁹.

Учення про необхідність благодатної допомоги Божої в справі особистого спасіння має пряме й міцне обґрунтування у Св. Писанні. «Без Мене не можете робити нічого», – цими словами пояснює Спаситель чудову притчу про винограду лозу (Ін. 15: 1-6). Відповідаючи на питання учнів, «Хто ж тоді може спастися?», Він відповів: «Людині це неможливо, Богові ж усе можливе» (Мф. 19: 25-26; Лк. 18: 26-27). Як ми бачили з уже наведеного вище тексту, що «ніхто не приходить до Отця, як тільки через Мене», тобто Ісуса Христа (Ін. 14: 6), але для того, щоб знайти та пізнати Ісуса Христа як путь, істину й життя, необхідно приймати дію благодаті Отця Небесного:

«Ніхто не може прийти до Мене, якщо Отець, Який послав Мене, не залучить його; і Я воскресну його в останній день. У пророків написано: і будуть усі навчені Богом. Кожен, хто чув Отця і навчився, приходить до Мене» (Ін. 6: 44-45).

¹⁸ Боголюбов Н. Православное учение о спасении. – М.: Паломник. 2016. – С. 189-190.

¹⁹ Михаил (Мудьюгин), еп. Православное учение о личном спасении. Спасение как процесс. – СПб.: Сатись, 2012. – С. 265.

Так і ап. Павло, який скликав филип'ян «зі страхом і трепетом» здійснювати «своє спасіння», тобто докладати для спасіння особисті зусилля, додає: «Тому що Бог створює в нас і хотіння, і діяння за Своїм благоволінням» (Флп. 2: 12-13), вказуючи тим самим, що благодать необхідна не тільки для реалізації нашого бажання творити добро, але й для виникнення в нас самого бажання. Постійно маючи на увазі необхідність благодатного сприяння Божого для членів Церков, ап. Павло постійно включає у свої послання побажання перебування з ними благодаті Божої, зокрема, починаючи і укладаючи такими побажаннями майже кожне послання (Рим. 1: 7; 16: 24; 1 Кор. 1: 3-6; 16: 23; 2 Кор. 1: 2, 13; Гал. 1: 2; 6: 18; Еф. 1: 2, 6: 24; Флп. 1: 2, 23; Кол. 1: 3; 4: 18; 1 Сол. 1: 1; 5: 28; 2 Сол. 1: 24; 3: 18; 1 Тим. 1: 2, 6: 21; 2 Тим. 1: 2; 4: 22; Тит. 1: 4; 3: 15).

Численні висловлювання східних Отців з цього приводу в кінцевому підсумку зводяться до короткої формули св. Афанасія Олександрійського: «Усе наше спасіння слід приписувати милості Божій»²⁰.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Афанасий Александрийский, свят. Творения. – Т. 4. – М.: Мысль, 2007. – 416 с.
3. Добротолюбіє: у 5-ти т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 1. – 688 с.
4. Добротолюбіє: у 5-ти т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 3. – 470 с.
5. Добротолюбіє: у 5-ти т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 4. – 688 с.
6. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Том 2. Книга 1. – 592 с.
7. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Том 2. Книга 2. – 528 с.

²⁰ Афанасий Александрийский, свят. Творения. Т. 4. – М.: Мысль, 2007. – С. 285.

8. Святитель Василий Великий, архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – Том 1. Книга 1. – 632 с.
 9. Святитель Василий Великий, архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. – Том 1. Книга 2. – 552 с.
 10. Филарет (Дроздов), митр. Пространный Христианский Катехизис православной католической восточной Церкви. – М.: Благо, 2013. – 246 с.
 11. Філарет (Денисенко), патр. Послання, промови. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2001. – Т. 3. – 614 с.
 12. Боголюбов Н. Православное учение о спасении. – М.: Паломник. 2016. – 480 с.
 13. Елевферий (Богоявленский), митр. Об искуплении. – М.: Паломник, 2014. – 344 с.
 14. Марценковский В. Спасение – М.: Слово, 2016. – 422 с.
 15. Михаил (Мудьюгин), еп. Православное учение о личном спасении. Спасение как процесс. – СПб.: Сатись, 2012. – 424 с.
 16. Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. – М.: Издательский Совет РПЦ, 2012. – 280 с.
 17. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. – М.: Путем зерна, 2000. – 254 с.
- .

Осягнення людиною внутрішнього спокою та зовнішнього миру через подвиг християнської смиренномудрості

прот. Василь Лозовицький

У запропонованій статті проводиться співставлення богословських категорій мирності (сумирності) та смиренномудрості для виявлення їхнього внутрішнього зв'язку. Мирне співіснування людини в суспільстві своєю основою має онтологічну єдність внутрішніх гармонійних мирних взаємин з Богом і ближнім за посередництвом плекання в собі дару-подвигу смиренномудрості.

Ключові слова: Бог, людина, християнство, мир, смирення, смиренномудрість, подвиг, чеснота.

*... навчіться від Мене, бо Я лагідний і смиренний серцем,
і знайдете спокій душам вашим (Мф. 11: 29).*

Мир вам... (Ін. 20: 19, 21, 26).

*Отже, вдягніться, як обрані Божі, святі та улюблені,
в милосердя, благість, смиренномудрість, лагідність, довготерпіння,
поступаючись один одному і прощаючи взаємно,
коли хто на кого має скаргу:
як Христос простив вас, так і ви (Кол. 3: 12-13).*

Колись авва Макарій, ідучи з гори до своєї келії, ніс гілки.

І ось на шляху зустрівся йому диявол з серпом.

Диявол хотів штовхнути Макарія, але не зміг.

*І каже йому: «Велика в тобі сила, Макарію;
тому що я не сильніший проти тебе.*

Якщо ти що робиш, то це роблю і я.

Ти постии, а я зовсім не їм; ти не спиш, і я зовсім не сплю.

Одне є, чим ти мене перемагаєш».

Авва Макарій каже йому: «Що ж це таке?»

Диявол відповів: «Смирення. І тому я не сильніший від тебе»

(Давній патерик. Гл. 15 Про смиренномудрість, 38).

Невипадково першим вітанням до Своїх учнів після воскресіння Спасителя було: *«Мир вам»* (Ін. 20: 26). Саме про цей мир співали хори ангелів у Вифлеємі в день Різдва Христового: *«Слава у вишніх Богу і на землі мир, у людях благовоління»* (Лк. 2: 14). Це той мир, якого чекало людство ще зі старозавітних часів, як епохи, коли нарешті прийде Примиритель Неба і землі, Той Хто подолає розділення між Богом і людиною та принесе Новий Завіт жертвовної Любові.

Подання Христового Миру всім вірним відбувається під час звершення богослужінь через благословення священнослужителів з виголосом *«Мир усім»* (богослужбові книги, наприклад: Служебник, Требник).

Проблема забезпечення і творення миру – благодатного дару на землі – існує стільки, скільки саме людство, і це виявлялося по-своєму на різних етапах розвитку людського суспільства в більшому або меншому ступені. Освітляючи старозавітну епоху, необхідно сказати, що первісне суспільство, хоча й не мало спеціального вчення про мир, але у внутрішній істоті Священного Писання була присутня ідея миру, вкладеного в серця людські Самим Творцем.

Мир складає дійсне і всіма бажане благо, і тому старозавітний пророк засудив тих, хто прагне порушити цей мир, спираючись на силу зброї: *«Сподіваються на коней, і покладаються на колісниці, тому що їх багато, і на вершників, тому що вони сильні. Горе їм»* (Іс. 31: 10). Але мир не можна розглядати, як щось поза людиною. Якщо людина бажає миру в навколишньому середовищі, спокійної старанної роботи на користь людства, мирного життя з Богом, вона повинна перш за все мати мир в своїй душі. Тільки за цієї умови може бути повноцінний мир і між людьми¹.

Останню думку у святоотцівському її розумінні дуже добре розкриває святий Ігнатій Брянчанінов († 1867), який проводить розмежування аскетичних категорій смирення та смиренномудрості:

«Смиренномудрість це правильне розуміння людиною людства, отже, воно є правильним розумінням людиною самої себе. Пряма дія смирення, або смиренномудрості, полягає в тому, що пра-

¹ Словарь Библейского Богословия. Под ред. К. Леон-Дюфур и др. – 4-е изд. – Киев; М.: Кайрос, 2003. – С. 632-633.

вильне розуміння людини про людство і про саму себе примиряє людину з собою, з людським суспільством, з його пристрастями, недоліками, зловживаннями, з обставинами, приватними і суспільними, – примиряє з землею і небом. Добродійність – смирення – отримала своє найменування від народжуваного нею внутрішнього сердечного миру. Коли маємо на увазі один заспокоїливий, радісний, блаженний стан, що чиниться в нас добродійністю, то називаємо його смиренням. Коли ж маємо намір разом із станом вказати і на джерело стану, тоді йменуємо його смиренномудрістю»².

Першоосновою розвідки стали Біблія, Давній патерик, святоотцівські творіння, серед яких святителі Василій Великий, Григорій Нісський, Ігнатій (Брянчанинов), Авва Дорофей, преподобні Ісаак Сирін та Петро Дамаскін (аскетична писемність, багата спостереженнями та практичними вказівками щодо духовного подвигу). З-поміж тих богословів-дослідників, хто торкався богословського обґрунтування миру та смиренномудрості, зверталися до здобутків минулого і сучасності в особі Заріна С., прот. Ліверія Воронова, прот. Олександра Меня, ієрея Вадима Коржевського, Белорусова С., Десницького А.

Метою і завданням статті визначається проведення співставлення богословських понять миру (як сумирності, умиротвореності) та смиренномудрості для виявлення їх взаємозв'язків у духовному житті як окремо взятої особистості, так і суспільства.

Слово «мир» можна розглядати як одну з одиниць мови, що несе в собі глибину спілкування між людьми. Так, це слово в різних мовних культурах розкриває відмінні аспекти життєдіяльності людини, обумовлені ментальними особливостями їхніх носіїв та їхнє ставлення до навколишнього світу, наприклад: у древньоєврейській мові «шалом» означає і виражає Божественну милість або милосердя; у давньогрецькій «іріні» вказує на стан єдності як в суспільстві, так і в духовному

² Ігнатій (Брянчанинов), свт. Поучение в неделю о слепорожденном. О сомнении и смиренномудрии // Полное собрание сочинений. Т. IV. Аскетическая проповедь. – М.: Паломник, 2002. – С. 165.

житті людини; у латинській мові «пакс» означає стан політичної єдності уособленням якої був культурний світ римського суспільства³.

У контексті Священного Писання слово «мир» має два основні значення: мир, як всесвіт (космос), і мир, як тиша, спокій, мир духу в самій людині і мирна дружність у відносинах між людьми й народами. Останнє значення миру означає подолання чогось негативного, як тимчасове припинення боротьби і військових дій. Мир відповідно до волі Божої, це всестороннє життя: мир між людьми, мир у сім'ї, у щоденному житті, у суспільстві, мир між народами, країнами. Це стан, у якому людська природа зберігає свою непорушність, тобто одночасно живе в мирі із собою та з Богом⁴.

Як би це парадоксально не звучало, але ці значення взаємопов'язані, і, більше того, взаємо впливають одне на одне. Прот. Ліверій Воронов висловлює цікаву думку із цього приводу:

«Потрібно відрізнати одне від одного два поняття про мир, не протиставляючи їх одне одному. Ці поняття взаємозв'язані, сприяють одне одному і збагачують одне одного. Це – мир внутрішній, духовний, і мир як Боговстановлений порядок життя на землі. Мир духовний – це мир з Богом, з ближнім, зі своєю совістю. Внутрішній мир – результат боротьби з егоїзмом, з гріховністю. Можливість володіння таким миром показали благочестиві і святі люди. Вони поширювали навколо себе мир, сприяючи спасінню інших»⁵.

Мир – це врівноваженість духу, який знаходить спокій в Бозі – джерелі істини й добра. Це нормальний (природний в перспективі, накреслений Творцем) порядок світового життя, коли людство послідовно, вільно у сприятливій атмосфері здійснює свої вищі цілі історії. Він є необхідною умовою життя людства, він – та необхідність, за якої людина найбільш ефективно користується всіма дарами життя, він є чи

³ Мень А., прот. Библиологический словарь. В 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 2.: К – П. – С. 285.

⁴ Десницкий А. С. Писание – Предание – современность. – К.: Центр православной книги, 2007. – С. 61-62.

⁵ **Цит. по:** Аверинцев С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и византия. Фрейберг Л. А., Шталь И. В., Попов Т. В. и др.; АН СССР. Институт мировой литературы им. А. М. Горького; отв. ред. Л. А. Фрейберг. – М.: Наука, 1975. – С. 268-269.

не найціннішим даром у житті людини: *«Краще шматок сухого хліба, і з ним мир, ніж дім, повний заколотої худоби, з розбратом»* (Притч. 17: 1).

*«Шлях до миру на землі є благодатним даром Божим: що перего-
роджує шлях до братовбивства, скеровує (спрямовує) людство
на шлях взаєморозуміння, відносин братерства, справжньої рів-
ності, дійсної свободи і справедливості»,* – пише прот. Ліверій
Воронов⁶.

Мир як Божественне установлення є одним із основоположних фундаментальних принципів світопорядку (світобудови), одночасно є високим даром Духа Святого. Основу свого існування, мир як і любов, мають у Бозі. *«Бог не є Богом безладу, а миру»* (1 Кор. 14: 33), – говорить апостол Павло. Посилаючи учнів своїх на проповідь, Спаситель учив їх: *«... а входячи в дім, привітайте його, кажучи: мир дому цьому»* (Мф. 10: 12). Тому вітання це приємне для людини, оскільки Бог є Богом миру (Рим. 15: 33). Особливий інтерес ідея миру представляє для старо-завітної людини, у книзі Іова: *«Влада і страх у Нього; Він творить мир на висотах Своїх!»* (Іов. 25: 2).

*«Мир як боговстановлений порядок на землі, – пише прот. Ліверій Воронов, – досягається дотриманням принципів сво-
боди, справедливості, братерства і взаємодопомоги. Він ство-
рює умови для всестороннього розвитку особи, у тому числі і для
досягнення внутрішнього миру. Досягнення такого миру озна-
чає боротьбу за життя людини, як за безцінний і неповторний
дар Божий, за справедливість і свободу, за створення умов, коли
кожна людина дійсно є господарем землі»*⁷.

Але особливо живо і глибоко розкриває вчення про мир Сам Христос, установлюючи новозавітну заповідь для людства:

*«Ісус сказав йому: полюби Господа Бога твого всім серцем твоїм,
і всією душею твоєю, і всією думкою твоєю. Це є перша і най-*

⁶ Воронов Ліверій, прот. Всеобщий мир и задачи Церкви (из доклада на собеседовании с делегацией Национального Совета Церквей Христа в США 31 августа 1962 года) // ЖМП. – 1963. – № 3. – С. 25.

⁷ Воронов Ліверій, прот. Боговоплощение как основание христианского учения о мире (доклад на заседании Богословской комиссии Христианской Мирной Конференции, Ленинград, 8 апреля 1965 года) // ЖМП. – 1965. – № 7. – С. 33-34.

більша заповідь. Друга ж подібна до неї: люби ближнього твого, як самого себе. На цих двох заповідях утверджується весь Закон і Пророки» (Мф. 22: 37-40; Лк. 10: 27; Мк. 12: 30-31).

Поступово й неухильно Господь влаштовує мир на землі, але при цьому необхідне обов'язкове сприяння та участь людини. Саме до цього й закликає пророк Ісая як своїх сучасників, так і нас: *«Спрагли! Йдіть усі до вод; навіть і ви, у яких немає срібла, ідіть, купуйте і вживайте; ідіть, купуйте без срібла і без плати вино і молоко» (Іс. 55: 1); «Укріпіть ослаблені руки й утвердіть коліна тремтячі; скажіть боязким душею: будьте тверді, не бійтеся; ось Бог ваш, прийде помста, воздаяння Боже; Він прийде і спасе вас» (Іс. 35: 3-4).*

Святий Григорій Нісський говорить, що

«з того, чим люди можуть володіти в житті, понад усе є мир. Хай буде все, що цінується в житті, але яка користь у тих благах, коли війна перешкоджає насолоджуватися ними. І хто відвертає інших від цього ганебного пороку, той надає найбільше благодіяння і справедливо може назватися блаженним і високоповажним; той творить справу сили Божої, знищуючи в природі людській зло і замість того вводячи спілкування благ»⁸.

Зберігаючи мир, миротворець тим самим перебуває в мирі і з Богом. Він здійснює ту справу, яку зробив на землі Син Божий, такий, що примирив людину з Богом, самою собою і ближніми. Бути миротворцем – це означає, утілити в собі Сина Божого, увесь Його дух і характер діяльності серед людей; це означає самому стати сином Божим за благодаттю, яка сприяє в прагненні до досконалості. Таким чином, таке служіння для людства миру здійснюється в повній свідомій відповідальності перед Богом і перед історією. А про тих, хто прагне до поневолення інших народів і розпалювання братовбивчих воєн, за словами Ісуса, сина Сираха: *«Володарювання переходить від народу до народу через несправедливість, образи й користолюбство» (Сир. 10: 8)⁹.*

⁸ Григорій Нісський, свт. Життя Мойсея. Пер. з давньогрецьк. Д. Коваль. – Львів: Монастир Монахів Студитського Уставу: вид. від. «Свічадо», 2001. – С. 40-42.

⁹ Мень А., прот. Библиологический словарь. В 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 1.: А – И. – С. 443.

У Євангелії від Луки слідом за тим, як Господь говорить про смиренність: *«хто найменший між вами, той є великий»*, ми читаємо слова *«хто не проти вас, той за вас»* (Лк. 9: 48-50). На жаль, часто дух поділу переважає і в наших душах і в наших взаєминах з людьми (одним з можливих перекладів слова *«диявол»* – це *«той, хто розділяє»*). І цей дух терзає наше суспільство, зранене економічно, емоційно, духовно. Якщо ми хочемо внести свою лепту в його лікування, нам належить усвідомити, що зустріч з Господом відбувається в тиші. Бог не в бурі, а у *«віянні тихої прохолоди»*. Святий Дух там, де поважне й приязне ставлення один до одного. Саме в дієвому і нелицемірному вираженні любові до Бога в людях і до людей в Бозі полягає суть і нашої гідності, і нашого християнського смирення¹⁰.

Взагалі, як постійне нагадування перед очима кожного християнина повинні стояти притчі-повчання, аксіоми духовного життя, серед яких:

«Бог гордим противиться, а смиренным дає благодать»
(Притч 3: 34; Як. 4: 6; 1 Пет. 5: 5); *«Всякий, хто підноситься, буде принижений, а хто принижує себе, піднесеться»* (Лк. 14: 11).
«Ви знаєте, – сказав Божественний Учитель до своїх нерозумних учеників, – що ті, яких називають князями народів, панують над ними, і вельможі їхні володіють ними. Але між вами нехай не буде так: хто хоче бути більшим між вами, нехай буде вам слугою. І хто хоче бути першим між вами, нехай буде всім рабом» (Мк. 10: 42-44).

Син Божий закликає нас учитися смиренню від Нього Самого: *«Прийдіть ... і навчіться від Мене, бо Я лагідний і смиренний серцем»* (Мф. 11: 28-29). Оскільки смиренність є властивістю Христа, то разом зі смиренням Він Сам вселяється в душу християнина, або, перефразовуючи, смиренність лише тоді запанує в душі, коли в ній відобразиться Христос (Гал. 4: 19).

За словами преп. Ісаака Сиріна,

«смиренномудрість є вбранням Божества. У нього вбралося втілене Слово і через нього розмовляло з нами в нашому тілі. І вся-

¹⁰ Белорусов С. А. Смирение и достоинство в духовной жизни личности // Альфа и Омега. – 1997, № 1(12). – С. 296-309.

кий, одягнений у неї, істинно уподібнився Сходу з висоти Своєї, що сховав чесноту величі Своєї і славу Свою прикрив смиренномудрістю, щоб творіння не було попалене баченням цього. Бо творіння не могло б дивитися на Нього, якби не сприйняв Він частини від нього (людську природу), і таким чином став розмовляти з ним; не можна було почути слів з вуст Його лицем до лица»¹¹.

«У Господі все навчає смиренномудрості. Будучи немовлям, перш за все Він – у вертепі, і не на ложі, а в яслах; у будинку теслі й бідної Матері кориться Матері і зарученому з Нею; вчиться, вислуховує те, чого не потребував, разом запитує і в питаннях дивує мудрістю; підкорюється Іоану і Владика приймає хрещення від раба; не противиться нікому з тих, що повстають на Нього, і не пускає в хід тієї невимовної влади, яку мав, але поступається їм, немов би сильнішим, і тимчасовій владі віддає належну їй твердість; стоїть перед первосвящениками у вигляді підсудного, приводиться до правителя, сприймає на Себе осуд; коли міг викрити наклепників, у мовчанні терпить наклепи; буває обплюваний від рабів і наймерзенніших слуг, віддається смерті і смерті в людей найбільш ганебної. Так пройшов Він усе людське життя – від народження до кінця, і після такої смиренномудрості являє нарешті славу, прославляючи з Собою тих, які з Ним знеславлені. І це, по-перше, блаженні апостоли, які в злиднях і наготі обтікають всесвіт, не в мудрості слова, ні з безліччю супроводжуючих, а одні, скитальці, самотні проходять сушу й море, биті, каменовані, гнані, нарешті, умертвлювані. Ось батьківські Божественні для нас уроки! Навчимося наслідувати їх, щоб зі смиренномудрості засяяла для нас вічна слава, – цей досконалий та істинний дар Христовий», – закликає свт. Василій Великий¹².

Один із старців сказав: «Перш за все, нам потрібна смиренномудрість, щоб бути готовим на кожне слово, яке чуємо, сказати "пробач",

¹¹ Исаак Сирин, преп. О том, какую честь имеет смиренномудрие и как высока степень его // Его же. Слова подвижнические. – М., 1993. – С. 232.

¹² Василий Великий, свт. О Смиренномудрии // Его же. Творения. Т. 2. – СПб., 1911. – С. 241-242.

бо смиренномудрість ламає всі стріли ворога і супротивника»¹³. Чому ж саме старець сказав, що, перш за все, потрібна смиренномудрість? Чому не сказав, що стриманість? Адже апостол Павло говорить, що всі подвижники утримуються від усього (1 Кор. 9: 25). Або чому не сказав, що перше – це страх Божий? Від нього ж початок премудрості (Притч 1: 7). Або милостиня й віра, бо сказано: «Краще творити милостиню, ніж збирати золото, бо милостиня від смерті спасає і може очищати всякий гріх» (Тов. 2: 8-9) і «без віри догодити Богові неможливо» (Євр. 11: 6)? Отже, якщо без віри неможливо догодити Богові, якщо милостинею і вірою очищаються гріхи, якщо страхом Господнім ухиляється кожен від зла, якщо початок премудрості – страх Господній і якщо подвижник повинен утримуватися від усього, то як же старець каже, що, перш за все, потрібна нам смиренномудрість? Старець хоче показати, що ні сам страх Божий, ні милостиня, ні віра, ні стриманість, ні будь-яка інша чеснота не може бути досконалою без смиренномудрості. Тобто всі вищеназвані чесноти без смирення нічого не значать і тому, перш за все, потрібна людині смиренномудрість¹⁴.

І дійсно з власного досвіду змушені визнати, що ми завжди переважно вимагаємо виконання заповідей від інших стосовно нас: «Він повинен мене любити», «Він повинен був зробити так, а він не зробив». А від себе ми зазвичай не вимагаємо виконання заповідей стосовно інших. А виявляється, що потрібно робити все навпаки, самому йти назустріч першому, а не чекати цього від інших. Не виправдовуватися ніколи, навіть якщо не винен. А якщо винен, тим більше не виправдовуватися.

... Як каже св. Ісаак Сирін, цей подвиг набагато глибший і прихований: «Хто істинно смиренномудрий, той, будучи ображеним, не обурюється, не говорить нічого на свій захист про те, чому він ображений, але приймає наклеп як істину, не намагається запевняти людей, що його обмовлено, і просить вибачення. Одні добровільно накликали на себе назву блудників, не будучи такими. Інші терпіли найменування перелюбників, будучи дале-

¹³ Авва Дорофей. Повчання про смиренномудрість http://www.truechristianity.info/ua/books/lessons_and_messages_04.php

¹⁴ Коржевский Вадим, иерей. Пути спасения христианина: беседы. – Тюмень: Русская неделя, 2010. // <http://www.xpa-spb.ru/libr/Korzhevskij/puti-03.html>

кими від цього. Ще інші, щоб не прославляли їх за чудові правила життя, яких дотримувалися вони в таємниці, представлялися в образі юродивих, будучи розчиненими божественною сіллю і непохитними у своїй тиші, так що на висоті досконалості своєї святих ангелів мали провісниками своїх чеснот»¹⁵.

Із спостережень за сприйняттям людьми тих, хто втілює цей високий ідеал, довідуємося:

«Смиреномудрого ніколи людина не переслідує ненавистю, не рани́ть словом і не зневажає його. Оскільки любить його Владика його, то всіма улюблений він. І він усіх любить, і його всі люблять. Усі бажають його, і на всякому місці, куди він наближається, дивляться на нього, як на ангела світла, і віддають йому честь. Якщо й почнуть мову мудрий або наставник, то вони замовкнуть, бо місцем говорити поступаються смиреномудрому. Очі всіх спрямовані на його вуста, в очікуванні, яке слово вийде з них. І кожна людина очікує слів його, як слів Божих. Його коротке слово є тим же, що слова мудреців, у яких вони викладають свої думки. Слова його солодкі для слуху мудрих більше, ніж соти й мед для гортані. Усі сприймають його, як Бога, хоча він і ненавчений у слові своїм, принижений і непоказний на вигляд свій»¹⁶.

«Смирення, – каже св. Ісаак, – це якась таємнича сила, яку сприймають досконалі святі»¹⁷. Це сила добра, яка сильніша від зла і завдяки якій тільки й можна перемогти зло. Хоча в це ми мало віримо або зовсім не віримо, судячи зі справ. Вважаємо, керуючись поширеною думкою, що смирення – це слабкість, безхарактерність. «Будеш смиренним, сядуть на шию», – ось звичайне наше заперечення. Але це заперечення має тільки видимість правди, що народжується від перебільшеного враження видимої переваги заходів негативного характеру. Так само, як сильне враження справляють руйнівні сили природи. Землетруси, виверження вулканів, бурі, тайфуни вражають нашу

¹⁵ Коржевский Вадим, ієрей. Пути спасения христианина: беседы. – Тюмень: Русская неделя, 2010. // <http://www.xpa-spb.ru/libr/Korzhevskij/puti-03.html>

¹⁶ Исаак Сирин, преп. О том, какую честь имеет смиреномудрие и как высока степень его // Его же. Слова подвижнические. – М., 1993. – С. 234.

¹⁷ Исаак Сирин, преп. Подвижнические слова. – М., 1993. – С. 235.

уяву ефектністю дій неймовірної сили й могутності, але результати їх руйнівних дій виявляються, як правило, не настільки великими, як нам здавалося. Набагато сильніше й непереборніше діють інші, тихі й непомітні сили тієї ж природи, такі, як сила тяжіння, сила сонячного тепла, сила органічного росту і т.п. У зіткненнях з руйнівними силами перемога завжди залишається за ними. Вулкан, вивергаючись, може викидати каміння й попіл на велику висоту, але зрештою все це падає вниз, подолане силою тяжіння землі. Чи довго може зимова холоднеча протистояти променям теплого сонця, які м'яко проникають у все і всіх? Смерть, намагаючись зруйнувати життя, домагається лише того, що життя приймає інші форми. Те ж саме і у світі духовному. Хоч сили зла більш бурхливі й ефектні у своїх проявах, але вони не можуть перемогти тихого і непомітного смирення¹⁸.

Латиною поняття смирення звучить «*humilitas*». Тут легко простежується етимологічна спорідненість зі словом «гумус» – чорнозем із домішкою перегною. Це родючий ґрунт, що, на відміну від висохлої кам'янистої або, навпаки, зарослої терням болотистої землі, здатен прийняти і проростити насіння та принести «плід стократно» (Лк. 8: 8). Пряма аналогія лежить на поверхні: як земля приймає в себе зі «смиренням» усе, що туди вкладає як найцінніший скарб для збереження і примноження, так і найбрудніше для захоронення і перероблення на добре. Так, в смиренному серці на перегної переможених подвигом пристрастей може з гірчичного зерна, вирости, зрошене Благодаттю велике дерево, і птиці небесні сховаються в його віттях (Лк.13: 19)¹⁹.

Саме тому, можливо, вказуючи на ознаки смиренномудрості преп. Петро Дамаскін писав:

«Ознаки смиренномудрості такі: коли той, хто має всяку чесноту, тілесну та душевну, вважає себе тим більше боржником перед Богом, чим більше отримав, за благодаттю, – будучи негідним того. І якщо трапиться з ним якась спокуса від демонів або

¹⁸ Коржевский Вадим, иерей. О смирении. Проповедь за Литургией, в день памяти св. Иоанна Богослова и преп. Арсения Великого (21 мая) // <http://www.xpa-spb.ru/libr/Korzhevskij/osmirenii.html>

¹⁹ Белорузов С. А. Смирение и достоинство в духовной жизни личности // Альфа и Омега. – 1997, № 1 (12) – С. 296-309 <http://www.xpa-spb.ru/libr/Belorusov/smirenije.html>

від людей, вважає себе гідним таких і інших більших, щоб хоча трохи звільнитися від боргу та отримати полегшення від мук, які чекають його на суді. Якщо ж не терпить спокус, то перебуває в скорботі і подвизається, шукаючи, у чому б примусити себе, і коли знайде це, знову приймає, як дар від Бога, і упокорюється; не знаходячи ж, що міг би віддати Благодійнику, завжди працює і все більше вважає себе боржником»²⁰.

Самодокір розвиває, зміцнює смиренність, бо хто докоряє собі, той усе, що відбувається з ним доброго, буде вважати справою Божого Промислу, а зле – покаранням за гріхи наші. Самодокір веде до взаємного миру. Якби всі докоряли собі, то оселився б мир, усі б мирствували один з одним і, навпаки, – докоряючи один одному, посіваємо ворожнечу й неприязнь.

За словами о. Олександра Єльчанінова:

«Чим більше людина буде, забуваючи про себе і своє, віддавати своє серце Богові, справі й людям, тим легше буде їй ставати, поки вона не досягне миру, тиші й радості – долі простих і смиренних душ»²¹.

Ряд зовнішніх ознак досконалого смирення вказує єпископ Веніамін (Мілов):

«На обличчі смиренного відблиск радості, незлобності та краси. Він привітний і ласкавий до всіх, неповторно простий і готовий надавати всякі послуги й повагу тим, хто оточує його. Лагідність смиренного часто подібна до дитячої ніжної наївності...»²².

Не випадково Господь як приклад незлобивості наводив дітей, «бо таких є Царство Небесне» (Мф. 19: 14).

Водночас слід зауважити, що смирення не є станом пасивним, який ослаблює і принижує самосвідомість людини і паралізує її самодіяльність. Навпаки, воно нерозривно пов'язане із всецілим напруженням

²⁰ *Петр Дамаскин, преп. Творения.* – М.: Скит, 1993 (репр. переизд.: Киев, 1905). – С. 121-122.

²¹ *Цит. по:* Кто нас корит, тот нам дарит. Пути к очищению души. – М.: Техинвест-3; Благословение, 2013. – С. 89.

²² *Цит. по:* Кто нас корит, тот нам дарит. Пути к очищению души. – М.: Техинвест-3; Благословение, 2013. – С. 49.

усіх сил людини з метою поступового, нескінченного наближення до ідеалу безумовної релігійно-моральної досконалості. Усвідомлюючи своє життя і служіння нікчемним, оскільки вони відносяться особисто до неї – людини обмеженої і слабкої, – християнин, разом з тим і не дивлячись на це, визнає за ними вищий зміст і глибоке значення, оскільки це є життям і служінням Христу, Який «полюбив» людину і «віддав себе» за неї. З цього погляду і з зазначеної точки зору кожна дія і стан християнина, кожен момент його життя набуває важливого значення, як звершувані силою Христа, для Христа, на славу Бога (пор. Рим. 14: 6-9; 1 Кор. 10: 31; Кол. 3: 17, 23-24; 1 Пет. 4: 11). Досконалий зразок і характерний тип такого істинно-християнського смирення представляє у своїй особі св. ап. Павло²³. Він називає себе «найменшим з апостолів», «недостойним зватися апостолом». Проте говорить про себе: «Благодаттю Божою я є те, що є» і: «благодать Його в мені не була марною, та й потрудився я більше за них усіх (тобто інших апостолів): тільки не я, а благодать Божа, яка зі Мною» (1 Кор. 15: 9-10). – «Я можу похвалитися в Христі Ісусі в тому, що стосується Бога, бо не смію сказати що-небудь таке, чого не створив Христос через мене в підкоренні язичників вірі, словом і ділом...» (Рим. 15: 17-18).

Як наслідок розвитку в християнинові смирення і любові, у ньому зароджується і душевний мир, те що в Священному Писанні називається Царством Божим – не їжа і питво, а праведність, і мир, і радість у Святому Духові (Рим. 14: 17).

«Коли мир Христовий прийде в душу, тоді вона рада сидіти, як Іов, на гноїщі, а інших бачити в славі... Від любові душі вона будь-якій людині хоче більше добра, ніж собі, і радіє, коли бачить, що іншим краще, і сумує, коли бачить, що вони мучаться», – говорив старець Силуан²⁴.

Тож мир, сумирність як особливий стан душі, який осягається шляхом плекання в собі смиренномудрості – це великий скарб християн-

²³ Зарин С. Аскетизм по православно-християнському учению. Том первый: Основоположительный. Этико-богословское исследование. Книга вторая: (опыт систематического раскрытия вопроса). – С.-Петербург: Типография В. Ф. Киришаума, 1907. – С. 473-474.

²⁴ Цит. по: Кто нас корит, тот нам дарит. Пути к очищению души. – М.: Техинвест-3; Благословение, 2013. – С. 90.

ського серця; це сталевая броня проти всіх негараздів, нещасть і лих світу, які безсилі розбити її і проникнути в серце християнина. І стоюється він не лише окремо взятих особистостей, їхнього внутрішнього життя, а також і стосунків як на сімейному так і суспільному рівні і навіть більше – взаємин між народами, країнами, особливо якщо застосувати до гострих політичних конфліктів і навіть збройних протистоянь.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. *Авва Дорофей*. Повчання про смиренномудрість. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.truechristianity.info/ua/books/lessons_and_messages_04.php
3. *Василий Великий, св.* О смиренномудрии // Его же. Творения. Т. 2. – СПб., 1911, с. 237-243 (Беседы. Беседа 20).
4. *Григорій Нісський, свт.* Життя Мойсея. Пер. з давньогрецьк. Д. Коваль. – Львів: Монастир Монахів Студитського Уставу: вид. від. «Свічадо», 2001. – 113 с.
5. Древний патерик. Глава 15. О смиренномудрии [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/drevnij-paterik/15
6. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Поучение в неделю о слепорожденном. О самонимении и смиренномудрии // Полное собрание сочинений. Т. IV. Аскетическая проповедь. – М.: Паломник, 2002. – С. 164-168.
7. *Исаак Сирин, преп.* О том, какую честь имеет смиренномудрие и как высока степень его // Его же. Слова подвижнические. – М., 1993 (репр. переизд.: Сергиев Посад, 1911). – С. 232-238 (Слово 53).
8. *Петр Дамаскин, преп.* О смиренномудрии // Творения. – М.: Скит, 1993 (репр. переизд.: Киев, 1905). – С. 121-122.
9. *Аверинцев С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и византизм. *Фрейберг Л. А., Шталь И. В., Попов Т. В. и др.*; АН СССР. Институт мировой литературы им. А. М. Горького; отв. ред. Л. А. Фрейберг. – М.: Наука, 1975. – с. 266-285.
10. *Белорусов С. А.* Смирение и достоинство в духовной жизни личности // Альфа и Омега. – 1997, № 1(12). – С. 296-309. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Belorusov/smirenie.html>
11. *Воронов Ливерий, прот.* Боговоплощение как основание христианского учения о мире (доклад на заседании Богословской комиссии Христианской Мирной Конференции, Ленинград, 8 апреля 1965 года) // ЖМП. – 1965. – № 7. – С. 29-34.

12. Воронов Ливерий, прот. Всеобщий мир и задачи Церкви (из доклада на собеседовании с делегацией Национального Совета Церквей Христа в США 31 августа 1962 года) // ЖМП. – 1963. – № 3. – С. 19-28.
13. Десницкий А. С. Писание – Предание – современность. – К.: Центр православной книги, 2007. – 416 с.
14. Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Том первый: Основоположительный. Этико-богословское исследование. Книга вторая: опыт систематического раскрытия вопроса. – С.-Петербург: Типография В. Ф. Киришбаума, 1907. – XI, XV, 693 с.
15. Коржевский Вадим, иерей. О смирении. Проповедь за Литургией, в день памяти св. Иоанна Богослова и преп. Арсения Великого (21 мая). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Korzhevskij/o-smireanii.html>
16. Коржевский Вадим, иерей. Пути спасения христианина: беседы. – Тюмень: Русская неделя, 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Korzhevskij/puti-03.html>
17. Кто нас корит, тот нам дарит. Пути к очищению души. – М.: Техинвест-3; Благословение, 2013. – 192 с.
18. Мень Александр, прот. Библиологический словарь. В 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 1.: А – И. – 608 с.
19. Словарь Библейского Богословия. Под ред. К. Леон-Дюфур и др. – 4-е изд. – Киев; М.: Кайрос, 2003. – XXIV+645+IX, 1288 стлб., IX с.

Православно-богословський аналіз основ римо-католицького вчення про священство

Богдан Тишкевич

У запропонованій статті проведено православно-богословський аналіз вчення Римо Католицької Церкви про священство. На основі історичних та віровизнавчих положень виявлено його відмінності від православного розуміння та традиції Давньоїнерозділеної Церкви.

Ключові слова: *римо-католицька Церква, устрій, священство, віровчення.*

У питаннях віровчення католицизм має багато спільного з православ'ям: його віровчення ґрунтується на двох основних джерелах – Святому Писанні і Переданні Церкви. Є багато спільних рис і в обрядах. Водночас католицизм має низку особливостей у віровченні й структурі релігійної організації. Так, право тлумачити Біблію в католицизмі визначається за віронавчальною владою Церкви на чолі з Папою Римським. До джерел віровчення також відносяться постанови соборів Католицької Церкви, настанови, повчання, енцикліки (послання до церковної ієрархії чи всіх католиків) римських пап. Одним із найважливіших віросповідних документів є «Сповідання католицької віри», прийняте Тридентським собором у 1545-1563 рр. Нікео-Константинопольський Символ віри та постанови перших семи Вселенських соборів, які католицизм доповнив у 589 р. додатком про сходження Святого Духа «і від Сина». Отож, визнаючи Нікео-Царгородський Символ віри і його 12 членів, католики вже в ранньому середньовіччі внесли зміни в його зміст. При Карлі Великому (франкському) цей «Символ» було декретовано булою папи Климента VI. Це положення остаточно затвердив папа

Бенедикт III у 1014 р., піднісши його до рангу догмату, що було підтверджено I і II Ватиканськими соборами¹.

У 1439 р. на Флорентійському соборі було внесено догмат про чистилище. Католики вірять в існування, крім раю і пекла, ще й чистилища – особливого місця (стану), де душі померлих очищаються від гріхів, після чого дістають право на переселення в рай. Згідно з католицьким віровченням, чистилище – місце між раєм і пеклом, де душі грішників, які не отримали прощення в земному житті, але які не мають смертних гріхів, перед тим, як потрапити до раю, горять у вогні чистилища. Час перебування душі в чистилищі може бути скорочений *«добрими справами»* тих хто залишився на землі (молитви, жертви, матеріальні внески тощо). Вчення було підтверджене в 1562 р. Тридентським собором².

З цим вченням пов'язано також вчення про *«запас добрих справ»*, згідно з яким клір має можливість полегшити долю душі за рахунок *«запасу добрих справ»*, тобто сукупності заслуг, здобутих подвигами Христа, Богоматері та святих. Це вчення було сформовано схоластиками в XIII ст. На основі *«запасу добрих справ»* появилась практика надання, а з XIII ст. продажу *«індульгенцій»*. Індульгенція (з лат. – милість) – папська грамота, яка свідчила про відпущення здійснених та не здійснених гріхів³.

Церква, користуючись *«скарбницею (запасом) добрих справ»* і розділяючи залишки, може, на їхню думку, скоротити перебування грішників у чистилищі. Особливе шанування в католицизмі має Пресвята Богородиця: прийнято догмати про непорочне зачаття Пречистої Діви Марії, вільної від первородного гріха (1854 р.), про її тілесне вознесіння на небо (1950 р.), подібно до вознесіння Ісуса Христа. Разом з визнанням першості Папи над усією християнською Церквою католицизму притаманні й інші канонічні та догматичні відмінності від православ'я⁴.

¹ Арсеньев Н. Православная Церковь и западное Христианство. – Варшава, 1924. – С. 109.

² Дис. 293. Ковров П. Обзорение борьбы Римских пап с немецкими и римскими императорами за права верховной власти, выразившейся в форме споров об инвеституре. – К., 1861. – С. 37.

³ Дис. 294. Макухин Н. О происхождении и образовании инквизиции. – К., 1847. – С. 68.

⁴ Дис. 404. Поликарпов Б. Церковь на Западе в период Феодализма и влияние духа феодализма на быт и характер западного духовенства. – К., 1865. – С. 65.

Цelibат – уведено Григорієм VII (1073-1085), а підтверджений у 1967 р. Особлива роль у католицизмі належить Папі Римському. Він вважається не тільки головою Католицької Церкви, але й вищою інстанцією в справах віри, вищим авторитетом⁵.

На I Ватиканському соборі (1869-1870 рр.) затверджено догмат про непогрішимість (безпомилковість учительства) Папи, коли він виступає з питань віри і моралі зі своєї кафедри, оскільки Папа Римський – намісник Христа на землі та наступник апостола Петра. Католики, на відміну від православних, визнають рішення 21 Вселенського собору. Як і православ'я, католицизм визнає сім Таїнств, які потрібні людині (окрім віри) для спасіння душі. Водночас деякі з них відправляються в Римській Церкві своєрідно. Наприклад, Таїнство хрещення здійснюється і через занурення, і через обливання чи окроплення св. водою. Конфірмація (таїнство миропомазання) виконується, коли дитині виповнюється 7-12 років, обов'язково єпископом. Таїнство Євхаристії відправляється на прісному хлібі, при цьому лише духовенство може причащатися хлібом і вином, миряни ж – лише хлібом.

У католицизмі, крім історично встановлених трьох ступенів священства (диякони, пресвітери, єпископи), виокремлено особливу групу – кардинали. Разом з тим, як уже згадувалося, для всіх священнослужителів введено обов'язкову безшлюбність – цelibат⁶.

Католики об'єднуються в парафії (душпастирські осередки), які формують деканати. Ті, у свою чергу, об'єднані в патріархати, префектури, місії, абатства, діоцезії, архідіоцезії. Сукупність архідіоцезій утворює національну Католицьку Церкву, очолювану архієпископом із титулом примас або підпорядковану безпосередньо Святому престолу⁷.

Главою Римської Католицької Церкви є Папа, який має титул *«Святійший Єпископ Риму, Намісник Ісуса Христа, Наступник Князя Апостолів, Верховний Понтифік Вселенської Церкви, Патріарх Заходу,*

⁵ Арсеньев Н. Православие, католичество, протестантизм // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 149-153.

⁶ Огицкий Д. Сущность римского католицизма // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 241-245.

⁷ Там само. – С. 248-251.

Примас Італії, Архієпископ і Митрополит Римської провінції, Монарх Держави – міста Ватикан, Раб Рабів Божих». Влада папи вища за владу Вселенських соборів. Протягом історії було 264 папи. Першим із них вважається святий Петро, якого «призначив Ісус Христос бути старшим серед апостолів» і який помер тяжкою смертю в Римі (приблизно 66 р.). Папами були три африканці, шість сирійців, десять греків, чотирнадцять французів, а також декілька вихідців із Голландії, Німеччини, Іспанії, Португалії, Британії, Албанії тощо. Іоан Павло II – був першим папою-поляком. До нього, починаючи з 1523 р., усі папи були італійцями⁸.

Католицизм є єдиною релігією, що має не лише централізовану систему управління, а й свою суверенну державу – Ватикан. Держава має 350 громадян, які є ними тимчасово, лише на час виконання своїх обов'язків. Після 1970 р. військо Ватикану – почесна, палатинська і папська гвардії – було розпущене. Залишилася лише сотня швейцарських гвардійців. Керує цією державою, як і Католицькою Церквою, Папа. Згідно з конституцією Ватикану йому належить найвища законодавча, виконавча і судова влада.

Ідея папства, не маючи під собою ні євангельських, ні апостольських основ, вимагала хоч якого-небудь підтвердження. На світ Божий витягуються завідомо фальшиві підставні документи – «Ісидорові декреталії» і «Дар Костянтина» (їх фальшивість на сьогодні загальновідома і визнається самими католиками). Ці документи «свідчили», що нібито імператор Костянтин ще в IV ст. навіки подарував Рим папам і наділив їх найвищою владою. На основі цієї «влади» Рим у IX-X ст. вже відкрито намагається керувати Константинопольськими патріархами і внутрішніми справами інших помісних Церков⁹.

Основними відступленнями католицизму в догматичній області є: лжевчення про главенство папи Римського над Вселенським християнством і непогрішимість папи в питаннях віри й моралі, коли він говорить «*ex cathedra*», лжевчення про «*індульгенції*», лжевчення про Святого Духа (в XI столітті при папі Бенедикті VIII), лжевчення про

⁸ Тихомиров Л. Монархическая государственность. – М.: Издательство «Библиотека Сербского Креста», 2004. – С. 457.

⁹ Дис. 404. Поликарпов Б. Церковь на Западе в период феодализма и влияние духа феодализма на быт и характер западного духовенства. – К., 1865. – С. 35.

непорочне Зачаття Пресвятої Богородиці, відступлення католицизму в здійсненні Таїнств, аскетичні вимоги посту в католицизмі майже повністю відсутні, введено піст у суботу, відступлення в церковно-правових нормах, безшлюбність духовенства – целібат, змінено давній устав, скорочено богослужіння і внесено в них зміни, введено невідомий нерозділений Церкві сан «кардинала».

Відповідно до теми нашого дослідження ми будемо намагатися подати православний погляд та проаналізувати католицьке вчення про священство. Тому нашим завданням є розглянути та проаналізувати ті головні відступлення, вищенаведені нами, які мають безпосередній стосунок до пастирського служіння.

На нашу думку, перш за все, треба говорити про лжевчення щодо главенства папи Римського над Вселенським християнством і непогрішимість папи в питаннях віри й моралі, коли він говорить *«ex cathedra»*. Христос, за католицьким ученням, поставив апостола Петра князем над усіма царствами світу, і цю владу апостол Петро передав папам. Про таку постановку питання не було навіть мови у давній Церкві, та й сьогодні таке тлумачення євангельських слів не витримує елементарної критики. Але ж Рим в односторонньому порядку на цьому заблудженні будує теорію примату папи. Зразу ж після розділення папа Григорій VII (1073-1085) видає так званий «Диктат папи», у якому формулює положення про владу римського єпископа. Ці положення страшними методами впроваджувалися в життя в середні віки. І тільки на першому Ватиканському соборі в 1870 році логічно оформилися в догмат про папську непогрішимість¹⁰.

Учення собору гласить:

«Папа Римський – наслідник апостола Петра, намісник Христа і видимий глава всієї Церкви, справа проповіді Євангелія повинна діятися з єдиною умовою – тільки в єднанні з Папою. Папа Римський володіє непогрішимістю через своє призначення, і як верховний Пастир і вчитель усіх є кінцевою інстанцією у визначенні істин віри й моралі. Його визначення істинні самі по собі,

¹⁰ Болотов В. Притязання Римського єпископа на главенство в Церкві Вселенской: Римский епископ как папа // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 159-164.

а не через згоду Церкви, Папа Римський безпосередньо має дар непомилності самої Церкви»¹¹.

Тобто папа Римський не просто глава ієрархії і керівник церковного життя – як у нас Патріарх. Він – фігура, яка знаменує собою істину, єдність і владу Церкви. Папа нікому непідсудний, ні перед ким не зобов'язаний самодержець. Однак сама історія страшно насміялася над цим заблудженням католицизму: серед пап були і єретики, і святотатці, і вбивці, і розпусники, а їхня могутність у середні віки була незрівнянно вища від будь-якого державного діяча. Та справа не в тому, щоб судити слабості окремих особистостей. Заглибимось іще раз у вище наведені положення статусу папи.

Православ'я тлумачить що, Істина – це Христос, а тут, на землі, ця істина дарується Духом Святим соборній повноті Церкви, тобто – серед людей немає такої особи, яка б над Церквою панувала і була мірилом церковної істини. А згідно з католицьким вченням папа підмінив собою Христа, папа може самовільно видавати будь-які повеління, вносити будь-які зміни вчення церковного – у цьому найстрашніша суть заблудження. Правда, для рядових католиків це старанно прикривається «святістю» папи¹².

Православна Церква стверджує, що лжевчення про примат та непогрішимість Папи Римського є основним заблудженням католицизму, яке тягне за собою всі інші відступлення¹³.

Православ'я вчить, що Христос започаткував Собою обожнення людства. Ми повинні брати від нього благодатне вчення та через духовний подвиг реалізовувати його в житті, боротися з гріхом і тим самим досягати обожнення¹⁴.

Католицизм, маючи в основі правову психологію Римської імперії, з однієї сторони, та непогрішимість папи, з іншої, замінив вчення про духовний подвиг своєрідною теорією купівлі спасіння. Гріх – це

¹¹ *Сергий (Страгородский), патриарх.* Есть ли у Христа наместник в Церкви? // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 139-143.

¹² *Там само.* – С. 139-146.

¹³ *Глубоковский Н.* Православие по его существу // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 12-32.

¹⁴ *Там само.* – С. 11-16.

образа Бога, це – злочин, тяжкість якого вимірює папа. Купи індульгенцію – і папа відміряє тобі певну кількість заслуг святих, яка позбавить тебе від кари за гріх¹⁵.

Згідно з православним віровченням, Пресвята Владичиця Богородиця і прісно Діва Марія, як і всі люди, народилася під законом первородного гріха. Але Вона не здійснила жодного особистого гріха і була достойна стати Матір'ю Божою. У 1854 році папа Римський Пій IX одноосібно вводить новий догмат *«Діва Марія вже у своєму зачатті була звільнена від стану первородного гріха через майбутні заслуги Ісуса Христа»*. Але ж з цього твердження випливає абсурд: якщо Пресвята Богородиця досягла спасіння ще до Христа і без Його особистої жертви, то Христос прийняв від Неї не таку природу, як усі люди, і тому жертва Його не могла викупити людство від гріха¹⁶.

Тверезо оцінюючи шляхи історичного формування католицизму як відділення від Вселенської повноти Православ'я та догматичного становлення Римо-Католицької Церкви як утвердження абсолютизації папізму, Православна Церква робить однозначний висновок: католицизм містить у собі значне спотворення основних християнських істин і на сьогоднішній день ці спотворення вже досягли єретичного масштабу¹⁷.

Основна істина православного християнства: передаючи Божественне Одкровення та благодать Духа Святого, вести людину шляхом очищення та обожнення. Основне ж збочення католицизму: замість очищення та обожнення католицизм витворив своєрідну бухгалтерію обліку й викуплення гріхів через індульгенції. Християнин-католик повинен брати встановлені папою засоби відкуплення своїх гріхів від Божого гніву – не треба сходити у глибину своєї душі, не треба боротись із гріхом, постом, молитвою чи добродіяннями. Достатньо лиш одержати індульгенцію чи взяти участь у молитві з

¹⁵ Огицкий Д. Сущность римского католицизма // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 240-248.

¹⁶ Огицкий Д. Сущность римского католицизма // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 249-257.

¹⁷ Дворкин А. Очерки по Истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний-Новгород, 2005. – С. 231.

папою – і ви одержите «прощення» гріхів. Але ж коли гріх поневолив душу, то якою силою і для чого, не викорінивши гріха, папа може цю душу просто об'явити праведною? Католицька Церква веде своїх вірян не до Бога шляхом обожнення, а до папи шляхом роздачі відкуплень. Таке спотворення еклезіології та сотеріології однозначно трактується як єресь¹⁸.

По-перше, Бог створив одну релігію як шлях сходження до Себе і заповідав свято берегти цю Істину. Усі інші – не насаджені Богом «квіточки», а принесені людиною бур'яни-паразити. Мова може йти не про механічне об'єднання, а про повернення всіх цих єресей через покаяння до Істинної Православної Церкви.

По-друге, католицизм не змінився. Просто на зміну войовничій агресивності прийшла більш вдала форма маскування – мімікризація під благодійність та миротворність. А суть залишилася та ж сама – накинати владу папи на всіх. Для прикладу, Православну Церкву католицизм сьогодні називає «церквою-сестрою». Та коли припідняти ширму цього «сестринства», то навіть поверхневий аналіз суті ставлення католиків до нас буде шокуючим. Глава «новозаснованої Ватиканської місії Східного обряду» Мішель д'Ербіньї у 1922 р. так оцінював події:

«Більшовизм умертвляє священників, оскверняє храми і святині, руйнує монастирі. Чи не в тому й полягає релігійна місія анти-релігійного більшовизму, що він знищить носіїв схизматичної думки (тобто православних) і тим самим дасть можливість для духовного відтворення католицької Росії».

До 1928 р. він заснував адміністративно-ієрархічну систему Римо-Католицької Церкви в центральній Росії, Україні та Білорусії. 21 березня 1924 р. папа Пій XI у одному із своїх послань зобов'язав орден бенедиктинців до організації монастирських центрів в Україні, Росії та Білорусії. Нунцій Пачеллі 31 березня 1924 р. писав: *«Саме зараз через небачені страждання і білоруський народ почав сприймати*

¹⁸ Зноско-Боровский М., прот. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектанство (сравнительное богословие). – М.: Троице-Сергиева Лавра, 1992. – С. 125.

слова співстраждаючої матері, якою Римська Церква хотіла б стати стосовно до цього народу»¹⁹.

Список «братніх» діянь Католицької Церкви щодо Православної можна продовжувати, але й наведеного достатньо, щоб зрозуміти: усе це дволика фальш. А по суті Рим використовував найтрагічніші сторінки нашої історії, щоб накинути петлю папізму на слов'янські народи.

По-третє, усі екуменічні діалоги є просто лицемірно скритим обманом. Для прикладу: користуючись силою польського меча, Рим насадив унію в Україні; користуючись продажністю влади в період «перебудови» він цю унію відродив. А в екуменічному діалозі з Православ'ям представники Римо-Католицької Церкви заявляють: *«Уніональний шлях об'єднання ми засудили, але саму українську унію визнати неканонічною ми не можемо, собі ми її підпорядковуємо, але за злодіяння уніатів відповідальності не несеємо»*. Розуміння цього виходить за межі здорового глузду²⁰.

Оцінюючи історичні, догматичні, канонічні й духовно-практичні реалії формування та існування католицизму Православна Церква вважає: християнин-католик – це людина, стосовно якої слід керуватись висловом Христа *«возлюби ближнього»*. Та разом з тим не розділяти його заблуджень, бо хто Церкву не слухає, той нехай буде тобі як язичник (2 Пет. 2, 1-3).

Історія не знає випадків, коли б на Сході визнавалося єпископами Східних Патріархатів право подавати апеляцію в Рим. А з канонічного зводу відомо, що навіть на Заході права Римських єпископів приймати апеляцію були не безмежні²¹.

У Посланні Африканського Собору до папи Римського Целестина, яке у всіх авторитетних виданнях додається до правил Карфагенського Собору, недвозначно сказано: *«Благаємо вас, пане брате, щоб ви надалі не допускали легко до вашого слуху тих, що приходять звідси, і не дозво-*

¹⁹ Рашкова Р. Ватикан и современная культура. – М.: Изд-во политической литературы, 1989. – С. 243.

²⁰ Огицкий Д. Сущность римского католицизма // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 257-263.

²¹ Болотов В. Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. – К.: Издательство имени Льва, папы Римского, 2007 – Т. 1. – С. 238.

ляли надалі приймати у спілкування відлучених нами...». Посилаючись на правила І Нікейського Собору, африканські Отці висловлюють глибоку еклезіологічну думку для невизнання за Римськими єпископами права на юрисдикцію в інших помісних Церквах:

«Тому що Отці судили, що для жодної області не зменшується благодать Святого Духа, через яку правда ієреями Христовими, і бачиться розумно, і тримається твердо, і найбільше, коли кожному, якщо стоїть сумнів про справедливість рішення найближчих суддів, дозволено приступати до Соборів своєї області, і навіть до Вселенського Собору. Хіба є хто-небудь, хто б повірив, що Бог наш може єдиному тільки якомусь вдихнути правоту суду, а численним ієреям, які зійшлися на Собор, відмовити в цьому...».

А у висновку Послання знаходимо пророче застереження африканських Отців, яке зневажили в Римі:

«Отже, не дозволяйте, на прохання деяких, надсилати сюди ваших кліриків дослідниками, і не допускайте цього, нехай не станемо ми тими, хто вносить димову надмірність світу в Церкву Христову, яка тим, хто бажає бачити Бога, приносить світло простоти та день смиренномудрості»²².

Еклезіологічні побудови великого католицького богослова ХХ ст. Ж.-М.-Р. Тійара істотно відрізняються від гостро тенденційної концепції П.-П. Жоанну. Серед найбільш значних праць Тійара – «Церква церков» (1987 р.) і «Єпископ Риму» (1982 р.). У них зроблена спроба, спираючись на матеріали ІІ Ватиканського Собору, представити Римо-Католицьку Церкву більш відкритою для некатолицьких церков, насамперед, церков християнського Сходу, що зберегли апостольське спадкоємство рукоположень.

На переконання Ж.-М.-Р. Тійара, «Церква Божа є присутньою і в громадах сходу, які не мають спілкування з Римською кафедрою». Що стосується місця папи в Церкві, то, за словами богослова, «його влада існує для того, щоб гарантувати повну кафоличність кожній місцевій

²² Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів і святих Отців. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – С. 245.

церкві, довіреній піклуванню єпископа... Це не влада монарха, від якого все залежить, а це влада першого серед рівних»²³.

На жаль, статті виданого вже після II Ватиканського Собору Кодексу Римо-Католицької Церкви, що стосуються владних повноважень папи, м'яко кажучи, є дуже непереконливою ілюстрацією до думок Тійара, сповненого по-справжньому екуменічного пафосу. Ідеї, співзвучні концепції Тійара, раніше з більшою послідовністю розвивалися іншим великим французьким богословом Конгаром.

Розглядаючи питання про структуру вищої влади Римо-Католицької Церкви з характерним для неї безмежним абсолютизмом папських прав, стає зрозуміло, що воно абсолютно розходиться з православною еклезіологією, а римо-католицькі канони, викладені вище, не ґрунтуються на давніх канонах. Римо-католицький церковний устрій, що склався в середньовіччя, і з того часу не зазнав значних змін, не є чимось зовсім новим і невідомим до того. Однак уже в давнину римські єпископи претендували на першість не тільки честі, але й влади у Вселенській Церкві. Ці домагання привели зрештою до виникнення монархічного папізму, невідомого Давній Церкві.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів і святих Отців. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – 368 с.

Інститут Рукописів Національної Бібліотеки України ім. В. Вернадського (ІРНБУ) Фонд № 304.

3. *Дис. 293*. Ковров П. Обзорение борьбы Римских пап с немецкими и римскими императорами за права верховной власти, выразившейся в форме споров об инвеституре. – К., 1861.
4. *Дис. 294*. Макухин Н. О происхождении и образовании инквизиции. – К., 1847.
5. *Дис. 404*. Поликарпов Б. Церковь на Западе в период Феодализма и влияние духа феодализма на быт и характер западного духовенства. – К., 1865.

²³ Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1947-1999). – Санкт-Петербург: Алетея, 2001. – С. 48.

6. Арсеньев Н. Православие, католичество, протестантизм // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 147-189.
7. Арсеньев Н. Православная Церковь и западное Христианство. – Варшава, 1924.
8. Болотов В. Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. – К.: Издательство имени Льва, папы Римского, 2007 – (т. 1 – 251с.; т 2 – 491 с.; т. 3 – 454 с.; т. 4 – 615 с.)
9. Болотов В. Притязания Римского епископа на главенство в Церкви Вселенской: Римский епископ как папа // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 159-240.
10. Глубоковский Н. Православие по его существу // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 11-33.
11. Дворкин А. Очерки по Истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний-Новгород, 2005. – 924 с.
12. Зноско-Боровский М., прот. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектанство (сравнительное богословие). – М.: Троице-Сергиева Лавра, 1992. – 158 с.
13. Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1947-1999). – Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. – 274 с.
14. Огицкий Д. Сущность римского католицизма // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 240-278.
15. Рашкова Р. Ватикан и современная культура. – М.: Изд-во политической литературы, 1989. – 454 с.
16. Сергей (Страгородский), патриарх. Есть ли у Христа наместник в Церкви? // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие для 3 курса Духовной семинарии. – М.: Изд. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – С. 138-147.
17. Тихомиров Л. Монархическая государственность. – М.: Издательство «Библиотека Сербского Креста», 2004. – 512 с.

Церква як місце зустрічі людини з Богом (Мф. 16:16-19)

В'ячеслав Стецько

Фрагмент Євангелія Мф. 16:16-19 в історії Церкви інтерпретувався різноманітно. Не раз цей текст пристосовувався до конкретних потреб Церкви: догматичних, апологетичних чи організаційних. Глибокий символізм діалогу Ісуса з Петром відкривав і далі відкриває нові інтерпретаційні можливості. У цій статті розглядається перикопка з точки зору життєвого середовища та тих очікувань і релігійних настороїв, у яких перебували учні Ісуса і Сам Христос. Чим є Церква і як треба розуміти поняття Церкви? У якому контексті Христос уживає це слово? Звертається увага на головні фрази, слова та поняття в цьому фрагменті.

Ключові слова: Церква, Месія, скеля, Ісус Христос, ап. Петро.

Діалог Ісуса Христа з Петром у Євангелії від Матфея (16:16-19) – один з найцікавіших із точки зору інтерпретаційних стратегій, які з'являлися та й далі з'являються в історії Церкви. Теологи і біблеїсти найбільших релігійних спільнот (католицької, протестантських та православної) по-різному тлумачать цей текст, звертаючи увагу на ті елементи, які найбільше підходять до доктрини або духовності певної течії. Не вникаючи в деталі дискусії навколо оцінки різних підходів в інтерпретації біблійних текстів, у тому числі цього, як і зв'язків між можливими намірами автора та сучасними герменевтичними прийомами, спробуємо подивитися на текст передусім із точки зору його контексту, як біблійного, так і літератури, що не ввійшла до офіційних юдейських та християнських церковних канонів.

Метою статті є не спростування або критика тієї чи іншої інтерпретації, а спроба подивитися на цей біблійний фрагмент у контексті месіанських очікувань до та на початку нашої ери, а також зародження Церкви.

«Ти є Христос, Син Бога Живого»

Фрагмент Мф. 16: 16-19 міститься в ширшому контексті визнання Петра:

«(13) Коли Ісус прийшов у землі Кесарії Филипової, то спитав учеників Своїх: за кого люди вважають Мене, Сина Людського? (14) Вони відповіли: одні – за Іоана Хрестителя, другі – за Іллю, інші – за Єремію або за одного з пророків. (15) Він говорить їм: а ви за кого Мене вважаєте? (16) Симон же Петро, відповідаючи, сказав: Ти є Христос, Син Бога Живого. (17) Тоді Ісус сказав Йому у відповідь: блажен ти, Симоне, сину Іонин, бо не плоть і не кров відкрили тобі це, а Отець Мій, Який на небесах; (18) і Я кажу тобі: ти Петро, тобто „камінь“, і на цьому камені Я збудую Церкву Мою, і врата пекла не здолають її. (19) І дам тобі ключі Царства Небесного; і що зв'яжеш на землі, те буде зв'язане на небесах, і що розв'яжеш на землі, те буде розв'язане на небесах. (20) Тоді Ісус наказав ученикам Своїм, щоб нікому не говорили, що Він є Ісус Христос».

Перикопа Мф. 16:13-20 – це частина більшого, замкнутого фрагмента, яка починається в 14-й главі та концентрується на процесі визнання особи Ісуса Христа. Текст можна поділити на такі частини: (13а) – вступ та визначення місця діалогу, (13б-19) – діалог між Петром (учнями) та Ісусом, (20) – кінцева частина оповіді.

Подібний діалог є також в інших Євангеліях, але різниця досить значна: вірші 17-19 – це власний матеріал Матфея. Суть діалогу – відповідь на питання: «за кого люди вважають Мене, Сина Людського?» А також: «а ви за кого Мене вважаєте?» Петро відповідає: «Ти є Христос, Син Бога Живого». Це визнання – ключове для розуміння цілого фрагмента Мф 16: 16-19.

Месіанізм, поряд із монотеїзмом та ідеєю суспільної справедливості, є важливою богословською темою у Святому Письмі. Біблійні тексти досить часто звертають увагу на обітницю настання нових, месіанських часів, де буде панувати ідеальний цар, потомок Давида, який вибавить народ Ізраїля. Цей посланець принесе повне політичне та духовне визволення, а також мир і моральну досконалість – не тільки для вибраного народу, але й для всього світу. Етичні,

політичні, національні та глобальні цілі взаємопов'язані. Справжнім прототипом Месії стає цар Давид, який поєднує риси досконалого стратега, політика та національного лідера. Період його царства – це один із найкращих періодів історії Божого народу. Поділ царства після смерті Соломона, постійні проблеми та слабкість влади вплинули на зародження очікувань і мрій, що в майбутньому буде відбудовано «*дім Давида*». У цій перспективі фоном фрагмента Мф. 16: 16-19 є тексти: 2 Цар. 7: 1; 3 Цар. 17, а також Іс. 22: 22. Автор Євангелія представляє Ісуса як Месію та Сина Божого, Він будує нову спільноту і дає Петрові ключі до Царства. Усі ці елементи знаходимо також у Старому Завіті: потомок Давида буде помазаником, царем, Божим Сином, відбудує Храм, установить своє панування. Матфей усі ці елементи включає до переказу.

Месіанські концепції розвивають і пророки. Підкреслюючи беззаконня влади, суспільну несправедливість, недотримання заповідей, вони передбачають прихід ідеального майбутнього. Пророк Амос говорить про піднесення скинії Давида (Ам. 9: 11-12), Осія – про навернення синів Давида, які будуть шукати свого царя, Давида (Ос. 3: 5), Ісаїа каже про коріння Єсееве, що стане прапором народам (Іс. 11: 10), Єзекиїль так само згадує про Давида в контексті панування (Єз. 37: 15-28). Пророки поширили ідею месіанізму, додатково вводячи глобальні та гуманістичні елементи. Таким чином, месіанізм не тільки зміцнив національну ідею, а й набув універсального характеру. Ісаїа – це найкращий приклад «месіанського глобалізму». Поняття спасіння стосується не тільки світу людей, а й світу природи (Іс. 11: 6-9). Майбутнє буде повністю трансформоване, пануватиме справедливість. Усі вірують у Бога Ізраїля (Іс. 2: 2-4).

У період Другого храму (516 р. до н. е. – 70 р. н. е.) поволі змінюється концепція месіанізму та самого поняття Месія. Якщо раніше головним елементом було спасіння, зміна, процес, то з часом на перший план виходить концепція особи. У Книзі Даниїїла з'являється таємнича постать Сина Людського (Дан. 7), яку коментатори відносять до людини¹. Пророк не конкретизує цієї постаті, не вказує, хто

¹ Див.: Montgomery J. A. A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Daniel. – New York, 1927. – P. 282–324; The Son of Man in Daniel 7. The Book of Daniel. – The Anchor Bible 23, 1978.

це буде, але на основі цілої Книги Даниїла можемо зробити висновок, що це буде виняткова постать, хтось, хто вкаже напрям до Бога.

Фрагмент Мф. 16: 13-20 також показує нам, що в часи земного життя Спасителя теж існувала дискусія довкола розуміння поняття Син Людський. Автори Євангелій віднесли його до Ісуса Христа, хоча відповідь учнів не буда однозначною. Люди по-різному розуміли особу Сина Людського. Одні стверджували, що це Іван Хреститель, інші – що Ілля, ще інші – що Єремія.

У Книзі пророка Захарії можна зустріти дві месіанські постаті: первосвященик і цар (4: 11-14). Згодом з'явилась іще одна: есхатологічний пророк. У Першій книзі Маккавейській читаємо: *«юдеї і священики погодилися, щоб Симон був у них начальником і первосвящеником навек, доки постане Пророк вірний»* (1 Мак. 14: 41).

Отже, месіанізм поступово набирає потрібного виміру: царського, священицького та пророцького. Із часом ідея Месії-царя стала домінуючою, і, власне, такого Месію очікували на переломі двох ер.

Початок нашої ери характеризувався особливим месіанським настроєм, очікування на Месію досягли піку. Євангелія та Діяння апостолів добре ілюструють панівний настрій у Палестині. Учні впізнали в особі Ісуса Христа очікуваного Месію, а Христос застерігав Своїх учнів від лжемесій, які будуть з'являтися (Мф 24: 24). Сам Ісус не вживає назви Месія щодо Себе, навіть забороняє це робити учням (Мк 8: 29-33). Наприклад, із Діян апостолів дізнаємося, що

«незадовго перед цим з'явився Февда, видаючи себе за когось великого, і до нього приєдналося близько чотирьохсот чоловік; але його вбито, і всі, хто слухав його, розійшлися і зникли. Після нього під час перепису з'явився Іуда Галилеянин і повів за собою чимало народу; але й він загинув, і всі, хто слухав його, розсипалися» (Діян. 5: 36-37).

Йосиф Флавій поширює картину існування месіанських рухів². Одним із них був рух зелотів, а керував ним Юда Галилеянин (пор. Діян 5: 35-36). За Месію також вважали Бар-Кохбу, який у 132–135 рр. н. е.

² Див.: Флавий И. Иудейская война. – Москва, 2008.

організував повстання для звільнення Юдеї від панування Римської імперії³.

Інтерпретація поняття Месії до нашої ери характеризувалася багатозначністю, неточністю, його розуміння залежало від поглядів того чи іншого напрямку в юдаїзмі⁴. Але все ж таки здається, що це поняття формувалося довкола ідеальної людської постаті, яка була наділена особливою силою та рисами; це хтось, хто приходить та виконує Божу волю. Можливо, саме тому бл. 50 р. н. е. раббі Аківа сприйняв Бар-Кохбу за Месію. Питання, яке в контексті визнання Петра можна поставити, таке: якщо поняття Месії відносилось в основному до людської особи, то чи Ісус вважав Себе Месією і чи вимагав від інших визнання Своєї месіанської гідності?

Тексти Нового Завіту відносять поняття Месії до Ісуса Христа. Синоптичні Євангелія (Мф. 1: 1; Мк. 1: 1), як і Євангеліє від Івана (20: 31), зображають Ісуса як Месію (Христа). Знаходимо також фрагменти, де Сам Ісус використовує поняття Христос (Мк. 9: 41). Однак на підставі текстів усіх Євангелій не можна однозначно стверджувати, чи щодо Себе Ісус використовував це поняття. Тексти не роз'яснюють, яким чином розумів Він ідею Месії. Коли інші намагаються про це дізнатися, то не підтверджує та й не заперечує, що Він – Месія. Це тільки показує всю складність формування поняття Месії в епоху діяльності Ісуса Христа. Тому визнання Петра є спробою визначення, хто ж Він.

Але не тільки Петро задумувався над месіанською гідністю Ісуса, подібні питання з'являлися й раніше. Іван Хреститель питає: «*Чи Ти Той, Хто має прийти, чи нам іншого чекати?*» (Мф 11: 3). Іван, будучи в ув'язненні, не міг погодитися, що месіанська ідея може бути не політичною. Здається також, що і Петро був під впливом тодішнього, політичного розуміння поняття Месії, та й розумів це поняття як постать людини з особливою силою. Його пізніша поведінка та рішення в контексті арешту й смерті Ісуса можуть вказувати на таке розуміння⁵.

³ Дув.: *Bar-Kokhba* // The Anchor Yale Bible Dictionary. – Vol. I. – Yale University Press, 1992. – P. 598-600.

⁴ Дув.: *Schelkle K. H. Teologia Nowego Testamentu.* – Т. 2. – Kraków, 1984. – S. 196.

⁵ Дув.: *Каснер В. Ісус Христос.* – К., 2002. – С. 135-151.

Без сумніву, Ісус Христос у Євангеліях – це особлива постать, це Хтось, Кого вважають Месією, Сином Людським, Сином Божим. Ця незвичність міститься в Його навчанні, житті та діяльності. Синоптичні Євангелія ставлять визнання Петра в контексті Його пізніших страждань, смерті та воскресіння. Від моменту визнання Петра Христос почав *«відкривати Своїм ученикам, що Йому належить іти до Єрусалима і багато постраждати від старійшин, первосвященників та книжників, і бути вбитим, і на третій день воскреснути»* (Мф. 16: 21).

Але Петро не розуміє цих слів навіть після такого визнання. Він і надалі думає й вірить у контексті прийнятих концепцій та месіанських ідей. Відповідь Петра: *«Будь милосердний до Себе, Господи! Нехай не буде цього з Тобою!»* (Мф. 16: 22) ілюструє, що ідея страждань йому абсолютно чужа та неприйнятна. Питання: *«А ви за кого Мене вважаєте?»* (Мф. 16: 15) не втратило актуальності. Відкриття Месії та Бога є процесом.

Автор Євангелія звертає увагу на головний мотив проповіді Ісуса Христа – Царство Боже, характер якого не є політичним. Месіанізм, що розвивався разом із концепцією панування та ідеального царя, у перспективі проповіді Ісуса набирає дещо іншого значення: це Бог панує, Він є справжнім Царем. Остаточо це Бог в абсолютній формі запанує над цим світом.

«Ти – Петро, тобто "камінь"» (16: 18)

Тільки в контексті розвитку інтерпретації месіанських ідей на переломі ер треба розуміти відповідь Петра. У цій перспективі також слід розглядати фрагмент відповіді Ісуса Христа (16: 17-18). Ця відповідь пов'язана з тим, хто Він такий. Варто ще звернути увагу на факт, що фрагмента 16: 17-19 немає в інших Євангеліях (див. Лк. 9: 18-21 і Мк. 8: 27-30). Лука та Марк після слів Петра *«Ти є Христос»* відразу ставлять слова заборони розголошення цієї таємниці. У Луки навіть визнання звучить дещо по-іншому – *«за Христа Божого»* (Лк. 9: 20).

Триває дискусія щодо походження та місця віршів 17-19 у Євангелії від Матфея⁶. Деякі семітизми і рідкісні слова («Симоне, сину Іонин»; «тіло та кров»; «врата пекла»; «ключі»), будівельна термінологія (ключі, врата, камінь) дійсно можуть викликати питання стосовно походження цього уривка.

«Блажен ти, Симоне, сину Іонин» (16: 17)

Визнання Петра веде до стану блаженства (*makários*). Це слово означає особливу радість, яка пов'язана з участю в Божому Царстві. У Матфея цей термін у формі прикметника в основному з'являється в Нагірній проповіді, а також у контексті сумніву Івана Хрестителя (Мф 11: 3-6). Іван питає: «Чи Ти Той, Хто має прийти?», Ісус відповідає: «І блаженний той, хто не спокуситься через Мене» (11: 3; 6). Подібну ситуацію маємо також і з Петром: «А ви за кого Мене вважаєте? [...] блажен ти, Симоне, сину Іонин» (16: 15; 17). Отже, Петро визнає, що Ісус – це Месія. У традиції юдаїзму благословляється та особа, яка дала правильну відповідь⁷. Так і зробив Ісус.

Єврейська лексема «благословення» – у формі дієслова та прикметника – не тільки означає висловлення добрих бажань, але передусім зв'язок між Богом та Його народом. Благословення можливе лише тоді, коли участь у ньому бере Сам Бог. Тому важливе таке благословення, яке ґрунтується на силі Божій. Благословення, що виходить з уст Мойсея, передбачає близькість Бога; так само було і з Аароном (див. Лев. 9: 22; Чис. 6: 23). Подібно було і з Петром. Визнання Петра супроводжувало особливе благословіння та втручання Всевишнього: «Не плоть і не кров відкрили тобі це, а Отець Мій, Який на небесах» (Мф. 16: 17).

Фраза «плоть і кров» – *bāsār wādām* – не з'являється більше в Євангелії від Матфея, але наявна в Посланнях до галатів (1: 16), ефесян (6: 12), коринфян (1 Кор. 15: 50), а також у Книзі Сираха (14: 18).

⁶ Під кінець XIX ст. Блер інтерпретував фрагмент 17-19 у контексті Останньої вечері (Blair J. F. The Apostolic Gospel. – London, 1896. – P. 328–331). Бульманн же більше експонував версію Матфея щодо версії Марка (Bultmann R. The History of the Synoptic Tradition. – Oxford, 1963. – P. 258н.).

⁷ Див.: Young B. H. Jesus the Jewish Theologian. – Peabody, 1995. – P. 199.

Це «технічна фраза», яка протиставляє людську активність активності Божій. Означає також обмеженість людської особи, передусім щодо Бога, Його волі та діяльності. Мова не йде про фізичну обмеженість, тлінність, а про обмеженість у пізнанні Бога: «плоть і кров» не можуть відкрити та зрозуміти Божі наміри. Необхідна Господня благодать. Павло в Першому посланні до коринф'ян стверджує, що «плоть і кров успадкувати Царства Божого не можуть, і тління не успадкує нетління» (1 Кор. 15: 50). Божі плани та наміри перевищують цей матеріальний світ. Царство Боже, яке проголошував Ісус Христос, перебуває поза плоттю і кров'ю.

Щоб це зрозуміти та відкрити необхідне Боже одкровення, Матфей у цьому контексті використовує грецьке слово *apokalýptō*, що може означати: Бог не тільки дає розуміння якоїсь істини, але також відкриває Петру есхатологічні таємниці (див. Мф. 10: 26; Лк. 17: 30; Рим. 1: 17-18; 8: 18; 1 Кор. 3: 13). У цьому сенсі визнання Петра набирає зовсім нового, більш глибокого змісту: Месія це не Той, Хто приходить, щоб змінити щось у цьому матеріальному світі «плоті й крові», а має наміри, які виходять за рамки цього світу. Джерелом одкровення та розуміння, хто такий Ісус Христос, є Сам Бог.

Особливо близький до визнання Петра фрагмент Іванового Євангелія, розділ 6. У Мф. 16: 13-20 Ісус спрямовує Своє запитання до учнів, а відповідає Петро. Подібна ситуація з'являється і в Івана: «Чи не хочете відійти і ви? Симон-Петро відповів Йому: Господи, до кого нам іти? Ти маєш слова життя вічного, і ми увірували і пізнали, що Ти Христос, Син Бога Живого» (Ів. 6: 67-69). У світлі Євангелія від Івана сімнадцятий вірш Матфеевого Євангелія набуває зовсім іншого значення: «Не кров і не плоть відкрили це тобі, а Отець Мій, Який на небесах» (16: 17). Розпізнання, хто такий Христос, можливе лише через особисті взаємини між Петром, Ісусом та Отцем, тобто між людиною і Богом.

«...На цьому камені Я збудую Церкву Мою» (16: 18)

Цей фрагмент підкреслює три головні теми: зміну імені, будову Церкви та її тривалість. Упізнання Месії, знайомість Отця та відносини з Ним ведуть до зміни імені. У Старому Завіті друге ім'я отри-

мують Аврам і Яків. Аврам стає Авраамом – отцем безлічі народів (Бут. 17: 5), а Яків стає Ізраїлем (Бут. 32: 22-32). У традиції юдаїзму зміна імені була пов'язана зі зміною статусу або якоюсь важливою подією (див. Іс. 62: 2-4).

Між Мф 16: 18 та історією Аврама і Якова є багато спільного. Одна з них – це народження нового народу. Книга Буття розповідає нам про народження вибраного народу та Ізраїля, а в Євангелії маємо справу з народженням Церкви. Симон стає Петром, скелею (гр. *pétra*). Зміна імені означає особливе спасительне втручання Бога. Тема скелі також не є новим елементом новозавітної оповіді. У Книзі пророка Ісаї з'являється тема скелі в контексті Авраама:

«Послухайте Мене ті, що прагнуть до правди, що шукають Господа! Гляньте на скелю, з якої ви висічені, у глибину рову, з якого ви витягнуті. Подивіться на Авраама, батька вашого, і на Сарру, яка народила вас: бо Я прикликав його одного, і благословив його, і розмножив його» (Іс. 51: 1-2).

Можна сказати, що Петро є новим Авраамом, оскільки відкриває таємницю месіанської гідності Ісуса. Тему з Книги пророка Ісаї продовжує також Матфей: *«І не починайте говорити в собі: отця маємо Авраама. Кажу бо вам, що Бог може з каміння цього звести дітей Авраамові» (Мф 3: 9).* Це були слова Івана Хрестителя в контексті фарисеїв та хрещення, але схожість із діалогом між Христом та Петром досить велика. Опосередковано з'являється тема з Книги пророка Ісаї. Авраама та Петра об'єднує тема віри. Один та другий дали відповідь на Божий виклик. Таким чином, Ісус формує новий народ, основа якого – єдність із Ним та Отцем.

На «скелі» буде побудована нова спільнота, яку автор Євангелія від Матфея називає *ekklesiá*, що перекладається як Церква⁸. Це слово у Матфея з'являється ще тільки один раз, у 18: 17. Немає його в інших Євангеліях, у Посланнях Петра, але є в Діяннях, Посланнях Павла, Посланні Якова, в Одкровенні. Це слово може означати Церкву в сенсі спільноти людей – як ідея народу, але також місцеву спільноту

⁸ Варто зауважити, що немає згоди щодо того, з ким або з чим поєднується слово «скеля». Тому дехто ототожнює його з Петром (його вірою, функцією, істиною), напр., Златоуст чи Кальвін, інші – з учнями (Хорт), ще інші – з Ісусом та Богом (Ориген, Августин, Лютер).

або церкву як місце проведення богослужінь. У Діяннях апостолів поняття Церкви поширюється не тільки на локальні церкви, напр., Єрусалима, але й на церкви в Юдеї та Самарії (див. Діян. 5: 11; 7: 38; 8: 1-3). Концепція Церкви в Діяннях не має географічних обмежень. Немає однієї чи багатьох Церков. Є один організм, спільнота віри в Ісуса Христа. Це Бог збирає Свій народ.

У подібному ключі розуміє поняття Церкви й апостол Павло. Церква – це і місцева спільнота (Рим. 16: 1), і регіональна (1 Кор. 16: 19), і вселенська (Рим. 16: 23). Церква належить Богові, це Його «власність» (1 Кор. 1: 2; 2 Кор. 1: 1). У Посланнях до ефесян та колосян Павло розвиває концепцію Церкви як тіла Христового, де Всевишній є Главою (Кол. 1: 18-24; Еф. 1: 22; 5: 23). Можна сказати, що еклезіологія є христологією, а христологія – еклезіологією. В Євангелії від Матфея, як здається, поняття Церкви з'являється в різних контекстах. Так, у 18: 17 це слово стосується до місцевої спільноти, а в 16: 18 – набуває універсального характеру.

Поняття *ekklēsia* з'являється також у Септуагінті, головною мірою як відповідник єврейського слова *qāhāl* – зібрання: «і дав мені Господь дві скрижалі кам'яні, написані перстом Божим, а на них [написані були] усі слова, які виголосив вам Господь на горі із середовища вогню в день зібрання» (Втор. 9: 10, пор. 1 Цар. 8: 65). Теологічного сенсу цей термін набирає в момент його поєднання з ідеєю Бога (Чис. 16: 3; 20: 4), коли говориться про «громаду Божу».

Автор Євангелія від Матфея знає посили єврейської Біблії. Ісус, висловлюючись про Церкву, добре розуміє старозавітний сенс поняття зібрання, громади. Але є й досить суттєва різниця: у Матфея Церква не є Божа, тільки «Моя», тобто Ісусова. Таким чином спільнота належить до Бога через Ісуса Христа. Так само фразу «збудую Церкву» можна віднести до фрагмента Другої книги Царств:

«З того часу, як Я поставив суддів над народом Моїм, Ізраїлем ... Я заспокою тебе від усіх ворогів твоїх. І Господь сповіщає тобі, що Він влаштує тобі дім. Коли ж сповняться дні твої, і ти спочинеши з батьками твоїми, то Я поставлю після тебе сім'я твоє, яке народиться від стегон твоїх, і зміцню царство його. Він побудує дім імені Моєму, і Я утверджу престіл царства його повіки» (2 Цар. 7: 11-13).

Ідея Храму та Божого народу як храму була відома і в юдаїзмі, і серед перших християн. Збудований на скелі, Храм відігравав центральну роль у релігійному житті народу, духовно поєднував небо та землю, був воротами як до неба, так і до гадесу (пор. Іс. 28: 15-19)⁹. Не тільки Книги Самуїла розвивають тему Храму і «будування». Єремія символіку «будування» відносить до вибраного народу: «Я знову влаштую тебе, і будеш улаштована, діво Ізраїлева, знову будеш прикрашатися тимпанамися твоїми і виходити у хороводи тих, що веселяться» (Єр. 31: 4). Амос також згадує про піднесення намету Давида: «У той день Я відновлю скинію Давидову занепалу, закрию тріщини в ній і зруйноване відновлю, і влаштую її, як у дні давні» (Ам. 9: 11).

Здається, що автор Євангелія від Матфея добре продумав теологічну концепцію опису встановлення Церкви Ісусом Христом. Більшість елементів фрагмента Мф. 16: 13-20 є в біблійних книгах та стає підставою розробки нової перспективи. Церква – це новий народ Божий, який вірить у місію Ісуса, фундамент якої побудований на відносинах учень – Ісус – Отець. Ця нова громада, *ekklēsia*, належить до Ісуса. У ній Він упізнається як Месія, у ній також стається визнання Петра. Цю Церкву, цю нову спільноту не переможуть брами пекла. У чому полягає тривкість Церкви, що навіть «ворота пекельні» не переможуть її? Один з елементів – єдність спільноти Ісуса Христа. Взірцем такої єдності є відносини між Сином та Отцем. У Мф. 11: 27 Ісус говорить: «Усе мені передано Отцем Моїм, і ніхто не знає Сина, тільки Отець, і Отця ніхто не знає, тільки Син, і той, кому Син хоче відкрити».

Тема єдності між учнями та Церквою не є чимсь новим у Новому Завіті. Тексти старозавітні особливу увагу присвячують темі єдності Ізраїля. В основному це фрази, які вказуються на Ізраїль як цілісність: «народ Ізраїля», «весь Ізраїль», «весь дім Ізраїля», «Юдея та Ізраїль», «уся громада Ізраїля». Окрім того, з'являються також різні порівняння, які показують ідею єдності Ізраїля. До них належать: виноградник (Іс. 1: 8; 3: 14; 5: 1-10; 27: 2-5; Єр. 12: 10), наречена (Іс. 49: 18; 61: 10; Єр. 2: 32), стадо (Пс. 43: 12-23; 73:1; 102: 3; 106: 41), особлива влас-

⁹ Див.: Gartner B. The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. – Cambridge, 1965.

ність, царство священників та святий народ (*Вих. 19: 5-6; 3 Цар. 29: 3; Дан. 8: 24; Мал. 3: 17*), остаток (*Іс. 10: 20-22; 11: 11-16; Мих. 3: 3*).

Усі ці терміни в контексті зародження нової спільноти надзвичайно важливі, оскільки показують дійсну в Старому Завіті єдність на рівні міжлюдських взаємин та відносин між колінами. Звичайно, що то не була єдність ідеальна. Автори старозавітних книг не раз висловлювали своє обурення з приводу поділів як у самому народі, так і погіршення відносин між народом та Богом. Невірність завіту або напруга під час розподілу землі між колінами могли взагалі призвести до її втрати (*Нав. 23: 12-13*); так само єдність була під загрозою в моменті формування монархії (*1 Цар. 8*), панування царів. Бунт Авесалома (*2 Цар. 15-19*), Савея (*2 Цар. 20*), Єровоама (*3 Цар. 11: 26-28*), конфронтація північ–південь мали вплив на поділи та розколи в народі.

Без сумніву, Ісус Христос добре знав історію Свого народу, однак здається, що єдність Він розуміє дещо по-іншому. Єдність повинна базуватися на зовсім інших принципах. Ісус не був політичним лідером, не планував запровадити мир в Ізраїлі, не мав наміру побудувати потужну державу, так, як було це за царя Давида. Своє навчання зосереджує довкола етичних проблем (пор. Нагірна проповідь), радикалізуючи та інтеріоризуючи їх. Розвиває поняття Царства Божого, яке поєднує з темою Церкви та спільноти Божого народу. Окрім того, зціляє та очищає людей. Єдність полягає в єдності місії: так як Ісус був покликаним, так само й учні (*Мф 10: 5.40*); так, як Ісус проповідує Євангеліє, так само й учні повинні приєднатися до проповіді (*Мф 11: 5*); Ісус ісціляє та виганяє бісів, так само повинні робити й учні (*Мф 10: 8*). Це Ісус є гарантом єдності та існування спільноти. Вертикальний і горизонтальний виміри єдності збігаються в особі Ісуса Христа: «*Бо де двоє чи троє зібрані в ім'я Моє, там Я серед них*» (*Мф 18: 20*). Одним з елементів єдності є Його ім'я.

«І дам тобі ключі Царства Небесного» (16: 19)

Ким є той, кому Ісус передає «ключі»? Що знаємо про Петра? Син Іони (*Мф. 16: 17*), походив із місцевості Віфсаїда (*Ів 1: 44*). Діяння апостолів додають, що він не мав освіти та був людиною простою

(Діян. 4: 13). Його спільниками були Яків та Іван, сини Заведея (Лк 5: 10). Міг мати близькі контакти з учнями Івана Хрестителя (Ів. 1: 35-42). Приєднався до Ісуса і належав до близької групи учнів (Мк. 9: 2), можливо, став одним із її лідерів (Лк 5: 1-11). Був сміливим та ревнісним (Мф. 14: 28), не боявся висловлювати своїх переконань (Мк. 8: 29; Мф. 18: 21). Приготував пасху (Лк. 22: 8) та перебував у Гефсиманському саду (Мк. 14: 37). В апостольській Церкві відігравав ключову роль. Передання говорить, що Петро помер смертю мученика. В Євангелії від Матфея він перший відкриває, що особа Ісуса Христа характеризується особливою незвичайністю, а потім визнає, що Ісус – то Месія. У контексті цього визнання Ісус заповідає передачу Петрові «ключів».

У стародавні часи та в літературі міжзавітної епохи вважалося, що двері до неба замкнено, і щоб їх відімкнути, потрібні ключі¹⁰. Ключі могли мати або ж боги, або ж ангели. Тема ключів з'являється і в літературі біблійній. Пророк Ісаї проголошує: «*І ключ дому Давидового покладу на рамена його; відчинить він, і ніхто не зачинить; зачинить він, і ніхто не відчинить*» (Іс. 22: 22). В Одкровенні слово «ключі» з'являється два рази (Одкр. 1: 18; 3: 7). У єврейській апокаліптичній літературі нашої ери також з'являється тема ключів. У Третій книзі Варуха 11: 2 ангел Михал тримає ключі від Царства Небесного, у Третій книзі Еноха 18:18 загадковий принц держить ключі до небесного палацу. Перша книга Еноха представляє небо як простір, який має двері (1 Енох 9: 2). Усе це свідоцтва з II ст. н. е., хоча, як здається, ідея «ключів до царства» була відома в часах діяльності Ісуса Христа та спільноти Матфея. Слово «ключі» поєднується з поняттям Царства Небесного, яке є центральним у богословській концепції Матфея. Царство також є головною темою проповіді Христа.

Ідея Царства Небесного (Божого) виростає з історії відносин між вибраним народом і Богом. У Старому Завіті поняття царства можна розуміти в подвійному значенні: в актуальному вимірі – Бог як цар, Який панує над ізраїльським народом, і в майбутньому – як остаточна перемога Всевишнього, яка прийде в останні часи, коли Він запанує над цілим світом. У Матфея «Царство Небесне» здійснюється в

¹⁰ Пор.: Апокрифічний твір «Завіт Левія», 2-3; 18, 10. Доступ до тексту на archive.org.

Ісусі Христі, у Його житті та діяльності. У Ньому Бог з'являється як Господь цього світу та Цар. Особливо це видно в Євангеліях у контексті зцілень і чудес. Про Царство, яке має прийти, Матфей говорить у перспективі приходу Сина Людського і суду (Мф 25).

Щоб увійти до Царства Небесного, треба мати «ключі». З приходом Ісуса Христа не тільки Бог чи ангел мають доступ до ключів, але й учень. Доступ до Царства пов'язаний із авторитетом. Схоже, що мова не тільки про авторитет влади, а також (може, передусім) про навчання. Такий сенс виникає з тексту Євангелія від Луки: *«Горе вам, законникам, що ви взяли ключі розуміння: самі не ввійшли і тим, хто хотів увійти, боронили»* (Лк. 11: 52). Друга частина 19-го вірша (Мф. 16: 19) відсилає нас до вміння *«зв'язувати та розв'язувати»*: *«І що зв'яжеш на землі, те буде зв'язане на небесах, і що розв'яжеш на землі, те буде розв'язане на небесах»*. Майже такий самий фрагмент знаходимо і в Мф. 18: 18: *«Істинно кажу вам: що ви зв'яжете на землі, те буде зв'язане на небі, і що розв'яжете на землі, те буде розв'язане на небі»*.

Здається, що значення ключів у контексті Царства Небесного треба шукати в наступних віршах і розділах Євангелія від Матфея. Вірші 16: 19, 18: 18 об'єднуються з фрагментом 23: 13: *«Горе вам, книжники і фарисеї, лицеміри, що зачинаєте Царство Небесне перед людьми, бо ви й самі не входите, і тим, хто входить, не даєте увійти»*. Також і контекст, що знаходиться перед фрагментом Мф. 16: 13-20, пов'язаний із діяльністю фарисеїв та книжників: *«Тоді вони зрозуміли, що Він говорив їм стерегтися не хлібної закваски, а вчення фарисейського та саддукейського»* (Мф. 16: 12). Таким чином, Христос звертає увагу на тих, хто правильно розуміє слово та інтерпретує події, а хто ні. Не фарисеї та книжники тримають ключі розуміння, а той, хто відкриває Месію, перебуває з Ним у єдності та в змозі далі переказувати Його науку. Говориться не тільки про Петра, але й спільноту, у якій він знаходився та в якій дійшов до розпізнання Христа. Вістка про Ісуса як Месію повинна передаватися далі. Не дивно, що саме таке завдання в кінці Євангелія дає Своїм учням Ісус Христос: *«Отже, ідіть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все, що Я заповів вам; і ось Я з вами по всі дні, до кінця віку»* (Мф. 28: 19-20).

Висновки

1. Євангеліє від Матфея – це теологічний твір із продуманою концепцією та структурою. П'ятичастинна структура книги, що символізує п'ять книг Тори, богословські теми Царства, дискусія над правом, знайомість з апокаліптичною літературою міжзавітного періоду показують, що автором Євангелія була особа єврейського походження, яка передусім писала до свого середовища. Саме в цьому середовищі відкривається глибокий символізм тексту. Відноситься це також до таких понять як Церква (*ekklēsia*). Тому текст визнання Петра потрібно правильно помістити в часі й середовищі.

Юдаїзм часів Ісуса Христа був релігією месіанських очікувань. Месія мав прийти з метою визволення народу і встановлення царства Божого. Згідно з новозавітними свідченнями Месією є Ісус. Він заснував Церкву – спільноту учнів, яка розпізнала в Ньому Месію. Це не політичний лідер, слуга Божий. Спільнота перших учнів була частиною тодішнього юдаїзму, і нічого в тексті не вказує, що наміром учнів Христа було створення нових, незалежних від юдаїзму структур. Теми, які порушував Ісус, містилися в тодішньому дискусійному полі. Натомість інтерпретація тих текстів із перспективи часу, контексту та середовища може вести до зовсім інших висновків. Розвиток християнства в перших століттях є хорошою ілюстрацією, яким чином синхронізувалися біблійні свідчення з досвідом та розвитком церковних структур.

2. Чи з сучасної перспективи можемо говорити, що текст Мф. 16:13-20 мовить про єдиність або винятковість якоїсь християнської спільноти? Хоча цей текст досить глибоко закорінений у процесі формування християнської Церкви, тобто учнів та визнавців Христа, однак важко стверджувати, що наміром автора було встановлення тієї чи іншої домінації. Спільнота, що формувалася довкола проповіді Ісуса Христа і вважала Його Месією, не планувала створювати нову структуру чи організацію. Сам Ісус чи учні не відкидали тодішній релігійний устрій. Навчання Ісуса зосереджувалося довкола питань, пов'язаних з інтерпретацією права (закону), і найближчими до Нього були фарисеї. Це з ними Він сперечався, перебував, приймав погляди (напр., концепцію воскресіння). Його навчання відно-

силося до питань, над якими тривала дискусія в релігійному середовищі. Тому проблему встановлення Церкви, про яку читаємо в *Мф. 16: 16-19*, необхідно інтерпретувати в контексті тодішніх теологічних суперечок. Теми Месії, Царства Божого, Храму, ключів, зв'язування та розв'язування знаходилися в межах дебатів та обміну поглядами в юдаїзмі часів Ісуса Христа. Діалог Ісуса з Петром не вівся в полі намірів створення чи нестворення чогось, тому не належав до питань виключності чи єдиності; це був діалог, де в Ісусі учні розпізнали Месію, і це розпізнання стало основою формування нового народу – послідовників Ісуса Христа.

3. Фрагмент *16: 16-19* ґрунтується на парі-ствердженні: «*Ти – Месія*» і «*Ти – Петро*». Петро розпізнає в Ісусі Месію. Якщо навіть за цією фразою стоїть політичне розуміння Месії, то для Ісуса Христа – це декларація віри. Джерелом цієї віри є Бог-Отець. Визнання Петра показує динаміку взаємин між учнями (Петром) та Ісусом й Отцем. На базі цих взаємин буде формуватися майбутня Церква – спільнота тих людей, хто увірував у Його посланництво. Визнання віри в цьому випадку не є одностороннім. Також Ісус в особі Петра бачить «*скелю*», на якій побудує новий Храм. Петро розпізнає Месію, розпізнає Бога, а Бог змінює Його ім'я, чинить нове творіння.

У цьому фрагменті головною мірою йдеться про відносини між учнями та Отцем, які можливі тільки в спільноті та завдяки Месії. Це, власне, та глибока теологія, яку розвиває Матфей. Ця теологія сильно пов'язана з біблійними свідченнями історичних та пророцьких книг. Чи в історичній площині відбувся діалог між Ісусом та Петром у такій формі, як це нам представив Матфей? Відсутність фрагмента *17-19* в інших Євангеліях може свідчити, що це все рефлексія ранньохристиянської спільноти, але на площині теологічній точність конкретного історичного факту не має особливого значення.

У світлі Євангелія від Матфея Церкву необхідно розуміти динамічно. Це живий організм, у якому пізнаємо Бога та Його волю. Сучасні християнські спільноти по-різному інтерпретують текст *Мф. 16: 16-19*, особливо роль Петра в новому Божому тілі. У ранньохристиянській Церкві особа Петра також збуджувала різні емоції. В Посланні до коринфян читаємо про існування різних груп, у тому числі групу Кефаса (*1 Кор. 1: 12*). Церква, здається, розвивалася в різних напрямках. Не ставилися питання про виключність, мова йшла

про єдність Церкви. А вона можлива тільки тоді, коли послідовники Ісуса Христа зосереджуються більше на взаєминах з Учителем та Отцем, ніж на справах ідеологічного чи адміністративного характеру.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / пер. Патріарха Філарета. – К. : Вид. Київ. Патріархії УПЦ КП, 2004.
2. *Каснер В.* Ісус Христос. – К., 2002.
3. *Blair J. F.* The Apostolic Gospel. – London, 1896.
4. *Bultmann R.* The History of the Synoptic Tradition. – Oxford, 1963.
5. *Gartner B.* The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. – Cambridge, 1965.
6. *Montgomery J. A.* A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Daniel. – New York, 1927.
7. *Schellke K. H.* Teologia Nowego Testamentu. – T. 2. – Kraków, 1984.
8. *The Anchor Yale Bible Dictionary.* – Vol I. – Yale University Press, 1992.
9. *Young B. H.* Jesus the Jewish Theologian. – Peabody, 1995.

Питання про деякі неточності в Синодальному перекладі Біблії

священник Андрій Хромяк

Дана стаття покликана вказати на помилки, які допустили перекладачі Синодального перекладу та виявити необхідність внесення цих правок у видання Біблії, яке перекладене українською мовою Святійшим Патріархом Філаретом.

Ключові слова: Біблія, Синодальний переклад, Старий Завіт, Новий Завіт, Септуагінта.

Традиція перекладу Священного Письма для інших народів різними мовами не є новою. Так, наприклад, у III столітті до Різдва Христового був зроблений переклад Біблії з єврейської мови на грецьку. Він отримав назву Септуагінта, або переклад сімдесяти тлумачів, оскільки велика юдейська діаспора в Єгипті та Олександрії в перші десятиліття III століття дуже швидко еллінізувалася, і тому існувала невідкладна потреба богослужбового характеру в перекладі Тори Мойсея на міжнародну-грецьку мову. І цар легітимував переклад у будь-якій формі, оскільки йому, першому дійсно «абсолютному» володарю в античному світі, не могло бути байдужим, яким законам слідує більша етнічно-релігійна меншість у його царстві¹.

У кожної християнської спільноти є свої авторитетні переклади священних текстів (Біблії). Як правило, вони час від часу редагуються і пристосовуються до мовних особливостей часу того чи іншого народу. Але так було не завжди. У перші століття християнства була така категорія християн, які вважали, що богослужіння взагалі не потребують перекладу. Священними мовами вважалися грецька, рим-

¹ Введение в Ветхий Завет / Под ред. Эрика Цегнера. – С. 72.

ська і єврейська. Це ті мови, якими над розп'ятим Христом була написана Його «провина». Але Церква засудила таку думку і на ранніх витоках свого існування зверталася до людей їхньою рідною мовою. Відомі ранні християнські переклади Біблії сирійською, вірменською, грузинською, готською, коптською та іншими мовами.

Для Російської Православної Церкви були й залишаються особливо авторитетними переклад святих Кирила і Мефодія (X ст.) і Синодальний переклад (XIX ст.). У цілому переклад Біблії російською мовою тривав понад півстоліття і призначався виключно для домашнього вжитку².

Але, незважаючи на такий тривалий час перекладу, усе ж в Синодальній Біблії є неточності, які можна розділити на дві групи: 1) навмисні і 2) ненавмисні. Друга група помилок, як непередбачених, є найбільш небезпечною на шляху правильного розуміння Священного Писання.

Для прикладу, візьмемо спочатку Старий Завіт. Як викладач, часто розглядаємо із студентами на уроках Старого Завіту життя прабатьків у раю. У процесі дослідження дізнаємося і про дерево пізнання добра і зла³, через яке вони спокусилися як ми читаємо в Синодальному, і, відповідно, в українському перекладі. Та Євгеній Авдеєнко⁴ у своєму дослідженні стверджує, що не було ніякого дерева пізнання добра і зла, бо в Септуагінті ці слова перекладаються, як дерево, щоб відати те, що пізнається про добре й лукаве (Дослівно в Септуагінті: τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γινωσκὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ⁵). Чому саме добре й лукаве? Ось як він (Авдеєнко) це пояснює:

«Перше, що потрібно зауважити, що предмет знання – це розрізнення, що є добрим і що є лукавим. Тобто, що від Бога, що від

² Смоліч И. К. История русской церкви (1700-1917) // История русской церкви Кн. 8 (юбилейное издание). – М., 1997. – С 6-8.

³ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издание Московской Патриархии. – С. 6.

⁴ Євгеній Андрійович Авдеєнко (21 листопада 1952 – 25 липень 2014) – російський православний мислитель, богослов, перекладач, педагог. Найбільшу популярність Авдеєнко отримав як богослов, який займався філософським осмисленням і філологічним тлумаченням Старого Завіту на основі паралельного аналізу текстів давньоєврейською та давньогрецькою мовами.

⁵ Septuaginta. – Stuttgart.: Biblia-Druck. – P. 3.

сатани. Добре – це те, що було добре в очах Божих, коли Бог творив світ (і побачив Бог, що це добре). Отже, хороше те, що від Бога. Тому, що зла Бог не творив, проте зло вже є в світі. Звідки воно? Його джерело – упалий ангел. Ім'я його – лукавий. Тобто, мова йде не про розрізнення абстрактних начал добра і зла, а про розрізнення доброго, за яким стоїть особистісний Бог, і лукавого, за яким стоїть особистий противник Божий – сатана. Тобто, предмет відання в даному випадку не поняття, а особистості. І на цьому етапі творення світу джерело зла одне – це лукавий. Після гріхопадіння зло стане різноманітним: одне буде від людини, інше – від лукавого. І ми ці два джерела зла розрізняємо і Бога молимо: прости нам гріхи наші, – це одне, і інше: і визволи нас від лукавого. Два джерела зла після гріхопадіння. А до гріхопадіння було одне джерело зла, і в Раю стояв знак. Живий знак – дерево»⁶.

Таким чином, за думкою Євгенія Авдеєнко, дерево відання доброго і лукавого краще передає думку в перекладі Сімдесяти, бо Синодальний текст говорить нам про загальне зло, а Септуагіна – про того, хто стоїть за ним.

Розглянемо інший приклад, а саме: 4 главу книги Буття, її 7 вірш, де Бог, після вбивства Каїном свого брата, закликає його до покаяння. У Синодальному і українському тексті, він звучить так:

«Якщо ти робиш добре, то чи не піднімаєш обличчя? А якщо не робиш доброго, то біля дверей гріх лежить; він тягне тебе до себе, але ти пануй над ним».

Масоретський вірш звучить так: «אל סאו תאש ביטית סא אולה»⁷. І якщо перекласти його буквально, то вийде наступне:

«Хіба не можна це перенести, якщо ти робиш добро, а якщо не робиш благого – біля входу ліг гріх, і в нього потяг до тебе, але ти володієш ним».

⁶ Стенограммы радиопередач Е. А. Авдеенко. Чтение по книге Бытия. От сотворения мира до Вавилона. Интернет-посилання: <http://avdejenko.ucoz.ru/Main.html>

⁷ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. – Stuttgart. P. 6.

Септуагінта подає нам такий вірш: «Οὐκ ἔαν ὀρθῶς προσενέγκῃς ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς ἡμάρτεσ ἡσυχασον πρὸς σὲ ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ⁸», який в перекладі означає:

«Якщо правильно приніс (дар, жертву), але неправильно розділив (можл. розсік), то чи не згрішив ти? Замокни. До тебе звернення його, і ти будеш панувати над ним».

Євгеній Авдеєнко знову тут робить вибір на користь кращого перекладу цього вірша в Септуагінті, пояснюючи це так:

«Якщо ти жертву приніс правильно, приніс краще, добірне, у потрібний термін та інше, але правильно не розділив – то це гріх. Така жертва Богом не приймається. "Розділив" означає: Богу дав частину, собі дав частину. Ось цього Каїн правильно не зробив, говорить Господь. Ти не правильно розділив, ось чому Я не прийняв твою жертву, ось чому вона Мені не угодна, говорить Господь. Жертвопринесення – це спосіб спілкування з Богом після гріха. Каїн випав із богоспілкування. Через жертвопринесення людина перебуває в завіті з Богом. Завіту, як такого, ще немає, він прийде. Але в цьому епізоді про жертвопринесення Каїна і Авеля, Завіт передчувається. Жертва завіту – це така жертва, яка приноситься повністю. І вона вказує на Христа, тому що він всього Себе приніс у жертву.

У Старому Завіті на жертву Нового Завіту вказував особливий рід жертвоприношень, який називається «всеприношення». Неправильний переклад "всеспалення". Можливо, Каїн розділив те, що не потрібно було ділити. "Ти не розділив правильно", може означати, що ти не приніс жертву завітну. Твоя жертва не в Завіті, вона не має ніяких прав до Завіту. Згадаймо, що жертвопринесення Каїна і Авеля відбувалося в кінці днів. Тобто якийсь був особливий термін, можливо, для особливих приношень. І Авель, можливо, приніс всеприношення, а Каїн – звичайну регулярну жертву, яка поділяється на те, що Богові, і те, що мені.

Отже, сини Адама – Каїн і Авель – розійшлися за вірою у своєму розумінні завітної жертви. Ап. Павло це тлумачить так:

⁸ *Septuaginta*. – Stuttgart.: Biblia-Druck. – P. 5.

"Жертва Авеля була великою, більш повною за вірою". Цитую послання до Євреїв: "Авель приніс повнішу вірою жертву Богові, ніж Каїн". У якому сенсі велику? Відповідь у Євангелії: "Тіло більше за одяг, більше від їжі...", відповідно жертва Авеля більша за жертву Каїна. Тобто, вона відрізняється від жертви Каїна, як тіло відрізняється від одягу, як душа відрізняється від їжі. Тобто жертва Авеля була іншого духу. Як і сказано в грецькому тексті: це був дар, який приносив Авель. А те, що приносив Каїн – була жертва. Сини Адама, Авель і Каїн розійшлися в розумінні завітної жертви. Авель приніс жертву велику, більш повну, іншого духу, ніж Каїн. Каїн щось залишив собі. Грубо кажучи. Як розділив Каїн? Мені моє, а Богу – боже. Я готовий Богові віддати краще, але нехай моє буде моїм»⁹.

Якщо ми поглянемо на Новий Завіт, то й тут побачимо чимало неузгодженостей у перекладі. Зокрема, словосполучення, яке ми читаємо на початку Євангелій: «Євангеліє від Матфея» чи «Євангеліє від Марка». Складається враження, що Євангелій кілька і кожен з євангелістів є їхнім речником. Правильніше ж, на нашу думку, це має звучати: «Євангеліє за Матфеєм» або «Євангеліє згідно з Матфеєм». Бо Євангеліє одне, і сповіщено воно Самим Христом Спасителем. А вже апостоли є свідками цього.

Є ще одна з найбільш кричущих помилок, що стосується сотеріології (вчення про спасіння людини). Про неї (помилку) говориться в посланні апостола Павла до Римлян: *«Тому, як через одного чоловіка гріх увійшов у світ, і з гріхом – смерть, так і смерть перейшла на всіх людей, тому що в ньому всі згрішили»* (Рим. 5: 12). Остання частина цього вірша якраз і викликає занепокоєння. На жаль, у церковнослов'янському перекладі вона читається практично так само (*«~~к~~х ~~н~~ед~~л~~же ~~в~~сн ~~со~~гр~~ѣ~~шнша»*¹⁰), а, отже, не прояснюється нам це місце. Виходить, що фраза «у ньому» відноситься до «однієї людини», тобто до Адама. Отже, Адам згрішив, і люди, що знаходилися в ньому, теж, хоча вони тоді ще й не існували. А тому і всі люди разом із Адамом

⁹ Стенограммы радиопередач Е. А. Авдеенко. Чтение по книге Бытия. От сотворения мира до Вавилона. Интернет-посилання: <http://avdejenko.ucoz.ru/Main.html>

¹⁰ Библия на церковно-славянском языке. Интернет-посилання: http://www.my-bible.info/biblio/bib_tsek/

несуть провину за вчинений гріх. Саме така богословська концепція поширена в Католицькій Церкві. Якщо ж ми уважно подивимося на текст Синодального перекладу, то побачимо, що слова *«тому що»* написані курсивом, а це, у свою чергу, означає, що в оригіналі цих слів немає. Вписали ж їх перекладачі для глибшого розуміння, хоча насправді вони все ще більше заплутали.

Не вдаючись у детальний розбір грецького тексту, варто зауважити, що правильний переклад цього місця повинен бути приблизно таким: *«Тому, як через одну людину гріх увійшов у світ, і з гріхом смерть, так і смерть [якщо точніше, то смертність] у всіх людей, бо через неї всі згрішили»*. Таким чином, мова тут іде про те, що після гріхопадіння першої людини всі інші люди успаковували від нього стан смертності, який у святоотцівській літературі називають схильністю до здійснення гріха. А це означає, що всі ми народжуємося у цей світ не з виною в гріхові Адама, а успаковуємо моральну хворобу (схильність до гріха).

У Синодальному перекладі про хрещення сказано, що воно є *«обітницею Богові доброго сумління»* (1 Пет. 3: 21). У церковнослов'янському перекладі говориться, що хрещення – *«совісті благи вопрошеніє у Бога»*. Часто протестантські проповідники посилаються на це місце з Послання апостола Петра (цитують саме переклад Огієнка), для того щоб засудити практику Православної Церкви хрещення немовлят, які, на їхню думку, не можуть ще давати нікому ніякої обіцянки. Але от, якби вони звернулися до грецького тексту, то помітили б, що тут мова йде про прохання совісті в Бога. Прохання ким? Тими, що моляться – священиком і хрещеними батьками.

Архімандрит Іаннуарій (Івлієв) у своїй статті: *«Деякі помилки Синодального перекладу Нового Завіту»* на прикладі послань апостола Павла також вказує на граматичні, пунктуаційні та синтаксичні помилки, яких припустилися перекладачі Синодального перекладу.

На думку о. Іаннуарія, переглядаючи Синодальний переклад послань апостола Павла, можна помітити дуже велику кількість недоліків у перекладі. Зрозуміло, що значна частина цих недоліків не може бути віднесена до безумовно неправильних перекладів. Швидше, це переклади невиразні, які затемнюють значення, які не беруть до уваги стиль і риторичні особливості оригіналу. У таких випадках звинуватити переклади в абсолютному спотворенні змісту неможливо. Але

іноді переклад настільки далекий від адекватності, що спотворення змісту все ж відбувається¹¹.

Наведемо декілька із таких віршів.

Рим. 2: 22: «Проповідуючи не красти, крадеши? Кажучи: не перелюбствуй, перелюбствуєш, гидуєш ідолами, святотатствуєш?». Останнє риторичне питання незрозуміле через повну зміну змісту дієслова «святотатствувати» в сучасній українській мові в порівнянні з церковнослов'янською (у старослов'янському перекладі: *святе крадеши*).

Рим. 4: 4, 4: 16. Для Апостола Павла дуже важливе протиставлення «обов'язку» і «благодаті». У зазначених віршах з незрозумілої причини слово «*χάρις*», яке традиційно перекладається як «благодать», перекладено як «милість» (в українському перекладі – *ласка*). Звичайно, цей переклад не можна назвати неправильним. Але зовсім не зрозуміло, навіщо саме тут треба було замінювати слово «благодать», яке завжди і традиційно використовується для характеристики богословської думки апостола.

1 Кор. 1: 18, 20-21, 23, 25. У своєму знаменитому «слові про Хрест» апостол Павло багаторазово протиставляє два поняття: *σοφία* (мудрість) і *μωρία* (дурість). Незрозуміло, для чого перекладачеві знадобилося протягом декількох віршів слово *μωρία* перекладати трьома різними словами: «юродство», «безумство», «немудре». Це збиває читача з пантелику.

1 Кор. 1: 28: «І нічого не значуще обрав Бог, щоб скасувати значуще». Переклад повністю спотворює яскраве висловлювання апостола, яке змушує задуматися. В оригіналі ж тут висловлена важлива есхатологічна думка: «Не існуюче [обрав Бог], щоб знищити існуюче».

1 Кор. 4: 15 пор. з Гал. 3: 24-25: Одне і те ж слово *παιδαγωγός*¹² («педагог») перекладається то словом «наставник», що є неправильним, то «дітководитель», що є незрозумілим.

1 Кор. 8: 3: «Але хто любить Бога, тому дано знання від Нього». Тут уже йде повне спотворення змісту, оскільки в оригіналі: «Але хто любить Бога, того Він [Бог] знає». У деяких давніх рукописах

¹¹ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Некоторые ошибки Синодального перевода Нового Завета. Інтернет-посилання: https://azbyka.ru/ivliev/oshibki_sinodalnogo_perevoda_NZ-all.shtml

¹² *The Greek New Testament*. – Stuttgart. – P. 576.

ще краще і зрозуміліше: «Але хто любить, того знає Бог». Дієслово «знати» в Писанні має значення не стільки інтелектуального знання, скільки спілкування. Аналогічна помилка в *Гал. 4: 9*: «Тепер же, пізнавши Бога, або, краще, одержавши пізнання від Бога, навіщо повертається знову до немічних та вбогих стихій?» Правильно було б: «Нині ж пізнали Бога, або, краще, пізнані Богом, для чого повертається знову...». Та ж помилка в перекладі *1 Кор. 14: 38*. Тут вона особливо недоречна. Апостол Павло, нібито, пише своїм коринфським адресатам: «А хто не розуміє, нехай не розуміє». Насправді ж апостол застерігає: «А хто [цього] не визнає, того і [Бог] не визнає». Мова в уривку йде про порядок під час богослужіння. Хто не визнає встановленого Самим Богом порядку, нехтує ним, того й Бог не визнає.

1 Кор. 13: 12: Тут дуже прикро, що традиційний образ «дзеркала», що відображає реальність, замінений образом тьмяного скла, крізь яке ми дивимося на реальність. «Тепер ми бачимо ніби крізь тьмяне скло». В оригіналі: «Тепер ми [все] бачимо в дзеркалі, загадковим...».

Гал. 3: 1: «О, нерозумні галати! Хто спокусив вас не коритися істині...?». Це місце в оригіналі читається: «О, нерозумні галати! Хто зачарував ІЗ (εἰδωκαέν) вас...? ».

1 Тим. 4: 14: «Не занедбуй дарування, що перебуває в тобі і дане тобі за пророцтвом з покладанням рук священства». Тут ми маємо справу з анахронізмом. Ні про яке християнське «священство» у I столітті Р. Х. мови не могло бути. В оригіналі стоїть не «священство», а «*πρεσβυτερίον*», тобто «пресвітерія», «рада пресвітерів».

На жаль, обсяг статті не може вмістити всіх неточностей Синодального перекладу, які помітив автор. І, тому продовження цієї роботи покладається на майбутні покоління, які вже зараз мають можливість, вивчаючи грецьку мову, доторкатися до першоджерел та порівнювати оригінал із іншими перекладами. Тим більше, що в Російській Церкві вже піднімалося питання про підготовку відредагованого

¹³ Подібна думка міститься і в Толковій Біблії Лопухіна: «Відчуваючи роздратування проти читачів, ап. не називає їх «братами», як в Іл. 11 ст., а просто галатами, тобто мешканцями провінції, у якій жили різні народності: фригійці, лікаонці, кельти, римські колоністи і євреї. Він називає їх «безумними» через їхню поведінку стосовно Євангелія. «Хто спокусив вас». Вчинок галатів так уразив апостола Павла, що він бачить у цьому щось таємниче (спокусив, а точніше: наврочив – εἰδωκαέν), як дія чаклунства або темної демонської сили (пор. 2 Кор. 11: 3, 13-15 і 1 Сол 3: 5)».

видання Синодального перекладу, зважаючи на те, що старозавітна і новозавітна текстологія зараз знаходиться на зовсім іншому рівні, ніж сто сорок років тому. Тому, на мою думку, нам не варто чекати на чийсь почин, а самому сформувати богословську комісію, яка враховуючи археологічні, текстологічні та екзегетичні здобутки і напрацювання, сама виявить такі помилки і запропонує їх Священному Синоду на внесення в майбутні видання Біблії українською мовою.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. *Библия*. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издание Московской Патриархии, 1990. – 1371 с.
3. *Святое Евангелие* на церковнославянском и русском языках. – Краматорск.: Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2005. – 831 с.
4. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. – Stuttgart, 1990. – 1574 p.
5. *Septuaginta*. – Stuttgart.: Biblia-Druck, 1979. – 941 p.
6. *The Greek New Testament*. – Stuttgart.: Biblia-Druck. – 918 p.
7. Введение в Ветхий Завет / Под ред. Эрика Цегнера (Серия «Современная библеистика»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 802 с.
8. Смолич И. История русской церкви (1700-1917) История русской церкви Кн. 8 (юбилейное издание). – М., 1997. – 800 с.
9. *Библия* на церковно-славянском языке. Інтернет-посилання: http://www.my-bible.info/biblio/bib_tsek/
10. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Некоторые ошибки Синодального перевода Нового Завета. Інтернет-посилання: https://azbyka.ru/ivliev/oshibki_sinodalnogo_perevoda_NZ-all.shtml
11. Стенограммы радиопередач Е. А. Авдеенко. Чтение по книге Бытия. От сотворения мира до Вавилона. Інтернет-посилання: <http://avdejenko.ucoz.ru/Main.html>

Чин освячення мира та його історія в Київській митрополії

протоієрей Василь Клочак

У статті висвітлюється спосіб звершення таїнства Миропомазання, склад, приготування та освячення мира. Особливості, пов'язанні із отриманням мира від Царгородського патріарха Київським митрополитом. Початок варіння й освячення мира в Русі-Україні.

Ключові слова: *миро, архієрей, Київський митрополит.*

У Православній Церкві разом із Таїнством Хрещення, через яке вірянам відроджується для життя духовного і стає християнином, звершується Таїнство Миропомазання. Воно завершує благодатний процес вступу нового члена до Церкви. У Хрещенні людина отримує нове життя в Христі, а в Миропомазанні їй подаються благодатні сили і дари Святого Духа, а також Сам Святий Дух як дар. У Миропомазанні особистість людини помазується Святим Духом за образом і подобою Божественного помазанника – Ісуса Христа, Який у літургійній традиції Православної Церкви Сам іменується «Небесним Миром» (пор.: утрєня Великого четверга, 2-а стихира на стиховні)¹. Починаючи від П'ятдесятниці кожному новоохрещеному подається Дар Святого Духа (48-ме правило Лаодикійського собору)².

У який спосіб видимо це відбувається? Спочатку апостоли звершували це Таїнство через покладання рук (Діян. 8: 14-17; 19: 1-7). Згодом, ще в апостольський час, покладання рук у цьому Таїнстві було замінено помазанням миром (2 Кор. 1: 21-22; 1 Ін. 2:20, 27). Такий переіменув міг сприяти приклад старозавітньої церкви (Вих. 30: 25). Прообраз миропомазання знаходимо в Старому Завіті, коли Господь велить Мойсею

¹ Тріодь постова: у 2 т. – К. : Вид. від. УПЦ КП, 2005–2008.

² Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців. – Київ, 2008. – С. 135.

поставити брата свого Аарона на первосвященника: «... і привів Мойсей Аарона і синів його й обмив їх водою;... і полив [Мойсей] елей помазання на голову Аарона і помазав його, щоб освятити його» (Лев. 8: 6,12). Так і Соломона, проголошуючи царем, архієрей помазав елеєм після омиття в Гіоні (3 Цар. 1: 39-45). Відомо, що тоді миро освячувалося особливим священнодієм, а речовини, з яких миро мало складатися, були вказані Самим Богом, Який і заборонив використовувати миро для побутового вжитку (Вих. 30: 22-38). У книзі «Апостольські Постанови», авторство якої приписується св. Клименту Римському і датується кінцем IV століття або і ще раніше, про помазання новоохрещеного миром говориться як про «звичай апостольського походження»³. Зміна зовнішньої форми Миропомазання аж ніяк не вплинуло і не впливає на суть таїнства: воно не змінилося. Апостоли завжди діяли через натхнення Святим Духом, отже: таїнство подання дарів Святого Духа і через рукопокладання, і через помазання миром – має божественне походження. Таким чином, як і в Старому Завіті для отримання дару Святого Духа використовувалося миро, так і в новозавітній Церкві апостоли вибрали саме цю речовину, а не іншу.

Свідчень про склад, приготування та порядок освячення мира в апостольський період немає. Оскільки християнська літургійна традиція зароджувалася в умовах тісного взаємозв'язку із старозавітною, то можна припустити, що його склад не відрізнявся від того, що використовувався в юдейському старозавітному богослужінні. Оскільки миро має особливе священне призначення в Церкві, то цілком можливо, що його освячення спочатку відбувалося через особливе благословення і проголошення молитви⁴. У Постановах Апостольських міститься молитва, яка промовлялася перед миропомазанням. З тексту молитви видно, що миро мало особливі пахощі:

«Господи Боже,... Який Господь усього, Який пахощі благоуханні пізнання Євангелія у всіх народах дарував, Ти і нині дай миро це бути дієвим в тому, хто охрещується, щоб твердо і непохит-

³ Матфей Властарь Алфавитная Синтагма. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Matfej_Vlastar/Alfavitnaia_Sintagma/

⁴ Алмазов А. И. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. – Казань, 1884. – С. 381-383.

*ноперебували в ньому пахоці Христа Твого, і щоб йому співпо-
мерти, співвоскреснути і співжити з Ним»⁵.*

Уже в III столітті запашне миро освячувалося у вівтарі спеціальним священнодійством, про що свідчать церковні письменники того часу.

*«Необхідно також тому, хто хрещений, бути помазаним, щоб,
приймаючи помазання, він міг стати помазаником Божим і
мати в собі благодать Христову. Охрещені ж помазуються
єлеєм, освяченим на вівтарі, де звершується Євхаристія...»⁶.*

Починаючи з IV століття в письмових пам'ятках говориться про освячення мира на літургії єпископом.

*«Однак є і інше священнодійство... Наші наставники називають
його освяченням мира... Після читання божественного слова,
ієрарх, взявши миро, покладає його на жертвник під покров
12-ти крил (рипіді або щось подібне до них, на чому було зобра-
ження серафимів). У цей час із уст присутніх звучить пісня бого-
натхнених пророків (на думку прп. Максима Исповідника, це
"Святий Боже" або "Алілуя") і звершує над ним (миром) молитву
освячення»⁷.*

Із V-VII століття щодо священнодійства освячення мира немає свідчень. Євхологій Гоара містить цілий чин освячення мира взятий із пам'яток VIII століття. В основному він звершується так: освячення чинить єпископ у Великий Четвер на літургії; під час перенесення Святих Дарів на престіл попереду пресвітери несуть посудину із речовиною для мира, яку ставлять біля дискаса зліва, і літургія звершується за чином до виголосу архієрея *«Нехай будуть милості великого Бога...»* люди відповідають, а диякон промовляє *«Будьмо уважні»*, архієрей тричі благословляє миро і читає над ним молитву освячення

⁵ Апостольські постанови / Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату; пер. укр. мовою єп. Епіфанія (Думенка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – 282, [2] с.

⁶ Кипріан Карфагенський Лист до Януарія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/

⁷ Дионисий Ареопажит. Толкования Максима исповедника «О том, как происходит совершение мира и что совершается посредством его». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://predanie.ru/dionisiy-psevdo-areopagit>

(вона і сьогодні читається), яка закінчується словами «*Бо Ти Святий єси, Боже наш...*», далі – «*Мир усім*», «*Голови ваші схиліть...*» і ще одна молитва (теж читається в наш час); після цього літургія продовжується за чином до кінця⁸. Якщо порівняти цей чин освячення із тим, який описує Діонісій, про який говорили вище, то можна побачити, що вони подібні в загальних рисах. Це дає нам право зробити висновок про давнє походження чину освячення мира. На питання: хто його склав, ким написані молитви – в сучасній богословській науці відповіді немає. З плином часу чин освячення мира набував більш урочистого характеру, залишаючи незмінними дві молитви освячення, які промовляв єпископ. Так, наприклад, у XV столітті свт. Симеон Солунський у своїй книзі «*Премудрість нашого спасіння*»⁹ присвячує цілий розділ тлумаченню цього чину. Крім відомих нам уже обрядів і молитв, які існували з апостольських часів, він описує:

- процес приготування речовини (елей і різні види пахучих трав, що перетираються в порошок і опускаються в посудину де вариться миро);
- початок варіння мира, яке очолює патріарх із кліром в окремому приміщенні від вітваря;
- говорить про молитви, які при цьому читалися;
- вказує на день року (Велика Середа), коли це відбувається;
- пояснює значення молитв на освячення мира.

Наступного дня на Літургії звершується саме освячення приготовленого мира за схемою, яка майже не відрізняється від уже описаних, що існували раніше. Протягом XVI-XVII століть у цьому чині відбулися незначні зміни. Триразове благословення архієрея було не тільки перед читанням молитви-освячення, але й після неї. Миро після освячення пресвітер у супроводі дияконів із рипідами відносив у сосудохранетельницю. Приготування відповідних складників відбувалося протягом Великого посту. У Вербну неділю вже все повинно бути на місці, там де відбувалося варіння мира. Сам процес миротваріння починався у Великий понеділок і закінчувався у четвер на

⁸ Алмазов А. И. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. – Казань, 1884. – С.387.

⁹ Свт. Симеон Солунський. Премудрость нашего спасения. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Solunskij/premudrost_nashego_spaseniia/

літургії. У такій послідовності, як описує Симеон Солунський, звершується приготування та освячення мира сьогодні всіма православними Помісними Церквами.

Послідування чину освячення мира в Київській митрополії у XVI ст. відповідало практиці грецької церкви. Проте існував окремий, особливий устав приготування і освячення мира, який трохи відрізнявся. Він мав назву *«Чин і устав як освячувати святе і велике миро»*¹⁰. Відповідно до цього уставу, перед початком мироваріння готували піч і ставили над нею новий казан. Піч і казан освячувалися. У Лазареву суботу починали готувати необхідні складники для мира. Їх розтирали в порошок, а у Вербну неділю їх просіювали. Увечері Вербної неділі в приміщенні, де була піч, звершувалося всенічне бдіння. Ранком Великого понеділка до місця мироваріння приходив архієрей, священники, диякони, які після вливання вина та елею в казан починали варити миро.

Чинопослідування складалось із таких елементів: звичайний початок, 50-ий псалом, молебний канон до Богородиці. Після канону розпалювали в печі, а в казан всипали розтерте зілля й читали молитви П'ятдесятниці. Далі – прокімен, Апостол, Євангеліє П'ятдесятниці та велика ектенія із вечірні, з якої пропускалися прохання, що не відповідали змісту події. Усе це завершувалось відпустом.

У Великий вівторок архієрей із священнослужителями знову приходили до місця варіння мира і звершували чинопослідування, подібне до попереднього. Особливістю його було те, що замість канону Богородиці співали канон Предтечі (той, що сьогодні входить у правило перед причастям). Замість молитв П'ятдесятниці читали молитви, прокімен, Апостол, Євангеліє, велику ектенію із великого освячення води на Богоявлення, міняючи у відповідних місцях слово «вода» на слово «миро».

У Велику середу над речовиною для мира читався канон із таїнства Соборування. Архієрей читав молитви із чину таїнства (на освячення елею в сучасному чині, молитву після 3-го Євангелія, молитву після 7-го Євангелія та ще одну, якої немає в сучасному послідуванні Соборування). Після молитв проголошувався прокімен, читались

¹⁰ Прилуцкий В., свящ. Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII в. – К., 1912. – С. 124-131.

Апостол, Євангеліє (перші із таїнства Соборування), ектенія із цього чину, у якій замість хворого згадували архієрея. Служба завершувалася відпустом. Цього ж дня до вечора миро переливали в особливу посудину, яку перед тим благоговляли свяченою водою, а єпископ читав молитву. Молитву брали із чину великого освячення церкви (вона там читалася над водою і вином, призначеними для омовіння престолу). Далі ще три молитви із чину освячення храму, які використовувалися в давній практиці нашої Церкви.

У Великий четвер освячення приготовленої речовини для мира відбувалась у храмі св. Софії на літургії в послідовності, як і в грецькій церкві.

Давньоруська практика мироваріння мала нехарактерні для грецької церкви елементи. Це вказує на те, яке значення надавала наша Церква освяченню мира. Воно було в центрі літургійного життя Церкви і тісно пов'язане із подією свята П'ятдесятниці, великим освяченням води і храму, святими таїнствами.

У перших друкованих требниках послідування освячення мира вже відповідало практиці грецької церкви¹¹. Найперше усі складники благословляються водою, освяченою самим архієреєм. Окроплюється водою і сам посуд, у якому воно буде варитися. Речовина для мира опускається в посудину. Вогонь під нею запалює сам єпископом, а підтримують його священнодіякони. Пресвітери протягом усього часу варіння читають Євангеліє. Усе це відбувається в перші три дні Страсного тижня. У кінці третього дня приготовлену речовину для мира розливають у 12 посудин. У Великий Четвер, перед читанням часів, священнослужителі вносять їх у вівтар і ставлять на жертovníк. На великому вході пресвітери несуть його перед приготовленими дарами і в царських вратах передають їх архієрею, який ставить їх на престіл ліворуч антими́нса. Після освячення св.Дарів, тричі благословляються посудини з речовиною для мира, читаються дві молитви – освячення. Далі, при читанні 44-го псалма, уже освячене миро, пресвітери переносять у відповідне місце, де воно й зберігається.

¹¹ Алмазов А. И. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. – Казань, 1884. – С. 392.

Складниками для речовини, яка освячується в миро є: вода, елей (олія оливкова), вино, набір запашних трав та інших ефірних масел¹².

З моменту хрещення Київської Русі миро до Київської Церкви привозили із Константинополя в особливій посудині¹³. Тут з рук митрополита його отримували усі архієреї Київської митрополії, до складу якої входили землі сучасної України, частина земель Білорусії, Польщі, Росії. Отже, ніхто із архієреїв українських єпархій не отримував миро в Константинополі, а брав його в Києві. Не дивлячись на те, що Київська митрополія знаходилась в юрисдикції Вселенського Патріарха, вона була незалежною в адміністративному й культурному житті. Основна «залежність» від Константинополя полягала в тому, що митрополита висвячували (або затверджували) в Константинополі, а сам митрополит за потребою мав бути присутнім на константинопольських Синодах (Соборах)¹⁴.

«Київський Митрополит як Митрополит був оточений великою повагою. Його офіційний титул завжди був такий: "митрополит Київський і всієї Русі". Під час богослужіння Він мав патріаршії права як митрополит окремої Церкви: носив митру з хрестом на ній, носив дві панатії, ... богослужби правив, стоячи на килимі, роздавав миро всім єпархіям на Сході»¹⁵.

Отже, перебуваючи під владою Константинопольських Патріархів, Київський митрополит мав фактично рівні права з предстоятелями Помісних Церков. Це означає, що централізація сакрального життя Митрополії відбувалася не навколо кіріархальної Церкви, а навколо митрополії Київської. Із падінням Константинополя виникла проблема отримання мира Київською митрополією, тому приблизно із цього часу в Києві започатковується процес миротворіння та освячення мира. Такий крок був наслідком не небажання спілкуватись із Царгородським Патріархом, а наслідком великої складності поїздки

¹² Алмазов А. И. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. – Казань, 1884. – С. 391.

¹³ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/

¹⁴ Карташев А., проф. Очерки по истории Русской Церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/ocherki-po-istorii-russkoj-tserkvi-tom-1/

¹⁵ Знаменский П., проф. История Русской Церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Znamenskij/istorija-russkoj-tserkvi-znamenskij/

до Стамбула. Мироваріння стало настільки невід'ємною частиною прав Київського митрополита, що дослідники говорять про нього, як про «*давню традицію Київської Митрополії, у якій не чекали на миро з Константинополя*»¹⁶. Право варити та освячувати миро гарантувалося Святій Київській митрополії в якості однієї з умов збереження її незалежних прав та привілеїв при вилученні Київської митрополії з-під юрисдикції Константинопольського Патріархату та перепідпорядкування до Московського Патріархату в 1686 р. Незважаючи на те, що за перші десятки років, що пройшли після цієї події, Російська Церква знищила всі права та привілеї Київської Митрополії, прирівнявши її до звичайної єпархії, право варіння та освячення мира було збережено за митрополитом Києва. За часів Російської імперії в Україні мироваріння здійснювалося в Благовіщенському храмі Митрополичих палат у Свято-Успенській Києво-Печерській Лаврі. Увесь посуд для мироваріння ще й досі зберігається у Верхній Лаврі в музеї. Таким чином, впродовж XV-XIX століть священним правом Православної Церкви в Україні було мироваріння, а прерогативою Київського митрополита було освячення мира. У 1917 р. ця давня практика перервалася. Основною причиною припинення мироваріння в Києві слід вважати революцію та події громадянської війни тих часів. У XX столітті мироваріння в Українській Православній Церкві відбулося раз у Великий четвер 1998 року у Володимирському кафедральному соборі при Екзархові Філареті (Денисенко), митрополитові Київському.

У квітні 2014 року в Українській Православній Церкві Київського Патріархату відбулась особлива та надзвичайно важлива подія – мироваріння¹⁷. З благословення Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до цієї події готувалися заздалегідь. Протягом Великого посту було приготовлено велику кількість ефірних масел та пахучих трав, які є складовими компонентами мира. Цього разу для мироваріння у Володимирському соборі були використано понад 40 найменувань ефірних масел та пахучих трав, зокрема: жасмінове, трояндове, евкаліптове, пальмарозове, мускатне, розмаринове, кардамо-

¹⁶ Інтерв'ю з Юрієм ЧОРНОМОРЦЕМ про ситуацію в УПЦ МП. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview?articles_p=140

¹⁷ Святійший Патріарх Філарет освятив миро. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.katedral.org.ua>

нове, кропу, кедрове, герані, іланг-ілангове, анісове, лавандове, соснове, піхтове, шалфейне, м'ятне, сандалове, чебрецеве, базилікове, чайного дерева, гвоздикове, бергамоту, мелісове, ялівцеве, коріандрове, кипарисове, мигдальне, лимонне, лимангрозове, фенхелеве, пічулове, неролове та нардове ефірне масло, а також наступні пахучі трави: м'ята, звіробій, хміль, корінь валеріани, евкаліпт, чебрець, материнка, меліса, цикорій, шавлія, календула, ромашка, багно, таволга, череда та донник медовий. Мироваріння розпочалося з благословення Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета у Великий понеділок. Вранці, після звершення літургії у Володимирському соборі, Святійший Патріарх Філарет разом з духовенством, співаючи тропар *«Благословенний Ти, Христе Боже наш...»*, хресним ходом пройшли до приділу святих страсотерпців Бориса та Гліба, де й розпочався чин Мироваріння. Патріарх звершив чин Освячення води та благословив посуд для мироваріння, елей, вино й пахощі. Після окроплення святою водою всіх посудин і потрібних матеріалів, було запалено плити, на яких стояли два казани, у них були покладені відповідні інгредієнти. Так розпочався сам процес мироваріння. Протягом трьох перших днів Страсного тижня духовенство собору продовжувало розпочату Святійшим Владикою процедуру читання Євангелія біля посуду, у якому варилося святе миро. У Великий вівторок в посудини, у яких варилося миро, влили весь настій із трав, приготовлений у Хрестопоклонну неділю, а також всипали росний ладан, який напередодні був дрібно розтертий на порошок. У Велику середу процес мироваріння був завершений. Після охолодження, до мира додали всі приготовлені ефірні масла. Після цього суміш було перелито до алавастрових амфор та закорковано. У Страсний четвер, ще до початку Божественної літургії свт. Василя Великого, духовенство хресним ходом зі співом тропаря *«Благословенний Ти, Христе Боже наш...»* занесло посудини зі звареним миром до жертovníка центрального приділу. Саме освячення відбулося під час літургії. На великому вході алабастрові амфори були перенесені від жертovníка до святого престолу. Після співу страсного тропаря *«Вечері Твоїї Тайної сьогодні, Сину Божий, причасником мене прийми...»* і перенесення приготовлених дарів (хліба й вина) для Євхаристії, Патріарх, стоячи перед святим престолом, прочитав молитву для освячення мира. Так завершився процес варіння та освячення святого мира. Після закінчення

літургії духовенство переправило алабастри з миром для зберігання в Патріархію.

Звершують Таїнство Миропомазання тільки єпископи і пресвітери, але тільки єпископу, як наступникові апостолів, належить сакраментальна влада здійснювати освячення мира. З часом освячення мира закріпилося тільки за предстоятелями Помісних Церков. Якщо у Євхологію Barberini є вказівка на освячення мира єпископом, то це аж ніяк не говорить про повсемісну таку практику. Потрібно пам'ятати, що цей дуже давній список Євхологія сформувався у византійській південній Італії і що римська практика щорічного освячення мира місцевим архієреєм могла бути адаптована віддаленим від Константинополя італійськими візантійцями¹⁸.

Отже, з позиції церковного права, можливість освячення мира стала сприйматися як ознака автокефальності Церкви, і навпаки – отримання мира від кіріархальної Церкви є символ її канонічної залежності¹⁹.

Список джерел і літератури:

1. Алмазов А. И. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. – Казань, 1884. – 779 с.
2. Апостольські постанови / Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату; пер. укр. мовою єп. Епіфанія (Думенка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – 282, [2] с.
3. Арранц М. SJ. Избранные сочинения по литургике. М., 2003. – Том 1. – 616 с.
4. Властарь М. Алфавитная Синтагма. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Matfej_Vlastar/Alfavitnaia_Sintagma/
5. Дионисий Ареопагит. Толкования Максима исповедника «О том, как происходит совершение мира и что совершается посредством его». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://predanie.ru/dionisiy-psevd-areopagit>
6. Знаменский П., проф. История Русской Церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Znamenskij/istorija-russkoj-tserkvi-znamenskij/
7. Інтерв'ю з Юрієм Чорноморцем про ситуацію в УПЦ МП. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview?articles_p=140

¹⁸ Михаил Арранц SJ Избранные сочинения по литургике. – М., 2003. – Том 1. – С. 343.

¹⁹ Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин, 2002. – С. 183.

8. Карташев А., проф. Очерки по истории Русской Церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/ocherki-po-istorii-russkoj-tserkvi-tom-1/
9. Кипріан Карфагенський Лист до Януарія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/
10. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців. – Київ, 2008. – 366 с.
11. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/
12. Прилуцкий В., свящ. Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII в. – К., 1912 – 237 с.
13. Святійший Патріарх Філарет освятив миро. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.katedral.org.ua>
14. Симеон Солунський, свт. Премудрость нашего спасения. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Solunskij/premudrost_nashego_spaseniia/
15. Тріодъ постова: у 2 т. – К.: Вид. від. УПЦ КП, 2005-2008.
16. Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин, 2002. – 700 с.

Джерела до ранньої історії Володимирської єпархії

Юрій Диба

УРозповідь про хрещення Русі в загальноруських літописів обмежується датованими 988 рю свідченнями про особисте хрещення князя Володимира, хрещення киян і спорудження Десятинної церкви Пресвятої Богородиці. Відомості про поширення християнства на інші території Київської держави, зокрема на Волинь, у "Повісті временних літ" відсутні. Пропонована публікація має за мету продемонструвати та критично проаналізувати весь спектр відомих на сьогодні історичних свідчень, дотичних до теми християнізації Волинської землі та початків Володимирської єпархії.

Ключові слова: єпархія, князь Володимир, Володимирська єпархія.

Галузь історії української церкви ще не так давно почала виходити із системної кризи і в ній накопичилося чимало за давнених проблем, які очікують на своє вирішення. Одним із важливих дослідницьких завдань української медієвістики є вирішення питання початків заснування владичного престолу на території Волинської землі. Попри те, що українські історики усвідомили потребу в реконструкції початків формування західно-руської регіональної етноконфесійної спільноти, вирішення цього питання об'єктивно стримується недостатнім опрацюванням існуючої джерельної бази. Писемні свідчення про християнізацію Волині, появу нової церковної провінції та інституційний розвиток церкви є фрагментованими та суперечливими і не розглядалися з точки зору аналізу їхньої сукупної історичної вартості.

Розповідь про хрещення Русі в загальноруських літописів обмежується датованими 988 р. свідченнями про особисте хрещення князя Володимира, хрещення киян і спорудження Десятинної церкви Пресвятої Богородиці. Відомості про поширення християнства на інші території Київської держави, зокрема на Волинь, у «Повісті вре-

менних літ» відсутні. Пропонована публікація має за мету продемонструвати та критично проаналізувати весь спектр відомих на сьогодні історичних свідчень, дотичних до теми християнізації Волинської землі та початків Володимирської єпархії.

Між Русю та Великою Моравією (Чехією)

Волинські річки Буг та Стир згадуються в якості східної межі Празької єпископії у датованій 1086 р. підтверджувальній грамоті, текст якої поміщено в другій книзі «Хроніки» Козьми Празького:

«Отсюда на восток [Празское епископство] имеет границы реки Буг и Стир с городом Краковом и областью, которая называется Ваг, со всеми округами, относящимися к вышеназванному городу, каковым является Краков»¹.

Про оригінальність привілею 1086 р. свідчить його мюнхенська копія та історичний контекст із тривалою суперечкою за кордони Чеської єпископії між празьким єпископом Яромиром та його братом – чеським князем Вратиславом, який відстоював позицію моравського єпископа. Проте дослідники мають сумніви щодо достовірності протографа, що ліг в основу законно оформленого документа 1086 р.

Проте критики не виключають, що опис кордонів єпархії в грамоті може мати якесь реальне історичне підґрунтя й не відкидають імовірності того, що в IX ст. на східнослов'янські терени аж до Бугу та Стиру поширила вплив християнства Великоморавська держава. На цю думку наштовхує, зокрема, і брак у документі згадок про Перемишль (названий на честь панівної від початку X ст. чеської династії Пшемислідів), на що звертав увагу І. Мицько². Отже, грамота 1086 р. могла відображати географічні реалії другої половини IX ст.

Витоки згаданих у цитованому документі річок Бугу та Стиру знаходяться майже поруч на лінії водорозділу, яким пролягав сухопутний

¹ Козьма Празский. Чешская хроника / Вступительная статья, перевод и комментарии Г. Э. Санчука. – Москва, 1962. – С. 151.

² Мицько І. Українсько-чеські зв'язки та історія Підгір'я X–XI століть // П'яті «Ольжині читання». Пліснеськ. 7 травня 2010 року / Відп. ред. Б. Возницький. Наук. ред. І. Мицько. – Львів; Броди: Просвіта, 2011. – С. 63.

шлях із Києва до Кракова, Праги й далі – Регенсбурга на Дунаї. Отже, саме у верхів'ї Західного Бугу проходила межа між руським та чеським відтинками цього шляху. Далі на захід, шляхом на баварське Подунав'я, руси змушені були кооперуватися з чеськими купцями, що й зафіксовано в «Раффельштеттенському митному статуті»³. На зламі IX-X ст. територія Руської землі мала вигляд вузької смуги, що обходила з півдня деревлянські землі й простягалася від Середнього Подніпров'я на сході, сягаючи верхів'їв Західного Бугу на крайньому заході.

Волинська земля опинялася у сферах впливу як Великоморавської (пізніше – Чеської) держави так і Русі. Ця географічна обставина виразно відображається в археологічних матеріалах. Християнські впливи, які логічно пов'язати із Великою Моравією, простежуються в змінах поховального обряду на західноукраїнських землях від IX ст. Археологи фіксують, що обряд підкурғанної кремації, який домінував у IX ст., поступово зникає упродовж X ст. У той час з'явилися могильники зі змішаним типом поховань, а наприкінці X – на початку XI ст. обряд трупопокладання витіснив давніші поховальні традиції⁴. Дослідники також звернули увагу на низку археологічних артефактів із західноукраїнських теренів, які можна пов'язувати з впливами Великоморавської та Чеської держав. Серед них – християнські підкурғанні поховання з Пліснеська скандинавського характеру зі зламу X-XI ст. з «*оболом мертвих*». На території Великоморавської держави звичай вкладати в уста померлого «*обол мертвих*» зафіксовано вже в IX ст., а в Чехії ця практика відома від другої половини X ст. Характерною ознакою впливу Великої Моравії вважають і відра, знайдені у великих курганах Пліснеська та в похованнях Старожуківського могильника на околиці Пересопниці. У кургані № 29 з Пересопницького некрополя, який вважають захороненням майстра-ювеліра, виявлено прикраси, у виконанні яких відзначається

³ Дибя Ю. Формування території «Руської землі» IX-X ст. у контексті функціонування трансєвропейського торговельного шляху Бугар-Київ-Регенсбург // *Минуле і сучасне Волині та Полісся*. Наук. збірн. – Луцьк: [Б. в.], 2015. – Вип. 55: Матер. 55 Всеукр. наук. істор.-краєзнавч. конф. – С. 42-43.

⁴ Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. / *Отв. ред. тома Б. А. Рыбаков*. – (Серия «Археология СССР с древнейших времен до средневековья». – Т. 14). – Москва: Изд-во «Наука», 1982. – С. 97; Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. Издание 2-е, исправл. и дополн. – (Серия «Страницы русской истории»). – Москва: «Русская панорама», 1998. – С. 324.

західнослов'янський характер. До великоморавських виробів близькі бронзові місяцеподібні підвіски, фрагмент залізної остроги та художньо кована частина псалія з Листвинського городища на Рівненщині. Із великоморавськими впливами пов'язують також деякі форми сокир, поширених на Західному Побужжі. Щоразу частіше речі великоморавського походження чи виготовлені за їхніми взірцями фіксують польські дослідники на давніх українських теренах сучасної Польщі⁵. Прикраси з близькими аналогіями із Моравії виявлено також значно західніше, у деревлянському Коростені⁶.

Археологи відзначають, що на Волині також чітко простежується варязький елемент. Свідченням цього є знахідки характерного для варягів озброєння та обладунків на території Південноволинської групи фортець, які дозволяють припустити ймовірність співіснування варязьких дружин із місцевою, плеємною адміністрацією⁷. Це могла бути як варязька дружина київських русів, так і самостійні скандинавські ватаги, що проникали на Волинь Вісянсько-Бузьким шляхом та наймалися на службу до місцевої аристократії.

Співпрацю волинських слов'ян із русами та їхню участь у трансконтинентальній торгівлі і контактах із Заходом підтверджують арабські джерела кінця IX – поч. X ст., які згадують три групи русів (русі) – Куявію, Артанію та Славію. Західну Волинь, включно із Забужжям, східні географи вірогідно приймали за Славію – найзахіднішу з трьох груп русів⁸. Розповідаючи про руських купців у датованій 846/47 рр.

⁵ Петегірич В. Поселенські структури V/VI-X ст. Верхньої Надбужанщини як підоснова формування Белзької та Червенської земель // Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2007. – Вип. 11. – С. 113-114; Терський С. Культурні впливи Великої Моравії на землі давньої України (За археологічними матеріалами Галичини і Волині) // Треті «Ольжині читання». Пліснеськ. 31 травня 2008 року / Відп. ред. Б. Возницький. Наук. ред. І. Мицько. – Львів: [б. в.], 2009. – С. 15-18.

⁶ Звіздецький Б. А., Польгуй В. І., Петраускас А. В. Нові дослідження стародавнього Іскоростеня // Стародавній Іскоростень і слов'янські гради VIII–X ст. – Київ, 2004. – С. 51-86.

⁷ Терський С. В. Південно-Західна Русь напередодні походів Володимира Великого: археологічний коментар // Вісник Львівської комерційної академії / Львів: Видавництво Львівської комерційної академії. Львів: Видавництво Львівської комерційної академії, 2014. – Вип. 12. – (Серія - гуманітарні науки). – С. 49.

⁸ Диба Ю. Географія початкової русі за східними джерелами // Княжа доба: історія і культура. – Львів: [Б. в.], 2016. – Вип. 10: Святий Володимир Великий 1015-2015. – С. 16-18, 51-53.

«Книзі шляхів та держав» ібн Хордадбех називав їх «видом слов'ян» та стверджував, що вони «називають себе християнами і платять джизію»⁹.

Про хрещення русів, пов'язане із походом на Візантію 860 р. довідуємося із гомілії (проповіді) Константинопольського патріарха Фотія, його «Окружного послання» та ряду пізніших історичних джерел¹⁰. Згадані вище скандинавські підкурганні поховання з Пліснеська також належали християнам. Зважаючи на те, що в IX ст. християнство утвердилось не лише в Моравії, але й серед частини військової та торговельної еліти русі, цілком природно припустити, що ця тенденція не могла оминати Волинської землі, що розташовувалася поміж ними, на широтному торговельному шляху, яким руські та моравські (пізніше чеські) купці контактували із Середнім Подунав'ям.

З легкої руки О. Цинкаловського в популярній та почасти в науковій літературі утвердилася думка, що часами «місійної діяльності учеників Мефодія, котрі прийшли сюди з Великоморавської держави», слід датувати ротондовий храм, виявлений наприкінці XIX ст. на західній околиці Володимира, в ур. «Стара катедра», під фундаментами мурованого храму XII ст.¹¹. Підставу для такої атрибуції дали описи обстежених залишків цього храму, виконані дослідниками цієї пам'ятки – А. Праховим та В. Антоновичем. У східній частині храму було виявлено фрагмент стіни, викладеної півколом, радіус якого дорівнював ширині центрального нефу храму. Ця стіна розпочиналася у вівтарній частині біля «горнього місця», перетинала вівтарну стіну, за якою простягалася ще на три аршини¹².

⁹ Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI-IX вв. // Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Шушарин В. П., Щапов Я. Н. Древнерусское государство и его международное значение. – Москва: изд-во «Наука», 1965. – С. 385.

¹⁰ Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.: Проблемы источниковедения. Москва: Вост. лит., 2003. – С. 3-172.

¹¹ Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся (Краєзнавчий словник – від найдавніших часів до 1914 р.). – Вінніпег: Накладом товариства «Волинь», 1984. – (Інститут Дослідів Волині. – Ч. 52). – С. 227.

¹² Дверницкий Е. Археологические исследования в г. Владимире-Волинском и его окрестностях // Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. Киев: Тип. А. Давиденко. – Т. XVII, январь. – С. 47.

Повторне дослідивши церквище в ур. Стара Катедра, П. Раппопорт й справді відкрив старший храм, який, проте, мав вигляд невеликої прямокутної безстовпової церкви з однією апсидою та галереями, які охоплювали храм з трьох боків, і завершувалися від сходу бічними апсидами. Заокруглений фрагмент муру, який О. Цинкаловський прийняв за рештки ротонди, виявився стінкою, складеною з керамічних плиток, яка пролягала вздовж зовнішньої північної половини апсиди малого храмика. П. Раппопорт вказав на його вірогідний зв'язок із переяславською архітектурною школою, проте утримався від точного датування¹³. У всякому разі зв'язувати старший храм, виявлений в ур. «Стара катедра», з великоморавською архітектурною спадщиною на сьогодні немає підстав. Бракує також аргументів і для того, щоб IX-X ст. датувати невелику Троїцьку церкву Зимненського монастиря, як про це писав О. Цинкаловський¹⁴, хоч пам'ятка і вимагає ретельніших досліджень.

За давню ротонду також помилково приймають обриси центральної бані, зображеної пунктиром на плані володимирського Успенського собору з публікацій досліджень А. Прахова, що також вводить читачів в оману, створюючи ілюзію історичного зв'язку з церковною архітектурною традицією Великоморавської держави. Слід визнати, що реальні, а не уявні сліди матеріальної присутності великоморавської християнської традиції на Волині нині не відомі.

Богомильська спадщина

Однак брак археологічних залишків ранніх храмів не завжди означає відсутність християнських громад. Слід взяти до уваги, що деякі єретичні християнські рухи раннього середньовіччя взагалі відмовлялися від сакральних об'єктів. Археологічну «невловимість» матеріальних свідчень євангелізації людності Прикарпаття та Волині до Володимирового хрещення можна також пояснити організаційною та світоглядною специфікою місцевих християнських спільнот-протопа-

¹³ Раппопорт П. А. «Старая катедра» в окрестностях Владимира-Волынского // Советская археология. – Москва: Изд-во «Наука», 1977. – № 4. – С. 263-264.

¹⁴ Цинкаловський О. Старовинні пам'ятки Волині. – Торонто: Накладом Товариства «Волинь», 1975. – С. 19.

рафій. Тут варто згадати богомилів початку X ст., які з Болгарії проникали на руські терени, свідченням чого є поширення на Русі наприкінці 60-х рр. XI ст. характерного тексту «Бесіди проти богомолів» Козми Пресвітера. Звістка про найстарший рукопис книжки фігурує в повідомленні соловецького ігумена Досифея. Переписуючи «Бесіду» в 1492 р. він описав її протограф: «Писана на хартїи, естъ ен за пачтотъ лѣтъ»¹⁵. На цій підставі пергаментний оригінал «Бесіди» Досифея датують X ст.

На підтвердження раннього побутування «Бесіди» на Русі, уже наприкінці 60-х рр. XI ст., наводять аналіз тексту твору, відомого під заголовком «Заповѣди свѣтъхъ ѿ еца къ исповѣдающема съ сыномъ и дщеремъ» (за іншими заголовками – «Заповіді митрополита Георгія», «Устав белечский»), автором якого вважають грека за походженням Георгія, який займав київську митрополічу кафедру в 1062–1079 рр. Порівняння тексту «Бесіди проти богомолів» із «Заповідями» доводить, що автор останньої знав текст протибогомилського твору Козми Пресвітера в передачі компіляції, знаної за текстами Устюжської та Іосафовської кормчих і Толстовського збірника. У зв'язку з цим, логічною є думка, що перенесення антибогомилського твору Козми Пресвітера в Русь було викликане потребами руської церкви захистити себе від нападок місцевих єретиків. Як припускав Ю. Бегунов, Георгій Грек привіз із собою з Константинополя болгарську Кормчу, у складі якої вже знаходилася компіляція проти Богомила Федора. Прямих зв'язків із Болгарією на той час уже не було, адже Перше Болгарське царство перестало існувати в 1019 р. й підпорядковувалася Візантії до 1187 р.¹⁶

Особливу наукову вагу має фрагмент т. зв. Галицького пергаментного списку «Бесіди». Його орфографічні та фонетичні особливості не виходять за межі XIII ст. та вказують на південноруське походження. Аналізуючи збережений уривок тексту Ю. Бегунов дійшов до висновку, що він є залишком повного галицько-волинського списку другої половини XII ст. Важливим зауваженням дослідника є те, що первісна болгарська орфографія «Бесіди» в цьому списку зазнала

¹⁵ Цит. за: Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах / Под ред. Д. С. Лихачева и П. Н. Динкова. – София: Изд-во Болгарской АН, 1973. – С. 21.

¹⁶ Там же. – С. 28-33.

великих змін. Це свідчить про те, що її текст неодноразово переписувався, а значить – про його тривале побутування в руському (вірогідно – саме волинському) мовному та книжному середовищі¹⁷.

До того ж ставиться під сумнів болгарське походження тексту Козми Пресвітера. Зокрема, звучали спостереження, що «земля Болгарська» згадується в тексті як чужа автору та його читачам територія, а «**снн лѣти**» протиставляються звістці про часи царя Петра, попа Богомила й Іоана Екзарха. Відсутнє в «Бесіді» й звернення до болгарської пастви¹⁸. До того ж у Болгарії не збереглися повні списки твору Козми Пресвітера. Цілком вірогідно, що твір був написаний болгариним саме на Русі, найвірогідніше – на Галицько-Волинських землях. Про що й свідчать зміни в болгарській орфографії галицько-волинського пергаментного списку «Бесіди» другої половини XII ст.

Твір призначався для боротьби з місцевими проявами богомільства, відголоски якого виразно проступають у прийнятих дуалістичною ідеєю західноукраїнських апокрифічних фольклорних творах. Для прикладу, уже на зламі XVII–XVIII ст. Климентій Зиновійв, збираючи фольклор на Волині та Київщині, записав прислів'я: «**Уорнаа рнза не спасет и не погубитъ бѣла, есл бѣдетъ уинити добры дѣла**»¹⁹. У цьому афоризмі, що побутував у народному середовищі, використано один з виразів Слова 9-го «Бесіди» Козьми Пресвітера.

Списки «Бесіди» могли з'явитися на Русі досить рано. Їх могли привезти воїни Святослава 971 р., свита київського митрополита з Охрида болгарина Михайла (988-991 рр.) чи посланці болгарського царя Романа-Симеона (кінець 80-х – 90-і рр. X ст.)²⁰. Вірогідність підпорядкування Волинських теренів Києву за часів Святослава допускали О. Моця та О. Сиром'ятников, які відзначали наявність кераміки клеймленої тамгою (двозубцем) Святослава Ігоровича у Пліснеску²¹.

¹⁷ Там же. – С. 115.

¹⁸ Новый энциклопедический словарь / Издание Акционерного общества «Издательское дело бывшее Брокгауз-Ефрон». Под общ. ред. К. К. Арсеньева. – Петроград: Типография «Акц. О-ва Издательское дело б. Брокгауз-Ефрон», Б. д. – Т. 22: Кноррь–Которосль. – Стлб. 113–114.

¹⁹ Цит. за: Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер... – С. 111-114, 117.

²⁰ Там же. – С. 114.

²¹ Моця А. П., Сыром'ятников А. К. Княжеские тамги, как источник изучения древнерусских городов // Древнерусский город (Материалы Всесоюзной археологической конференции,

Гончарне клеймо із зображенням двозубців виявлено також у Володимирі. Ці знахідки підказують, що появу богомильської єресі, проти якої спрямовувалася «Бесіда» Козми Пресвітера можна було б пов'язати і з часами Святослава.

Ця думка суперечить цілком застарілій і хибній уяві про підпорядкування Волинської землі Руській державі після «походу» Володимира «до ляхів» 981 р.²². Присутність воїнів Святослава, що пройшли болгарську кампанію, на Заході сучасної України підтверджують і знахідки предметів озброєння та дружинного спорядження, зібраних у напластуваннях X – початку XI ст. в Судовій Вишні, «які вписуються в балканський напрямок впливу»²³. Археологи відновлюють також знахідки шабель і перехресть т.зв. «Болгарського типу», знайдених в останні роки в басейні верхньої і середньої течії Дністра²⁴. Численні аналоги серед слов'янського та скандинавського озброєння, а також у матеріалах Великої Моравії та Першого Болгарського царства, які попередньо датуються кінцем VIII-X ст., виявлено в ур. Корнешти поблизу с. Рухотина²⁵.

Отже, ведучи мову про появу християнських протопарафій на Волині, слід зважати на вірогідні впливи кількох етноконфесійних центрів – Великої Моравії, спадщину якої перебрала насамперед

посвященной 1500-летию города Киева). – Киев: Наукова думка, 1984. – С. 86.

²² Дибя Ю., Мицько І. Неіснуючий похід 981 р. князя Володимира на ляхів // Старий Луцьк. Науково-інформаційний збірник. – Вип. XI: Матеріали наукової конференції «Любартівські читання», м. Луцьк, 22 травня 2015 р. – Луцьк, 2015. – С. 27-44.

²³ Терський С. Середньовічні археологічні пам'ятки у Судовій Вишні на Львівщині: історія та перспективи дослідження // Historical and Cultural Studies = Історико-культурні студії: [науковий журнал] / Lviv Polytechnic National University. – Lviv: Publishing House of Lviv Polytechnic National University, 2015. – Volume 2, number 1. – Р. 99-102.

²⁴ Баранов Г. В. Находки раннесредневековых сабель «болгарского типа» в бассейне верхнего и среднего течения Днестра (к вопросу о византийской воинской традиции в Восточной Европе) // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма / Институт истории и политических наук Тюменского государственного университета; Филиал МГУ им. М. В. Ломоносова в г. Севастополе Нижневартовский государственный университет. – Симферополь-Тюмень-Нижневартовск, 2016. – Вип. 8. – С. 76-92.

²⁵ Калініченко В., Пивоваров С. Середньовічні предмети озброєння дальнього бою з Рухотинського городища (уроч. Корнешти) // Археологічні студії / Інститут археології НАН України, Чернівецька філія ДП «НДЦ ОАСУ» ІА НАН України, Буковинський центр археологічних досліджень при Чернівецькому національному університеті ім. Ю. Федьковича. – Київ-Чернівці: Видавництво «Черемош», 2014. – Вип. 5. – С. 254-277.

Чехія Пшемислідів та Славниковичів, Першого Болгарського царства та Русі. Проте, сталий розвиток інституційних основ організованої східнохристиянської спільноти на Волині відбувався саме в рамках києвохристиянської традиції.

Формування організаційних структур київської церкви на Волині

Основи світської киевоцентричної орієнтації Волинської землі були закладені задовго до 981 р. Вони базувалися на адміністративно-урбаністичних заходах княгині Ольги 947 р. Тоді наступного року після русько-деревлянської війни, характеризуваної літописцем помстою Ольги за смерть князя Ігоря, київська княгиня вирушила засновувати погости на волинську Лугу, до новозаснованого города (Нового города): «*к лѣтѣ . 858 . ѿ . 858 . нѣ . [6455(947)] ндѣ ѡлга к Новѣгородѣ . н ѡбѣстѣ по дѣстѣ (після помсти. – Ю. Д.). погосты н дань . н по лѣзѣ погосты н дань н ѡкрокы*»²⁶. Згодом цей Новий город, що мав перейняти адміністративні функції города Волиня отримав назву Володимир, на честь Володимира Святославовича, що народився в поближких Будятичах (Будятиному селі).

Новий волинський адміністративний центр під новим іменем згадується вперше у «Повісті временних літ» під 988 р., де літописець повідомив про розподіл княжінь між синами Володимира Святославовича. У Володимирі він посадив свого сина Всеволода. Однак Всеволод потрапив на Волинь значно пізніше, уже на початку XI ст., після смерті у Новгороді на Волхові старшого брата Вишеслава в 1010 р.²⁷ Правда, у «Житті Бориса і Гліба» мовиться, що у Володимирі князував Борис²⁸, на що звертав увагу М. Тихомиров²⁹. Вірогідно, що автор «Житія» мав на увазі пізніший Владімір-на-Клязьме, який у цьому контексті

²⁶ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. – Москва: Изд-во восточной литературы, 1962. – Т. 2. – Стб. 48-49.

²⁷ Рапов О. М. Русская церковь ... – С. 350-351.

²⁸ «Тече посла и потомъ отецъ и на область Владимиръ, юже ему дастъ». *Цит. за: Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. – (Памятники Древне-Русской литературы. – Вып. 2). – Петроград: Типография Имп. АН, 1916. – С. 6.*

²⁹ Тихомиров М. Н. Древнерусские города. Изд. 2-е, дополн. и перераб. – Москва: Государственное издательство политической литературы, 1956. – С. 315.

замінив Ростов, давній центр Ростово-Суздальщини, де Володимир посадив Бориса, розподіляючи синів по уділах.

Наступна звістка про Володимира пов'язується із походом Володимира на хорватів 992 чи 993 р. Лаконічну звістку ПВЛ «*Иде Володимеръ на Хорваты*»³⁰ В. Татищев подав з низкою важливих деталей, почерпнутих з кількох відомих йому рукописів (№ 1, 2 і 4)³¹:

«6500. 992. Володимеръ ходиша по Днестрѣ съ двѣма епископы
одного людемъ навѣщаи крестити, и построиша въ земли Червенской градъ
во свое имя Володимеръ, и церковь Пресвятыи Богородицы созда,
оставля тѣмъ епископа Стефана, и возвратися съ радостію»³².

Про поставлення в 992 р. київським митрополитом Леонтієм до Володимира єпископа Стефана йдеться також у Ніконовському літописі: «*Постави Леонти митрополитъ Кіевскій и всея Русі епископы по гра-
дохъ*» і серед інших: «*въ Володимеръ Стефана*»³³.

Аналізуючи ці пізніші свідчення, які здебільшого вважають вар-
тими довіри, дослідники Волині залишають поза увагою ще одне пові-
домлення про заснування Володимира, найстарше з яких збереглося в
складі Четвертого Новгородського літопису (далі 4 НЛ. – Ю. Д.):

«*Въ лѣто 6496. И пришеде (Володимир Святославович. – Ю. Д.) на
Киевъ во словенскѣмъ землю, и постави градъ во свое имя Володимеръ,
и сполъ осыпа, и церковь скорнѣю святѣю Богородицю древянѣю
постави, и всея людемъ крестити Рускыи и налѣстници*»³⁴.

Ідентичний текст відомий і за пізнішим Новгородським літописом у
списку Петра Дубровського, який зберігся в копії XVII ст., та включає
новгородський літописний звід XVI ст., доведений до 1539 р.³⁵

³⁰ Ипатьевская летопись... – Стлб. 106.

³¹ Татищев В. История Российская с самых древнейших времен. – Москва: Напечатано при Имп. Московском Университете, 1768. – Кн. 2. – С. 412-413, прим. 196.

³² Там же. – С. 78.

³³ Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // ПСРЛ. – Москва: Языки русской культуры, 2000. – Т. 9. – С. 65.

³⁴ Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. – Москва: Языки русской культуры, 2000. – Т. 4, ч. 1. – С. 90.

³⁵ Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского // ПСРЛ. – Москва: Языки славянской культуры, 2004. – Т. 43. – С. 43.

Причиною нехтування цього літописного повідомлення дослідниками Волині є те, що його цілком безпідставно вважають дотичним до історії заснування Володимира-на-Клязьме. Ця хибна історіографічна традиція виникла на тій підставі, що пізніші компілятори літописів північноросійського та московського походження вносили до нього зміни, безпелаяційно пов'язуючи з Ростово-Суздальською (Заліською) землею³⁶. Ці літописні фрагменти й досі живлять патріотичні почуття краєзнавців та істориків Суздальщини, незважаючи на те, що на території Володимира-на-Клязьме археологи не виявили культурного шару не те що X, а й навіть XI ст. Поза увагою сучасних науковців залишається й тверезе судження В. Татищев:

«О построении Владимира Манускрипты N. 1, 3 и 4. сказуютъ, что построень на Волини, или въ Червенской Руси, но въ другихъ не зная оного написали, якобы на Клязьмъ, который отъ Георгіа сына Мономахова построень, и есть доказательно, что его Симонъ въ 1175 г. пригородомъ Суздальскимъ именуетъ. На Волини же во Владимиръ Епископія при Владимиръ была, а на Клязьмъ до Георгіа нигдѣ не упоминается, особливо въ войне Мстислава съ Олгомъ естли бы былъ, то тобъ конечно надлежало мимо итти, и его упомянуть. Епископии же в бѣлорускомъ никогда не было, Андрей первый хотѣлъ во Владимиръ особую епархію учинить, въ чемъ ему какъ Митрополитъ Кіевскій, такъ и Патріархъ возпротивились, доказуя, что Владимиръ сей построень въ епархіи Ростовской и къ ней всегда тотъ прѣдель принадлежалъ»³⁷.

Пов'язання свідчення 4 НЛ про заснування Володимира з адміністративним центром Волинської землі пояснює причини використання літописцем хороніму «Словенская земля», який автори пізніших літописних компіляцій відкидали як незрозумілі й замінювали на «Смоленська», «Суздальська», «Суздальська і Ростовська» чи

³⁶ Диба Ю. Літописне свідчення про заснування міста Володимира наприкінці X століття: Володимир на Лузі чи Володимир на Клязьмі? // Княжа доба: історія і культура / Відп. ред. В. Александрович. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, 2013. – Вип. 7. – С. 15-30.

³⁷ Татищев В. История Российская... – 1773. – Кн. 2. – С. 412-413, прим. 196.

«Заліська» й додавали вказівку, що Володимир Святославович заснував город саме на р. Клязьмі.

Словенами півдня Східної Європи автор ПВЛ називає лише дулібів, полян та деревлян й протиставляє цю словенську групу лехітській:

«СИ ЖЕ ШЕРИ ВОСЬКАША НА СЛОВЬНЫ . И ПРИМЛЮТНИША ДВЛБЬКИ СВЦІАГА СЛОВЬНЫ (виділення тут, і далі за текстом наше. – Ю. Д.). И НАСН-
 ЛЬЕ ТВОРАХЪ ЖЕНАЛЪ ДВЛБЬКЫСКИЛЪ [продовження розповіді про
 насилля обрив над дулібами та шлях чорних угрів повз Київ. – Ю. Д.].
 ПОЛАНОЛЪ ЖИВЮЦИЛЪ СО СЕБЪ : ІЛКОЖЕ РІКОХОЛЪ СВЦІНИ СО РОДА
 СЛОВЕНЬСКИ . И НАРКОШАСЯ ПОЛАНЕ . А ДЕРЕВЛАНЕ . СО СЛОВЕНЬ ЖЕ И
 НАРЕКОШАСЯ ДРЕВЛАНЕ»³⁸.

Названі словенами поляни, деревляни та дуліби дуже добре співвідносяться із археологічною Празькою культурою, формуючи її східнослов'янський масив знаний під назвою Прага-Корчак, який від початку середньовіччя займав територію між верхньою течією Бугу та Київським Подніпров'ям³⁹.

Ототожнення Волині зі Словенською землею присутнє також у різночитаннях розповіді ПВЛ про прихід угорців у Подунав'я:

«І ЛЕТО . 753 . 754 . [6406 (898)] ІДОША ОВГРЕ ДНДЛО КНЕВЪ ГОРЮ .
 ЄЖЕ СЪ ЗОВЕТЪ ННЪ ОВГОРЬСКОЕ . И ПРИШЕДШЕ КЪ ДНЪПРЪ . СТАША
 ВЕЖАЛН . БЪША БО ХОДАЩЕ ІАКО И ПОЛОВЦН . И ПРИШЕДШЕ СО
 ВЪСТОКА . И ОВСТРЕДНІШАСЯ ЧЕРЕСЪ ГОРЫ ВЕЛНЬСНА . ИЖЕ ПРОЗВАШАСЯ
 ГОРЫ ОВГОРЬСКИНА . И ПОУАША ВОСВАТН НА ЖИВЮЦИА ТЪ . СЕДАХЪ
 БО ТЪ ПРЕЖЕ СЛОВЕНЕ . И БОЛОХОКЕ . ПЕРЕАША ЗЕМЛЮ БОЛЖІНЬСКЮ (у
 Хлебніковському списку – Словенскоую. – Ю. Д.) . ПО СЕДЪ ЖЕ ОВГРЕ
 ПРОГНАША БОЛОХЫ . И НАСЛЕДНІША ЗЕМЛЮ ТЪ . И СЕДОША СЪ СЛОВЕНЬЛН
 . ПОКОРНІШЕ ІА ПОДЪ СЪ . И СОТОЛЪ ПРОЗВАСЯ ЗЕМЛЪ ОВГОРЬСКИ . И
 НАУАША ВОСВАТН . ОВГРЕ НА ГРЪКЫ . И ПОПОЛОНІША ЗЕМЛЮ ФРАУЬСКЮ
 . И МАКЕДОНЬСКЪ . ДОЖЕ И ДО СЕЛВНА . И НАУАША ВОСВАТН НА МОРАВЪ .
 И НА ЇЕХЪ»⁴⁰.

³⁸ Ипатьевская летопись. – Стлб. 9.

³⁹ Ширше про це див.: Діба Ю. Словенська та Лехітська групи слов'ян у переліках народів ПВЛ // Хроніки Ладомерії. Науковий збірник. – Володимир-Волинський: [Б. в.], 2016. – Вип. 1: Матеріали І Всеукраїнської наукової історико-краєзнавчої конференції. – С. 68-83.

⁴⁰ Ипатьевская летопись. – Стлб. 18.

Описуючи городище давнього Волиня на початку XIX ст. З. Доленга-Ходаковський відзначив його характерну назву:

«городъ Кольнъ при вѣстьѣ той же Губки, котораго окшнрный вал, съ осокенныида городкода Словенскнида, съ лножесткода ллогна кнѣтрн того вала и на восточной стороне Гѣга, видны по сѣю порѣ»⁴¹.

Назва «Словенський городок», закріплена за городищем давнього історичного головного гóрода Волинської землі, підтверджує думку, що у фразі Н4Л «и пришедѣ Кнека во Словенскѣю землю» мовиться про заснування Володимира на Волині.

У повідомленні Н4Л про заснування Володимира згадано також про хрещення намісників. Як можна здогадуватися, йшлося про намісників гóрода, який на той час уже існував: «Церковь скорнѣю свѣтѣю Гогородицю дрекѣанѣю постави, и всѣ людѣ крестѣ Гѣскыи и налѣстѣнѣи»⁴². Князь Володимир насправді не збудував, а тільки розбудував волинський гóрод і назвав його на свою честь – з огляду на його народження у сусідніх Будятичах. Подібно літописці розповідали про розбудову Києва в часи Володимира: «и заложи град Кнеъ Кольшин»⁴³. Аналогічно побудовано згадку про будівництво Ярослава: «и лѣтъ . ѡ . ѡ . ѡ . (6545-1037) заложѣ Ярославъ . городъ великыи Кыевъ . оѣ негоже града врата свѣтъ златаи»⁴⁴. Фактично мова йшла про будівництво чергової нової дільниці Києва з власними оборонними укріпленнями. Слід думати, що в повідомленні Н4Л про заснування Володимира мова також йде про новий етап у розширенні гóрода, яке на той час уже мало намісників. Авторі пізніших російських літописів наявну в Н4Л згадку про їхнє хрещення, яка дає підстави припускати, що Володимир розбудував уже існуючий населений пункт, усували цілком чи підправляли на власний розсуд, додаючи, що посадників князь хрестив по всій землі.

Ще одним важливим джерелом для вивчення інституційного розвитку Володимирської єпархії є Поліптих єпископів Володимирського

⁴¹ Доленга-Ходаковский З. Пути сообщения в древней России // Русский исторический сборник, издаваемый Обществом истории и древностей российских. – Москва: В Университетской типографии, 1837. – Т. 1, кн. 1. – С. 10.

⁴² Новгородская четвертая летопись. – С. 90.

⁴³ Летописи белорусско-литовские // ПСРЛ. – Москва: Изд-во «Наука», 1980. – Т. 35. – С. 22.

⁴⁴ Ипатьевская летопись. – Стлб. 139.

владицтва, збережений під 1558 р. у «Рукописі» київського унійного митрополита Лева Кишки, укладеному наприкінці XVII ст.:

«Ep[isco]pi Vladimirienses: Joannes, Antonius, Anythi, Codrius, Heliash, Stephanus, Symeon, Theodorus, Lavrentius, Procopius, Antonius, Josephi, Basilius, Niciphorus, Cosmas, Eusignius, Gregorius, Joannes, Demetrius, Daniel, Nycephorus, Porphyrius, Damianus, Basilius, Jonathan, Gennadius, Paphnutius, Jona, Gregorius, Theodosius, Meletius Chrebtowicz, Hyrpatius Pociey, Joachimus Morochowski, Josephus Bakowiecki, Joannes Michael Pociey, Benedictus Glinski, Leo Zalenski, Leo Kiszka»⁴⁵.

Єпископ Стефан († 27 квітня. 1094) у цьому списку є лише шостим з черги. Цей фактсвідчить про давнішу передісторію волинського владицтва. Тому Стефана можна вважати не першим, а лише одним із перших місцевих архієреїв.

Однак достовірність початкової частини цього списку ставиться під сумнів. Суттєвим аргументом проти його автентичності є те, що названі в ньому імена ієрархів не значаться в інших писемних пам'ятках. Проте, окремі імена не суперечать літописним свідченням, за якими відомі єпископи XII ст. Симеон (1123-1136) та Феодор (1137 – після 1147), знаний як «скопець», який у 1147 р. брав участь у поставленні митрополита Климента Смолятича. О. Назаренко допускає, що за двома деформованими іменами «Anythi, Codrius» може приховуватися згадка про Амфілохія (1105-1122), що потрапила не на своє місце⁴⁶. У списку також присутні імена єпископів часів Данила та Василя Романовичів (Йосиф, Василь, Никифор і Козьма), які фігурують у Галицько-Волинському літописі, доводять, що автор цього списку спирався на документальні свідчення:

«**Ѧ Ѧ Ѧ . Ѧ . Ѧ . Ѧ . [6731 (1223)] ДАНИЛО Н ВАСИЛКА . РОМАНОВИЧЮ
БѦХАХУ ВОЛОДИМИРСКИН ПИСКОПѦ . БѦ БО ІСАѦ . БѦЖИ
ПРЕПОДОБНИИ СѦЛЪ СѦТОЕ ГОРЪИ . Н ПОТОМЪ БѦ ВАСИЛЪ СѦ СѦТОЕ ГОРЪИ . Н**

⁴⁵ Скориця І. Поліптихи владик Володимирської та Галицької єпархій княжої доби. Спроба реконструкції за «Рукописом Кишки» та сфрагістичними пам'ятками // Княжа доба: історія і культура. – Львів: [Б. в.], 2014. – Вип. 8. – С. 209-223.

⁴⁶ Назаренко А. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н. Владимиро-Волынская епархия // Православная энциклопедия. – Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – С. 727.

ПОТОЛЪ БѢ ШІКІНФОРЪ . ПІНРОКОЛЪ СТАНІЛО . БѢ БО СЛОВІА БАСНАКОВЪ
ПРЕЖЕ . Н ПОТОЛЪ КОВЪЗЛА . КРОТКЪІН ПРІДКЪІН СЛАНРЕНЪІН .
ПІНСКОВІА БОЛОДНДЕРЬСКЪІН»⁴⁷.

До вирішення проблеми початків Володимирської єпархії залучають і найдавніші візантійські реєстри єпископій Митрополії Русі. Беручи до уваги перелік єпархій Київської митрополії 1170-х років, часів правління Мануїла I Комнина, у якому Володимирська єпархія розташовується на п'ятому місці (перед Переяславською), та покладаючись на послідовність переліку, час її заснування слід віднести найпізніше до правління Ярослава Мудрого. Переяславська єпархія не могла виникнути пізніше 1054 р., коли Переяслав став стольним містом Всеволода (Андрія) Ярославича⁴⁸. Але безапеляційно довіряти послідовності переліків єпархій немає підстав, оскільки вони не завжди укладалися в хронологічній послідовності заснування кафедр. Так у переліку єпархій, датованому першим десятиліттям, правління Михаїла VIII Палеолога (1259/61-1282) Володимир перелічено після Галича, хоча Галицька єпархія відокремилася від Володимирської десь у середині XII ст. у зв'язку з остаточним оформленням Галицького князівства в часи Володимирка Володаревича.

У вирішенні проблеми початків Володимирського владичтва додає запитань ще один історичний наратив, обійдений увагою істориків української церкви, що містить у своєму складі статтю про хрещення Русі та заснування єпископських кафедр й особливу увагу приділяє Ростову⁴⁹. Цей текст відомий у трьох списках. Найдавніший й найсправніший з них дійшов у вигляді приписки до короткого літописця 50-х рр. XV ст. з одного зі збірників відомого книжника Кирило-Білозерського монастиря Ефросина:

«В лето 6496 во царство Василья и Коньстянтина от патриарха Фотия крестися Владимир в Корсуни и приведе с собою из Грек перваго митрополита Леона и с нимъ /л. 16об./ 4 епископы и крести всю землю Русь[ку]ю. И се бысть 1 митрополит Леон

⁴⁷ Ипатьевская летопись. – Стлб. 739-740.

⁴⁸ Назаренко А. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н. Владимиро-Волынская епархия. – С. 727.

⁴⁹ Сазонов С. В. О версиях крещения Русской земли в историографии XV в. // Сообщения Ростовского музея. – Вып. 1. – Ростов, 1991. – С. 92-95. – [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.rostmuseum.ru/Publications/Publication/636>

и нарече Владимир метрополию : в Киеве. А тех 4-х епископов посади по градом: Бельград нарече архиепископью, посади в нем 1-го епископа; другого Ростову, Феодора именем, посла его с мучеником Борисам, тѣи бысть 1 епископ в Ростове, крести всю землю Рюетовс[к]ую и Суздальс[ку]ю; 3-го в Чернигов; 4-го в Вольтинскую землю. Тем же си 4 епископи первоначальници нарицаются, яко же и апостолская проповедь: от кого прежде была Евангелие божественая проповеди и от кого крещение приали, суть первоначальници. Яко же и от сих нача множатися православная вера хрестьяньс[к]ая; и оттоле начата ставити по иным градом епископы в Новъград, в Полтеск, в Вольтинскую землю. Ярослав сын Вла/л. 17/димерь постави 1-го епископа в Новъград Иакима Волошанина. Тогда же и сына своего старейшаго Владимира в Новеграде посади»⁵⁰.

Цитований текст містить два переліки єпархій. Вважається, що перший відображає події періоду правління Володимира, а другий – Ярослава⁵¹. З чотирьох єпархій першого переліку три є південними, а з північних – названо лише Ростовську. Всупереч новгородській книжній традиції виникнення Новгородської єпархії віднесено тут до часу Ярослава, а не Володимира. У ростовській статті першого новгородського єпископа названо не Йоакимом Корсунянином, а Йоакимом Волошанином. Відмінності цієї версії від новгородсько-митрополичої пояснюються прагненням її автора обґрунтувати стародавність Ростовської кафедри та намаганням применшити історичну вагу Новгородської⁵². Московська великокнязівська влада та ростовські владики утверджували пріоритет Ростовської кафедри та протиставляли їй Новгородську в атмосфері конфлікту Москви та Новгорода, який вирішився в результаті походу на Новгород Івана III.

На тлі цього протистояння виник літописний наратив ростовського походження зі статтею про заснування єпископських кафедр на Русі, у якому Волинській єпископії відводиться особливе місце – вона згаду-

⁵⁰ Цит за: Зимин А. А. Краткие летописцы XV–XVI вв. // Исторический архив. – Москва-Ленинград, 1961. – Т. V. – С. 22-27. – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XV/1480-1500/Zimin/text3.htm>

⁵¹ Сазонов С. В. О версиях ...

⁵² Там же.

ється в обох переліках. Спершу автор відносить волинського єпископа до чотирьох, які «*первонастольници нарицаються*». Цей статус перегукується з інституцією прототронія унійної церкви⁵³. Такий привілей століттями був наданий правлячому архієреєві Володимирському і Берестейському, який підписувався як «*прототроній*» на різних документах. Важливість інституції прототронія також зв'язана із визначенням ролі самого згаданого владитва, яке входить до юрисдикції Київської митрополії, та, за влучним зауваження: «*перебрало на себе функції консервації "руської старовини" й інституційної основи організації східнохристиянської спільноти*»⁵⁴.

Запропоноване С. Сазоновим розділення ростовського переліку руських єпархій на періоди правління Володимира та Ярослава правомірно застосовувати лише стосовно Новгородського владитва. Про причетність Ярослава, а не Володимира, до його створення тут говориться однозначно: «*Ярослав сын Гладнлеръ постави' -го епископа в Новѣградѣ Никнида Колошанина*». Натомість обидві згадки, що стосуються заснування Володимирської єпископії є підстави віднести до діянь Володимира. Перша звістка прямо кореспондується із подіями Володимирового хрещення, а другу можна було б зв'язати із походом Володимира на хорватів, коли за В. Татіщевим «*Владимиръ ходилъ по Днестру съ двумя епископы*» та «*построилъ въ земли Червенской градъ во свое имя Владимиръ*».

Плутанина літописних наративів щодо дати заснування Володимира на Волині у 988 чи 992/3 роках, як і суперечливе поміщення Володимирського владитва у два переліки руських єпархій короткого ростовського літописця 50-х рр. XV ст., може знайти пояснення у звістці ПВЛ 947 р. Тоді княгиня Ольга вирушила «*к Новѣгородѣ*» після деревлянської помсти («*по дѣстѣ*») і там облаштовувала по «*дѣзѣ погосты и дань и ѿроки*». Якщо у цьому повідомленні мова й справді йшла про волинську річку Лугу, то попередником волинського Володимира був згаданий у ньому Новий город. Ця обставина природно внесла у пізніші літописні компіляції плутанину

⁵³ Димид М. В канонах УГКЦ «адміністратор» називається «прототроній». – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://risu.org.ua/ua/index/blog/~Dymyd/40795/>

⁵⁴ Гіль А., Сковчиляс І. Володимирсько-Берестейська єпархія XI–XVIII століть: історичні нариси. – Львів: [Б. в.], 2013. – С. 9.

як стосовно питання заснування Володимира на Лузі та Новгорода на Волхові, так і щодо проблеми становлення їх як владичих центрів. У всякому разі нехтувати цією обставиною не варто.

Проблемні питання ранньої історії Володимира ще далекі від свого остаточного розв'язання. Так само очікують на ретельне вивчення і початки історії владичтва київського родоводу на Волині.

Список джерел і літератури:

1. Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Издание Отделения русского языка и словесности Имп. АН. – (Памятники Древне-Русской литературы. – Вып. 2). – Петроград: Типография Имп. АН, 1916. – С. XXIII с., 204 с.
2. Баранов Г. В. Находки раннесредневековых сабель «болгарского типа» в бассейне верхнего и среднего течения Днестра (к вопросу о византийской воинской традиции в Восточной Европе) // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма / Институт истории и политических наук Тюменского государственного университета; Филиал МГУ им. М. В. Ломоносова в г. Севастополе Нижневартковский государственный университет. – Симферополь-Тюмень-Нижневартовск, 2016. – Вып. 8. – С. 76-92.
3. Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах / Под ред. Д. С. Лихачева и П. Н. Динеева. – София: Изд-во Болгарской АН, 1973. – 560 с.
4. Гіль А., Скочиляс І. Володимирсько-Берестейська єпархія XI-XVIII століть: історичні нариси. – Львів: [Б. в.], 2013. – 288 с.
5. Дверницкий Е. Археологические исследования в г. Владимире-Волынском и его окрестностях // Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. Киев: Тип. А. Давиденко. – Т. XVII, январь. – С. 36-50.
6. Диба Ю. Формування території «Руської землі» IX-X ст. у контексті функціонування трансєвропейського торговельного шляху Булгар-Київ-Регенсбург // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Наук. збірн. – Луцьк: [Б. в.], 2015. – Вип. 55: Матер. 55 Всеукр. наук. істор.-краєзнавч. конф. – С. 42-50.
7. Диба Ю. Географія початкової русі за східними джерелами // Княжа доба: історія і культура. – Львів: [Б. в.], 2016. – Вип. 10: Святий Володимир Великий 1015-2015. – С. 9-58.
8. Диба Ю. Словенська та Лехітська групи слов'ян у переліках народів ПВЛ // Хроніки Ладомерії. Науковий збірник. – Володимир-Волинський: [Б. в.], 2016. – Вип. 1: Матеріали І Всеукраїнської наукової історико-краєзнавчої конференції. – С. 68-83.
9. Диба Ю. Літописне свідчення про заснування міста Володимира наприкінці X століття: Володимир на Лузі чи Владімір на Клязьмі? // Княжа доба: історія і культура. – Львів: [Б. в.], 2016. – Вип. 10: Святий Володимир Великий 1015-2015. – С. 59-70.

- рія і культура / Відп. ред. В. Александрович. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, 2013. – Вип. 7. – С. 15-30.
10. Диба Ю., Мицько І. Неіснуючий похід 981 р. князя Володимира на ляхів // Старий Луцьк. Науково-інформаційний збірник. – Вип. XI: Матеріали наукової конференції «Любартівські читання», м. Луцьк, 22 травня 2015 р. – Луцьк, 2015. – С. 27-44.
 11. Димид М. В канонах УГКЦ «адміністратор» називається «прототропний». – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://risu.org.ua/ua/index/blog/~Dymyd/40795/>
 12. Долenga-Ходаковский З. Пути сообщения в древней России // Русский исторический сборник, издаваемый Обществом истории и древностей российских. – Москва: В Университетской типографии, 1837. – Т. 1, кн. 1. – С. 1-50.
 13. Звіздецький Б. А., Польгуй В. І., Петраускас А. В. Нові дослідження стародавнього Іскоростеня // Стародавній Іскоростень і слов'янські гради VIII-X ст. – Київ, 2004. – С. 51-86.
 14. Зимин А. А. Краткие летописцы XV-XVI вв. // Исторический архив. – Москва-Ленинград, 1961. – Т. V. – С. 22-27. – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XV/1480-1500/Zimin/text3.htm>
 15. Ипатьевская летопись // ПСРЛ. – Москва: Изд-во восточной литературы, 1962. – Т. 2. – XVI с., 938 стлб, 87 с., IV с.
 16. Калініченко В., Пивоваров С. Середньовічні предмети озброєння дальнього бою з Рухотинського городища (уроч. Корнешти) // Археологічні студії / Інститут археології НАН України, Чернівецька філія ДП «НДЦ ОАСУ» ІА НАН України, Буковинський центр археологічних досліджень при Чернівецькому національному університеті ім. Ю. Федьковича. – Київ-Чернівці: Видавництво «Черемош», 2014. – Вип. 5. – С. 254-277.
 17. Козьма Пражский. Чешская хроника / Вступительная статья, перевод и комментарии Г. Э. Санчука. – Москва, 1962. – 296 с.
 18. Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.: Проблемы источниковедения. Москва: Вост. лит., 2003. – С. 3-172.
 19. Летописи белорусско-литовские // ПСРЛ. – Москва: Изд-во «Наука», 1980. – Т. 35. – 306 с.
 20. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // ПСРЛ. – Москва: Языки русской культуры, 2000. – Т. 9. – XXXII с., 288 с.; Т. 10. – IV с., 244 с.
 21. Мицько І. Українсько-чеські зв'язки та історія Підгір'я X–XI століть // П'яті «Ольжині читання». Пліснеськ. 7 травня 2010 року / Відп. ред. Б. Возницький. Наук. ред. І. Мицько. – Львів; Броди: Просвіта, 2011. – С. 63-77.
 22. Моця А. П., Сыромятников А. К. Княжеские тамги, как источник изучения древнерусских городов // Древнерусский город (Материалы Всесоюзной археологической конференции, посвященной 1500-летию города Киева). – Киев: Наукова думка, 1984. – С. 84-87.

23. Назаренко А. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н. Владимир-Волынская епархия // Православная энциклопедия. – Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – С. 726-731.
24. Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского // ПСРЛ. – Москва: Языки славянской культуры, 2004. – Т. 43. – 368 с.: ил.
25. Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. – Москва: Языки русской культуры, 2000. – Т. 4, ч. 1. – XXXVIII с., 690 с.
26. Новый энциклопедический словарь / Издание Акционерного общества «Издательское дело бывшее Брокгауз-Ефрон». Под общ. ред. К. К. Арсеньева. – Петроград: Типография «Акц. О-ва Издательское дело б. Брокгауз-Ефрон», Б.д. – Т. 22: Кноррь–Которосль. – [9 с.], 960 столб., [14 с.].
27. Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI-IX вв. // Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Шушарин В. П., Щапов Я. Н. Древнерусское государство и его международное значение. – Москва: изд-во «Наука», 1965. – С. 355-419.
28. Петегирич В. Поселенські структури V/VI-X ст. Верхньої Надбужанщини як підоснова формування Белзької та Червенської земель // Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2007. – Вип. 11. – С. 101-120.
29. Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. Издание 2-е, исправл. и дополн. – (Серия «Страницы русской истории»). – Москва: «Русская панорама», 1998. – 416 с.
30. Раппопорт П. А. «Старая катедра» в окрестностях Владимира-Волынского // Советская археология. – Москва: Изд-во «Наука», 1977. – № 4. – С. 253-266.
31. Сазонов С. В. О версиях крещения Русской земли в историографии XV в. // Сообщения Ростовского музея. – Вып. 1. – Ростов, 1991. – С. 92-95. – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://www.rostmuseum.ru/Publications/Publication/636>
32. Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. / Отв. ред. тома Б. А. Рыбаков. – (Серия «Археология СССР с древнейших времен до средневековья». – Т. 14). – Москва: Изд-во «Наука», 1982. – 328 с.
33. Сковчиляс І. Поліптихи владик Володимирської та Галицької упархій княжої доби. Спроба реконструкції за «Рукописом Кишки» та сфрагістичними пам'ятками // Княжа доба: історія і культура. – Львів: [Б. в.], 2014. – Вип. 8. – С. 209-223.
34. Татищев В. История Российская с самых древнейших времен. – Москва: Напечатано при Имп. Московском Университете, 1768. – Кн. 2. – [6 с.], 536 с.
35. Терський С. Культурні впливи Великої Моравії на землі давньої України (За археологічними матеріалами Галичини і Волині) // Треті «Ольжині читання». Пліснеськ. 31 травня 2008 року / Відп. ред. Б. Возницький. Наук. ред. І. Мицько. – Львів: [б. в.], 2009. – С. 15-18.
36. Терський С. В. Південно-Західна Русь напередодні походів Володимира Великого: археологічний коментар // Вісник Львівської комерційної академії / Львів: Видавництво Львівської комерційної академії. Львів: Видавництво Львівської комерційної академії, 2014. – Вип. 12. – (Серія – гуманітарні науки). – С. 46-52.

37. Терський С. Середньовічні археологічні пам'ятки у Судовій Вишні на Львівщині: історія та перспективи дослідження // Historical and Cultural Studies = Історико-культурні студії: [науковий журнал] / Lviv Polytechnic National University. – Lviv: Publishing House of Lviv Polytechnic National University, 2015. – Volume 2, number 1. – Р. 97-104.
38. Тихомиров М. Н. Древнерусские города. Изд. 2-е, дополн. и перераб. – Москва: Государственное издательство политической литературы, 1956. – 477 с.
39. Цинкаловський О. Старовинні пам'ятки Волині. – Торонто: Накладом Товариства «Волинь», 1975. – 124 с.
40. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся (Краєзнавчий словник – від найдавніших часів до 1914 р.). – Вінніпег: Накладом товариства «Волинь», 1984. – (Інститут Дослідів Волині. – Ч. 52). – 600 с.

Основні чинники кризи релігійної свідомості українського суспільства у період революції 1917-1921 рр.

Павло Сацький

У статті здійснюється аналіз основних соціально-політичних факторів, які мали вплив на лам релігійної свідомості українського суспільства в ході революційних подій 1917-1920 рр. Досліджено лам свідомості суспільства, який відбувся в результаті Першої світової війни, і соціальні наслідки явища, яке отримало назву «споживацький військовий комунізм».

Ключові слова: криза духовності, обрядовість, споживацтво, релігійність.

Революція 1917 р. захоплює українське суспільство, яке, перебуваючи у прифронтовій зоні на Східному фронті в роки Першої світової війни, виявилось глибоко розрізненим соціально й ментально. Протягом десятиліть у Російській імперії від початку реформ імператора Олександра II і до революційних подій 1917 р. відбувалася повзуча революція свідомості українського суспільства, яку обумовлювало як банкрутство традиційних державних інституцій імперії, так і результати промислового перевороту. Суспільство постійно вимагало змін у соціальній структурі й політиці держави. Державні інституції намагалися стримувати суспільні стимули революційних перетворень. Ці процеси не минули й сфери духовності, оскільки криза Російської Православної Церкви стала очевидною вже в 1860-ті рр., коли її інституції виявили свою неготовність до ментальних трансформацій суспільства. Уже в 1860-ті рр. серед молоді поширення набуває так зване «безбожництво» як модна течія, яка, судячи із глухого відображення в літературі відповідного періоду, була характерною для освіченого прошарку й символізувала конфлікт поколінь. Цей

конфлікт поколінь, який виявився у поглядах на віру, ілюструє консервативний характер церковних інституцій, що були неготовими реагувати на вимоги часу. Проте криза духовності й віри виявилась не лише у сфері відносин між поколіннями, а й у соціальному розрізі. На противагу реформаторським запитам міського населення сільське населення зберігало свою традиційно-обрядову релігійність.

Проблематика ментальної трансформації українського суспільства в роки революції 1917-1921 рр. доволі широко висвітлена в роботах Ковальової Н., Лозового В. С. та ін. Проте зламу релігійної свідомості українського суспільства присвячено замало уваги.

Метою статті є аналіз основних чинників, якими було обумовлено трансформацію релігійної свідомості українського суспільства в період революції 1917-1921 рр.

Християнський храм в українському селі за часів царизму був тим місцем, яке було доступним для всіх незалежно від соціального походження і в якому всі умови були покликані підкреслити рівність усіх перед Богом незалежно від соціального походження. Це було надзвичайно важливим фактором за умов глибокого соціального розколу в суспільстві. Глибину соціальної прірви в суспільстві Російської імперії М. Бердяєв унаочнює, порівнюючи пана в очах селянства із чужою расою¹.

Водночас промисловий переворот руйнує традиційну для феодального устрою структуру суспільства і тому виникає потреба організації суспільних прошарків за професійними принципами й за принципами ставлення до власності на засоби виробництва. Місто в результаті промислового перевороту різко зростає чисельно. Таким чином, міста втрачають традиційний характер і культурну самобутність. Тому релігійні громади міст стають осередками традиційної культури, проте вступають у протистояння із повністю декласованим суспільством міста. Село навпаки, зберігало свою класову гармонію і традиції, що порушується в ході Першої світової війни і революційних подій. Складовою цієї гармонії була церковна громада, яка зазнає удару в результаті зламу традиційного укладу села.

Церква в селі, фактично, взяла на себе виконання окремих функцій профспілки, яка об'єднувала селян-власників. Власне, це стало однією

¹ Бердяєв Н. Истоки смысла русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – С. 13.

із передумов антирелігійної боротьби більшовиків за село. Адже релігійною общиною в селі було об'єднано людей одного роду занять, і в їхньому середовищі культивувалася доброчесність людини відповідної професії.

Проте Російська Православна Церква сформувалася в імперії як державна інституція, що була покликана забезпечувати імперську політику і, фактично, формувати російську національну ідею – імперську ідею. У російській православній традиції навколо святих мала формуватися нація, як навколо її провідників. Таким чином, російське православ'я формувалося як національна ідея, на що вказував М. Бердяєв у своїй праці «Витоки і сенс російського комунізму»². Націоналізація Російської Православної Церкви в Росії сприймалася як винятково російське явище. М. Бердяєв характеризує націоналізацію Російської Православної Церкви в аналогії із єврейським юдейством³. Українці на початку ХХ ст. слабо відчували свою національну ідентичність, проте усвідомлювали свою відмінність від росіян. Причиною цього була їхня замкненість у середовищі сіл і маленьких містечок. Тому українське населення було православним у своїй більшості, при цьому мало піддавалося русифікації у своєму замкненому соціальному середовищі.

Проте консерватизм і відверте споживатство священиків до їхніх духовних і соціальних функцій зробили російське православ'я вразливим перед новими трендами початку ХХ ст., на що вказував у своїх мемуарах Г. Гапон⁴. Цей священик виявився уособленням протесту проти суспільного й церковного устрою в Російській імперії на початку ХХ ст. Консерватизм Російської Православної Церкви М. Бердяєв характеризував, наголошуючи на її надмірній обрядовості, у чому реалізувалася її національна ідентичність. Г. Гапон у своїх мемуарах намагався розкрити бунт самої епохи проти надмірної обрядовості церкви.

Російська Православна Церква, підтримуючи імперську ідею, виступала проти ключового принципу ліберальних ідей, які активно

² Бердяєв Н. Истоки смысла русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – С. 10.

³ Там само. – С. 10.

⁴ Гапон Г. История моей жизни. – Ленинград: Прибой, 1926. – С. 17. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.hrono.ru/libris/lib_g/gapon00.php

набували популярності серед молодого покоління в Російській імперії наприкінці XIX – на початку XX ст., – свободи особистості. Тому в середовищі молодого й освіченого покоління набувають популярності ідеї «боголюдини», атеїстичні погляди, конфлікт між натуралістичними поглядами та релігією⁵. Церква, будучи обслуговуючим апаратом для імперської ідеї, не мала змоги вчасно реагувати на новачії в суспільному розвитку й поширенні популярних у Європі ідеологічних течій, а також намагалась реагувати на них здебільшого методами поліцейського характеру.

Проте слід звернути увагу на доволі влучні характеристики практичних функцій релігії в соціальній системі європейських країн у XIX–XX ст., які висловив німецький філософ-атеїст Л. Фейєрбах. На його думку, для замкненого суспільства, а саме такі общини домінували в українському селі на початку XX ст., релігія була засобом розширення свідомості й усвідомлення нескінченного⁶. Проте низький культурний та освітній рівень священників обумовлював поряд із поширенням масової інформації, що за змістом часто вступала в суперечність із цінностями, які захищала офіційна Російська Православна Церква, скептичне ставлення до релігійності. Фактично, роль церкви почала зводитися до виконання окремих адміністративних функцій, а тому революційних рухів з'явилися можливості запропонувати функціональну альтернативу Церкві.

Перша світова війна і участь у ній в лавах російської армії мільйонів українських селян розриває замкненість українського села. Маса селянства у 1917–1918 рр. поверталася додому із цілковито зміненою ментальністю і переосмисленими цінностями. Фактор участі мільйонів українських селян у Першій світовій війні не міг не позначитися на сприйнятті українським селянством Церкви й релігійності.

Так, за Л. Фейєрбахом: *«Ніщо, небуття нерозумне, безцільне, незрозуміле... Буття існує тому, що лише буття розумне і має сенс»*⁷. У

⁵ Победоносцев К. Идеалы неверия // Московский сборник. – К.: Украинская православная Церковь. Киевская духовная академия, 2012. – С. 161–162. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lib.kdais.kiev.ua/files/moskovskiy%20sbornik.pdf>

⁶ Фейєрбах Л. Сущность христианства. – К.: Мультимедийное издательство Стрельбицкого. – 6. р. – С. 22–23. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://w1.rpw-mos.ru/sites/default/files/Feyierbah_L._Sushnost_Hristianstva.a4.pdf

⁷ Там само. – С. 42.

роки революції українське суспільство перебувало в пошуках цього «буття», оскільки на його очах ішли в небуття численні інституції, закони й порядок, ціла череда держав виникали і зникали на українських територіях у ході Української революції 1917-1921 рр.

Іще до революційних подій церковні інституції мали доволі можливостей здійснювати свою політику в середовищі українського селянства, що ставилося лояльно до Церкви і виявляло глибоку релігійність. Фактично церковні інституції здійснювали свою роботу в середовищі українського селянства, тим самим еднаючи його і формуючи селянство як цілісний клас (суспільний прошарок), об'єднаний сповіданням традиційних цінностей, в основі яких була християнська мораль. Так, у своїй доповіді інформатор Міністерства внутрішніх справ УНР виклав погляди селян на те, якою мала би бути для них влада і, зокрема, виділив: *«Якби село складалося з елементу хоть і темного, які ми насправді в більшості і є, але поміркованого, то здавалось би що і влада не потрібна – живи та дбай і про Бога не забувай»*⁸. З одного боку, це положення говорить про цінність головних принципів християнської моралі в середовищі українського селянства, незважаючи на те, що воно пережило світову війну і революційні події. З іншого боку, селянство не ставило за цінність церковну організацію, а лише принципи християнської моралі, фактично, відбувалася своєрідна *«православна реформація»* під впливом соціальних потрясінь революційного часу, коли селяни ставали *«кожен сам собі піп»*. Проте у сентенції, яку наводив у доповіді повітовий комісар, фрагмент *«про Бога не забувати»* відігравав допоміжну, службову роль через сприйняття Бога як нерозривної частини державного апарату, яка мала сакральну складову. Коли відбувався революційний злам традиційних державних і соціальних інститутів відбувається злам і релігійної свідомості.

Злам свідомості суспільства відбувається вже в роки Першої світової війни і загострюється в революційні роки, як відзначав один із діячів і теоретиків РСДРП меншовиків Ю. Мартов, цей злам характеризувався споживацьким способом життя. Суть цього споживатства полягала у волі солдатських мас отримати собі соціальні блага за їхню

⁸ Доповідь інформаторів пп. Повниці Аврама і Грицька Артемчука по волостям Балинської та Смотричської. А. Повниця. 7 серпня 1919 р. // ЦДАВО України. – Ф. 1092. – Оп. 2. – Спр. 73. – Арк. 27 зв.

участь у війні і цим споживацьким ставленням було охоплене все суспільство. Християнство в умовах консерватизму й втрати авторитету церковних інституцій було вимушене демократизуватися, аби відповідати вимогам часу і ця демократизація відбувається, явочним порядком. «Демократизація» християнської віри лягла на суспільний ґрунт споживацької психології «військового комунізму».

За Ю. Мартовим, у суспільстві сформувався фактор соціальної психології руйнації в теперішньому заради блага майбутнього в роки Першої світової війни⁹. Цей фактор сприяв вихованню безвідповідальних суспільних мас, особливо безвідповідальність суспільних мас набуває характерних ознак за втрати авторитету державних та інших соціальних інституцій. Цей фактор запустив стихію терору. Одним із об'єктів цього терору стала Церква, яка за своєю природою покликана бути фактором порядку й високої організації.

У ході війни здобула елементарний рівень грамотності велика кількість офіцерів та унтерофіцерів, які із демобілізацією армії повертаються в рідні села. Вони пройшли також школу революційної пропаганди, у тому числі й антирелігійної. Розвернувшись, ці особи здобули значний авторитет серед селянства і, зважаючи на невисокий рівень грамотності священиків, вони часто витісняли авторитет Церкви в українському селі.

Також зручним для нападу на попередній авторитет стає храм. Храм як місце загальнодоступне всім членам суспільства, незалежно від соціального статусу, стає ключовим об'єктом нападу нігілізованого населення в роки революції. Ці дії спрямовуються на відкриття також загальнодоступних закладів, як клуби й театри. М. Горький в ентузіазмі селян у цих діях вбачав часто намагання образити попа як моральний авторитет і подивитися, що буде, якщо осквернити святе місце¹⁰. Таким чином, революційна політика, зокрема і більшовиків, намагається заступити революційним просвітництвом релігійну опіку над людиною.

⁹ Мартов Ю. Мировой большевизм. – Берлин: Искра, 1923. – С. 21-22. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003086174#?page=1>

¹⁰ Горький М. О русском крестьянстве. – Берлин: Издательство И. П. Ладыжникова, 1922. – С. 29. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://biblio.imli.ru/images/abook/russliteratura/Gorkij_O_russkom_krestyanstve_1922.pdf

Отже, криза офіційної Російської Православної Церкви, що визрівала протягом десятиліть у XIX – на початку XX ст., увійшла в гостру фазу під впливом соціальних наслідків Першої світової війни і революційних подій 1917-1921 рр. «Споживацьке» ставлення до суспільних інституцій і соціальної організації, криза старих авторитетів створили вдалий ґрунт для руйнації релігійної свідомості українського суспільства в період революції. Тому потребує подальшого дослідження досвід трансформації суспільної свідомості й моралі в періоди революційних соціальних перетворень, які охоплюють як суспільство в цілому, так і окремі його прошарки.

Список джерел і літератури:

1. Бердяев Н. Истокии смыслрусскогокоммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
2. Гапон Г. История моей жизни. – Ленинград: Прибой, 1926. – 186 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.hrono.ru/libris/lib_g/gapon00.php
3. Горький М. О русскомкрестьянствѣ. – Берлин: Издательство И. П. Ладыжникова, 1922. – С. 29. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://biblio.imli.ru/images/abook/russliteratura/Gorkij_O_russkom_krestyanstve_1922.pdf
4. Доповідь інформаторів пп. Повниці Аврама і Грицька Артемчука по волостям Балинської та Смотричської. А. Повниця. 7 серпня 1919 р. // ЦДАВО України. – Ф. 1092. – Оп. 2. – Спр. 73. – Арк. 27 зв. – 29.
5. Ковальова Н. А. Політичні аспекти «аграрної» революції 1917-1922 рр. в Україні // Історико-політичні студії : зб. наук. пр. – К.: КНЕУ, 2013. – № 1. – С. 19-26.
6. Лозовий В. С. До питання про ідеологію українського селянства в добу революції (1917 - 1921 рр.) // Формування та діяльність українських національних урядів періоду Української революції 1917-1921 рр.: матеріали Всеукраїнської наукової конференції / Редкол.: Смолій В. А та ін. - Кам'янець-Подільський: Оіюм, 2008. – С. 104-114.
7. Мартов Ю. Мировой большевизм. – Берлин: Искра, 1923. – 110 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003086174#?page=1>
8. Победоносцев К. Идеалы неверия // Московскийсборник. – К.: Украинская православная Церковь. Киевская духовная академия, 2012. – С. 157-173. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lib.kdais.kiev.ua/files/moskovskiy%20sbornik.pdf>
9. Фейербах Л. Сущность христианства. – К.: Мультимедийное Издательство Стрельбицкого. – б. р. – 188 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://w1.rpw-mos.ru/sites/default/files/Feyierbah_L._Sushnost_Hristianstva.a4.pdf

Церковно-громадський часопис «Церква і нарід» за 1936 р.: висвітлення діяльності національної еліти

Ірина Скакальська

У дослідженні проаналізовано статті двотижневика «Церква і нарід», що виходив у м. Кременеці. Публікації у названому виданні є джерелом для висвітлення діяльності та поглядів української еліти.

Ключові слова: публікації, українська еліта, «Церква і нарід», Волинь, релігійно-громадська діяльність, церква.

Формування та діяльність національної еліти Західної Волині у міжвоєнний період ХХ ст. частково відображені в тогочасній періодиці, тому преса є цікавим та додатковим до документів джерелом для історика, оскільки в ній загалом відтворено життя української волинської провідної верстви, її переконання, ідеали тощо.

Актуальність визначеної проблеми є незаперечною та полягає в ґрунтовному вивченні матеріалів видання «Церква і нарід» за 1936 р. Через те, що серед важливих та перспективних тем розвитку історико-краєзнавчих досліджень слід відзначити недостатньо висвітлене у вітчизняній історіографії питання щодо оцінки періодики як історичного джерела вивчення регіональної історії.

Українська періодика Західної України першої половини ХХ ст. була предметом дослідження. Зокрема, це праця Аркадія Животка «Історія української преси»¹, також дослідження Є. Місила². Цінні відомості щодо розвитку преси Волині підібрані в хрестоматії

¹ Животко А. Історія української преси / А. Животко. – Мюнхен, 1989. – 368 с.

² Місило Є. Бібліографія української преси в Польщі (1918–1939) і Західно-Українській Народній республіці (1918–1919) / Є. Місило. – Едмонтон, 1991. – 149 с.

І. Павлюка та М. Мартиненка³. Тема тогочасної преси висвітлювалася в книзі «На хвилі доби: хрестоматія польської літературної періодици 20–30-х рр. ХХ ст.»⁴, до цього видання увійшли маловідомі або зовсім невідомі українській аудиторії публікації польських літературних періодичних видань 20–30-х рр. ХХ ст., присвячені Україні, її історії, культурі, проблемі польсько-українських взаємин. Деяку інформацію про періодичні видання, зокрема, про «Церкву і нарід» подає Г. Чернихівський⁵. Ще є окремі публікації та монографії, присвячені проблемі преси, це дослідження В. Бородавко⁶, Н. Гатальської⁷ В. Т. Денисюк⁸ та інші.

Метою статті є прагнення з'ясувати та підкреслити важливу роль української еліти в житті Західної Волині на основі аналізу видання «Церква і нарід» за 1936 р.

У міжвоєнний період ХХ ст. на Західній Волині виходила значна кількість періодичних видань. Заслуговує на увагу церковно-громадське видання «Церква і нарід» – орган Православної Волинської духовної консисторії, яке виходило друком у м. Кременець Волинського воєводства у 1935–1936 рр. (редактор – Іван Власовський)⁹. У виданні «Церква і нарід» містяться різноманітні публікації, наукові дослідження з різних проблем. За жанровою ознакою матеріали представлені переважно нарисами, кореспонденціями і статтями. Журнал мав

³ Павлюк І. Хрестоматія української легальної преси Волині, Полісся, Холмщини та Підляшшя 1917-1939, 1941-1944 рр. / І. Павлюк, М. Мартинюк. – Луцьк: ПВД «Твердиня», 2005. – 428 с.

⁴ На хвилі доби: Хрестоматія польської літературної періодици 20–30-х років ХХ ст. [Упорядкув., вступ. ст. та пер. із пол. С. І. Кравченко]. – Луцьк: РВВ «Вежа» Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки, 2007. – 448 с.

⁵ Чернихівський Г. Кременеччина від давнини до сучасності / Г. Чернихівський. – Кременець, 1999. – 320 с.

⁶ Бородавко В. А. Періодичні видання Волинського воєводства у міжвоєнний період (1921-1939 рр.) / В. А. Бородавко // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Луцьк, 2000. – №3: Історичні науки. – С. 86-89.

⁷ Гатальська Н. Клуб «Рідна хата» у Володимирі-Волинському (за матеріалами газети «Українська нива» 1931, 1933-1935 рр.) / Н. Гатальська // Минуле і сучасне Волині: Олександр Цинкаловський і край: матеріали IX наукової історико-краєзнавчої міжнародної конференції. – Луцьк, 1998. – С. 99-100.

⁸ Денисюк В. Т. Журналістика Волині: факти й імена. Нариси історії засобів масової інформації Волині ХХ–ХХІ ст. / В. Т. Денисюк. – Луцьк: Надстир'я, 2005. – 352 с.

⁹ Чернихівський Г. Кременеччина від давнини до сучасності / Г. Чернихівський. – Кременець, 1999. – С. 127.

сталу структуру. Зміст річника поділявся на два відділи – неофіційний (слова й проповіді, апологетичні статті, церковна історія й археологія, церковно-публіцистичні статті, оповідання, вірші, політичне життя, у пресі, хроніка, некрологи, дописи) та офіційний (розпорядження єпархіальної влади, ухвали, статуту, звіти тощо).

Як бачимо із часопису, що одним із напрямків діяльності волинської національної еліти був науковий. Зокрема, у часописі є ряд суто богословських праць. Це дослідження професора Л. Данилевича¹⁰. Також, священник М. Тарнавський у статті «Релігія» наводить цікаве тлумачення терміну «релігія», зокрема, що

«це зв'язь людини з Богом. Вона має спільний етап появи з людиною. І як колись людські племена камінної доби з примітивним світоглядом на своє оточення, так і сучасна людина на високому ступені цивілізації, відчуває у внутрі свого "я" щось, що пориває її кудись угору від землі».

Автор спростовує фразу про те, що «кожна віра спасає». Він зауважував, що християнство не можна ставити поруч з іншими релігіями, процитуємо його слова: «Хто не перебуває в науці Христа, не має Бога...»¹¹. Ці роздуми представників української еліти свідчать про її інтелектуальний потенціал та прагнення здійснювати наукові пошуки.

Через пресу представники національної еліти прагнули виховати почуття гідності у волинян. Тому окремі публікації є глибоко патріотичними, такою є стаття редактора часопису «Як на Україні 75 літ тому ховали Тараса Шевченка»¹².

З часопису «Церква і нарід» дізнаємося про православне парафіяльне духовенство і його помітну роль у житті Волині. У статтях тижневика йдеться про пропагування духовною елітою української мови, підтримці національних інституцій та освіти. Зауважимо, що такі відомості важко відшукати в архівах. Зокрема, як приклад, наводимо дані про священника Наркіса Данилевича. Він закінчив Волинську духовну семінарію та був настоятелем в с. Куснищах Володимирського повіту,

¹⁰ Данилевич Л. Великодні піснопіння в часі Пісної Тріоди / Л. Данилевич // Церква і нарід. – Ч. 4. – 1936. – С. 117.

¹¹ Тарнавський М. Релігія / М. Тарнавський // Церква і нарід. – Ч. 3. – 1936. – С. 65.

¹² Власовський І. Як на Україні 75 літ тому ховали Тараса Шевченка / І. Власовський // Церква і нарід. – Ч. 5. – 1936. – С. 151.

у Вербівці Кременецького повіту і священником при церкві Соборній у Кременці. Був членом Волинської духовної консисторії. Мав нагороду – золотий хрест, піднесений йому управою кредитового товариства у Куснищах, восени 1914 р., його діти навчалися в українських школах¹³.

Ще одне маловідоме ім'я представника духовенства – протоієрея Мілія Рафальського, настоятеля Воскресенської церкви м. Острога знаходимо в некролозі видання. У 1936 р. він помер. М. Рафальський походив із давнього священицького роду Волинської єпархії. За свою пастирську службу упродовж 70 років був нагороджений духовними нагородами Св. Хреста. Був законовчителем ремісничої школи¹⁴. Хоча інформація не є детальною, проте маємо певні відомості про цих духовних наставників, що складали релігійну еліту.

Принагідно зауважимо, що у виданні «Церква і нарід» розповідається не лише про діяльність духовної еліти. Також є інформація і про мистецьку інтелігенцію Західної Волині. В одному з повідомлень розповідається про те, що на конкурсі польського мистецького товариства «Zacheta» у Варшаві відзначено за олійну картину «Ярмарок волинський» українця Олександра Якимчука з Почаєва¹⁵. Також у часописі повідомляється про те, що відомий український митець-різьбяр Ємець працює над величним пам'ятником С. Петлюрі¹⁶. Отож, про діяльність мистецької еліти дізнаємося з журналу.

З публікацій видно, що представники інтелігенції були зацікавлені в тому, щоб зберегти для нащадків інформацію про старожитності Волині. У статтях подаються описи давніх церков¹⁷. Відповідно, збереження історико-архітектурних пам'яток – це ще один напрям діяльності національної еліти.

«Церква і нарід» повідомляє, що українська еліта піклувалася освітніми справами, зокрема, шукала кошти на збереження українських шкіл¹⁸. З інформації видання стає відомо, що в Кременці діяло

¹³ Митроф. прот. Наркис Юліанович Данилевич // Церква і нарід. – Ч.1-2. – 1936. – С. 44.

¹⁴ Прот. Мілій Рафальський // Церква і нарід. – Ч.4. – 1936. – С. 119.

¹⁵ Відзначення українця – митця, волиняка // Церква і нарід. – Ч.3. – 1936. – С. 94.

¹⁶ Пам'ятник бл.п. С. Петлюрі // Церква і нарід. – Ч.1-2. – 1936. – С. 61.

¹⁷ Маслов Л. Дві церкви в селі Старі Кошари на Ковельщині / Л. Маслов // Церква і нарід. – Ч.5. – 1936. – С. 157.

¹⁸ Про допомогу духовенства переведенню збірки на викуп будинку Української гімназії в Луцьку // Церква і нарід. – Ч.1-2. – 1936. – С. 48.

Товариство приятелів української гімназії, яке згуртувало навколо себе національно свідому інтелігенцію краю та нараховувало декілька сотень членів¹⁹. Також є оголошення, які є важливими для громади і стосуються культурного життя українців. Так, у Луцьку 1936 р. відчинено для громадського користування українську бібліотеку, що містилася в помешканні клубу «Рідна хата»²⁰, або повідомлення, що здійснено видання творів Т. Шевченка²¹. Таким чином, українська еліта у своїй діяльності приділяла значну увагу проблемам освіти та культури.

Читаємо в єпархіальному часописі, що знаковою подією в духовному житті Волині було Волинське єпархіальне зібрання, яке проходило в лютому 1936 р. у м. Кременці. У засіданні брала участь не лише духовна, але й політична еліта краю. Головував владика Олексій. Присутні преосвященні єпископи – вікарії Симон і Полікарп, депутати сейму П. Певний, С. Тимошенко, С. Скрипник і М. Бура, член Передсоборової комісії професор Кобрин та ін. Під час зібрання було прочитано низку повідомлень. Доповідь про стан вивчення Закону Божого в початкових і середніх школах єпархії у 1934-1935 рр. виголосив член консисторії протоієрей А. Бриних²². Його ім'я дослідниця зустрічала в різних матеріалах неодноразово, а конкретні факти про його діяльність лише в річнику «Церква і нарід».

У часописі друкувалися статті у яких детально розповідалося про науково-дослідну роботу української еліти. Наприклад, публікації про археологічні знахідки Ю. Шумовського. Автор закликав докласти максимум зусиль для збереження археологічних пам'яток. Він зазначав:

«Аматор-археолог, священик, як і кожний інший інтелігент, що проживає навіть у далеких околицях Волині... може зробити велику прислугу науці, коли, віднайшовши археологічну пам'ятку, він її опише, по можливості точніше, збере про неї всякі відомості серед населення місцевої околиці...»²³.

¹⁹ Громадяни // Церква і нарід. – ч.16. – 1936. – С. 500.

²⁰ Українська бібліотека в Луцьку // Церква і нарід. – Ч.1-2. – 1936. – С. 61.

²¹ Видання творів Т. Шевченка // Церква і нарід. – Ч.1-2. – 1936. – С. 61.

²² Волинське Єпархіальне зібрання // Церква і нарід. – Ч.4. – 1936. – С. 125.

²³ Шумовський Ю. Археологічні пам'ятки Волині та спосіб збереження їх / Ю. Шумовський // Церква і нарід. – Ч.19. – 1936. – С. 608.

Завдяки його статті було звернено увагу громадськості на давні городища і поховання на території Волині, а також виокремлено питання про систематичне їх вивчення та збереження.

Потрібно зазначити, що важлива інформація про діяльність української еліти подавалась в окремих рубриках. Зокрема, «В пресі» здійснювався огляд публікацій тогочасної періодики, в якій знаходимо дані про працю національної еліти²⁴. Цікавою є рубрика «Нагороди», з неї почерпнемо інформацію, за яку саме діяльність було відзначено представників духовної еліти. Так, митрополит Діонісій 8 жовтня 1936 р. нагородив митрою настоятеля Мирогощської парафії Дубенського повіту протоієрея Федора Шумовського з нагоди 50-літнього ювілею служіння Православній Церкві²⁵. Федір Шумовський – священник із шляхетного роду і священницької родини – 55 літ відслужив на благо рідної Волині та був одночасно учителем, лікарем, громадським діячем, взірцевим батьком як власної, так і парафіяльної сім'ї. Федір Шумовський отримав усі священницькі нагороди, у тому числі й митру, а за громадську діяльність – орден св. Анни III ступеня. Його діти, розкидані по всьому світу, зуміли вижити на чужині і зробити свій внесок у розвиток духовності, історії, культури²⁶.

Саме рубрика «Хроніка» коротко висвітлювала важливі події в житті Волині та світу. Наприклад, інформація про те, що староста Є. Скржинський відвідав духовну семінарію й Українську гімназію у м. Кременці²⁷. Відбувалось пропагування туризму на Волині – про це теж є інформування в хроніці подій²⁸. Звичайно, до цих подій була причетна національна еліта.

Отже, українська преса дає важливий емпіричний матеріал для дослідження розвитку та діяльності тогочасної еліти. Часопис «Церква і нарід» – це своєрідне та багатопланове історичне джерело не лише за змістом, але й за структурою опублікованого фактичного матеріалу. На сторінках періодичного видання фіксувалася діяльність еліти Західної Волині. Відповідно, за матеріалами двотижневика

²⁴ В пресі // Церква і нарід. – Ч.19. – 1936. – С. 619.

²⁵ Нагороди // Церква і нарід. – Ч.21. – 1936. – С. 711.

²⁶ Скакальська І. Українська еліта Волині першої половини XX ст.: нариси життя та діяльності / І. Скакальська: Монографія. – Тернопіль: Астон, 2012. – С.122.

²⁷ Хроніка // Церква і нарід. – Ч.24. – 1936. – С. 844.

²⁸ Поширення на Волині туристики // Церква і нарід. – Ч.24. – 1936. – С. 845.

можна простежити той факт, що українська еліта була освіченою, мала широкий кругозір, їй притаманні були такі риси, як патріотизм, справедливість, подвижницька праця, вболівання за долю свого народу та збереження національної ідентичності. Відзначимо й те, що духовна й світська інтелігенція висунули гасло надання Православній Церкві національного характеру і необхідності наближення до народу, ширшого залучення мирян до управління церковними справами, поступового вивільнення від російського та польського асиміляційних впливів. Саме це простежуємо в публікаціях часопису 1936 року, адже старе консервативне зрусіфіковане духовенство вже відійшло, натомість нова генерація священників пропагувала національні цінності.

Список джерел і літератури:

1. Бородавко В. А. Періодичні видання Волинського воєводства у міжвоєнний період (1921–1939 рр.) / В. А. Бородавко // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Луцьк, 2000. – № 3. – С. 86-89.
2. В пресі // Церква і нарід. – Ч.19. – 1936.
3. Видання творів Т. Шевченка // Церква і нарід. – Ч.1-2. – 1936.
4. Відзначення українця – митця, волиняка // Церква і нарід. – Ч.3. – 1936.
5. Власовський І. Як на Україні 75 літ тому ховали Тараса Шевченка / І. Власовський // Церква і нарід. – Ч. 5. – 1936.
6. Волинське Єпархіальне зібрання // Церква і нарід. – Ч.4. – 1936.
7. Гатальська Н. Клуб «Рідна хата» у Володимирі-Волинському (за матеріалами газети «Українська нива» 1931, 1933-1935 рр.) / Н. Гатальська // Минуле і сучасне Волині: Олександр Цинкаловський і край: матеріали ІХ наукової історико-краєзнавчої міжнародної конференції. – Луцьк, 1998. – С. 99-100.
8. Громадяни // Церква і нарід. – ч.16. – 1936.
9. Данилевич Л. Великодні піснопіння в часі Пісної Тріоди / Л. Данилевич // Церква і нарід. – Ч. 4. – 1936.
10. Денисюк В. Т. Журналістика Волині: факти й імена. Нариси історії засобів масової інформації Волині ХХ–ХХІ ст. / В. Т. Денисюк. – Луцьк: Надстир'я, 2005. – 352 с.
11. Животко А. Історія української преси / А. Животко. – Мюнхен, 1989. – 368 с.
12. Маслов Л. Дві церкви в селі Старі Кошари на Ковельщині / Л. Маслов // Церква і нарід. – Ч.5. – 1936.
13. Митроф. прот. Наркис Юліанович Данилевич // Церква і нарід. – Ч.1-2. – 1936.
14. Місило Є. Бібліографія української преси в Польщі (1918-1939) і Західно-Український Народній республіці (1918-1919) / Є. Місило. – Едмонтон, 1991. – 149 с.

15. На хвилі доби: Хрестоматія польської літературної періодики 20–30-х років ХХ ст. [Упорядкув., та пер. із пол. С. І. Кравченко]. – Луцьк, 2007. – 448 с.
16. Нагороди // Церква і нарід. – Ч.21. – 1936.
17. Павлюк І. Хрестоматія української легальної преси Волині, Полісся, Холмщини та Підляшшя 1917-1939, 1941-1944 рр. / І. Павлюк, М. Мартинюк. – Луцьк : ПВД «Твердиня», 2005. – 428 с.
18. Пам'ятник бл.п. С. Петлюрі // Церква і нарід. – Ч.1-2. – 1936.
19. Поширення на Волині туристики // Церква і нарід. – Ч.24. – 1936.
20. Про допомогу духовенства переведенню збірки на викуп будинку Української гімназії в Луцьку // Церква і нарід. – Ч.1-2. – 1936.
21. Прот. Мілій Рафальський // Церква і нарід. – Ч.4. – 1936.
22. Скакальська І. Українська еліта Волині першої половини ХХ ст.: нариси життя та діяльності / І. Скакальська: Монографія. – Тернопіль: Астон, 2012. – 180 с.
23. Тарнавський М. Релігія / М. Тарнавський // Церква і нарід. – Ч.3. – 1936.
24. Українська бібліотека в Луцьку // Церква і нарід. – Ч.1-2. – 1936.
25. Хроніка // Церква і нарід. – Ч.24. – 1936.
26. Чернихівський Г. Кременеччина від давнини до сучасності / Г. Чернихівський. – Кременець, 1999. – 320 с.
27. Шумовський Ю. Археологічні пам'ятки Волині та спосіб збереження їх / Ю. Шумовський // Церква і нарід. – Ч.19. – 1936.

Старообрядці Донбасу XVIII – початок XX ст.: історико-конфесійний аспект

диякон Микола Рубан, Сергій Татаринов

У статті здійснено спробу дослідити історію старообрядців Донбасу як окремої релігійної конфесії регіону. Проаналізовано кількісний склад та роль місцевих старообрядців у соціокультурних та церковно-релігійних процесах регіону XVIII – початку XX століття. Висвітлено місію діяльність православних священнослужителів Бахмутського та Слоб'янсько-Сербського повітів Катеринославської губернії в пошуках шляхів відновлення церковної єдності.

Ключові слова: старообрядці, Донбас, розкол, єдиновірство, місіонерська діяльність.

Колонізація території сучасного Донбасу відбувалася за активної участі старообрядців, які, оселяючись на новоприєднаних малозаселених теренах колишнього «Дикого поля», шукали собі прихисток від жорстоких гонінь царської влади, спричинених її недалекоюглядною церковною політикою. Не вдаючись до спроб критичної історико-канонічної оцінки причин інституційного оформлення старообрядців як окремої релігійної спільноти, вважаємо за доцільне простежити обставини їхнього виникнення на Донбасі та участі як у церковно-релігійних, так і соціокультурних процесах регіону.

Актуальність вивчення історії старообрядців Донбасу зумовлена багатьма чинниками і насамперед потребою більш глибокого осмислення малодосліджених обставин участі традиційної конфесійної групи в колонізації південно-східних українських земель, що, у свою чергу, слід вважати частиною розробки більш широкої наукової проблеми, а саме ролі старообрядців у формуванні особливої етно-національної та релігійної палітри регіону.

Проблематика історії старообрядців в Україні представлена в роботах Ю. В. Волошина, С. В. Таранця, А. С. Бельського, П. В. Єремєєва

та ін. Обставини місіонерської діяльності архієпископа Никифора (Феотокі) щодо возз'єднання старообрядців розглянуті в статті Н. М. Діанової¹. Дослідженню історії старообрядців саме Донбасу присвячено окремий розділ монографії відомого луганського краєзнавця та правника О. Д. Форостюка². Краєзнавчий аспект історії старообрядського поселення «Ольховатка» на тлі загальноісторичних подій цієї конфесії висвітлено в статті донецьких істориків Г. Ю. Клепалової та І. Г. Луковенка³. Попри це, відсутність комплексної картини історії старообрядців Донбасу, потреба вирішення низки дослідницьких завдань з окресленої тематики, а надто ж залучення нових історичних джерел і зумовили обрання авторами даної наукової теми.

Мета дослідження полягає в тому, щоб на підставі комплексного аналізу нових джерел та наукової літератури висвітлити історичні обставини діяльності та роль старообрядців Донбасу в церковно-релігійних та соціокультурних процесах регіону протягом XVIII-XX ст.

Колонізація старообрядцями південно-східних українських територій колишнього «Дикого поля» відбувалась у чотири хвилі протягом другої половини XVII – початку XIX с. Перша хвиля – у 1760-1763 рр. прямувала зі Стародубщини до околиць Єлисаветграда (нині – м. Кропивницький); друга хвиля – у 1772-1773 рр., за сприянням графа П. О. Румянцева, у складі 2370 осіб прямувала з польських та молдавських земель; третя – у 1785-1786 рр., за сприянням князя Г. О. Потьомкіна; четверта – після 1803 р., за словами

¹ Волошин Ю. В. Розкольніцькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст.: історико-демографічний аналіз / Дис. д. іст. наук. – Полтава, 2006.; Таранец С. В. Старообрядчество Подолы / НАН України, Ин-т. укр. археографии и источниковедения им. М. С. Грушевского. – К., 2000. – 240 с.; Таранец С. В. Старообрядчество города Киева и Киевской губернии / НАН України, Ин-т. укр. археографии и источниковедения им. М. С. Грушевского. – К., 2004. – 350 с.; Катунин Ю. А., Бельский А. В. Этапы борьбы за создание церкви у старообрядцев // Культура народов Причерноморья. – 2006. – №81. – С. 106-109; Єремєєв П. В. Динаміка чисельності та конфесійного складу старообрядницького населення Харківської губернії в 1840-х – першій половині 1850-х рр. // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць. – 2011. – Вип. 14. – С. 198-206; Діанова Н. М. Місіонерська діяльність архієпископа Нікіфора (Феотокі) на Півдні України // Чорноморський літопис. – Миколаїв, 2012. – Вип. 6. – С. 58-62.

² Форостюк О. Д. Луганщина релігійна. Історичний і правовий аспекти. – Л., 2004. – 206 с.

³ Клепалова Г. Ю., Луковенко І. Г. З історії старообрядництва в Донбасі / Історія України. Маловідомі імена, події, факти (Збірник статей). – Київ-Донецьк: Рідний край, 2001. – Вип. 18. – С. 286-289.

А. А. Скальковського, «вже найбільш заскнілих бузувірів молокан і духоборів [Пер. – М.Р.]»⁴. Старообрядці привнесли високу культуру землеробства,

«часто за кожний крок у Степувони мусили вести важку й криваву боротьбу з ногойцями, а частіше – з запорожцями... Серед них було багато освічених людей, у їхніх каплицях збереглися дорогоцінні рукописи книг Святого Писання, маємо свідчення про типографію, що була заснована в них [Пер. – М.Р.]»⁵.

У 1778 р. на теренах Бахмутської провінції існували старообрядські слободи Біла (згодом – Городище) та Ольховатка. Зрозуміло, що ієрархи новоутвореної Славенсько-Таврійської єпархії, що охоплювала ці терени, прагнули щонайшвидше вирішити питання щодо возз'єднання старообрядських общин з усією повнотою Православної Церкви, задля чого розпочалися активні спроби місійної діяльності.

Перші спроби до пошуку діалогу зі старообрядцями були ініційовані високоосвіченим архієпископом Никифором (Феотокі), який очолював єпархію з 6 серпня 1779 до 9 вересня 1886 рр. Протягом 1780-х рр. ієрарх розпочав діалог зі старообрядськими общинами, дозволяючи їм зберігати особливості давньоруського богослужбового чину, за умови визнання авторитету церковної ієрархії. Згодом цей принцип поширився серед усієї повноти Церкви, затверджений московським митрополитом Платоном (Левшиним) під назвою «єдиновѣріє». Архієпископ Никифор видав «Окружное посланіє встѣмъ именующимъ себя старовѣрами, въ Славенской и Херсонской епархіи обитающимъ», що було розіслане в місця їхнього мешкання. У відповідь на це Послання старообрядці Бахмутського краю через бахмутського протоієрея П. Раєвського передали архієпископу «Соловецкую челобитную» – особливо шанований старообрядський апологетичний твір, складений та поданий цареві Олексію Михайловичу насельниками Словецького монастиря в 1667 р., отримавши яку ієрарх одразу ж склав «Отвѣты на соловецкую челобитную, присланную бахмутскими раскольниками», які разом з «Окружним

⁴ Скальковский А. Опыт статистического описания Новороссийско гокрая. – С. 213.

⁵ Там само.

попосланням» склали його золоту апологетичну спадщину⁶. Утім, ані «Послання», ані «Відповіді» не задовольнили переконань бахмутських старообрядців.

Капітан Генерального Штабу Росії В. Павлович після обстеження Бахмутського та Словоносербського повітів у 1860 р. писав, що

«старообрядцы находятся преимущественно въ Славяно-сербскомъ уѣздѣ, въ селеніяхъ Городище, Орѣховъ ... Всего старообрядцевъ 4 965 душъ обоего пола... Упрямство и закоренѣлость въ прежнихъ правилахъ и обрядахъ, составляя отличительный характеръ каждой изъ раскольниковскихъ сектъ, служитъ причиною тому, почему до сихъ поръ, несмотря на всѣ мѣры правительства, секты эти не приведены къ убѣжденію слиться въ одну православную вѣру. Невѣжество ихъ обнаруживается вездѣ и во всѣмъ, но будучи преследуемы правительствомъ они не могутъ распространять свои ложныя правила на другихъ жителей и только между собой составляютъ одно тѣсное неразрывное братство, твердо противящееся введенію православія. Молоканы, живущіе въ Славяносербске, составляютъ одну изъ самыхъ вредныхъ сектъ, по своимъ понятіямъ и правиламъ»⁷.

За статистичними даними в 1881 р. на території Катеринославської губернії мешкало старообрядців – 7 656 осіб⁸. Станом на 1882 р. в Бахмутському повіті нараховувалось 287 осіб старообрядців⁹. З 1870-х рр. у повіті з'явилися сектанти «хроми-малапути» (не вживали м'яса, горілки; практикували суворий аскетизм; проводили обряди на таємних зібраннях у кінці сіл, перевдягалися). З боку місцевого населення спостерігалось вороже ставлення до сектантів: траплялися самочинні розправи, приговори сходів – до покарання було притягнуто 2 особи. У 1883 р. загальна чисельність старообрядців у губер-

⁶ Див.: Никифоров (Феотоки), архієп. Отвѣты на вопросы старообрядцевъ. – М., 1800. – 361 с.

⁷ Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального Штаба: Екатеринославская губерния. // Составил Генерального Штаба капитан В. Павлович. – С. 156.

⁸ Обзор Екатеринославской губернии за 1881 г. Приложение къ нижайшему докладу Е. И. В. – С. 43.

⁹ Обзор Екатеринославской губернии за 1882 г. Приложение къ нижайшему докладу Е. И. В. – С. 12.

нії збільшилася на 237 осіб, у т.ч. в Бахмутському повіті мешкало – 207 осіб та понад 7 тис. у Словоносербському. З Православною Церквою возз'єднано 8 осіб¹⁰.

Серед працівників металургійного заводу Дж. Юза старообрядців було – 7 осіб, які характеризувалися, як *«особи торгові, постійно міняють місце проживання, ... вчили дітей у земських школах, вступали у шлюби»*¹¹. Станом на 1884 р. у Бахмутському повіті мешкало 185 осіб старообрядців – 3-тя чисельність серед повітів губернії¹². У 1887 р. в губернії мешкало 6, 9 тис. старообрядців. У Звіті було відзначено *«наверненість давньописаним іконам, стародрукованим книгам та обрядам предків розкольників»*. З Церквою возз'єднано 70 осіб¹³. У 1894 р. чисельність старообрядців у губернії зросла на 3, 3 тис. до 11, 6 тис., серед яких: безпоповців – 10, 8 тис., малапутів – 392. У Бахмутському повіті 26 безпопівців. Возз'єднано з Церквою у губернії – 6 малапутів та 33 старообрядців. Діяло 30 місіонерських комітетів¹⁴. Чисельність розкольників зменшилася тільки в 1895 р. у губернії на 2 208 осіб. Безпоповців у Бахмутському повіті – 62¹⁵.

Центр старообрядців за чисельністю, релігійним фанатизмом та ворожістю до Православної Церкви знаходився у с. Городище одноіменної волості Словоносербського повіту. Цю місцевість відвідували видатні начетники К. А. Перетрухін та московський старообрядський архієпископ Іоан (Картушин). За даними перепису 1897 р. в селі мешкало 4 060 осіб (1 931 – чоловічої статі та 2 129 – жіночої), з яких 3 778 – старообрядці¹⁶. Городищенські старообрядці були розділені на два ворожі табори та три парафії. Місцевим попівцям належав Преображенський монастир, заснований на місці старо-

¹⁰ Обзор Екатеринославской губернии за 1883 г. Приложение к нижайшему докладу Е. И. В. – С. 28.

¹¹ Там само.

¹² Обзор Екатеринославской губернии за 1884 г. Приложение к нижайшему докладу Е. И. В. – С. 6.

¹³ Обзор Екатеринославской губернии за 1887 г. Приложение к нижайшему докладу Е. И. В. – С. 67.

¹⁴ Обзор Екатеринославской губернии за 1894 г. Приложение к нижайшему докладу Е. И. В. – С. 120.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Населенныя мѣста Россійской Имперіи в 500 и болѣе жителей съ указаніем всего наличнаго въ них населенія и числа жителей преобладающихъ вѣроисповѣданій по даннымъ первой всеобщей переписи 1897 г. – С. 59.

винного скиту¹⁷. У 1904 р. розпочалося будівництво нового Свято-Духівського храму¹⁸.

Не менш важливим старообрядським поселенням Донбасу було с. Ольховатка Чорнухинської волості Слов'яносербського повіту. На початку ХХ ст. населення Ольховатки складало більше 3 тис. чол., з яких – 2 614 – старообрядців¹⁹. На території села існував невеликий старообрядський жіночий монастир та церква²⁰. Існують відомості про функціонування старообрядських общин у повітовому центрі – м. Луганську²¹.

Духовенство Катеринославської єпархії приділяло значну увагу боротьбі зі старообрядцями в Бахмутському та Слов'яносербському повітах губернії. Вихідці з цих земель майбутні ієрархи – Олексій (Дородніцин) та Олексій (Баженов) провадили на цій ниві активну місіонерську діяльність. Зокрема, у вересні 1901 р. майбутній ієрарх – о. Анемподист Дородніцин зайняв місце викладача богослів'я, історії та викривання розколу й місцевих сект при Чернігівській духовній семінарії неподалік старообрядської Стародубщини. Перу архієпископа Олексія належать численні роботи з богослів'я та розколу²².

12 січня 1899 р. Скотовато-Голіцинський Місіонерський комітет Бахмутського повіту в складі голови – священика М. Іваницького, священиків З. Філіпова, П. Коробчанського та М. Явецького провели диспут з 17 старообрядцями в присутності православних Скотоватого, Орловки, Ново-Бахмутівки та Ново-Ясинуватого²³. На роз'яснення священиків щодо потреби шанування святих угодників опоненти відповідали категоричною незгодою. Агресивно вели себе старообрядці Яловий та Чухно, заперечивши, що вони мають лише одного

¹⁷ Форостюк О. Д. Луганщина релігійна. Історико-правовий аспект. – С. 41.

¹⁸ Там само.

¹⁹ ДАДО. – Ф. 69. – Оп. 1. – Спр. 300. – Арк. 25.

²⁰ ДАДО. – Ф-Р 4021. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 7.

²¹ Локотши Б. Очерки истории Луганска. – С. 69; Форостюк О. Д. Вк. праця. – С. 41.

²² Алексей (Дородницын), архиеп. О безблагодатности таинств у еретиков и раскольников // Голос Церкви. – 1915. – Январь. – С. 42-52; Алексей (Дородницын), архиеп. Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX ст. – Казань, 1908. – 712 с.; Алексей (Дородницын), еп. Полное собрание сочинений. Том. 1. Статьи богословско-философского и церковно-исторического содержания. – Саратов, 1913. – 593 с.

²³ Сообщение Скотовато-Галицинского Миссионерского Комитета, Бахмутского уезда // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1900. – С. 146.

«Ходатая» – Ісуса Христа, а особисто Яловий заявив, що «Я Вам вже не раз казав, що я не є членом Православної Церкви. Чого ж Ви чіпляєтесь до мене? [Пер. – М.Р.]»²⁴.

5 вересня 1899 р. священник С. Шалкінський провів у приміщенні Городищенської земської школи публічну бесіду з місцевими старообрядцями на тему: «Чи порушувала східна церква православну віру?»²⁵. Однак, місцеві начетники проігнорували цей захід, присутні ж віряни не висловлювали суттєвих заперечень²⁶. 8 вересня з публічною бесідою на тему «Відмінність між догматом віри та церковним обрядом» священник-місіонер відвідав с. Орехове. Однак місцеві старообрядці на чолі з попом С. Токаревим так само проігнорували запрошення на цей захід, і зрештою, до бесіди долучилася лише незначна кількість місцевих єдиновірців²⁷.

Отже, широка участь старообрядців у колонізації території сучасного Донбасу обумовила їхню фактичну інтеграцію до процесі в подальшого соціокультурного та етно-конфесійного формування регіону. Протягом століть місцеві общини зберегли свою унікальну етно-релігійну окремішність. Активні місіонерські заходи православних священнослужителів Катеринославської єпархії щодо возз'єднання старообрядців з Православ'ям на підставах ініційованого архієпископом Никифором (Феотокі) інституту «єдиновір'я» не мали суттєвого успіху внаслідок фактичного викривлення православної богословської доктрини у свідомості «розкольників». На жаль, проблематика історії старообрядців Донбасу ще не знайшла свого належного висвітлення в контексті вітчизняної церковної історіографії. Подальший розвиток даної тематики вимагає залучення ширшого кола історичних джерел з метою уточнення соціальної структури та кількісних характеристик старообрядців Донбасу.

²⁴ Сообщение Скотовато-Галицинского Миссионерского Комитета, Бахмутского уезда // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1900. – С. 150.

²⁵ Сektанство и раскол. Хроника епархиальной миссии // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1900. – №1 – С. 12.

²⁶ Сektанство и раскол. Хроника епархиальной миссии // Екатеринославские епархиальные ведомости. – 1900. – №2 – С. 32.

²⁷ Там само. – С. 33.

Список джерел і літератури:

1. *Алексий (Дородницын), архиеп.* Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX столетия. – Казань, 1908. – 712 с.
2. *Алексий (Дородницын), архиеп.* О безблагодатности таинств у еретиков и раскольников // *Голос Церкви.* – 1915. – Январь. – С. 42-52.
3. *Алексий (Дородницын), еп.* Полное собрание сочинений. Том. 1. Статьи богословско-философского и церковно-исторического содержания. – Саратов, 1913. – 593 с.
4. *Волошин Ю. В.* Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст.: історико-демографічний аналіз / Дис. д. іст. наук. – Полтава, 2006.
5. Державний архів Донецької області (далі – ДАДО). – Ф. 69. – Оп. 1. – Спр. 300. – Арк. 25.
6. ДАДО. – Ф-Р 4021. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 7.
7. *Діанова Н. М.* Місіонерська діяльність архієпископа Нікіфора (Феотокі) на Півдні України // *Чорноморський літопис.* – Миколаїв, 2012. – Вип. 6. – С. 58-62.
8. *Єремєєв П. В.* Динаміка чисельності та конфесійного складу старообрядницького населення Харківської губернії в 1840-х – першій половині 1850-х рр. // *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць.* – 2011. – Вип. 14. – С. 198-206.
9. *Катунин Ю. А., Бельский А. В.* Этапы борьбы за создание церкви у старообрядцев // *Культура народов Причерноморья.* – 2006. – №81. – С. 106-109.
10. *Клепалова Г. Ю., Луковенко І. Г.* З історії старообрядництва в Донбасі / *Історія України. Маловідомі імена, події, факти (Збірник статей).* – Київ-Донецьк: Рідний край, 2001. – Вип. 18. – С. 286-289.
11. *Локотеш Б. Н.* Очерки истории Луганска. – Л., 1993. – 140 с.
12. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального Штаба: Екатеринославская губерния. // *Составил Генерального Штаба капитан В. Павлович.* – Санкт-Петербург: Типография Департамента Генерального Штаба, 1862. – 351 с.
13. Населенныя мѣста Россійской Имперіи в 500 и болѣе жителей съ указаніем всего наличнаго въ них населенія и числа жителей преобладающихъ върои сповѣданій по даннымъ первой всеобщей переписи 1897 г. — IX + 270 + 120 с.
14. *Никифоръ (Феотоки), архієп.* Отвѣты на вопросы старообрядцевъ. – М., 1800. – 361 с.
15. Обзор Екатеринославской губерніи за 1881 г. Приложение къ нижайшему докладу Е. И. В. – Екатеринославъ, 1881. – 70 с.
16. Обзор Екатеринославской губерніи за 1882 г. Приложение къ нижайшему докладу Е. И. В. –Екатеринославъ, 1882. – 70 с.
17. Обзор Екатеринославской губерніи за 1883 г. Приложение къ нижайшему докладу Е. И. В. –Екатеринославъ, 1883. – 90 с.
18. Обзор Екатеринославской губерніи за 1884 г. Приложение къ нижайшему докладу Е. И. В. –Екатеринославъ, 1884. – 110 с.

19. Обзор Екатеринославской губернии за 1887 г. Приложение к нижайшему докладу Е. И. В. –Екатеринославъ, 1887. – 124 с.
20. Обзор Екатеринославской губернии за 1894 г. Приложение к нижайшему докладу Е. И. В. –Екатеринославъ, 1894. – 140 с.
21. Обзор Екатеринославской губернии за 1895 г. Приложение к нижайшему докладу Е. И. В. –Екатеринославъ, 1895. – 170 с.
22. Сектанство и расколъ. Хроника епархіальной мисіи // Екатеринославскіе епархіальные вѣдомости. –1900. – №1 – С. 12-14.
23. Сектанство и расколъ. Хроника епархіальной мисіи // Екатеринославскіе епархіальные вѣдомости. –1900. – №2 – С. 30-36.
24. Скальковский А. А. Опыт статистического описания Новоросійского края. – Одесса, 1850. – Т.1. – 364 с.
25. Сообщение Скотовато-Галицинского Миссіонерскаго Комитета, Бахмутского уѣзда // Екатеринославскіе епархіальные вѣдомости.– 1900. – С. 146-150.
26. Таранец С. В. Старообрядчество города Киева и Киевской губернии / НАН Украины, Ин-т. укр. археографии и источниковедения им. М. С. Грушевского. – К., 2004. – 350 с.
27. Таранец С. В. Старообрядчество Подолии / НАН Украины, Ин-т. укр. археографии и источниковедения им. М. С. Грушевского. – К., 2000. – 240 с.
28. Форостюк О. Д. Луганщина релігійна. Історичний і правовий аспекти. – Л., 2004. – 206 с.

Участь Київських митрополитів у засіданнях Святійшого Урядуючого Синоду Російської Православної Церкви

священик Ярослав Черенюк

У статті на основі архівних та друківаних джерел XIX – поч. XX ст. розкривається церковна діяльність Київських митрополитів у засіданнях найвищого органу церковного управління Російської Православної Церкви – Святійшого Урядуючого Синоду в т.зв. синодальну добу (1721-1917 роки). Висвітлено внутрішню структуру Синоду і місце в ньому Київського митрополита.

Ключові слова: Святійший Синод, Київський митрополит, обер-прокурор, Київська кафедра.

Від часу ліквідації патріаршества в Російській Православній Церкві, згідно з виданим 25 січня 1721 року державною владою маніфестом, найвищим органом церковного управління об'явлено Духовну колегію¹. Відразу ж назву цієї установи було змінено на Святійший Урядуючий Синод, однак обов'язки і завдання залишалися непорушними впродовж 200 років². При утворенні Святійшого Синоду було зазначено, що він повинен замінити владу патріарха, тому що колегіальне управління є набагато кращим і безпечнішим ніж одноосібне³.

Згідно з «Духовним регламентом» Святійший Синод мав складатися з 12 осіб, проте в маніфесті Петра I про його встановлення зазначається 11 осіб. За правління імператриці Анни Іоанівни (1730-1740) у Синод входили три архієреї, два архимандрити та два протоієреї

¹ Духовный Регламент, тшанием и повелением Всепресветлейшего, Государнейшего Государя Петра Первого, императора и самодержца Всероссийского. – М.: Синодальная типография, 1883. – С. 16.

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

³ Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 327.

(настоятелі кремлівських соборів – Успенського та Благовіщенського). За штатом 1764 року в Синоді визначено було бути трьом архієреям, двом архімандритам і одному протоієрею. За штатом 1819 року Св. Синод складався із сімох осіб: трьох митрополитів (петербурзького, московського та київського) та чотирьох архієреїв та архімандритів. Петербурзький митрополит іменувався «першоприсутнім» у Синоді. За імператора Миколая I (1825-1855) місця архімандритів в Синоді зайняли головний священик гвардії та гренадерських корпусів (він же духівник царя) і головний священик армії та флоту⁴.

Київські митрополити спочатку не були залучені до діяльності в найвищому органі Російської Православної Церкви, до складу якої вони увійшли ще з 1686 року. І лише наприкінці XVIII століття архіпастирям Київської кафедри було долучено до титулу звання «члена Святійшого Урядуючого Синоду». Першу згадку про це ми знаходимо в ґрунтовній історичній праці про Київську ієрархію митрополита Київського і Галицького Євгенія (Болховітінова) (1822-1837). Зокрема про призначення на Київську кафедру митрополита Гавриїла (Крем'янецького) (1770-1783) він зазначає:

«Гавриїл в 1749 році вересня 17 поставлений на єпископа Коломенського, у 1755 році липня 25 – у Санкт-Петербург і 29 липня отримав сан архієпископа, а 1770 року вересня 22 призначений у Київ митрополитом з наданням йому звання члена Святійшого Синоду, і 25 того місяця пожалований йому білий клобук»⁵.

Наступнику митрополита Гавриїла по кафедрі митрополиту Самуїлу (Миславському) (1783-1796), за свідченням митрополита Євгенія (Болховітінова), також з призначенням на Київську кафедру 22 вересня 1783 року був наданий титул і члена Святійшого Синоду⁶. Проте вищезгадані митрополити не брали участі в засіданнях Синоду, як і митрополит Київський і Галицький Ієрофей (Малицький)

⁴ Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – С. 14.

⁵ Євгеній (Болховітінов), митр. Вибрані праці з історії Києва / Упор., вст. ст. та додатки Т. Ананьєвої. – К.: Либідь – ІСА, 1995. – С. 205.

⁶ Там само. – С. 209.

(1796-1799)⁷, який з призначенням отримав «*титул Києво-Печерської Лаври архімандрита і члена Святейшого Синоду*»⁸. Очевидно, цей титул був як нагорода і означав особливий статус Київської єпархії, бо практика обов'язкової присутності в засіданнях Святейшого Синоду стає нормою після штатів 1819 року.

Слід зауважити, що сам титул Київські митрополити не завжди одержували разом зі своїм призначенням на Київську кафедру. Так, митрополит Гавриїл (Бонулеско-Бодоні) (1799-1803) був призначений у Київ 29 вересня 1799 року⁹, проте членом Святейшого Синоду став аж 24 квітня 1801 року^{10, 11}. До того ж, у наказі про це призначення є досить цікаве зауваження: «*Без отлучения от вашей паствы*»¹². Як наслідок – владики Гавриїл не був на жодному засіданні найвищого органу управління РПЦ, хоч «*постійним*» членом його він буде вважатись аж до смерті, навіть після того, як залишить Київську кафедру¹³.

Митрополит Серапіон (Александровський) (1803-1822) теж не відразу, після призначення в Київ стане членом Святейшого Синоду¹⁴. Як відомо, за своїм характером він не полюбляв далеко від'їжджати за межі Києва, через що протягом 19-річного перебування на кафедрі він жодного разу не оглянув власну єпархію. Цей факт, можливо,

⁷ О умерствии Преосвященнейшего Иерофея, митрополита Киевского и кавалера 1799 г. сентября в второй день. – Арк. 1.

⁸ Євгеній (Болховітінов), митр. Вибрані праці з історії Києва / Упор., вст. ст. та додатки Т. Ананьєвої. – К.: Либідь – ІСА, 1995. – С. 238.

⁹ О Всемилостивейшем пожаловании митрополита Новороссийского Гавриила митрополитом Киевскими Галицким, Киево-Печерская Лавры Священно архимандритом. 27 октября 1799 г. – Арк. 2.

¹⁰ По указу Синодальному о Всемилостивейшем пожаловании первенствующему в Синоде члену Новгородскому и Санкт-Петербургскому Амвросию белого клобука с именованіем притом его митрополитом. 20 марта 1801 г. – Арк. 16.

¹¹ О Всемилостивейшем Его Императором пожаловании преосв. Гавриила, митрополита Киевского, Синодальным Членом и ордена св. апостола Андрея Первозванного Кавалером и об отсылке на титул Российского Кавалера ордена Высочайшего рескрипта для приложения печати и потому ордену. 24 апреля 1801 г. – Арк. 1.

¹² Там само. – Арк. 2.

¹³ Чеховский В. Киевский митрополит Гавриил Банулеско-Бодони (1799-1803). – К.: Тип. И. И. Горбунова, 1905. – С. 12.

¹⁴ По указу Святейшего Правительствующего Синода о всемилостивейшем пожаловании архиепископа Казанского и Свяяжского Серапиона митрополитом Киевским. 2 января 1804 г. – Арк. 23.

послужився до того, що владику ніколи не викликали на засідання Святійшого Синоду¹⁵.

Справжню бурхливу діяльність у роботі Св. Синоду на посаді Київського митрополита проявив митрополит Євгеній (Болховітінов) (1822-1837). Одночасно із призначенням на Київську кафедру його було наділено й членством у Святійшому Синоді¹⁶. Митрополит Євгеній був за своїм характером справжнім новатором ідей, свідченням чого є ряд проектів, поданих на розгляд Синоду (наприклад, утворення екзархатів, реформування церковно-навчальних закладів)¹⁷. Саме за його участю було прийнято в 1823 році Святійшим Синодом «Положение о презрении бедных духовного звания» та цілий ряд інших нормативних заходів для покращення матеріального становища духовенства¹⁸. Звичайно, що владику був чудовим адміністратором, але разом з тим – неперевершеним науковцем та дослідником минулого. Наслідки цього напряму діяльності митрополита Євгенія відчужаються в тих постановах Синоду, які стосуються духовних шкіл, наприклад, створення Академічних Конференцій чи Цензурних Комітетів тощо¹⁹.

З часу митрополита Євгенія (Болховітінова) членство Київських архієпископів у Святійшому Синоді перестає бути формальним, оскільки їх постійно будуть викликати на засідання Синоду. Перебуваючи на вершині церковної влади, кожний митрополит проявить себе по-різному, але від їхніх дій залежатиме перебіг церковних подій не тільки в церковному житті України, але й всієї Росії²⁰.

Митрополит Філарет (Амфітеатров) (1837-1857) вражав своїх сучасників істинним подвижництвом і нелицемірним аскетизмом²¹.

¹⁵ Терновский Ф. Серапион митрополит Киевский // Киевская старина. – 1883. – № 8. – С. 91.

¹⁶ Об освобождении от управления епархией митрополита Серапиона и на его место архиепископа Евгения. 21 февраля 1822 г. – Арк. 1 зв.

¹⁷ Історія релігій в Україні: В 10-ти т. / За ред. А. Колодного (голова) та ін. – К.: Український Центр духовної культури, 1996-1999. – Т. 3: Православ'я в Україні. – 1999. – С. 215.

¹⁸ Положение о призрении бедных духовного звания с прибавочными правилами от Киевского Попечительства для сотрудников. – СПб.: Синодальная типография, 1823. – С. 3.

¹⁹ Рапорты монастырей и духовных правлений о получении указов консистории. 1807 г. – Арк. 6.

²⁰ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4-х т. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. – Т. 3. – С. 253.

²¹ Тальберг Н. История Русской Церкви. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997. – С. 736.

Ще до свого призначення в Київ, владика в 1836 році бере участь у засіданнях Святейшого Синоду, а з 1837 року разом із возведенням у сан митрополита, одержує й статус «*постійного*» члена²².

Нетривалий час його перебування у Святейшому Синоді (1836-1842) був надзвичайним періодом подій і реформ у галузі вищого церковного управління РПЦ. Це, насамперед, возз'єднання уніатів у 1839 році, перетворення Канцелярії Святейшого Синоду, відкриття Духовної Академії в Казані, переклад Біблії російською мовою, зміна «Уставів» духовно-навчальних закладів тощо²³.

У той же час не менш енергійну участь у роботі Синоду брав видатний ієрарх Російської Православної Церкви у ХІХ столітті митрополит Московський і Коломенський Філарет (Дроздов). Київський владика в окремих питаннях мав певні розбіжності з московським митрополитом. Проте найбільші суперечки розгорілись у Синоді між вищезгаданими архієреями і владним обер-прокурором графом М. О. Протасовим (1836-1855). Саме на 30-40-ві роки ХІХ століття припадає період переростання ролі обер-прокурора Святейшого Синоду із «*присутнього*» члена на фактичного керівника цього органу²⁴.

З таким станом речей ніяк не погоджувався ні імпульсивний митрополит Філарет (Дроздов), ні смиренномудрий митрополит Філарет (Амфітеатров). Наслідком натягнутих і неспокійних відносин у Святейшому Синоді стало те, що ці два вищезгадані впливові архієреї виїхали до своїх єпархій та відмовилися брати участь у найвищому органі церковного управління²⁵.

Разом з тим митрополити Московський Філарет (Дроздов) та Київський Філарет (Амфітеатров) до кінця свого життя зберігали формальне членство в Синоді, хоч і не брали в ньому діяльної участі

²² Сообщение Киевской Духовной Консистории о назначении Филарета, архиепископа Ярославского митрополитом Киевским и Галицким. 18 мая 1837 г. – Арк. 2.

²³ О золотой медали Высочайшего соизволения препроведенной Его Высокопреосвященству Киевскому и Галицкому митрополиту и священноархимандриту Киево-Печерской Лавры Филарету в память совершившегося в 1839 г. воссоединение униатов и Высокопреосвященством пожертвовании в ризницу Лаврской и прочих пожертвованиях архипастыря. 5 апреля 1841г. – Арк. 1.

²⁴ Лотоцкий О., проф. Автокефалия: У 2-х т. – Варшава: Праці Українського Наукового Інституту, 1935-1938. – Т. 2: Нарис історії автокефальних Церков. – 1938. – С. 415.

²⁵ Сушков Н. Об увольнении Киевского и Московского митрополитов в епархии. – М.: Тип. Университета (Катков и К^о), 1869. – С. 18.

навіть з приходом до влади нового обер-прокурора. Звідси можна зробити логічний висновок, що вищезгадана ситуація була спровокована царським урядом, який намагався повністю перетворити Церкву на контрольовану і слухняну організацію. Покинувши галасливу й неспокійну столицю, владика Філарет (Амфітеатров) більше докладав зусиль для праці у своїй Київській єпархії, а також піклується про власне духовне зростання через постійні молитовно-аскетичні подвиги таємного схимника²⁶.

Принцип формування присутності у Святійшому Синоді в другій половині XIX століття залишився незмінним. Архієреї призначалися в Синод імператором за поданням обер-прокурора. Від нього фактично залежав і термін присутності, який зазначався в іменних указах членам Святійшого Синоду і у найвищих повеліннях присутнім. Дійсний в автокефальних Православних Церквах порядок почерговості виклику архієреїв у керівний орган Церкви в Російській Церкві не дотримувався²⁷. Оскільки постійними членами Синоду були архієреї трьох найголовніших кафедр РПЦ, то на ці кафедри з цього часу призначають угодних обер-прокурору архієреїв, щоб через Святійший Синод можна було проводити вигідну для самодержавства політику.

Митрополит Ісидор (Нікольський) (1858-1860) недовго пробув на Київській кафедрі²⁸. Проте ще до свого призначення сюди, він неодноразово викликався на засідання в Синод, що суттєво вплине на всю його подальшу життєву кар'єру²⁹. У столиці владика Ісидор своїм поступливим і м'яким характером імпував більше, ніж запальний митрополит Філарет (Дроздов). Саме це посприяло швидкому переміщенню Київського митрополита Ісидора (Нікольського) до Санкт-Петербурга, де він протягом більш як 30 років очолював місцеву кафе-

²⁶ *Сергий (Василевский), архим.* Высокопреосвященнейший Филарет в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров) Митрополит Киевский и Галицкий и его время: В 3-х т. – Казань: Типо-литография И. С. Перова, 1888. – Т. 3. – С. 484.

²⁷ *Алексеева С. И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856-1904 гг. – СПб.: Наука, 2003. – С. 44.

²⁸ О назначении Высокопреосвященнейшего Екзарха Грузии Исидора митрополитом Киевским и Галицким и священноархимандритом Киево-Печерской Лавры от 8 апреля 1858 г. – Арк. 2.

²⁹ *Каргопольцев И.* Альбом в Боге почивших иерархов Российской Церкви. – СПб.: Коммерческая скоропечатня Е. Тилле, 1894. – Вып. 1-ый: Высокопреосвященный Исидор, митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский. – С. 34.

дру. Водночас протягом цього періоду митрополит був незмінним «першоприсутнім» членом Святейшого Синоду при кількох постійно змінюваних обер-прокурорах, не входячи з жодним із них у відкриті суперечки і конфронтації³⁰.

Проте необхідно згадати і київський період його членства в Синоді, під час якого було дано дозвіл на відкриття нового журналу «Труды КДА»³¹ та запровадження мережі церковнопарафіяльних шкіл³².

Дієву участь у засіданнях Святейшого Синоду проявив митрополит Арсеній (Москвін) (1860-1876)³³. Сам період, у якому прийшлося йому керувати Київською єпархією, був наповнений широкомасштабними реформами не лише в церковному, але й державно-політичному житті Російської імперії³⁴. У 1860 році при Синоді був створений особливий Комітет для розгляду пропозицій щодо реформування церковного життя. Головував у цьому органі колишній ректор КДА архієпископ Херсонський і Одеський Димитрій (Муретов). Однак навіть участь такого видатного реформатора не привела до конкретної діяльності, оскільки Комітет лише розглядав і подавав пропозиції до Синоду. З призначенням нового обер-прокурора Д. А. Толстого в 1865 році справу було зрушено з місця, причому вплив державної ініціативи на церковні реформи носив переважно характер зверхній і примусовий³⁵.

З приходом до влади обер-прокурора графа Д. А. Толстого позиції митрополита Арсенія у Святейшому Синоді дещо зміцніли. 18 березня 1866 року був заснований новий Комітет для опрацювання статутів духовних шкіл. Головою цієї установи став Київський митрополит, однак провідну роль відіграв у ньому архієпископ Нижньогородський

³⁰ Высокопреосвященный Исидор, митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский // КЕВ. – 1892. – Ч.2. – №18. – С. 655.

³¹ Об издании при Академии журнала «Труды КДА». 9 ноября 1858 г. – Арк. 9.

³² Высокопреосвященный Исидор, митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский // КЕВ. – 1892. – Ч.2. – №18. – С. 653.

³³ Высокопреосвященный Арсений, митрополит Киевский и Галицкий. Некролог. Кончина и погребение // КЕВ. – 1876. – Ч. 2. – № 9. – С. 280.

³⁴ Чиркова О. Біле духовенство Київської митрополії у період реформ 60-70-х років ХХ ст. // Всеукраїнська Міжнародна Християнська асамблея: Матеріали науково-практичної конференції (17-18 лютого 1998 р.). – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. – С. 111.

³⁵ Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – С. 452.

і Арзамаський Нектарій (Надеждін). Крім цих двох архієреїв, до складу Комітету входили два представники від світських установ, у тому числі міністерства народної освіти. У травні 1867 року Синод затвердив нові статуту духовно-навчальних закладів РПЦ³⁶.

Незважаючи на своє головування в Комітеті і пряму участь у реформах, які проводив Синод, митрополит Арсеній намагався завжди підтримувати виважену позицію щодо основних напрямків реформування церковного життя³⁷. Він неодноразово висловлював свої критичні оцінки щодо реформ, не погоджуючись принципово з окремими напрямками діяльності Святійшого Синоду. Так, наприклад, всупереч домаганням вищевказаного органу щодо скорочення кількості сільських парафій з метою покращення фінансування духовенства, владика Арсеній хоч і формально видав резолюції про закриття дрібних парафій, однак у той же час підтримував ці парафії і навіть призначав їм окремих священиків³⁸.

Крім того, Київський митрополит висунув пропозицію до Синоду надавати наукові ступені магістра й доктора богослів'я лише тим особам, які мали духовний сан. Суттєвими були також його «доповнення» щодо духовно-судової реформи, яку він у своїй записці до Синоду піддав різкій критиці. Таким чином, у загальному митрополит Арсеній (Москвін) був одним із найвидатніших Київських архіпастирів, які енергійно і наполегливо брали участь у роботі Святійшого Синоду РПЦ.

Наступний архієрей на Київській кафедрі – митрополит Філофей (Успенський) (1876-1882), на відміну від своїх попередників, не вражав сучасників ні яскравою постаттю, а ні енергійною діяльністю. У його особистості більше проявлялися риси справжнього монаха-аскета, ніж єпархіального архієрея. Проте разом з призначенням у Київ митрополит змушений був брати участь у засіданнях Святійшого Синоду³⁹. Смирений і спокійний у своїх поглядах, він мало втручався

³⁶ Смоліч І. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч.1. – С. 455.

³⁷ Арсеній (Москвін), митрополит Киевский. Замечание на проект устава Духовных Академий. – К.: Тип. Киевопечерской Лавры, 1868. – С. 25.

³⁸ Певницкий В. Воспоминания о митрополите Киевском Арсении // Труды КДА. – К.: Тип. В. Давиденко, 1877. – № 7. – С. 152.

³⁹ О вызове Киевского митрополита в Синод. 1880 г. – Арк. 1.

в загальний перебіг церковного життя, лише зрідка подаючи свої замітки та нотатки⁴⁰.

Призначення 1 березня 1880 року на посаду обер-прокурора К. П. Побєдоносцева суттєво вплинуло на розвиток церковно-державних відносин у Російській імперії. Ця особистість стала найяскравішим вираженням політично-суспільної реакції, яка торкнулася також і Церкви наприкінці XIX століття. Часто саме через опір К. П. Побєдоносцева розбивалися будь-які спроби оновлення і реформування церковного життя, що виходили із середовища прогресивного духовенства⁴¹.

Саме в цей неспокійний час прийшлося брати участь у засіданнях Святейшого Синоду Київському митрополиту Платону (Городецькому) (1882-1891)⁴². Обачливий і далекоглядний владики намагався уникати непорозумінь із всесильним обер-прокурором, погоджуючись на всі рішення і задуми нового реакціонера. У 1882 році, коли на розгляд Синоду було винесено питання про звершення богослужінь на національних мовах народів Російської імперії, митрополит Платон підтримав цю пропозицію. Вказувалось, що в «не російських» парафіях церковне богослужіння на рідній, зрозумілій мові є важливим засобом християнського просвітництва і виховання в них релігійного духу і любові до Православної Церкви. Після нетривалих дискусій все ж таки було дано дозвіл на звершення богослужінь національними мовами⁴³. Про впровадження української мови для богослужінь у Київській та інших православних єпархіях в Україні після видання «Валуєвського циркуляру» 1863 року та «Ємського Указу» 1876 року звичайно не могло бути й мови.

Разом з тим не слід вважати, що митрополит Платон (Городецький) зовсім не підіймав у Синоді питань про загальноукраїнські проблеми. Завдяки наполяганням митрополита було затверджено законопро-

⁴⁰ Листи та нотатки архієпископа Тверського, згодом Київського митрополита Філофея Успенського до обер-прокурора Синоду, Собору Києво-Печерської Лаври та до інших, про недоцільність влаштування недільних шкіл при семінаріях, про торгівлю книгами в Лаврі та про особисті справи. 1881 р. – Арк. 34.

⁴¹ Тальберг Н. История Русской Церкви. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997. – С. 452.

⁴² Копии указов Синода за 1882 г. – Арк. 10.

⁴³ Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода за 1867-1900 гг. / Собрал А. Завьялов. – Изд. 2-ое. – СПб.: Электротпечатня, 1901. – С. 183.

ект святкування 900-ліття Хрещення Русі в Києві. Незважаючи на задрісні і недружелюбні погляди з північної столиці, Київ усього на кілька днів знову перетворився на всеправославний центр не тільки для українських земель, але й для всієї Російської імперії⁴⁴.

На відміну від свого попередника, митрополит Іоанникій (Руднев) (1891-1900) був неоднозначною особистістю. До свого призначення на Київську кафедру він, перебуваючи на посаді митрополита Московського і Коломенського, брав енергійну участь у засіданнях Святейшого Синоду⁴⁵. Так, ще в 1883 році він увійшов до складу особливої Комісії для розгляду статутів духовно-навчальних закладів. Кінцевий варіант цього законопроекту був розроблений, очевидно, у канцелярії обер-прокурора і проведений через Святейший Синод без обговорення⁴⁶. Перебуваючи на Київській кафедрі владика Іоанникій добивається в Синоді дозволу на організацію свічного заводу, прибуток якого йшов би на утримання вихованців Київських духовних шкіл⁴⁷.

Саме тоді розпочалися перші суперечки владика Іоанникія із всевладним обер-прокурором К. П. Побєдоносцевим (1880-1905), що, без сумніву, спричинилося до переведення першого з Московської на більш віддалену кафедру Російської Церкви – Київську.

Після смерті Санкт-Петербурзького митрополита Ісидора (Нікольського) в 1892 році, столичним митрополитом і першоприсутнім членом Синоду, несподівано для всіх, став архієпископ Паладій (Раєв). При цьому був порушений звичай ієрархічного старшинства, бо митрополит Іоанникій (Руднев) залишився лише «присутнім» членом Святейшого Синоду. Проте все змінилося після смерті Петербурзького митрополита Паладія (Раєва) в 1898 році, бо будучи старшим по хіротонії серед двох присутніх у Синоді митрополитів Московського і Коломенського Володимира (Богоявленського) та новопризначеного Санкт-Петербурзького і Ладозького Антонія (Вадковського), 25 грудня 1898 року митропо-

⁴⁴ Церковные юбилейные празднества в Киеве. – К.: Тип. Киевопечерской Лавры, 1888. – С. 4.

⁴⁵ Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1885 год. – СПб.: Синодальная типография, 1885. – С. 1.

⁴⁶ Смолич И. К. История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч. 1. – С. 466.

⁴⁷ Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1900 год. – СПб.: Синодальная типография, 1903. – С. 13.

лит Київський і Галицький Іоанникій (Руднев) стає першоприступним членом Святейшого Синоду⁴⁸.

Митрополит Іоанникій (Руднев) представляв собою тип архієрея-аскета і пастиря, ревного до церковної служби. Він не був відомий при царському дворі і так і не отримав його симпатій. За свідченням Л. О. Тихомирова, митрополит Іоанникій

«не розділяв, не підтримував модних петербурзьких устремлінь і "оживлення" духовенства; у нього студенти не проповідували, товариства тверезості не було... Навіть оновлення консисторії не було. Проте він вів строгий чернечий спосіб життя»⁴⁹.

Тому, удостоївшись титулу «першоприступного» члена Синоду, митрополит Іоанникій не був переведений в Санкт-Петербург. Разом з тим слід відмітити, що відносини між митрополитом і обер-прокурором і надалі погіршувались і лише несподівана смерть владики поклала кінець численним суперечкам і непорозумінням між ними⁵⁰.

На 1900 рік особовий склад Синоду складався з 5 членів: 1) Першоприступний – Іоанникій, митрополит Київський і Галицький; 2) Антоній, митрополит Санкт-Петербурзький і Ладозький; 3) Володимир, митрополит Московський і Коломенський; 4) Флавіан, екзарх Грузії; 5) Феогност, архієпископ Новгородський і Староруський⁵¹. До кінця синодального періоду з цих п'яти членів Святейшого Синоду ще троє (крім Санкт-Петербурзького митрополита Антонія) будуть очолювати Київську кафедру. Митрополит Іоанникій (Руднев) був першим Київським архіпастирем, який був першоприступним членом Синоду, проте не останнім.

Після смерті митрополита Іоанникія (Руднева) 7 червня 1900 року за височайшим імператорським повелінням від 13 серпня 1900 року митрополитом Київським і Галицьким був призначений архієпископ Новгородський і Староруський Феогност (Лебедев) (1900-

⁴⁸ Перерва В. Статус Київських митрополитів кін. XVIII–XIX ст. // Вісник Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка. – 1999. – № 42. – С. 45.

⁴⁹ Тихомиров Л. А. Тени прошлого. Воспоминания / Сост., вступ. ст. и примеч. М. Б. Смолен. – М.: Изд-во журнала «Москва», 2000. – С. 405.

⁵⁰ Высокопреосвященный Иоанникий, митрополит Киевский и Галицкий. – К.: Тип. Киевопечерской Лавры, 1899. – С. 22.

⁵¹ Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1900 год. – СПб.: Синодальная типография, 1900. – С. 3.

1903)⁵². З 1895 року він брав участь в засіданнях Синоду на правах постійного члена. Якщо підрахувати тривалість перебування митрополита Феогноста (Лебедева) на засіданнях Святійшого Синоду, то виявляється, що з 13 серпня 1900 року (дня призначення) до 22 січня 1903 року (дня смерті) він більше провів часу в Санкт-Петербурзі, ніж у Києві (без урахування часу, витраченого на переїзд).

Так, ставши Київським митрополитом 13 серпня 1900 року, влади́ка Феогност з 13 жовтня 1900 року вже бере участь у засіданнях Синоду⁵³ до 24 квітня 1901 року⁵⁴. Присутність у Синоді преосвященного Феогноста (Лебедева) відновлюється 6 листопада 1901 року⁵⁵ і продовжується до 5 травня 1902 року⁵⁶. Далі митрополит Київський і Галицький Феогност (Лебедев) їде на свою останню сесію в Святійший Синод, з 24 жовтня 1902 року⁵⁷ до дня своєї смерті 22 січня 1903 року⁵⁸. Потрібно зазначити, що митрополит Феогност (Лебедев) був другим членом Святійшого Синоду після першоприсутнього столичного митрополита⁵⁹.

1 лютого 1903 року митрополитом Київським і Галицьким був призначений архієпископ Харківський і Охтирський Флавіан (Городецький) (1903-1915)⁶⁰. Свою діяльність в Синоді преосвященний Флавіан розпочав ще 1898 року будучи архієпископом Карталінським і Кахетинським, екзархом Грузії. У 1901 році він був

⁵² Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1902 год. – СПб.: Синодальная типография, 1902. – С. 13.

⁵³ Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1900 год. – СПб.: Синодальная типография, 1903. – С. 5.

⁵⁴ Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1901 год. – СПб.: Синодальная типография, 1905. – С. 6.

⁵⁵ Там само. – С. 6.

⁵⁶ Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1902 год. – СПб.: Синодальная типография, 1905. – С. 6.

⁵⁷ Там само. – С. 6.

⁵⁸ Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1903-1904 год. – СПб.: Синодальная типография, 1909. – С. 44.

⁵⁹ Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1902 год. – СПб.: Синодальная типография, 1902. – С. 30.

⁶⁰ Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1906 год. – СПб.: Синодальная типография, 1906. – С. 23.

переміщений на Харківську кафедру із залишенням його у званні члена Святейшого Синоду⁶¹.

Ставши Київським митрополитом владика Флавіан (Городецький) з 18 листопада 1903 року бере вже участь у засіданнях Святейшого Синоду⁶², будучи змушеним перебувати тривалий час за межами своєї єпархії. Це викликало незадоволення українського суспільства, особливо в тяжкі часи революційних подій 1905-1907 років. Митрополит Флавіан перебував на сесіях Синоду впродовж восьми місяців, не приїжджаючи навіть на Різдвяні та Пасхальні свята, беручи участь в обговоренні основних напрямків церковного курсу⁶³.

Митрополит Флавіан будучи далеко від своєї пастви, через участь в роботі Синоду, усе-таки піклувався про своє духовенство. За його поданням Святейший Синод нагороджував священнослужителів та членів Київської єпархії⁶⁴. Також за поданням преосвященного Флавіана Синод призначав фінансову допомогу духовенству єпархії⁶⁵.

До 1912 року Київський митрополит Флавіан (Городецький) займав третє місце по ієрархії в складі Синоду після першоприсутнього Санкт-Петербурзького митрополита Антонія (Вадковського) та Московського митрополита Володимира (Богоявленського)⁶⁶. Після смерті 2 листопада 1912 року митрополита Антонія (Вадковського) митрополитом Санкт-Петербурзьким і Ладозьким та першоприсутнім членом Синоду був призначений Московський митрополит Володимир (Богоявленський) і відповідно Київський митрополит Флавіан (Городецький) зайняв друге місце в російській ієрархії⁶⁷.

За період управління Київською кафедрою митрополитом Флавіаном (1903-1915) у житті Російської імперії та Російської

⁶¹ Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1901 год. – СПб.: Синодальная типография, 1905. – С. 8.

⁶² Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1903-1904 год. – СПб.: Синодальная типография, 1909. – С. 44.

⁶³ Надтока Г. М. Православна Церква і процес українського національного відродження 1900-1917 років. – К.: Київський нац. університет ім. Т. Г. Шевченка, 1996. – С. 89.

⁶⁴ Журнал заседаний консистории. 1907 г. – Арк 4.

⁶⁵ Там само. – Арк 14.

⁶⁶ Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1911 год. – СПб.: Синодальная типография, 1911. – С. 3.

⁶⁷ Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1914 год. – СПб.: Синодальная типография, 1914. – С. 3.

Православної Церкви відбулися надзвичайні події. У зв'язку з революційними подіями 1905-1907 років у церковному середовищі з'явилася надія на реформування вищого церковного устрою РПЦ. Вищим ієрархам усієї імперії було запропоновано відповісти на поставлені запитання щодо бачення реформування Православної Церкви в Російській імперії. Київський митрополит Флавіан надіслав один з найбільш ґрунтовних «відзивів» про необхідність докорінних реформ устрою РПЦ⁶⁸.

З утворенням Передсоборної Присутності 1906 року митрополит Флавіан (Городецький) бере в ній активну участь, вносячи суттєві пропозиції⁶⁹. Таким чином, митрополит Флавіан через присутність у Синоді в революційний період мало турбувався про свою паству, проте багато здійснив для функціонування Святійшого Синоду.

Митрополит Київський і Галицький Флавіан (Городецький) помер 4 листопада 1915 року. Новим і останнім у синодальну добу митрополитом Київським і Галицьким стає 23 листопада 1915 року Петроградський і Ладозький митрополит Володимир (Богоявленський) із залишенням за ним звання «*першоприсутнього*» члена Святійшого Синоду⁷⁰. Таке переміщення на менш престижну кафедру, порівняно зі столичною, відбулося через неприязнь митрополита Володимира до Распутіна.

Новий митрополит Київський і Галицький Володимир (Богоявленський) (1915-1918) брав участь як присутній член Святійшого Синоду ще з 1892 року, коли він був призначений екзархом Грузії. З 1898 року, ставши Московським митрополитом, він продовжує засідати в Синоді, беручи в ньому активну участь. Коли ж у 1912 році він стає столичним митрополитом, то одночасно з цим отримує звання «*першоприсутнього*» члена Святійшого Синоду і залишається ним до кінця існування Російської імперії, будучи вже митрополитом Київським і Галицьким.

⁶⁸ Мейендорф И., *прот.* Православие в современном мире. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – С. 287.

⁶⁹ Каннингем Дж. В. С надеждой на Собор: Русское религиозное пробуждение начала века: Пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. – Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. – С. 206.

⁷⁰ Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1916 год. – СПб.: Синодальная типография, 1916. – С. 3.

У тяжкі дні першої Світової війни (1914-1918) першоприступний член Синоду Київський митрополит Володимир (Богоявленський) змушений був майже весь час перебувати в столиці Петрограді (*нова назва м. Санкт-Петербург – прим. авт.*) і тим самим мало піклуватися про свою київську паству. Відомо, що ще до відречення від престолу імператора Миколая II першоприступний член Святейшого Синоду митрополит Володимир виступив разом зі всіма членами Синоду проти пропозиції товариша обер-прокурора М. Д. Жевахова, який вимагав засудити діяльність Державної Думи як провідника революційного духу⁷¹.

Після відречення російського імператора від влади Святейший Синод, очолюваний першоприступним членом митрополитом Київським і Галицьким Володимиром (Богоявленським), розпоряджається не поминати царя та його родину і приймає рішення довіритися новій владі Тимчасового уряду⁷². Проте нова влада і новий обер-прокурор В. М. Львов добивається розпущення синодального складу в квітні 1917 року і таким чином припиняється діяльність у Святейшому Синоді Київського митрополита Володимира (Богоявленського). Після скликання Помісного Собору Російської Православної Церкви в серпні 1917 року він був обраний почесним його головою⁷³.

Таким чином, підсумовуючи діяльність Київських митрополитів у засіданнях Святейшого Урядуючого Синоду РПЦ, потрібно зазначити, що розпочалася ця діяльність не відразу після встановлення Синоду в 1721 році. Лише починаючи з митрополита Київського і Галицького Гавриїла (Крем'янецького) (1770-1783) до титулу Київського митрополита додається звання «члена Святейшого Урядуючого Синоду». Проте участь у засіданнях Синоду стає обов'язковою з 1819 року, і з цього часу Київські митрополити постійно викликаються в столицю імперії для присутності в Синоді.

Перебуваючи в Синоді, Київські архіпастирі, у залежності від характеру, проявляли себе по-різному в роботі Святейшого Синоду. Їхня діяльність також обмежувалася обер-прокурорами Синоду, як це

⁷¹ Жевахов Н. Д. Воспоминания товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода: В 2-х т. – М.: Родник, 1993. – Т. 1. – С. 288.

⁷² Соловьев И. Церковь и революция // Российская Церковь в годы революции. Сборник / Подг. текст и публ. М. И. Одинцова. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995. – С. 4.

⁷³ Цыпин В., прот. Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 339.

було за обер-прокурорства Д. А. Толстого та К. П. Побєдоносцева. Проте в кінці XIX століття Київський митрополит стає першоприсутнім членом Святійшого Синоду, тобто стає першим ієрархом у Російській Церкві, як це було з митрополитом Іоаникієм (Руднєвим) та з останнім Київським митрополитом синодальної доби – митрополитом Володимиром (Богоявленським), який і став останнім першоприсутнім членом Святійшого Урядуючого Синоду.

Список джерел і літератури:

Архівні джерела

Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК)

Фонд 127. Киевская Духовная Консистория

Опис 193

1. *Спр. 136.* О умерствии Преосвященнейшего Иерофея, митрополита Киевского и кавалера 1799 года сентября в второй день. – 208 арк.
2. *Спр. 145.* О Всемиловейшем пожаловании митрополита Новороссийского Гавриила митрополитом Киевскими Галицким, Киево-Печерская Лавры Священноархимандритом. 27 октября 1799 г. – 140 арк.

Опис 355

3. *Спр. 52.* По указу Синодальному о Всемиловейшем пожаловании первенствующему в Синоде члену Новгородскому и Санкт-Петербургскому Амвросию белого клобука с именованіем притом его митрополитом. 20 марта 1801 г. – 18 арк.
4. *Спр. 56.* О Всемиловейшем Его Императором пожаловании преосвященного Гавриила, митрополита Киевского, Синодальным Членом и ордена св. апостола Андрея Первозванного Кавалером и об отсылке на титул Российского Кавалера ордена Высочайшего рескрипта для приложения печати и потому ордену. 24 апреля 1801 г. – 74 арк.

Опис 973

5. *Спр. 17.* Журнал заседаний консистории. 1907 г. – 27 арк.

Опис 1007

6. *Спр. 86.* Копии указов Синода за 1882 г. – 137 арк.

Опис 1021

7. *Спр. 107.* Рапорты монастырей и духовных правлений о получении указов консистории. 1807 г. – 46 арк.

Опис 1023

8. Спр. 341. О вызове Киевского митрополита в Синод. 1880 г. – 2 арк.

Фонд 128. Киево-Печерская Лавра

Опис 1

9. Спр. 1975. О золотой медали Высочайшего соизволения препроведенной Его Высокопреосвященству Киевскому и Галицкому митрополиту и священноархимандриту Киево-Печерской Лавры Филарету в память совершившегося в 1839 г. воссоединение униатов и Высокопреосвященством пожертвовании в ризницу Лаврской и прочих пожертвованиях архипастыря. 5 апреля 1841г. – 7 арк.

Опис 2

10. Спр. 175. По указу Святейшего Правительствующего Синода о всемилостивейшем пожаловании архиепископа Казанского и Свияжского Серапиона митрополитом Киевским. 2 января 1804 г. – 24 арк.
11. Спр. 1102. О назначении Высокопреосвященнейшего Екзарха Грузии Исидора митрополитом Киевским и Галицким и священноархимандритом Киево-Печерской Лавры от 8 апреля 1858 г. – 12 арк.

Фонд 182. Канцелярия Киевского митрополита

Опис 2

12. Спр. 96. Листи та нотатки архієпископа Тверського, згодом Київського митрополита Філофея Успенського до обер-прокурора Синоду, Собору Києво-Печерської Лаври та до інших, про недоцільність влаштування недільних шкіл при семінаріях, про торгівлю книгами в Лаврі та про особисті справи. 1881 р. – 34 арк.

Фонд 711. Киевская Духовная Академия

Опис 1

13. Спр. 122. Об освобождении от управления епархией митрополита Серапиона и на его место архиепископа Евгения. 21 февраля 1822 г. – 2 арк.
14. Спр. 1222. Сообщение Киевской Духовной Консистории о назначении Филарета, архиепископа Ярославского митрополитом Киевским и Галицким. 18 мая 1837 г. – 4 арк.

Опис 3

15. Спр. 575. Об издании при Академии журнала «Труды КДА». 9 ноября 1858 г. – 11 арк.

Друковані джерела

16. Арсений (Москвин), митрополит Киевский. Замечание на проект устава Духовных Академий. – К.: Тип. Киевопечерской Лавры, 1868. – 97 с.

17. Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1900 год. – СПб.: Синодальная типография, 1903. – VI+388+83 с.
18. Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1901 год. – СПб.: Синодальная типография, 1905. – VIII+388+73 с.
19. Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1902 год. – СПб.: Синодальная типография, 1905. – VIII+322+83 с.
20. Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1903-1904 год. – СПб.: Синодальная типография, 1909. – XII+352+149 с.
21. Высокопреосвященный Арсений, митрополит Киевский и Галицкий. Некролог. Кончина и погребение // КЕВ. – 1876. – Ч.2. – №9. – С. 279-292.
22. Высокопреосвященный Иоанникий, митрополит Киевский и Галицкий. – К.: Тип. Киевопечерской Лавры, 1899. – 24 с.
23. Высокопреосвященный Исидор, митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский // КЕВ. – 1892. – Ч.2. – №18. – С. 651-655.
24. Духовный Регламент, тшаниемиповелением Всепресветлейшего, Державнейшего Государя Петра Первого, императора и самодержца Всероссийского. – М.: Синодальная типография, 1883. – 195с.
25. Жевахов Н. Д. Воспоминания товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода: В 2-х т. – М.: Родник, 1993. – Т.1. – 385 с.
26. Певницкий В. Воспоминания о митрополите Киевском Арсении // Труды КДА. – К.: Тип. В. Давиденко, 1877. – №7. – С. 118-198.
27. Положение о призрении бедных духовного звания с прибавочными правилами от Киевского Попечительства для сотрудников. – СПб.: Синодальная типография, 1823. – 21+II с.
28. Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1885 год. – СПб.: Синодальная типография, 1885. – 81+VII с.
29. Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1900 год. – СПб.: Синодальная типография, 1900. – 233+VII с.
30. Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1902 год. – СПб.: Синодальная типография, 1902. – 245+VII с.
31. Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1906 год. – СПб.: Синодальная типография, 1906. – 277+VII с.
32. Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1911год. – СПб.: Синодальная типография, 1911. – 324+VII с.

33. Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1914 год. – СПб.: Синодальная типография, 1914. – 365 с.
34. Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и российской церковной иерархии на 1916 год. – СПб.: Синодальная типография, 1916. – 365 с.
35. Тихомиров А. А. Тени прошлого. Воспоминания / Сост., вступ. ст. и примеч. М. Б. Смолин. – М.: Изд-во журнала «Москва», 2000. – 720 с.
36. Церковные юбилейные празднества в Киеве. – К.: Тип. Киевопечерской Лавры, 1888. – 8 с.
37. Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода за 1867-1900 гг. / Собрал А. Завьялов. – Изд. 2-ое. – СПб.: Электропечатня, 1901. – 444 с.

Література

38. Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856-1904 гг. – СПб.: Наука, 2003. – 276 с.
39. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4-х т. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. – Т. 3. – 390 с.
40. Євгеній (Болховітінов), митр. Вибрані праці з історії Києва / Упор., вст. ст. та додатки Т. Ананьєвої. – К.: Либідь – ІСА, 1995. – 488 с.
41. Історія релігій в Україні: В 10-ти т. / За ред. А. Колодного (голова) та ін. – К.: Український Центр духовної культури, 1996-1999. – Т. 3: Православ'я в Україні. – 1999. – 560 с.
42. Каннингем Дж. В. С надеждой на Собор: Русское религиозное пробуждение начала века: Пер. с англ. прот. Георгия Сидоренко. – Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. – 354 с.
43. Каргопольцев И. Альбом в Боге почивших иерархов Российской Церкви. – СПб.: Коммерческая скоропечатня Е. Тилле, 1894. – Вып. 1-ый: Высокопреосвященный Исидор, митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский. – 59 с.
44. Лотоцький О., проф. Автокефалія: У 2-х т. – Варшава: Праці Українського Наукового Інституту, 1935-1938. – Т. 2: Нарис історії автокефальних Церков. – 1938. – 560 с.
45. Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – 320 с.
46. Надтока Г. М. Православна Церква і процес українського національного відродження 1900-1917 років. – К.: Київський національний університет ім. Т. Г. Шевченка, 1996. – 110 с.
47. Перерва В. Статус Київських митрополитів кін. XVIII – XIX ст. // Вісник Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка. – 1999. – № 42. – С. 43-48.

48. *Сергий (Василевский), архим.* Высокопреосвященнейший Филарет в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров) Митрополит Киевский и Галицкий и его время: В 3-х т. – Казань: Типо-литография И. С. Перова, 1888. – Т. 3. – 712 с.
49. *Смолич И. К.* История Русской Церкви 1700-1917: В 2-х ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Ч.1. – 800 с.
50. *Соловьев И.* Церковь и революция // Российская Церковь в годы революции. Сборник / Подг. текст и публ. М. И. Одинцова. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995. – С. 3-11.
51. *Сушков Н.* Об увольнении Киевского и Московского митрополитов в епархии. – М.: Тип. Университета (Катков и К^о), 1869. – 20 с.
52. *Тальберг Н.* История Русской Церкви. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997. – 924 с.
53. *Терновский Ф.* Серапион митрополит Киевский // Киевская старина. – 1883. – № 8. – С. 88-134.
54. *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700 – 1917 гг. – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.
55. *Цытин В., прот.* Курс церковного права. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – 704 с.
56. *Чеховский В.* Киевский митрополит Гавриил Банулеско-Бодони (1799-1803). – К.: Тип. И. И. Горбунова, 1905. – 306с.
57. *Чиркова О.* Біле духовенство Київської митрополії у період реформ 60-70-х років ХХ ст. // Всеукраїнська Міжнародна Християнська асамблея: Матеріали науково-практичної конференції (17-18 лютого 1998 р.). – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. – С. 111-112.

Теорія символічного образу у візантійському богослов'ї VI–VII ст.

Вікторія Головей

Стаття присвячена аналізу теорії символічного образу в богословських текстах Діонісія Ареопазита та Максима Сповідника. Доводиться, що символічний образ розглядався візантійськими богословами як найважливіший спосіб співвіднесення небесного та земного вимірів буття, завдяки чому уможлилювалася антиномічна єдність трансцендентності та іманентності Божественного, апофатичного і катафатичного богослов'я. На основі порівняльного аналізу концепцій візантійських мислителів стверджується, що Діонісій розвинув теорію символічного образу в контексті есенціального дискурсу, а Максим Сповідник – у контексті енергійного. Символ мислився Максимом з позицій «символічного реалізму» як жива священна реальність, як видима присутність Божественного, просякнута його енергіями. Відповідно, антиномічна та парадоксальна суть християнських догматів набуває адекватного вираження в символічних образах як онтологічних посередниках на шляху осягнення Божественного першообразу.

Ключові слова: символ, образ, Божественне, онтологія, богослов'я, реальність, енергія, священне.

Відродження інтересу до онтологічної та метафізичної проблематики – прикметна риса розвитку сучасної філософії. Цим пояснюється значний інтерес дослідників до переосмислення теоретичного спадку середньовічних і, зокрема, візантійських мислителів, які створили особливий різновид онтології, провідне місце в якій посіла концепція образу-символу. Візантійські богослови мислили структуру універсуму як сукупність образів, онтологічний статус яких визначався мірою віддаленості від Божественного першообразу – Абсолюту. Символічний образ трактувався як найважливіший спосіб зв'язку двох рівнів: буття і надбуття, людського і Божественного, «дольного» і «горнього» світів.

Аналіз цієї проблематики розширює можливості й концептуальний базис сучасних онтологічних досліджень; її актуальність обумовлена потребами поглибленого філософського аналізу символічної різноманітності сучасної культури та виявлення особливостей образно-символічної репрезентації Божественного в православній іконі.

Історико-філософське вивчення текстів Діонісія було започатковано Х. Кохом та І. Штигльмайром, які виявили в «Ареопагітиках» вплив концепцій Прокла й обґрунтували ідею про синтез неоплатонізму й християнського богослов'я. Естетичний аспект теоретичної спадщини Діонісія Ареопагіта досліджував В. Бичков¹. Вплив концепції Діонісія на український середньовічний іконопис розглядала Я. Мороз². Філософські аспекти вчення Максима Сповідника висвітлені Г. Бальтазаром, П. Шервудом, С. Епифановичем, В. Живовим, В. Петровим. Із доробку сучасних українських науковців слід відзначити ґрунтовні дослідження Ю. Чорноморця³;⁴. Попри наявність значної кількості досліджень, аналіз наукової літератури свідчить про недостатній рівень теоретичної концептуалізації основних положень теорії символічного образу у візантійському богослов'ї перендікоборчого періоду.

Метою статті є філософсько-естетичний аналіз теорії символічного образу в богословських текстах Діонісія Ареопагіта та Максима Сповідника.

Поставлена мета передбачає розв'язання наступних завдань: висвітлити основні положення теорії образу-символу Псевдо-Діонісія на основі текстуального аналізу «Ареопагітик»; проаналізувати особливості діалектики символічного образу та первообразу у творах Максима Сповідника; концептуалізувати поняття «символічного реалізму».

¹ Бичков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: в 2-х т. / В. В. Бичков. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1.: Раннее христианство. Византия. – 1999. – 575 с.

² Мороз Я. Втілення концепцій Діонісія Ареопагіта в українському середньовічному іконописі / Я. Мороз // Історія релігій в Україні: науковий щорічник: у 2 кн. – Кн. 2. – Львів: Логос, 2007. – С. 549–557.

³ Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія. – К.: Дух і Літера, 2010. – 568 с.

⁴ Чорноморець Ю. Філософська теологія Максима Сповідника [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_history/39298/

Візантійські мислителі доіконоборчого періоду приділяли особливу увагу гносеологічному й онтологічно-естетичному аспектам теорії образу, розвиваючи традицію символіко-алегоричної герменевтики. Вершиною ранньовізантійського етапу розвитку теорії символічного образу на зламі V–VI ст. стала концепція Діонісія Ареопагіта, яка є ґрунтовним синтезом християнської ідеології та неоплатонічної філософії. Як найбільш загальна філософсько-богословська категорія в цій концепції виступає багатозначне поняття «символ», семантичне поле якого містить майже на правах синонімів поняття «образ», «знак», «зображення»⁵. На думку Ареопагіта, інформація про вищу істину незбагненна для формально-логічного сприйняття й міститься в символах,

«оскільки для нашого розуму неможливо піднятися до нематеріального наслідування й споглядання небесних ієрархій інакше, ніж через посередництво притаманного йому матеріального керівництва, вважаючи видимі краси зображенням невидимої краси, чуттєві аромати – відбитком духовної проникливості, матеріальні світильники – образами нематеріального осявання, ... отже, усе це дане небесним істотам надмирно, а нам передане у символах»⁶.

Символічними є тексти Писання, різноманітні сакральні зображення – «матеріальні образи і поєднання форм», які є священними покривами, що огортають утаємниченим серпанком променисте сяйво божественної краси. Безпосереднє споглядання абсолютної краси божественного сяйва можливе лише для спасених, які стануть безсмертними й нетлінними. «Нині ж ми, наскільки можливо, користуємося, говорячи про божественне, доступними нам символами, а від них у міру можливості підносимося до істини розумових споглядань»⁷.

⁵ Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: в 2-х т. / В. В. Бычков. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1 : Раннее христианство. Византия. – 1999. – С. 335.

⁶ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 41–43.

⁷ Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 225.

Найважливіші функції символу, за Діонісієм, – аналогічна і гносеологічна. Символи є щаблем для сходження до надприродної істини, яка знаходиться вище за них. За посередництвом символів людський розум, віддаючись під владу «гармонії і сйайва», які є критеріями земної краси, «скеровується у височінь», до трансцендентної причини цієї «гармонії і сйайва» – до самого Бога. Така традиція, на думку Діонісія, заповідана нам Священним Писанням і сокровенним переданням святих отців –

«священноначальним переданням людинолюбства, яке огортає розумове чуттєвим, надсутнісне суцим, обволікає формами і видами безформне і безвидне, надприродну і позбавлену образу простоту примножує і зображує в різноманітних конкретних символах»⁸.

Діонісій вважав, що призначення символів антиномічне. З одного боку, вони служать для зображення священного і в такий спосіб виявлення незбагненого, безобразного й безконечного в кінченому, яке доступне чуттєвому сприйняттю (для посвячених). Із другого боку, символи є захисною оболонкою священної істини від непосвячених. Тільки тим, хто вміє бачити, «справжнім прихильникам благочестя», розкривається внутрішня краса символу, яка міститься в різноманітних зображеннях священного – словесних, зображальних, музичних, предметних тощо. Пізнання символу дає людині ні з чим не порівнювану духовну насолоду⁹.

Автор «Ареопагитик» приділив особливу увагу теорії символічного образу. Він був переконаний, що за допомогою образів божественне начало розкриває нам небесні ієрархії

«відповідно до нашої сили через уподібнення їх богообразної святенності образам, доступним почуттям, щоб за посередни-

⁸ Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 223.

⁹ Дионисий Ареопагит. Послание Титу иерарху / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 835.

цтвом чуттєвого підвести нас до уможядного і за допомогою священнозаданих символів – до простих вершин небесних ієрархій»¹⁰.

У системі образів, розроблений Ареопагітом, чільне місце займають вербальні й живописні образи як важливий канал передачі істинного знання з рівня небесної ієрархії на рівень людського існування. Залежно від способу організації цих образних структур значення одних і тих самих «священних зображень» може бути відмінним. Відповідно, зміст символічного образу може виражатися як умовно-конвенційно (через подібність або неподібність із першообразом), так і безпосередньо, коли символ не тільки означає, але й реально являє собою означуване. Цей останній аспект, здебільшого, стосувався літургійних символів – святих дарів, хоча деякі богослови, зокрема Максим Сповідник, поширювали його й на ікони. І насправді, ставлення до літургійної символіки значною мірою визначало і ставлення візантійців до церковного образотворчого мистецтва, яке сприймалося більшістю як невід'ємний сакральний компонент літургії.

На думку Діонісія, не тільки священна ієрархія, але і вся структура універсуму є сукупністю різноманітних образів. Можливість і доцільність образно-символічної репрезентації Божественного обґрунтовується на основі онтологічного розрізнення і, зокрема, діалектичного співвідношення подібності та відмінності. У трактаті «Про Божественні імена» Діонісій суттєво поглибив платонівський принцип онтологічного розрізнення стосовно антиномій Божественних імен.

Принцип подібності візантійський богослов підносив на універсальний рівень, суттєво поглибивши його розуміння.

«Бог є причиною здатності бути подібними всіх, причетних до подоби, і водночас є Субстанцією самої-по-собі-подоби. Те, що подібне у всіх, подібне завдяки певному відбитку Божественної подібності й сприяє всеєдності»¹¹.

¹⁰ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 45.

¹¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 507.

Тобто, універсальними прообразами відносин подібності Ареопagit вважав Божественну самоподібність Субстанції, яка творить з одного боку, і всіх божественних творінь як субстанції створеної, з другого. Примноження Божественного в Його еманациях розумілося як джерело онтологічного розрізнення, суть якого амбівалентна: водночас відмінність і подібність створеного щодо Творця. Відношення подібності Ареопagit розглядав на трьох основних рівнях: по-перше, самоподібність як самототожність; по-друге, подібність образу щодо першообразу; і, по-третє, подібність образів, які мають спільний прообраз, між собою. Поняття «подібність» у Діонісія, як, до речі, й у Платона, кореспондується із поняттям причетності: подібні речі певною мірою причетні до того, до чого вони подібні. Завершуються міркування на цю тему антиномічним висновком:

«Одне й теж саме і подібне Богові, і неподібне: подібне тією мірою, якою можливо наслідувати Незрівнянному, неподібно ж тому, що наслідки поступаються Причині, не досягаючи Її в безмежності»¹².

Згодом на ці положення неодноразово будуть посилалися теоретики іконошанування, обґрунтовуючи легітимність художньо-образної репрезентації Божественного, ідею канону та усталення іконографічних типів.

Визнаючи можливість і необхідність «тілесних зображень безтілесного», священного, «самого по собі непізнанного і невидимого»¹³, Ареопagit виділяє два способи зображення священних сутностей та, відповідно, два типи символічних образів, які розрізняються за критерієм подібності, – «подібні» й «неподібні»: «Один полягає у створенні образів, подібних священним прототипам, а другий – у формотворчості образів неподібних аж до цілковитої відмінності»¹⁴. Суть першого з них полягає в репрезентації духовних сутностей через створення «близь-

¹² Дионисий Ареопagit. О божественных именах / Дионисий Ареопagit; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 509.

¹³ Дионисий Ареопagit. О небесной иерархии / Дионисий Ареопagit; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопagit. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 49.

¹⁴ Там само. – С. 53.

ких і по можливості споріднених зображень». Це можуть зображення природних явищ та істот, найбільш нами шанованих¹⁵.

У 15 розділі трактату «Про небесну ієрархію» зокрема роз'яснюється, чому серед найбільш поширених способів зображень священного перевага надається образам, пов'язаним зі світлом і вогнем (світло Сонця, вранішньої зорі, вогняні престולי, огнекрилі серафими, кущі, що палають, вогненні води тощо). Вони характеризуються як доступні почуттям «образи енергії Богоначалія», найбільш прийнятні для символічної репрезентації Божественного у видимих формах. Діонісій присвячує вогняній стихії справжню поетичну оду:

«Вогонь присутній у всьому і через усе проникає... і, будучи яскравим, водночас є сокровеним; непізнаваний сам по собі... він передає себе усім, хто до нього наближається; він відновлюється від іскри і все освітлює своїм сяйвом; нескорений, рухливий, всеохватний... такий, що не зменшується, себе даруючи»¹⁶.

На друге місце візантійський богослов висуває антропоморфні зображення, перевагу яких пов'язує із прямизною і вертикальністю людської фігури, а головне, із шляхетними властивостями людського розуму й душі, які спрямовані до вищих сфер¹⁷. Ареопagit докладно розкриває символічне значення окремих елементів таких зображень. Так, нагота і босоногість символізують свободу, очищення від усього зовнішнього, уподібнення Божественній простоті¹⁸; світлий або сяючий одяг – боговидність, здатність до містичних споглядань Божественного світла¹⁹; знаряддя, з якими зображуються ангели, – караючу або рятівну силу священного²⁰ тощо.

Такі образи цілком зрозумілі і надзвичайно привабливі, проте, на думку Діонісія, вони не узгоджуються із сокровенністю невимовної природи священного і можуть легко ввести нас в оману, породжуючи

¹⁵ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 65.

¹⁶ Там само. – С. 185–186.

¹⁷ Там само. – С. 185–187.

¹⁸ Там само. – С. 191.

¹⁹ Там само. – С. 193.

²⁰ Там само. – С. 195.

ілюзію реального існування вогневидних небесних крилатих істот і світовидних мужів у сяючих шатах та інших подібних красот²¹.

«І щоб не постраждали ті, хто не уявляє нічого більшого за явлені краси, премудрі богослови зупиняються на неподібних образах, пробуджуючи те піднесене, що є в душі, і навіть уражаючи її потворністю цих зображень, щоб навіть приземленим людям видалося неприпустимим, щоб священні сутності були подібні до чогось низького... Крім того, необхідно зважати й на те, що немає нічого із суцього, що було би позбавлене причетності до краси»,

– зазначає візантійський богослов²². Краса трактується богословом в онтологічному аспекті як атрибут суцього, будь-якого Божественного творіння, а піднесене – як почуття неспівмірності безконечного змісту священного й обмеженої форми його репрезентації.

«Неподібні подоби» – образи, які не ошукують, не видають себе за саму Істину. Їх можна творити із найменш шанованих частин матерії, оскільки і вона, *«отримавши буття від істинно Прекрасного, у всьому своєму матеріальному порядку містить певний відзвук «благолепія», і через них підносити розум до не уречевлених архетипів, «сприймаючи подоби неподібно, але гармонійно»*; тобто, відповідним чином розмежовуючи особливості того, що сприймається розумом, а що – почуттями²³. Такі образи поширені в містичному богослов'ї: усі мислителі, причетні до містичного натхнення, надають перевагу неподібній священнообразності. Вони спонукають відмовитися від прихильності до матеріального і прагнути піднятися через видиме до позасвітнього²⁴. Отже, основне призначення таких образів – підносити людський розум і дух від чуттєвого споглядання до осягнення духовного Абсолюту. Такі зображення Діонісій називає *анагогічними*.

«Неподібні подоби» Ареопagit зіставляє з апофатичними (негативними) означеннями Бога:

²¹ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 157-159.

²² Там само. – С. 159.

²³ Там само. – С. 63.

²⁴ Там само. – С. 167.

«якщо стосовно Божественних предметів негативні означення ближчі до істини, ніж позитивні, то для виявлення невидимого і невимовного більше підходять неподібні зображення. Саме тому Бог і його якості можуть символічно виражатися зооморфними образами, також у вигляді рослин або каменів, або навіть зображуватися у вигляді черв'яка»²⁵.

Така своєрідна естетизація низького, навіть потворного, сягала своїми витокami ідеології ранніх християн, які відображали настрої знедоленої частини населення Римської імперії, і була своєрідною антитезою античним естетичним ідеалам та цінностям. На думку Діонісія, самою *«неспівмірністю зображень»* неподібні образи вражають глядача й орієнтують його на дещо протилежне зображенню – на абсолютну духовність²⁶. Тому він вважав їх найбільш адекватними формами репрезентації священного.

Ідея піднесення людського духу за допомогою образів до вищої істини й архетипу стала з цього часу однією з провідних ідей візантійської культури загалом і естетичної думки зокрема²⁷. Такі уявлення відкривали необмежені можливості для розвитку християнського символічного мистецтва в усіх його видах і жанрах. Погляди Ареопажита широко використовувалися його послідовниками для обґрунтування містико-пізнавальної функції ікон. Проте, як справедливо зазначив дослідник В. М. Живов,

«неоплатонізм, навіть у формі, наданій йому Діонісієм, не міг бути обґрунтуванням усієї практики іконошанування, оскільки опозиція ноетичного і чуттєвого в неоплатонізмі не знімалася і чуттєве могло лише зображувати ноетичне»²⁸.

²⁵ Дионисий Ареопажит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопажит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопажит. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 65–67.

²⁶ Там само. – С. 67.

²⁷ Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: в 2-х т. / В. В. Бычков. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1.: Раннее христианство. Византия. – 1999. – С. 339.

²⁸ Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / В. М. Живов // Художественный язык Средневековья. – М.: Наука, 1982. – С. 108.

Уже в VI-VII ст. візантійські богослови були змушені констатувати, що іконошанування як найважливіший вияв народного благочестя так і не отримало на той час розгорнутого прямого богословського обґрунтування. Із вчення Діонісія Ареопагіта можна було вивести пояснення того, чому ікони можливі (іншими словами, того, як Бог Своїми нетварними енергіями може в особливий спосіб бути присутнім у матеріальних речах), проте Ареопагіт не давав пояснення, для чого ікони потрібні, чому недостатньо церковних обрядів і «розумної молитви». Тому безпідставними, на нашу думку, є спроби деяких вітчизняних дослідників представити окремі цитати, вирвані із загального контексту його творів, як апологетику іконошанування (див., наприклад:²⁹). Слово *ейкон* він вживав у значенні *образ* у широкому розумінні цього слова. Конкретно про іконописні зображення, які вшановувалися людьми, Діонісій не писав нічого. Саме тому в іконоборчих дебатах VIII-IX ст. на авторитет Ареопагіта посилалися у своїх аргументах як іконошанувальники, так й іконоборці.

Іконошанувальники стверджували дещо більше, ніж зображальне співвідношення ікони й архетипу, а саме, що ікона є носієм священної благодаті Божественного першообразу, що вона наділена його енергією. Цим виправдовувалися віра в чудотворні образи та сакрально-репрезентативні функції ікон. Теоретичні підступи до концептуального обґрунтування такого підходу можна знайти у видатного містика християнського Сходу – Максима Сповідника. Значення глибоких за змістом інтуїцій мислителя не обмежилося тільки понятійно-спекулятивним рівнем, вони відіграли визначальну роль в організації християнського життєвого досвіду живого спілкування зі священним. Суттєвим був його вплив і на богослов'я зримих образів та культову практику вшановування ікон. Максим вважає, що людська самовідданість Христа, або ж прийняття ним людської природи і сам акт самопожертви Бога, стали адекватною «*формою перекладу*» на людську мову втаємниченої Божественної сутності Бога-Любові. Людський спосіб буття Божественної свободи, велична синергія між Богом і людиною, їхня взаємна любов, що стали реальними в Христі, мають і

²⁹ Мороз Я. Втілення концепцій Діонісія Ареопагіта в українському середньовічному іконописі / Я. Мороз // Історія релігій в Україні: науковий щорічник: у 2 кн. – Кн. 2. – Львів: Логос, 2007. – С. 552-553.

внутрішнє, і зовнішнє вираження: людське буття і людська свобода та любов стають способом самовираження Божественного буття, а очищене від гріховності і пристрастей людське лице – образною репрезентацією Божественного Лику. Дар свободи та любові уможлиблює дійсну співпрацю між Богом і людиною, незважаючи на їхню принципову відмінність за сутністю³⁰.

«О таємнице, що є найбільшою таємницею за все навкруги: Бог із любові сам став людиною... Не змінившись, Він прийняв на Себе страждання людської природи, щоб спасти людину й дарувати Себе нам, людям, як зразок (прообраз благоді) і як живу ікону любові й благовоління до Бога і до ближніх, ікону, що має владу надихати нас на належну відповідь»³¹.

Отже, любов є справжньою іконою Бога, через яку Бог став видимим для людських очей. Через цю ікону людина долучається до Божественної любові і досягає максимального уподібнення Богові як образ Божий.

Максим з'ясовує характер відмінності між образом і першообразом, які протиставляються за ейдетичними характеристиками свого буття: як чуттєве – ноетичному, створене – нествореному, тимчасове – вічному, обмежене – необмеженому, видиме – невидимому тощо. Поняття *ейдос* у термінології Максима означає вид, що визначає буття, тобто сукупність основних характеристик цього буття, які відрізняють його від буття іншого виду. Прагнення абсолюту, рух образу до Божественного першообразу – мета, притаманна людській природі. Вона реалізується через сприйняття образом Божественних енергій архетипу, внаслідок чого відбувається обожнення плоті. Відповідно, відношення між образом і божественним першообразом мають енергійно-комунікативну, а не субстанціальну природу.

За Максимом, діалектика образу й першообразу характеризується як несхожістю, так і спільністю: образ відмінний від архетипу за способом свого буття, спільність їхня заснована на проникненні в образ

³⁰ Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви / Максим Исповедник / Сост. и предисл. Л. С. Кукушкин // Добротолюбие Мистическое богословие Восточной Церкви: антология. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. – С. 281.

³¹ Там само. – С. 319.

енергій першообразу³². Саме тут найбільш рельєфно виявляється відмінність від неоплатонічного підходу до цієї проблеми. Вищим ідеалом платонізму є споглядання ідеального в чуттєвих образах-символах, які лише умовно зображують духовний світ. Цілком відмінне розуміння символічного образу в Максима, для якого образ-символ є в певному сенсі тим, що він репрезентує, або ж, у зворотній перспективі (яка, до речі, притаманна композиції ікон), – означуване (архетип) присутнє у своєму чуттєвому представленні.

Систему поглядів Максима Сповідника можна назвати системою *символічного реалізму*, адже сакральний символ для нього – не «лише символ», а жива священна реальність, яка нерозривно пов'язана із Божественним першообразом і правдиво виражає його. У контексті нашого дослідження поняття «символічний реалізм» заслуговує на особливу увагу, оскільки воно, відповідаючи антиномічній сутності основних християнських догматів (зокрема тринітарного і христологічного), на нашу думку, найбільш адекватно виражає специфіку православного концепту образно-символічної репрезентації Божественного. На думку Максима Сповідника,

«чуттєвий світ присутній в ноетичному своїми логосами, а ноетичний в чуттєвому – своїми образами; ... символічне споглядання ноетичного через посередництво видимих образів є водночас і духовним осягненням, і умоглядом видимого через невидиме»³³.

Таке осягнення уможливлюється через проникнення в образ логосної енергії архетипу. Рух образу до першообразу мислиться богословом як подолання подвійностей, що віддаляють створене буття від Божественного. Вищою метою цього процесу є обожнення, при досягненні якого опозиції людського й Божественного, тварного й нетварного, матеріального й ідеального знімаються. Символічний образ забезпечує неподільність зв'язку між видимим і невидимим, між людиною і Богом.

³² Максим Исповедник. Творения : в 2 кн. Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты / Максим Исповедник; [пер. с др.-греч. С. А. Епифанович, А. И. Сидоров]. – М.: Мартис, 1993. – С. 170.

³³ Там само. – С. 169.

Розвиваючи й поглиблюючи ідеї каппадокійців, Максим наголошує на величній есхатологічній місії людини, яка виступає Божественним посередником преображення і спасіння всесвіту. Ця космічна місія зумовлена особливим статусом людини як мікрокосму, як образу світу, створеної за образом і подобою Бога. Зі свого боку, визнання такого високого статусу людини стало запорукою правомірності антропоморфної репрезентації Божественного в християнській традиції. Звідси – особлива функціональна роль людського образу і у візантійській культурі загалом, і в мистецтві зокрема. Ідеї Максима Сповідника, які сконденсували в собі кращі надбання христоцентрично-сотеріологічного напрямку ранньовізантійської патристичної думки, були певною мірою поширені теоретиками іконошанування на іконописний образ і покладені в основу захисту ікон у період іконоборства.

Найбільш ґрунтовною розробкою теорії символічного образу в ранньовізантійський період стала концепція Діонісія Ареопажита, у якій можливість і доцільність образно-символічної репрезентації Божественного обґрунтовувалася на основі платонівської теорії онтологічного розрізнення. Діонісій сформулював важливі принципи розуміння образу як певного онтологічного посередника на шляху осягнення архетипу, недоступного сприйняттю. Символічний образ розглядався як найважливіший спосіб співвіднесення між принципово відмінними вимірами буття – небесним та земним, уможливаючи антиномічну єдність трансцендентності та іманентності Божественного, апофатичного і катафатичного богослов'я.

Порівняльний аналіз концепцій візантійських мислителів свідчить, що Діонісій розвиває теорію символічного образу в контексті есенціального дискурсу, а Максим Сповідник – в контексті енергійного дискурсу. За Максимом, образ відрізняється від архетипу за способом свого буття, спільність їхня заснована на проникненні в образ енергій первообразу. Система поглядів Максима Сповідника ґрунтується на принципі символічного реалізму, згідно з яким реальність Божественної присутності у світі адекватно репрезентується в символічних образах. Символ мислиться як жива священна реальність, як видима присутність Божественного, просякнута його енергіями. Відповідно, антиномічна та парадоксальна суть християнських догматів набуває адекватного вираження в іконописних символічних образах, які є переконливим свідченням реальності Боговтілення.

Список джерел і літератури:

1. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica: в 2-х т. / В. В. Бычков. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 1.: Раннее христианство. Византия. – 1999. – 575 с.
2. Дионисий Ареопагит. О божественных именах / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетея, 2002. – С. 207-565.
3. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб.: Алетея, 2002. – С. 37-206.
4. Дионисий Ареопагит. Послание Титу иерарху / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч. Г. М. Прохоров] // Творения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетея, 2002. – С. 829-854.
5. Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / В. М. Живов // Художественный язык Средневековья. – М.: Наука, 1982. – С. 108-127.
6. Максим Исповедник. Творения: в 2 кн. Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты / Максим Исповедник; [пер. с др.-греч. С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров]. – М.: Мартис, 1993. – 354 с.
7. Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви / Максим Исповедник / Сост. и предисл. Л. С. Кукушкин // Добротолюбие Мистическое богословие Восточной Церкви: антология. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. – С. 269-330.
8. Мороз Я. Втілення концепцій Діонісія Ареопагіта в українському середньовічному іконописі / Я. Мороз // Історія релігій в Україні: науковий щорічник: у 2 кн. – Кн. 2. – Львів: Логос, 2007. – С. 549-557.
9. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія. – К.: Дух і Літера, 2010. – 568 с.
10. Чорноморець Ю. Філософська теологія Максима Сповідника [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_history/39298/

Українська канонічна спадщина: Київський собор 1640 року

протоієрей Володимир Вакін

Золота доба розвитку українського православ'я невід'ємно пов'язана з ім'ям видатного святителя Петра Могили. Київський першоієрарх намагався преобразити та надати нового дихання усім можливим сторонам життя митрополії. Природньо, що для реалізації своїх бажань св. Петро Могила вибрав найбільш дієвий інструментарій управління православного устрою – собор. Київський собор 1640 року охопив великий спектр життєвоважливих питань православного життя митрополії: роз'яснення головних основ православного віровчення та прийняття «Катехізису», проблем пастирського, літургійного та адміністративного характеру, регламентації чернечого побуту та аскетичного подвигу, турботи про духовно-моральний стан пастви та інше.

Ключові слова: *св. Петро Могила, митрополія, вище церковне управління, першоієрарх, собор, постанова.*

Середину XVII ст. прийнято називати золотою добою українського православ'я. Беззаперечним архітектором даного феномену є видатний свяtitель Київського престолу святий Петро Могила. Період правління Київського першоієрарха насичений рішучими змінами у всіх сферах церковного життя нашої митрополії та його належного упорядкування. Св. Петро Могила використовував усі доступні методи та інструментарії для досягнення поставленої мети, тому належне місце було відведено найвищій інституції церковного управління в Київській митрополії – обласному собору, що відбувся в Києві в 1640 році. Собор тривав десять днів, під час яких було прийнято «Православне ісповідання віри» або «Катехізис», яке згодом стало символічною книгою всього вселенського православ'я, та розглянуто ряд питань літургійного, канонічного та церковно-адміністративного характеру, що турбували тогочасне життя Київської митрополії.

Причини скликання собору митрополит достеменно охарактеризував у запрошувальній грамоті:

«Немало пройшло часу, як уся православна Церква Руська, будучи піддана сильному гонінню від відступників, знаходиться у ситуації, коли неможливо відділити від себе хижих вовків, так що православні й слухняні чада Східної Церкви не мали ніякого з ними спілкування у справах віри. Тому, багато православних, одні через невідання, інші через часту присутність під час їхніх повчань та богослужінь, надзвичайно себе спотворили, так що тяжко розрізнити, чи справді вони православні чи тільки по імені... Через це сан духовний і чернечий прийшов до розладу, і настоятелі, піддавшись недбальству, не тільки не турбуються про порядок, але й в усьому віддалились від древніх Отців. Таким же чином і братства, відрікшись від ревності своїх попередників і потоптавши моральність, кожен прагне власного і робить по-своєму. Словом, уся наша Церква Руська, не в догматах віри (вони зберігаються непорушно), але у звичаях, які стосуються молитви й благочестивого життя, дуже ушкоджена. Дивлячись на це стурбованим оком і з серцем скорботним, ми завжди піклувались про те, як би все те могло бути направлене й доведене до звичаїв древніх предків наших, при яких і благочестя розсіяло... Цього, за нашим розумінням, не інакше можемо досягнути, як тільки через собор, на який прибувши, наші співслужителі архієреї і другі чесні духовні отці, освічені достатньо в догматах віри і випробувані в благочестивому житті, пильно, з прикликанням Святого Духа, порадилися би і приклали працю та старання для того, щоб уся Церква наша у всьому вище сказаному могла бути належно виправлена і доведена до своєї давньої красоти»¹.

Аналіз досліджень визначеної проблематики. На жаль, до нашого часу не дійшли самі акти Київського собору 1640 року з детальним викладенням питань, що розглядалися собором, а тільки маємо короткий опис про ухвалені постанови на основі польського перекладу Кассіана Саковича (із зазначенням його тенденційних коментарів на

¹ Пригласительное послание митрополита Петра Могилы къ Луцкой братіи на Киевскій соборъ. 1640 года, 24 іюня // Памятники, изданные Киевскою комиссією для разбора древнихъ актовъ.. – К.: Типографія Императорскаго Университета Св. Владимира Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, Мих. ул., д. №4-й, 1898. – Т.1 – С.68-70

користь уніатства – авт.)². Про мету скликання собору до наших часів збереглося першоджерело – запрошувальна грамота на Київський собор 1640 року св. Петра Могили³. Про склад собору можемо знайти опис у ІоанікіяГалатовського – сучасника подій⁴. Требник св. Петра Могили містить два оригінальних канони Київського собору 1640 року – 26 і 66⁵, що свідчить про детальний поділ постанов собору та про солідну чисельність прийнятих рішень. Окрім цілісних канонів, у Требнику також зустрічаємо багато настанов, що були прямим предметом діянь собору⁶.

Серед вітчизняних дослідників частковий опис собору та аналіз прийнятих постанов розглядали проф. О. Лотоцький⁷ та проф. І. Власовський⁸. Суміжні відомості із зазначеної проблематики можна знайти у працях проф. о. Юрія Мицика⁹ та А. Жуковського¹⁰. Не можна оминати увагою дореволюційні доробки, такі, як митр. Макарія Булгакова¹¹, проф. Є. Голубінського¹² та С. Голубева¹³.

² Деянія Киевского собора 1640 года, по рассказу Кассиана Саковича // РИБ. – Петербург: Типография и Хромолитография А. Траншеля, Стремянная, 12, 1878. Т. 4. – Кн. I. – 235 с.

³ Пригласительное послание митрополита Петра Могила к Луцкой братии на Киевский соборъ. 1640 года, 24 июня // Памятники, изданные Киевскою комиссією для разбора древнихъ актовъ.. – К.: Типография Императорскаго Университета Св. Владимира Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, Мих. ул., д. №4-й, 1898. – Т.1–133 с.

⁴ *Иоанникий Галатовский*. Мессия правдивый Иисус Христос Сын Божий. – К.: типография Киево-Печерской лавры, 1669. – 429 с.

⁵ *Требник Петра Могила / перевод з оригіналу 1646 року [упоряд. А. Жуковський]*. – Канберра-Мюнхен-Париж, 1988.

⁶ *Власовський І, проф.* Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К., 1998. Т. 2. – С. 171.

⁷ *Лотоцький О., проф.* Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – 318 с.

⁸ *Власовський І, проф.* Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. Т. 2. – 396 с.

⁹ *Мицик Ю. А., Нічик В. М., Хижняк З. І.* Петро Могила / НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; Українська Православна Церква Київського Патріархату; Національний університет «Києво-Могилянська Академія». – К., 2013. – 400 с.

¹⁰ *Жуковський А.* Петро Могила та питання єдності Церков. – К.: Мистецтво, 1997. – 304 с.

¹¹ *Булгаков Макарій, митр.* История Русской Церкви: В 9 т. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Т. 6. – 797 с.

¹² *Голубинский Е. Е., проф.* История Русской Церкви: В 5 т. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1901. – Т. 4. – 616 с.

¹³ *Голубев С.* Киевский митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники. – К.: Тип. С. В. Кульженко. Большая-Васильковская ул., домъ № 23, 1989. – Т. 2. – 524(1) + 498(2) с.

Метою наукового дослідження на основі постанов Київського собору 1640 року зробити канонічно обґрунтовані висновки ролі інституту собору в системі вищого управління Київською митрополією в середині XVII ст. та проаналізувати найбільші проблеми пастирського, літургійного, полемічного, церковно-адміністративного характеру життя митрополії зазначеного періоду й надати канонічну оцінку прийнятим соборним рішенням.

Сам собор розпочався восьмого вересня 1640 року в кафедральному храмі святої Софії – Премудрості Божої, де були розставлені крісла, на яких і розмістилися делегати собору відповідно до «списку». До складу собору ввійшли: митрополит Київський Петро Могила, представник Луцької єпархії – єп. Ісаакій, представник Львівської єпархії – єп. Авраамій, Перемишську єпархію представляв отець Панкратій Григорович, Мстиславську єпархію – о. Софроній Чижевський, окрім послів від єпархій, були присутні: Слуцький архимандрит Самуїл Шитик, ігумен Миколаївського монастиря м. Києва о. Ісая та делегати від чорного й білого духовенства та мирян, переважно від братств¹⁴.

Цікавий факт, що з вищеперерахованих учасників соборів ми бачимо лише представників правлячих архієреїв митрополії, а самі преосвященні єп. Луцький Афанасій Пузина, єп. Львівський Арсеній Желибовський, єп. Перемишський Сильвестр Гулевич та єп. Мстиславський Сильвестр Косів особисто були відсутні. Дуже важко зробити однозначний висновок, чи це був збіг обставин, чи певна таємна домовленість архієреїв. До наших часів зберігся лист єп. Мстиславського Сильвестра Косова до митрополита Петра Могили, де він повідомляє про свою відсутність через збігу неблагоприятних обставин¹⁵.

Відкрив собор св. Петро Могила, який виголосив довгу промову про підготовку до собору, а архієреї подякували Київському митрополиту за пастирську турботу. Після цього головуючим собору був

¹⁴ Деянія Киевскаго собора 1640 года, по разсказу Кассіана Саковича // РИБ. – Петербург: Типографія и Хромоолитографія А. Траншеля, Стремянная, 12, 1878. – Т. 4. – Кн. I. – С. 26-28

¹⁵ Письмо мстиславскаго епископа С. Косова къ кiev. митрополиту Петру Могила съ уведомленіемъ о невозможности ему, вследствие стеченія неблагоприятныхъ обстоятельствъ, лично прибыть на кievскій соборъ (1640 г.) // Голубев С. Киевскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники. – К., 1989. Т.2. – С. 187.

обраний архімандрит Самуїл Шитик, який зайняв своє місце та сповістив про регламент роботи собору. З іншого джерела ми можемо знайти відомості про писарів собору: Йосифа Кононовича, ректора Київських шкіл, та Інокентія Гізеля, ректора Гойської колегії¹⁶.

На наступний день собору після ранньої Літургії ректор київських шкіл говорив проповідь про значення соборів в устрої Православної Церкви та наводив приклади відомих соборів та їхніх постанов для успішних вирішень нагальних проблем. Далі головуєчого собору запросив до слова о. Ісаю, ігумена Миколаївського монастиря, для розлогого доповіді про причини та завдання Київського собору. У своїй промові о. Ісаїя, зокрема, зазначив, що однією з найбільш деструктивних проблем життя митрополії є відсутність сучасних перекладів церковних книжок. Опоненти православ'я, користуючись нагодою, надрували польською мовою, зрозумілою для більшості, власні книги із уніатським вченням, проте видають їх за православні, через що спокусили та ввели в оману велику кількість вірних. З метою порятунку пастви св. Петро Могила запропонував на розгляд та затвердження собору православний «Катехізіс». Таким чином, собор перейшов до обговорення тексту «Катехізісу», починаючи із «Символу віри».

На третій день роботи, 10 вересня, собор продовжив розгляд «Катехізісу», а саме про місце перебування душ праведних та приватний суд для кожної особи відразу після смерті. Окрім питань віровчення, отці собору перейшли і до практичних сторін життя: узгодили священнодійства при звершенні таїнства Хрещення, Вінчання та Євхаристії; визначили використовувати утвар із срібла та олова; заборонили висвячувати в пресвітери неосвічених та допускати до звершення церковних служб священників-двоєженців; прийняли постанови про заборону «нюхати табак». У цей день також була розглянута скарга Київського митрополита на самочинний друк львівським Успенським братством богослужбових книг «Євангеліє», «служебник» та ін. і було постановлено заборонити друкувати й купувати їх «під страхом клятви»¹⁷.

¹⁶ Иоанникий Галатовский. Мессия правдивый Иисус Христос Сын Божий. – К., 1669. – С. 320-321.

¹⁷ Деянія Київського собора 1640 года, по рассказу Кассіана Саковича // РИБ. – Петербург: Типографія и Хромоолитографія А. Траншеля, Стремянная, 12, 1878. Т. 4. – Кн. I. – С.32.

11 вересня отці собору мали дискусію про походження людських душ, а також по перебування душ грішників та праведників. Щодо останнього питання розгорілася полеміка між о. Ісаєю та святителем Петром Могилою, так що було вирішено з даного приводу надіслати запит до Вселенського Патріарха. Цього дня також богословські диспути чергувалися з питанням практичного характеру: заборонено, щоб єврейка приймала роди в християнки та навпаки; дозволено при смертельній необхідності хрестити немовлят повитухам; постановлено споживати єлей, що освячується під час всенічногобдіння, не залишаючи його на наступну службу; єлей же після Соборування необхідно спалювати; визначено хресний хід іти тільки проти руху сонця, а священику під час похоронної процесії – перед небіжчиком; розглянуто питання про сповідь хворих та засуджених і про святкування торжественних та звичайних свят. Також цього дня було затверджено встановити судову колегію в складі чотирьох членів, що вибираються з єпархіального духовенства, для розгляду позовів про суперечки та непорозуміння між духовними особами. Духовний суд та виклики до нього повинні відбуватися безкоштовно, і тільки після судового вироку винний був зобов'язаний сплатити судове мито. На жаль, ми не маємо докладних відомостей щодо організації і функціонування даного суду, але цікава сама вже ідея призначати в консисторію чотирьох депутатів для розгляду судових справ поміж духовенством.

П'ятого дня продовжили розбирати Символ віри зі слів «вірую в єдину, святу та соборну Церкву». Отці собору обговорили, що означає слово «у Церкву», а також розглянуто всі православні Таїнства та формули їхнього звершення. Запитання о. Панкратія про достеменний час перетворення Святих Дарів викликало настільки жваву дискусію, що було вирішено і про це питання написати до Святійшого Патріарха Константинопольського. Після обіду учасники собору перейшли до практичного обговорення православного побуту та вирішили, щоб християни не працювали у євреїв поварами та не купували в них м'яса, яке вони, швидше за все, перед тим оскверняють.

14 вересня собор завершив розгляд Символу віри та перейшов до роз'яснення молитви «Отче наш» й заповідей блаженства. Далі соборна діяльність стосувалась уставу Київського братства та особливого, за наполегливого прохання митрополита, піклування про Київські школи.

Сьомого дня було завершено розгляд «Катехізису», після обіду на порядок денний собору поставили три питання: обрання двадцять чотири священики для судових справ, щоб вони судили на зразок капітули; призначення доктором богослів'я о. Ісаю, ігумена Миколаївського монастиря, а також надання права служити із палецею для ректора Київських шкіл.

За припущенням митр. Макарія (Булгакова) о. Ісаї дали ступінь доктора богослів'я за труди над «Катехізисом»¹⁸. Побічно про це свідчить той факт, що це відбулося в той самий день, коли завершили розгляд самого «Катехізису», а також і те, що невідомо іншої визначної богословської праці ігумена Миколаївського, а учасники собору не запитувала за що о. Ісаю удостоюють такої честі. Більшу дискусію викликає питання, чи о. Ісаю самотійно, чи разом із святителем Петром Могилею трудився над цим твором¹⁹.

На восьмий день отці собору внесли корективи для звершення земних поклонів тим, хто очолює Літургію. Для ченців та черниць було заборонено ставати хресними батьками, а мирянам – брати у восприємники іновірця. Далі соборним розумом розглянули практичні моменти звершення таїнства Соборкування, а саме: одному священику двічі на день єлей не освячувати і той самий єлей двічі не використовувати. Для звершення Таїнства намагалися залучити усіх сім священиків, якщо ж сім не знайдеться, то принаймні не менше трьох. При звершенні таїнства Вінчання наказується пресвітеру ніколи не опускати питань до шлюбної пари, чи добровільно вони вступають у шлюб і чи не має нареченого в молодії, чи нареченої в молодого, хоч би і в іншій країні. При виявленні перешкоди до вступу молодят у шлюб собор над такими забороняє звершувати Таїнство. Після обіду було прийнято постанову, у якій ігумен Миколаївського монастиря м. Києва призначався ревізором над протопресвітерами, а самим протопресвітерам була встановлена черга для звершення богослужінь у св. Софії. Цього ж дня собор обрав послів для делегації до Константинополя.

Дев'ятий і десятий дні Київського собору 1640 року були присвячені виключно дисциплінарним постановам щодо монастирів і впорядкуванню чернечого життя в нашій митрополії. Так, отці собору забо-

¹⁸ Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М., 1996. – Т. 6. – С. 560.

¹⁹ Лотоцький О., проф. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – С. 126.

ронили засновувати монастирі, хоч би й малі, без дозволу правлячого архієрея і наявності привілеїв. Нечисленні монастирі, у яких братія не перевищує кількості восьми осіб, повинні знаходитися під владою більшого монастиря, а настоятель такого монастиря має називатися не ігуменом, а «старцем». Собор визнав більш бажаним спільножиттєвий устрій монастиря, з регламентацією чернечого життя згідно з уставом святого Василя Великого. При виявленні ченцем непослуху до старшого Собор заповідає такого монаха карати позбавленням трапези, а у випадку його не виправлення — виключенням із монастиря. Черниці мав право відвідувати тільки їхній духівник.

Ченцям і черницям Собор забороняє проживати приватно в селах і містах, а тільки в монастирях. Також отці собору звернули свою увагу на чернечий одяг, наголошуючи, щоб він не був із занадто розкішної тканини, а пояс із шовку було заборонено носити категорично. Очевидно, ця постанова отців була зумовлена наслідкуванням наших ченців католицьких монахів, що любили одягатися пишно й розкішно.

У випадку смерті ченця братія в кожному монастирі має згідно з християнським обов'язком відправити три Божественних Літургії за спокій душі померлого під страхом прокляття²⁰.

Із розглянутих постанов Київського собору 1640 року можна зробити висновок, наскільки прийняті собором рішення відображають прагнення видатного святителя Київського престолу Петра Могили виправити, за можливістю, усі наявні відступлення й недоліки в житті нашої Церкви та преобразувати його до колишнього благочестя, спрямовуючи в цілковиту відповідність до норм канонічного права Православної Церкви.

Список джерел і літератури:

Джерела

1. Деянія Київскаго собора 1640 года, по разсказу Кассіана Саковича // РИБ. – Петербург: Типографія и Хромоолитографія А. Траншеля, Стремянная, 12, 1878. Т. 4. – Кн. I. – 235 с.

²⁰ Деянія Київскаго собора 1640 года, по разсказу Кассіана Саковича // РИБ. – Петербург: Типографія и Хромоолитографія А. Траншеля, Стремянная, 12, 1878. – Т. 4. – Кн. I. – С.33-46.

2. Иоанникий Галятовский. Мессия правдивый Иисус Христос Сын Божий. – К.: типография Киево-Печерской лавры, 1669. – 429 с.
3. Книга Правил Святых Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святых Отців / Пер. Чокалюка С. М. – К.: Вид. Преса України, 2008. – 367 с.
4. Письмо Мстиславского епископа С. Коссова кь киев. митрополиту Петру Могила сь уведомленієм о невозможности ему, вследствие стечения неблагоприятных обстоятельств, лично прибыть на киевский соборъ (1640 г.) // Голубев С. Киевский митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники. – К.: Типографія С. В. Кульженко. Большая-Васильковская улица, домъ № 23, 1989. – Т.2. – 524(1) + 498(2) с.
5. Пригласительное послание митрополита Петра Могилякъ Луцкой братіи на Киевский соборъ. 1640 года, 24 июня // Памятники, изданные Киевскою комиссією для разбора древнихъ актовъ.. – К.: Типографія Императорскаго Университета Св. Владимира Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, Мих. ул., д. №4-й, 1898. – Т.1–133 с.
6. Требник Петра Могили / *перевид з оригіналу 1646 року [упоряд. А. Жуковський]*. – Канберра-Мюнхен-Париж, 1988.

Література

7. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Т. 6. – 797 с.
8. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. Т. 2. – 396 с.
9. Голубев С. Киевский митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники. – К.: Типографія С. В. Кульженко. Большая-Васильковская улица, домъ № 23, 1989. – Т.2. – 524(1) + 498(2) с.
10. Голубинский Е. Е., проф. История Русской Церкви: В 5 т. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1901. – Т. 4. – 616 с.
11. Жуковський А. Петро Могила та питання єдності Церков. – К.: Мистецтво, 1997. – 304 с.
12. Мицик Ю. А., Нічик В. М., Хижняк З. І. Петро Могила / НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; Українська Православна Церква Київського Патріархату; Національний університет «Киево-Могилянська Академія». – К., 2013. – 400 с.
13. Лотоцький О., проф. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – 318 с.

Пам'ятка інтелігентам-богошукачам: псевдоцерковність Богородичного центру

Петро Вінцукевич

Усім відома популярна фраза щодо релігійних вірувань: «Усі дороги ведуть до Бога», чи «Бог – єдиний». Таке твердження в корені помилкове, адже не всі релігійні дороги ведуть до Бога, а деякі й у протилежний бік: іноді помиляються навіть щирі богошукачі. Спаситель говорить: «Я є путь, і істина, і життя; ніхто не приходить до Отця, як тільки через Мене» (Ін. 14: 6). Богохульську книгу «блаженного» Іоана (В. Береславського) «Викриття Ялдаваофа» видано т. зв. Духовним центром у Києві (2012 р.) тиражем тисячу примірників, але вона однак набула великої популярності серед мислячої інтелігенції.

Відійди від Мене, сатано, бо написано: Господу Богу твоєму поклоняйся і Йому Єдиному служи. (Мф. 4: 10; Втор. 6: 13).

I. Вступ. Тези Леоніда Белова

Уже в передмові до книги такий собі Леонід Белов, видно, послідовник автора, вказує на основні тези подальших «одкровенень» новоявленого пророка. У книзі подано матеріали семінарів, статей і лекцій «блаженного», складені в Хорватії, на батьківщині богомилів, де він намагається відповісти на питання, яке нібито хвилює людство: «Хто насправді приховується під маскою біблійного Бога?» Проте думаємо, що мало хто із розсудливих людей сумнівається в тому, що «під маскою біблійного Бога» не приховується, а управляє Всесвітом сам Господь – Творець і Промислитель світу. Але все це зовсім не так у тезах Л. Белова: перш за все, він протиставляє «Отця чистої любові» (так він називає змія-спокусника) римо-візантійському вітчимові, тобто нашому Богові – Саваофу, Єгові, Елогіму. Він пише: «Ялдаваоф – це

не бог, а темний архоніт (творець матерії, обтяженої гріхами і злом), який злочинним шляхом захопив владу над світом».

Дивіться, як добре знає пан Л. Белов до біблійну історію, а головне – звідки? Невже він побував, як і його вчитель, у високорозвиненій Атлантиді, яка загинула 12 тисяч років тому?

Але простежмо подальшу оповідь книги: *«Одержимий гординою Ялдаваоф відкинув божественних Отця і Матір (любов), вступив із ними в боротьбу і перетворився на диявола»* (с. 5). Зауважимо відразу, що Ялдаваоф, за вченням «блаженного» Іоана й «іже з ним», – це не хто інший, як наш біблійний Бог – Елогім, Єгова... Тому все у них ставиться догори дном – і так протягом усієї книги: не дарма кажуть, що диявол – плутаник; йому потрібен хаос – змішання всіх елементів, світла й темряви, добра і зла. І далі, за Беловим: Елогім, мовляв, проповідує поділ, ненависть до людини, готовність «безсоромно» жертвувати людиною в ім'я великих цінностей (під якими здебільшого мають на увазі державні та релігійні інститути).

Схоже, що пан Белов погано читав Євангеліє, бо не розбирається в релігійно-етичних питаннях Християнської Церкви. Так, Церква вчить ненавидіти зло (не злих людей, а зло); Спаситель дійсно вчить душу свою (життя) покладати за великі цінності: за правду Божу, за любов, за ближніх своїх і навіть за «далеких».

Нападкам Л. Белова на Церкву немає ліку. Він стверджує, повторюючи свого «блаженного» вчителя, що наша Християнська Церква – це нова версія юдейського синедріону, очевидно, забуваючи, що саме синедріоном був розп'ятий Христос. На його думку, багато світлих умів, до яких він, зрозуміло, зараховує себе і свого вчителя, ставлять собі питання: *«А, насправді, чи не сатана приховується під маскою біблійного Бога?»* (с. 6). Більше того, він уже вирішив долю нашої Церкви:

«Вирок старій церкві винесено й оскарженню не підлягає... Християнство, яким його досі знало людство, скасовано як таке, що не має в собі Христа, чуже Його духу... Настав час землі сприйняти автентичну (справжню) духовність. Час людству сприйняти своїх Отця і Матір, і коли настане час другого навернення, яке покликане прозріти (побачити) в бозі Старого

і Нового Завіту князя світу цього, що містить начало зла, і звернутися до віри правдивого Всевишнього, найчистішого з чистих Бога любові» (с. 7, 9).

«Блаженний» Іоан вигукнув: *«Я щасливий. У пустелі другого навернення так нас буде зігрівати сонце нової Атлантиди, як велике знамення помазаників»* (с.9). Нагадуємо ще раз, що Атлантида загинула 12 тисяч років тому, імовірно, за великі гріхи перед Богом.

Але перш ніж здійснити цей крок (друге навернення), *«належить провести великий екзорцизм – викрити і відкинути Елогіма (Єгову), біблійного божка»* (с. 9). Словом, вимагається відректися від нашого Бога (за євангелістом Іоаном, від Бога-Слова) і поклонитися змієві – Люциферу та визнати його богом.

Виникає ще одне питання: якщо Християнство, як велике заблудження й олжа, приречене на зникнення, то як і чому воно тримається вже 2 тисячі років? Л. Белов відповідає: занадто великий багатовіковий гіпноз мислення, підкріплений інквізицією, занадто велика інерція мислення. Слідом за юдеями християни прийняли Ялдаваофа за Бога – ось центральна думка Белова. Але, скажемо ми, заблудження не може бути вічним і всезагальним, та й інквізиція тривала ж не 2 тисячі років, і про це ми ще будемо говорити. І ще слід врахувати величезну духовну роботу й досвід християнського життя: мучеництво, подвижництво; християнство оновило всі сфери людської діяльності, всю людську культуру: філософію, етику, літературу, живопис, музику, архітектуру, нарешті соціальне життя (згадаймо проповідь свободи, рівності, любові й братерства). І все це, незважаючи на шалений опір Люцифера і його земних агентів.

Церковна ієрархія зробила багато помилок і навіть злочинів, за що свого часу заплатила дорогу, криваву ціну (ми маємо на увазі більшовицький терор), але Церква як Тіло Христове стоїть і буде вічно стояти, до скінчення віку, бо *«врата пекла не здолають її»* (Мф. 16: 18).

Вивчивши і розібравши тези Л. Белова, можна було б поставити на цьому крапку і залишити в спокої напхану містичною термінологією книгу «блаженного» Іоана (В. Береславського), але в ній порушується цілий ряд серйозних релігійно-філософських проблем, що змушує нас продовжити дослідження.

II. «Перевернутий трикутник» - остання брехня Люцифера

У народі побутує прислів'я: «Диявол – мавпа Бога», тобто Люцифер хоче бути подібним до Бога: він, як справжній шулер, виймає з рукава свій останній козир: він хоче помінятися місцями з Богом – *«перевернути вселенський трикутник»*, на вершині якого перебуває сам Господь – Творець неба й землі. А книга «блаженного» Іоана «Викриття Ялдаваофа» допомагає дияволу в цьому.

Християнське серце обурюється від просторікування цієї богозневажної риторики, та все-таки треба відповідати на удари ворожих сил. Але перш ніж приступити до «одкровенень» новоявленого «пророка», дамо коротку довідку про так зване богомільство, учення якого, як нам здається, лягло в основу «догматики» пана В. Береславського, правда, з деякими змінами.

Богомільство – болгаро-візантійська єресь дуалістичного напрямку, належить до X століття. Засновник – піп Богомил. Богомили визнавали верховне добре Божество, але, на їхню думку, Бог не од вічності троїчний в Особах, Син і Дух походять від Отця в часі та становлять лише різні прояви Отця, ставши Особами. У Бога є ще первонароджений син Сатанаїл, скинутий разом зі своїми ангелами за повстання проти Нього на землю, яка тоді була ще невлаштованою. Він же (Сатанаїл) і облаштував землю, і створив тіло людини, але вдихнути душу в нього не зміг, це зробив добрий дух. Згодом Сатанаїл перейнявся ненавистю до переваг людини і вирішив погубити її. Для цього він набув образу змія, з'єднався тілесно з Євою, яка народила від нього Каїна. За це Сатанаїл був позбавлений Богом-Отцем божественного образу і творчої сили. З того часу Сатанаїл, за попущенням Божим, панує над своїм світом і створеними ним істотами (різними гадами, хижакими). І став він уже називатися не Сатанаїлом, а просто Сатаною. Коли люди повстали проти нього разом із гігантами – дітьми ангелів і дочок людей, – він послав на землю потоп, що винищив усіх людей, крім Ноя, який залишився йому вірним. Потім з ненависті до людини він обдурив Мойсея, давши йому закон на Синаї. Тому весь Старий Завіт містить, на думку богомилів, дуже шкідливе вчення. Нарешті Бог змилювався над людьми, послав божественний Логос, або другого Свого сина, який переміг Сатанаїла (Сатану) і закував його в тартар. Але демонів було залишено; Бог залишив їм створені людськими руками

храми. Демони живуть у кожній людині, і саме вони є винуватцями всіх гріхів; демони не мають влади тільки над богами, оскільки в них живе Святий Дух.

Богомили відкидали таїнства, не визнавали шанування ікон, а храми вважали житлом демонів; відкидали християнські богослужіння; із книг Св. Письма визнавали тільки Євангеліє й Апостол. Зневажаючи людську природу, вони вчили уникати світу і його благ та закликали перемогти плоть за допомогою подвигів самовдосконалення; вимагали від людини безшлюбності, бо, на їхню думку, шлюб є справою диявола.

У книзі «блаженного» Іоана (В. Береславського) «Викриття Ялдаваофа» наявні ідеї гностицизму, маніхейства й особливо богомільства. У гностиків він узяв поняття «деміурга», зробивши його диявольською творчою силою (енергією), у маніхейців – дуалізм (рівність двох царств – добра і зла); у богомолів – Сатанаїла як творця матеріального світу, назвавши його Елогімом. Правда, змія, на відміну від богомилів, він зробив не сатаною, а богом – «Отцем чистої любові»; у них же запозичив ненависть до Християнської Церкви, про що буде мова попереду.

Ось тут і починається, з дозволу сказати, «догматика» пана Береславського, а точніше сказати, його бісівська казка, яку він одягнув у власну містичну термінологію, іноді незрозумілу навіть освіченим людям, не кажучи вже про «простий народ». Але якщо її висловити популярною мовою, то вона включає такі релігійно-філософські поняття і проблеми: Бог і Елогім; творіння людини і боголюбство; гріхопадіння – «Хто винен?»; юдеохристиянство (Тора + Євангеліє); сома і саркс (тіло і плоть); церква (храм) і Христос; «Христос- хто ж Він?»; чаша Грааля і т. д.

III. «Догматика» «блаженного» Іоана (В. Береславського)

Бог і Елогім; небесна драма; творіння світу і людини; гріхопадіння; боголюбство...

«Блаженний» Іоан наважився навіть описати у своїй книзі передвічну небесну драму Св. Трійці, чого не наважувалися робити й великі пророки:

«Конфлікт між нашим Отцем і од віку проклятим Сатанайлом-Люцифером стався з приводу Мине (любов). Отець – тільки любов, і його кредо – тільки через любов. Усе інше – хибне. Елогім (він же Сатанайл) – маньяк сили, автократор. Мине для нього – ознака слабкості, убогства, вторинності».

Бог – отець чистої любові, добріший за найдобріших – творець духовного світу і людських душ. Елогім же (він же Єгова, Ягве, Деміург, великий Мімікр) – творець матеріального світу, плоті й похоті людини. Автор книги описує це так:

«Берешиит Гара – акт елогімістичного творіння. Берешиит говорить про сотворення: розуміє, що може тільки ліпити з праху, а дух життя повинен вдихнути Всевишній. Сотворення звершується завжди двома». «Всевишній народив людину самотичну, духовну, безсмертну. І Сатана (Елогім) відчув: дав людині тілесну плоть».

Із «догматики» «блаженного» Іоана випливає, що «Отець чистої любові» (Всевишній) не творить, а народжує людину, тобто людина відразу одержує боголюдськість; одержує те, що обіцяв змії Адаму і Єві в Едемі, – мовляв, *«будете, як боги»*. Питається, а навіщо тоді земний шлях? Відразу народився від «Отця чистої любові» – і відразу боголюдина. Але такий стан не мав би моральної цінності, бо отриманий був би без вольового зусилля (див.: Лк. 16: 16).

Навіщо тоді боротьба з плоттю, духовні подвиги в людей, а Синові Божому – навіщо знадобилося втілення, голгофські муки, викуплення і воскресіння? Нащо все це? Сатана такий добрий «визволитель», що зразу ж дає людині знання добра і зла та робить її безсмертним богом. І відразу ж бере в своє царство п'їтьми і зла. Треба тільки зовсім небагато – сказати в серці своєму: *«Прагну анастатично окрилено повернутися в лоно нашого Всевишнього. Ходити по землі, як на небесах, і жити вічно»*. Тобто треба відмовитися від Бога Саваофа і євангельського Христа й возз'єднатися з сатаною, творити його волю.

Далі автор вказує на те, що юдеохристиянство вважає людську природу створеною, а раз так, то з цього випливає постулат одвічної рабської залежності від Елогіма (Єгови, Ягве). По-перше, християнин не хоче свободи від Бога, він хоче свободи в Бозі. По-друге, автор забу-

ває, що створена людина одержала право на досконалість, аж до боголюдськості. Господь навіть наполягає на цьому: *«... будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий»* (Мф. 5: 48).

Далі в пана В. Береславського йде, прямо сказати, містична діалектика: *«Всевишній більший за себе самого в акті сотворення людини, і людина в акті свого відродження більша за Всевишнього»* (с. 14). Чи не занадто? Схоже, що автор захоплювався діалектикою Гегеля, за якою Абсолютна ідея, розвиваючись тільки в людині, усвідомлює себе і повертається вже Абсолютним духом. Християнська ж філософія, хоч і дає право людині на богоподібність, але не зрівнює її з Богом за суттю. Так, Господь устами пророка Ісаї говорить: *«Але як небо вище за землю, так путі Мої вищі за путі ваші, і думки Мої за думки ваші»* (Іс. 55: 9).

Але яке ж ім'я цього *«Отця чистої любові»*? Автор називає це ім'я – Ель Еллон, і тут же посилається на Христа, Який нібито називав Усевишнього не Господь, і не Бог, а *«Отець – породжує в акті поза-межної любові»* (с. 16). Неправда! Наприклад, під час спокушання в пустелі Христос каже спокуснику: *«Написано: Господу Богу твоєму поклоняйся і Йому єдиному служи»* (Мф. 4: 10). Можна навести десятки місць із Євангелія, де Христос називає Отця Богом.

Отже, за Береславським, *«Отець чистої любові»* сотворив душі людей, але коли вони впали на землю, то опинилися в матеріальній сфері, підпорядкованій Елогімові-Деміургу, який зліпив із праху матеріальні тіла (плоть) за *«образом і за подобою своєю»* та нагородив їх похиттю. *«Отець чистої любові»* зглянувся над людьми, проник в Едем під виглядом змія, щоби вказати їм шлях до знання – з'їсти заборонений плід, пізнати добро і зло та стати безсмертними, *«як боги»*. За це Елогім (він же Єгова, Ягве, Деміург) прокляв *«Отця чистої любові»*, а людей теж прокляв і вигнав із раю.

Складається таке враження, що *«Всевишній, найдобріший із добрих Отець»*, який створив духовний світ і душі людей, постійно поступається Елогіму-Деміургові, котрий може тільки *«ліпити з праху»* матеріальні тіла (ці *«глиняні пуги»*). Незрозуміло, чому цей *«майстровий – Деміург»* управляє Всевишнім Отцем. Чому він прокляв цього змія-батька і той покійно скорився. Так, може, все було навпаки: змії, Адам і Єва отримали за заслуги і змушені були змиритися зі своєю долею – змії поповз у своє царство, а людям за зраду

Бога судився довгий історичний шлях очищення, шлях від звіролюдства до боголюдства?

Безсила злоба – ось сутність *«Отця чистої любові»*. А де його сила і любов? Його проклинають, змушують повзати на череві, а він стверджує, що може літати і творити нові світи у Вселенній. Ми вже чули його урочистий гімн – *«Вставай, проклятьем заклеймённый»*; ми бачили його пророків, його ангелів, вождів – усі вони заперечували Бога, Біблію, Євангеліє, Св. Трійцю, Христа; усі вони, починаючи від Нерона і закінчуючи новітніми агентами пекла: Марксом, Леніним, Сталіним, Гітлером, Мао Цзедунем, Путіним – несли і несуть нелюдські страждання людству, не порівнянні з жертвами інквізиції, яка теж була організована сатаністами, щоби зруйнувати зсередини Церкву Христову.

Скажуть, що сила *«Отця чистої любові»* саме в любові, й тому він не користується силою. Та це схоже на всюдозволеність, тобто на те, що потрібне дияволу, – стерти грань між добром і злом. Але Бог повинен бути не тільки милосердним Отцем, але й справедливим Суддею, бо знедолені й пригноблені просять не тільки милосердя, а й справедливого суду над мучителями; тому й буде Страшний суд, де відкриються книги совісті й кожен отримає за вчинками своїми.

Вчення богомилів про те, що в Бога-Отця, крім Христа (Бога-Слова), був старший син Сатанаїл, який згодом став Сатаною (Елогімом, Деміургом), сприйняв і «блаженний» Іоан. І ми змушені викривати цю бісівську брехню, що порушує християнську гармонію Св. Трійці: Бог-Отець, Бог-Син (Бог-Слово) і Бог-Дух Святий, для того, щоб ця олжа не втягнула тисячі недосвідчених душ у свої диявольські сіті, як це було свого часу з *«Білим братством»*. Бідні діти, багато з них досі лікуються у психікарнях і їх не можуть вивести зі стану зомбування, зі стану диявольського дурману.

IV. Старий Завіт і Новий Завіт – юдеохристиянство

Взагалі автор цієї нещасливої книги обрушується на Св. Письмо (Старий Завіт і Новий Завіт), називаючи його одним словом – юдеохристиянство. Це, за словами автора, перша жажлива симфонія (Тора + Євангеліє) – найбільше зло, яке могли заподіяти Христу, тобто стверджувати, що Він – Син біблійного Бога (с. 17).

І далі пан В. Береславський заявляє: «Трагедія в тому, що юдеохристияни дві тисячі років поклонялися Ісусові Елогімігу (Негідник! Яке гідке словосполучення! – П. В.), так і не пізнали Христа». Не дивно, пророкує він, що інституційні християни будуть першими, хто визнає антихриста (с. 17). І далі він пише:

«Ми бачимо сьогодні торжество світового зла. Причина зла номер один: авраамічні релігії приймають Зло за Божество, вітчим за Отця. Велике зло йде від фундаменталістських релігій. Обмануте людство в анабіозі (у напівсонному стані)».

Але ми у своїх дослідженнях і поглядах будемо користуватися нашим традиційним, перевіреним століттями Св. Письмом, бо у нас немає сатанинського писання і євангелія, якими користується автор своєї нещасливої книги. У нас є Символ віри, що містить усі християнські істини і який як щит, як кам'яна стіна, закриває нас від усяких бісівських ударів. А щодо «пророцтва» пана В. Береславського з приводу пришествя антихриста скажемо: не знаємо, як себе будуть поводити в цей час деякі християни, але впевнені, що автор своєї богохульної книги вже зустрів антихриста і поклонився йому.

Тепер скажемо кілька слів про Старий Завіт і, перш за все, про те, як ставився до нього Христос, Який виконав усі закони Тори з самого дитинства і навіть сказав, що прийшов не зруйнувати ці закони, а виконати їх. А ми додамо: і поліпшити їх. Багато з цих законів, за словами Спасителя, було дано через жорстокосердя єврейського народу. Так, Христос скасував «людину для суботи»; не дозволив побити камінням блудницю; зробив більш досконалою заповідь про шанування батьків: «Я прийшов розлучити сина з батьком його, і дочку з матір'ю її» (Мф. 10: 35), бо вище за батьківство і материнство є правда Божа. Але Христос залишився вірним Старому Заповітові як початку союзу Бога з людиною: «Я Бог Авраама, і Бог Ісаака, і Бог Якова» (Мф. 22: 32).

V. Церква (храм) і Христос

Ми знаємо з Євангелія, що Христос постійно відвідував церкву (синагогу) з самого дитинства і навіть сперечався в єрусалимському храмі з фарисеями. А Божа Матір, на Яку постійно посилається автор книги, з трирічного віку виховувалася при храмі і привела туди Своє

Богонемовля на обрізання (свого роду юдейське хрещення) й на сороковий день після цього все життя Спасителя було пов'язане з храмом: Він обурювався з приводу фарисейства, бичував торговців у храмі, але Він і Божа Матір поважали храм як «оселю Бога». І тому безумно звучать слова пана В. Береславського: *«Будь-який зовнішній храм є по суті справи запереченням Премудрості в людині. Хто ходить у храм зовнішній, заперечує в собі храм внутрішній»* (с. 164).

За цією логікою виходить так: якщо школяр відвідує школу, то це шкодить йому повноцінно мислити. Так, церква – це наша школа: у ній ми вчимося вірити, вчимося терпіти, вчимося прощати і любити, а найголовніше – єднаємося з Богом. І тому диявол дуже хотів би зруйнувати Церкву Божу, бо там він не має влади над людьми. Багато великих світу цього, такі, як вельми улюблений автором «святий Лев Толстой» (про нього ми будемо говорити окремо), немало зробили для того, щоб зруйнувати Церкву; це вже потім більшовики підривали і знищували храми фізично, переслідували вірних, але до того ідеологічно це робили такі, як Толстой, Белінський, поповичі Добролюбов і Чернишевський.

Істинні ж послідовники Христа вмирали за Церкву в усі віки, не виключаючи і соловецьких страждальців (адже там страждали церковники – десятки єпископів, тисячі священиків і мирян, які визнавали і шанували християнський Символ віри, таїнства і священство), про що автор слізно пише в своїй книзі: *«Соловки – друга Голгофа»*. Але, по правді сказати, він дуже мало знає про сталінські концтабори; у цій книзі мало фактів, а все більше містичних переживань, у яких уже помічаються єретичні настрої.

У той час як представники юдеохристиянства та інституційної Церкви (визначення автора), такі, наприклад, як священик Гліб Якунін і митрополит Йосиф (Сліпий), знемагали в мордовських таборах, пан Береславський успішно просувався по радянській соціальній драбині: вчився і вчив, вивчав Платона і Гегеля, читав Шекспіра в оригіналі і сам писав вірші; у його московській квартирі завжди лунала музика. І тільки на початку 80-х років він ударився в містику – коли дозволили і коли стало модно. Так що даремно він удає з себе страждальця і представника якоїсь «істинної віри».

Треба ще зауважити, що він пройшов усі ієрархічні стадії ненавистного йому юдеохристиянства – від диякона до архієпископа – і саме

тут отримав благодать священства. Чому ж так озлився архієпископ на євангельського Христа? Причина одна: від духовної самозваби до єресі один тільки крок. Страшні слова змія-спокусника *«будете, як боги»* часто спокушають і затягують у сіті багатьох мислячих людей.

Пан В. Береславський пише:

«Наша церква пройшла соборне мучеництво. Тільки Великій церкві любові, що зійшла з неба (О! Навіть так?! – П. В.), дано пред'явити рахунки римській злочинниці, оголосити її незаконною і зробити суд совісті над нею, назвати її богохульною, а справи її людиноненависницькими і злочинними» (с. 53).

Про яку церкву говорить «блаженний» Іоан? Де вона? Яка вона? Де її пророки, мученики, угодники? Хочеться запитати в пана В. Береславського: де ваш пророк Ісая, що передбачав долі світу, де великий поборник соціальної правди, захисник пригноблених пророк-пастух Амос? Де ангел во плоті Йоан Хреститель, скривавлена мученицькою кров'ю невіста Христова Варвара, мучениця Катерина, найбільша подвижниця Марія Єгипетська, усім помічник угодник Миколай? Де ваш канон Андрія Критського, який обпікає совість, де покаєння Веделя, що перевертає душу? У вас нічого немає за душею, крім ненависті до євангельського Христа і Його Церкви, яку ви паплюжите в смердючих підвалах Хорватії, на батьківщині богомилів, і де прославляєте свого змія-спокусника.

І, либонь, найпотішніше в тому, що соловецьких мучеників пан Береславський зараховує до своєї неіснуючої церкви, хоча всім відомо, що 60 єпископів, тисячі священників і мирян належали до Християнської Церкви, вірили в євангельського Христа, у Символ віри і церковні таїнства. Вам не перевернути вселенський трикутник, на вершині якого – Господь Саваоф, Його Син і Св. Дух!

Так, де ваші святі? Правда, на одного ви вказуєте – це граф Лев Толстой. Веніамін Береславський пише:

«Святий Лев Толстой починає свій трактат “У чому моя віра?” з того, що підводить підсумок своєму багаторічному церковному досвіду: роками ходив до храму – і що ж? Нічого не знайшов, крім обрядової магії» (с. 118).

А що він хотів знайти? Одразу богоподібність? Але для цього треба трудитися духовно все життя, як Серафим Саровський, а не експлуатувати своїх кріпаків і пити шампанське.

Дамо більш детальну довідку про цю людину. Лев Толстой, безумовно, великий письменник і великий майстер художнього слова, але в його поглядах наявні кричущі суперечності: з одного боку – нещадний критик антинародної сутності держави (будь-якої держави як соціальної машини – це свого роду анархізм) і неприйняття офіційної Церкви (сектантство), з іншого – смиренність, непротивлення злу насильством. За Толстим, смисл і благо людського життя – в об'єднаній любові людей один до одного і до Бога шляхом самовдосконалення. Але держава і Церква перешкоджають цьому процесу. Чому Церква *«перешкоджає самовдосконаленню»* – незрозуміло. Але нам немає сенсу вникати в його філософські шукання, нам важливо знати, який він *«святий»* і чи є підстави вважати його таким.

У статті *«Знамення часу»* протоієрей Іоан Восторгов пише про останні роки життя графа Льва Толстого: *«Застигле самозваблення. Він – великий письменник землі російської, він вищий і найрозумніший від усіх на світі, він – учитель життя...»* І далі:

«Коли його здоров'я зажадало рослинної їжі, він після безумних літ розкоші проповідує помірність і беззабійне харчування; коли старість указує йому на припинення шлюбного співжиття, він, за власним визнанням, провівши життя в блуді, тепер пише про цнотливість і навіть непотрібність шлюбу. Коли всі гроші, маєтки, права літературної власності, все йому належне закріплено і переведено на ім'я дружини, він заперечує власність... Він у панських дивацтвах ходить у постолах, шие чоботи, косить траву, криє дахи, ламається, кривляється, юродствує. Він заперечує багатство, проповідуючи самозречення, аскетизм – і живе в палаці, у казковій розкоші. Він заперечує гроші, але отримує їх і витрачає сотні тисяч. Усі його "Нові заповіді" – саме лицемірство: після свого заклик до всіх припинити шлюбні взаємини, він, маючи 60 років, і сам мав сина».

Додамо, він заперечував Церкву, викреслював із Євангелія цілі глави, які здавалися йому непотрібними й хибними. За свою еретичну діяльність був відлучений від Церкви. Відчуваючи наближення смерті,

сів у свій екіпаж і метався по всій губернії в надії знайти хоч якого-небудь сільського батюшку, щоб покаятися, причаститися і примиритися з Церквою, тобто зробити те, з чого він сміявся все життя. І тільки після звинувачення свого друга в непослідовності відмовився від свого бажання й помер без покаяння.

Треба сказати, що так зване толстовство стало свого часу цілим соціальним рухом; йому вдалося втягнути у свою дитячу філософію половину російської інтелігенції. Здається, він такий же «святий», як пан Береславський «блаженний». І недарма Ленін назвав Л. Толстого «дзеркалом російської революції»: звичайно, у першу чергу за його неприязнь до Церкви. І хоча він боровся з Церквою, але все-таки був віруючою людиною; нехай його бажання покаятися Господь прийме як звершений факт, адже не кожен здатний написати про себе таку правду, як він:

«Без жаху, огиди і болю сердечного не можу згадувати про ці роки. Я вбивав людей на війні, викликав на дуелі, щоб убити; програвав у карти; проїдав працю мужиків; страчував їх; блудив і обманював. Брехня, кража, розпуста всіх родів, пияцтво, насильство, вбивство... Не було злочину, якого я б не вчинив, і за все це мене хвалили, вважали і вважають мої однолітки порівняно моральною людиною».

Пан В. Береславський у своїй книзі часто називає християнство юдохристиянством, а Церкву Христову – римо-візантійською конторою. Ми відразу повинні заперечити, що Церква – це не тільки ієрархія, яка, правду сказати, вчинила багато злочинів проти Бога і людей. Дійсно, папоцезаризм (прагнення Західної церкви захопити державну владу) і цезарепатізм (коли Східна церква перетворилася в слухняну рабину державної влади і певного соціального ладу – царизму, більшовизму) – усе це було. Був кріпосник, мучитель селян Йосиф Волоцький (невідомо чому причислений до лику святих), був товариш по чарці Петра І Феофан Прокопович, які багато зробили, щоб перетворити Церкву, як говорить автор, у римо-візантійську контору.

Але не це є Церквою за суттю як Тіло Христове. Істинна Церква зміцнювалася і розвивалася мучениками, духовними подвигами таких, як Антоній Великий, києво-печерські затворники; Серафим Саровський, Іов Почаївський. Церква жила в скитах і віддалених

монастирях, у подвигах пустельників і юродивих Христа ради. І не всі ієрархи служили мамоні та князям світу цього. Це вище духовенство купалося в розкоші, а сільські священники жили вбогим селянським життям: орали, косили траву, жали жито, будували хати й церкви, вчили і лікували селянських дітей, терпіли насмішки і приниження самодурів-поміщиків. Так, таким було життя сільських священників, і мало чим змінилося воно в теперішній час.

VI. Соматика і саркс

Майже на кожній сторінці книги «блаженного» Йосифа натикаєшся на явну брехню і безглузду злобу проти християнства, або, як він постійно підкреслює, юдеохристиянство і римо-візантійську контуру. Дуже багато місця у своєму «Одкровенні» автор приділяє проблемі тіла й плоті, приписуючи статеву хіть у людині творчості Елогіма (Єгови, Деміурга), якого ототожнює з дияволом, і ми про це говорили вже багато разів. Він пише:

«Ми вчимо розрізняти перше ліплення і друге. У першому ліпленні Всевишній передав людині божественне тіло (сому), у другому ліпленні від диявола перейшла уражена гріхом плоть (саркс)» (с. 87).

Правда, за вченням богомилів, на якому, власне, засновано всю систему релігійних поглядів пана Береславського, усе виглядає зовсім по-іншому: це не Елогім, а Сатанііл (перший син Усевишнього) під виглядом змія спокусив Єву на гріх (вступив з нею в фізичний контакт) і вона народила від нього Каїна – так виникла хіть (або, за Фрейдом, лібідо) у сутності людини. Від Каїна ж пішли каїніти: вроджені злочинці, вбивці, всілякі маньяки. У В. Береславського інший погляд, інша версія, оскільки й інша мета – дискредитувати Елогіма, а по-нашому Бога-Слово, через Якого все *«сталось ... що сталося»* (Ін. 1: 3).

Звичайно, плоть теж була передбачена Творцем для того, щоб людина перемогла її. Диявол володів деякою творчою силою, за попущенням Божим, наділив людину хіттю під час спокуси в Едемі на шкоду духові – так людина приречена була на вічну боротьбу духу з плоттю.

Зі Св. Письма ми знаємо, що диявол просив у Бога випробувати Іова стражданнями й отримав дозвіл, щоби зміцнилася віра правед-

ника й осоромлений був ворог роду людського. Можна припустити, що Сатана, який повів за собою третину ангелів, імовірно, одержав і відповідно частину світу (своє царство), адже Бог справедливий. Коли ж з'явилася людина, диявол теж – імовірно – попросив частину людини. Він вибрав нижню частину (не душу, мозок і серце) й помістив у неї плоть із її статевою хіттю, знаючи, що це принесе людині не тільки насолоду, але й великі страждання, хвороби, сімейні трагедії, словом, усяке горе, а найголовніше – пригнічуватиме її духовну сутність.

Але пан В. Береславський вважає, що плоть як вмістилище статевих пристрастей «зліпив» із матерії Елогім (Єгова, Деміург) разом зі статевими органами. Він навіть знає, як усе відбувалося:

«Чуттєвий порядок пов'язаний із ліпленням геніталій. Від нашого Всевишнього не було дано людині чуттєвих саркстичних начал – тільки сома (тіло), соматичне начало – безсмертні тіла з центром у духовному серці. Центром саркса (плоті), незаконно зліпленої лукавим, є фаловагінальне начало» (с. 32).

Лукавий, тобто Елогім,

«приліплює людині фалос (його “малий змій”), а потім ліпить вагіну, називаючи іншу істоту жінкою. Перед нами фаловагінальний збоченець, той – кого немає» (с. 46).

Далі, наче досвідчений сексопатолог, пан В. Береславський уточнює:

«Фалос – найжіночніше місце чоловіка. Елогім приліплює чоловікові шматок, вилучений у жінки. Чоловік відтепер буде прагнути увійти в жінку, щоб знайти себе самого, стати з нею одно» (с. 46).

На думку «блаженного» Іоана, є альтернатива цьому неподобству, цьому, як він висловився, вроченню, наведеному Елогімом на людину: «Крім чоловічого сім'я в людини є Логос, сім'я словесне, її остання крапля. І як від земного сім'я може відбутися зачаття земне, так від духовного сім'я можливе непорочне» (с. 50). Невже? І такі випадки були, крім, звичайно, Спасителя? Нам же здається, що зачаття самої духовної «боголюдини» Береславського, як і його дітей, відбулося не де-небудь у легендарній Атлантиді, а в звичайній московській квартирі найбанальнішим способом.

Неодноразово пан В. Береславський у своїй книзі вдається до явної фальсифікації і підтасування фактів. Так, наприклад, він пише: *«Повна зневага Елогіма до дівоцтва демонструють його печаті – “хтивтєсь і розмножуйтєсь”»* (с. 18). Але звідки він узяв це слово *«хтивтєсь»*? Розгортаємо Біблію й читаємо: *«І благословив їх Бог, і сказав їм Бог: плодітєсь і розмножуйтєсь, і наповнюйте землю, і володійте нею»* (Бут. 1: 28). Як бачимо, тут немає слова *«хтивтєсь»*.

Далі автор категорично заявляє: *«Інституційне християнство не робить розрізнення між тілом і плоттю»* (с. 93). Це відверта брехня чи незнання християнського вчення, яке пройняте боротьбою з гріховною плоттю. У повсякденному житті люди часто змішують ці поняття, але в принципі Християнська Церква, християнське богослов'я завжди вказували на відмінність цих станів людської релігійної свідомості. Ап. Павло пише: *«Бо ті, що живуть за плоттю, думають про тілесне, а ті, що живуть за духом, – про духовне»* (Рим. 8: 5). Монастирське правило гласить: *«Поки не підкориться плотське духовному, не можуть слабшати в нас пристрасті»*. І якщо правда, що пан Береславський багато прочанствував по монастирях, то він повинен знати, яка часами жорстока боротьба йде там духу з плоттю.

Про проблему духу, тіла й плоті добре пише наш християнський богослов і філософ Вл. Соловйов:

«Поняття про плотське не слід змішувати з поняттям про тілесне... Тіло є храм духа; тіло може бути духовним і “прославленим”, “небесним”, тоді як плоть і кров царства Божого не успадкують... Плоть є тваринність збуджена ... Плоть (тваринна душа) сильна тільки слабкістю духу. А тому й дух для свого збереження і посилення вимагає ослаблення плоті».

Зовсім неприйнятною для християнського світу є заява нової віри (сатанізму) на чолі з «блаженим» Іоаном (В. Береславським), яка врешті-решт зводиться до того, що матеріальний світ і людина створені не Богом, а дияволом (Елогімом, Єговою, Яхве, Деміургом), який злочинним шляхом захопив владу у Всесвіті й видає себе за Бога, – у цьому вся суть цього вчення. А мета книги В. Береславського *«Викриття Ялдаваофа»* – дискредитація християнства, яке автор називає юдеохристиянством або симфонією Старого і Нового Завіту (Тора + Євангеліє), а Церкву – новим синагогом або римо-візантій-

ською конторою. Автор поставив собі за мету знищити всю систему християнської релігії та намагається переконати нас, хто вірує в євангельського Христа, що ми 2 тисячі літ молимося і поклоняємося дияволу, і що Господь допустив це.

Іншими словами, висловлюючись фігурально, автор і його однодумці прагнуть перекинути «Вселенський трикутник», на вершині якого знаходиться наш Творець Господь Саваоф, щоб на місці Бога виявився так званий «*Отець чистої любові, найдобріший із добрих*» – той самий змій, який проник в Едем і спокусив перших людей, а по-нашому – це просто Люцифер.

Зрозуміло, що ключову роль у цій вселенської драмі відіграє постать Ісуса Христа – не тільки як Сина Божого (Бог-Слово), але й Боголюдини, на Якому тримається все духовне життя не тільки християнства, а й усього людства. Тому творці нової сатанинської віри розуміють, що без привабливого образу Христа їх вчення розсиплеться, як пісок без цементу; тому вони намагаються зробити Христа «своїм», так би мовити, вставляючи Його у свій іконостас.

VII. Христос, хто Він?

Пан В. Береславський обіцяє розкрити якусь таємницю про Христа, але тільки повторює старі єретичні байки, відкидаючи християнський догмат про Святу Трійцю. На с. 89 він пише: «*У їхній Трійці (це в нас, християн. – П. В.) Отець превічно народжує одного Сина, усе інше твориться*». У нього, як у богомилів, інший світопорядок, інша схема Божественного буття. Виявляється, у Бога-Отця два сини: перший – Сатанаїл, який згодом зрадив Бога і став сатаною; другий – Христос. За цим ученням, Бог-Отець не творить, а народжує, навіть людину, яка тут же стає боголюдиною (ми вже говорили про це). Але, за нашим розумінням, творіння нижче за народжене божество і схильне до гріха, тому й згрішив Денниця (будучи творінням).

Але якщо Бог-Отець не творить, а лише породжує Собі подібних, то звідки взявся гріх, адже народжена боголюдина не повинна була б согрішити. Автор весь час підкреслює, що Бог – це «*Отець чистої любові, а Елогім – маньяк сили, автократор*». Тут автор явно плутає Сатанаїла з Христом. Євангельський Христос майже в кожній главі цієї святої книги говорить про любов, милосердя і співчуття, та й у

Старому Завіті чимало говориться про любов. Правда, на зорі людства великий пріоритет надавався справедливості, бо любов і милосердя без справедливості для незрілої душі може перетворитися у вседозволеність.

Далі пан В. Береславський стверджує, що Христос прийшов для того, щоб викрити Елогіма: *«Місія Христа – скасувати Елогіма і відкрити “Отця чистої любові”»* (с. 26). Якби Христос повстав на Елогіма (як на диявола), то хіба не розповів би Спаситель про це Своїм учням? Але жоден євангеліст не зробив навіть натяку в цьому напрямку. Навпаки, євангеліст Іоан – найближчий учень Христа – називає Елогіма Богом-Словом (Ін. 1: 3).

Отже, перед нами *«два Христоси»*: євангельський і береславський. Нехай кожна людина прислухається до свого серця і вибере собі свого Христа, адже сказано: *«Блаженні чисті серцем, бо вони побачать Бога»* (Мф. 5: 8).

Пан же Береславський пропонує нам свого Христа: *«Христос – прибулець із Атлантиди, сонячний Аполлон. Чудесним чином його колісниця інкарнувала в Юдеї та Палестині»* (с. 140). Далі він так розповідає *«таємницю»* Христа: *«Христос був заарештований, катований, засуджений до смертної кари через розп'яття, але розп'яття відбулося в душі...»* Ми запитавмо: це як, заочно, чи що? Але автор продовжує: *«Голгофа сталася під час гефсиманського боріння. А на горі черепів був розп'ятий підмінений хтось (імовірно, засуджений синедріоном до смерті Юда). Христос духовно пережив своє розп'яття»* (с. 101). Під час гефсиманського боріння Він поплакав кривавими сльозами в чашу Грааля, яка тепер знаходиться невідомо де. Значить, не було голгофських страждань Спасителя, не було викупної жертви, не було і воскресіння. Після всього Христос вознісся на небо, і тоді незрозуміло, навіщо Він приходив на землю?

Дивує не тільки буйна фантазія цього бісівського казкаря, а й відсутність елементарної логіки. На *«горі черепів»*, як висловлюється автор про Голгофу, був розп'ятий не Христос, а засуджений синедріоном до смерті Юда. По-перше, питається, за що засудили фарисеї до смерті Юду, адже він здав їм Христа? По-друге, невже Мати Ісуса, Марія Магдалина, Іоан Богослов, які стояли біля хреста, не змогли відрізнити Юду від Христа?

Цьому казкареві писати б не богословські трактати, а пригоди Гаррі Потера. Але у цієї бісівської казки є одна серйозна мета: зробити факт голгофського страждання Спасителя, спокутування за гріхи світу і воскресіння неіснуючими. Для того, щоб утвердити в душах людей версію про те, що «*Отець чистої любові*» (едемський змії-спокусник) не творить, а відразу народжує боголюдей (надлюдей), які не потребують ні спокути, ні покаєння, ні церкви, ні воскресіння, бо живуть вічно у своєму царстві зла.

Іноді виникає питання: звідки пан В. Береславський бере свої «догматичні» відомості, яких немає у Св. Писанні? Ну, хіба що, як він вважає, йому дано «згори», від самої Богородиці. Багато «одкровенень» «блаженного» Іоана шокують. На с. 107 він пише:

*«Так виникло Євангеліє від Богородиці, яке широко розповсюджене (А ми й не чули! – П. В.). Вважають, що записав його Іоан Богослов. У ньому йдеться про гіперборейську чашу, про роль Йосифа Аримафейського, про непорочне зачаття Марією Магдалиною від Христа чистої любові Йосифа Прекрасного...»
(Хто такий? Не чували? – П. В.).*

А ось іще одне «одкровення» щодо боротьби Христа з Елогімом: «*Мойсей жажнувся, коли на Фаворі почув від Христа, що отець Мойсеевого законодавства – сатана*» (с. 83). Дивно, як «багато дано» панові Береславському, як багато він знає: він навіть знає, що говорив Христос до Мойсея і навіть як Мойсей відреагував на слова Христа – «*жагнувся*»; апостоли не чули, вони були в блаженному стані, а ось В. Береславський усе чув!

Але є інший, євангельський Христос, а не якийсь блискучий Аполлон з Атлантиди; і Він не приїхав до нас на чудовій колісниці. Цей наш Христос народився у Віфлеємі в убогій печері та все Своє життя служив людям: зціляв хворих, прощав грішників, був милосердним до всіх, потім витерпів страшні муки на Голгофі й викупив нас Своєю кров'ю, потім воскрес і воскресить нас в останній день. А якщо їздив, то не на колісниці, а на вісліюку, і то раз у житті.

Загалом можна сказати таке: якщо богамили, заперечуючи Церкву і таїнства, усе-таки визнавали Євангеліє й Апостол, то «блаженний» Іоан (Береславський) узагалі не визнає Св. Письма; у нього свій Бог-

Отець (едемський змій-спокусник), свій Христос із Атлантиди, а в підсумку – свій Люцифер.

VIII. Містичний шовінізм

Був би неповним «догматизм» «блаженного» Іоана, якщо не відзначити його великоруський шовінізм: незважаючи на свою містичну налаштованість (мовляв, він людина «не від світу цього»), Береславський усе-таки залишився правомірним кацапом, здатним, за словами А. Солженіцина, за російську імперію віддати своє життя, благополуччя сім'ї та навіть життя власних дітей.

І справді, як можна вважати себе російським релігійним мислителем і не вірити в месіанське призначення російського народу?! Ну хто ж тоді врятує людей від світового зла?! Починаючи від слов'янофілів і Ф. Достоєвського, російська релігійна інтелігенція вірила в те, що російський народ – народ-«богоносець», народ-«христолюбець» – скаже своє велике слово вселенської любові. Але прийшов час – і цей народ, за словами М. Бердяєва, показав свою звірячу морду: легко поміняв Христа на антихриста Леніна і створив першу в світі безбожну державу.

Але, незважаючи на все це, Богородиця, за словами «блаженного», покровительствує Росії. Вона особисто йому являлася двічі і щоразу обіцяла зберегти велику державу. Вона (Богородиця), за його словами, побувала навіть у кабінеті члена політбюро маршала Язова під час ГКЧП і просила не стріляти в народ, і все це для того, щоб знову-таки зберегти велику державу. Серафим Саровський, перш ніж удостоїтися такої зустрічі, тисячу днів і ночей молився на камені до кривавих ран на колінах, а товариш Язов добряче пообідав з коньяком, викурив сигарету – і теж удостоївся... От що значить російський патріотизм!

Пан В. Береславський ненавидить, як він висловлюється, юдеохристиянство, особливо Римську Церкву, і готує суд над нею. Правда, він як істинний російський шовініст, майже не згадує Московську Патріархію (сергіанство), яка 75 років співпрацювала з червоним драконом. Він частіше пише про царських церковних чиновників, але про російського демона Леніна – ні слова: очевидно, за принципом «своя сорочка ближча до тіла». Він, звичайно, забув про те, що саме римський папа Іоан-Павло II (Войтило) закликав народи Східної Європи

до опору більшовицькому звіру. Він сказав: *«Не бійтеся!»*. Люди перестали боятися – і звір упав.

Що ж стосується юдеохристиянства, то ми не заперечуємо нашого зв'язку зі Старим Заповітом та ізраїльським народом, адже Божа Матір, апостоли і Сам Спаситель за плоттю були юдеями. А пану В. Береславському ми б порадили замість того, щоб пописувати богословські книжечки, краще приєднатися в Москві на Манежній площі до російських горлопанів-фашистів і репетувати разом з ними: *«Бей жидов – спасай Россию!»*

Ну а як бути з чашею Грааля? Чи була вона чи не була? Відомо, що Адольф Гітлер півжиття шукав спис Лонгина і чашу Грааля, щоб за допомогою цих реліквій домогтися панування над світом, але не знайшов. Так, може, її зовсім не було? Ні, вона була, є і буде, поки живе людство; вона – реальність. Щонеділі мільйони християн у всьому світі у своїх храмах приступають до цієї чаші, аби прийняти Тіло і Кров Спасителя на відпущення гріхів і на життя вічне. Амінь.



*Архієпископ Херсонський і Одеський Димитрій (Ковальницький)
Портрет, 1904 р.*

*Художник: Сонин В. Д.,
працював в іконописній майстерні Києво-Печерської Лаври на початку XX ст.*

Архієпископ Херсонський і Одеський Димитрій (Ковальницький) – випускник Волинської духовної семінарії

священник Владислав Фульмес

У цій статті на основі історичних джерел та літератури розглянуто біографічні відомості про життя, діяльність та архіпастирське служіння випускника Волинської духовної семінарії, пізніше – ректора Київської Духовної Академії архієпископа Херсонський і Одеського Димитрія (Ковальницького).

Ключові слова: архієпископ, ректор, Волинська духовна семінарія.

Волинська духовна семінарія з часу свого заснування випустила велику кількість студентів, серед яких були видатні ієрархи Церкви Христової, подвижники благочестя і представники богословської науки. Серед чисельної кількості талановитих її випускників привертає увагу Димитрій (Ковальницький) – архієпископ Херсонський і Одеський, ректор Київської Духовної Академії (1898-1902 рр.).

Історіографія, що стосується постаті випускника Волинської духовної семінарії високопреосвященного архієпископа Димитрія (Ковальницького) представлена в основному некрологами та спогадами сучасників. Тут варто відзначити некролог Ф. Титова¹, а також спогади М. Петрова². До сучасних праць слід віднести наукову публікацію Н. Діанової³, у якій автор досліджує основні напрями діяльності архіпастиря.

Мета статті – аналіз і характеристика діяльності високопреосвященного архієпископа Димитрія (Ковальницького) та його внесок у розвиток богословської освіти й Православ'я.

¹ Титов Ф. Архиепископ Димитрий Ковальницкий. Некролог. – Київ, 1914. – 220 с.

² Петров М. Скрижалі пам'яті. – К., 2003. – 336 с.

³ Діанова Н. Архієпископ Херсонський і Одеський Димитрій (Ковальницький) // Гілея: науковий вісник. – 2014. – Вип. 87. – С. 86-90.

Високопреосвященний архієпископ Димитрій (Ковальницький) (у миру – Михайло Георгійович Ковальницький) народився 26 жовтня 1839 року в селі Верес Житомирського повіту Волинської губернії. Його батько – Георгій Ковальницький – був священиком Покровської церкви цього села. Початкову освіту Михайло Ковальницький здобував у духовних училищах Волинської єпархії, після завершення яких поступив на навчання у Волинську духовну семінарію⁴. Повний курс навчання в ній він закінчив у 1859 році з великим успіхом, будучи третім у списку першого відділення свого випуску⁵.

З 1 вересня 1859 року Михайло Ковальницький був призначений учителем до Кременецького чоловічого духовного училища, де викладав протягом 4-х років. Про ці роки пізніше він згадував:

«З часу мого вступу на посаду вчителя, я був засуджений на важкі, майже неймовірні страждання. Достатньо одного: у мене було в нашому відділі 118 учеників, яким я давав щоденно, крім суботи, три уроки, по дві години кожен. Навчальних підручників в училищі – ніяких. Утак званих "бібліотеках", у книжкових шафах – буквально – ні одної книги, ні для вчителя, ні для учнів»⁶.

Такі несприятливі умови викладання, без сумніву, заставляли Михайла Ковальницького шукати чогось іншого, і в першу чергу, – вищої богословської освіти. Подібно до інших випускників як Волинської духовної семінарії, так й інших духовних семінарій, Михайло Ковальницький вирішує поступати на навчання у Київську духовну академію. 1 червня 1863 він звертається до правління Академії з проханням про дозвіл йому з'явитись на вступний іспит в Академію й залишити йому штатне місце, на що отримав відповідь, що перешкод з'явитись на вступний іспит у нього немає, а що стосується штатного місця, то про це він повинен сам прохати семінарське правління Волинської духовної семінарії, що було й зроблено.

⁴ Теодорович Н. Волинская духовная семинария. История первоначального устройства ее и подведомственных ей духовных училищ. Списки воспитанников, окончивших в ней курс учения, а также начальников и наставников ее в период времени с 1796 по 1900 г. – Почаев, 1901. – С. 626.

⁵ Перші два місця займали випускники Андрій Федорович Хойнацький (пізніше протоієрей) та Павло Васильович Моссаковський – обоє магістри КДА.

⁶ Титов Ф. Архiepиcкoп Димитрий Ковальницький. Некролог. – Київ, 1914. – С. 3.

18 серпня 1863 року правління Волинської духовної семінарії повідомило окружне правління Київської духовної академії, що в серпні 1863 року до них були направлені для вступу в Академію студенти: Йоаким Олесницький та Миколай Лучицький, а також «вчитель Кременецького духовного училища Михайло Ковальницький»⁷.

Вступивши на навчання в Академію, Михайло Ковальницький завдяки своїм розумовим та моральним здібностям швидко зайняв і до закінчення академічного курсу утримував одне з перших місць серед своїх одногрупників. Один із його академічних товаришів протоієрей Іоан Христоворович Пичета⁸ у своїх спогадах про час навчання в Академії дає такий відгук про нього:

«... за зовнішньою солідністю і серйозному ставленні до студентських обов'язків, вище за всіх стояв волинянин М. Ковальницький, сьогоднішній архієпископ Херсонський Димитрій. За віком він був небагато старшим за інших, тому що до вступу в Академію був деякий час учителем. До нього ставилися з повагою, але близьких друзів у нього було небагато»⁹.

Незважаючи на тривалі хвороби, під час навчання в КДА Михайло Ковальницький показав високий рівень успішності, отримав відмінну репутацію серед одногрупників і в 1867 році закінчив навчання в КДА, захистивши магістерську роботу «Історія новозавітного канону з I по IV ст.», керівником якої був професор Степан Михайлович Сольський¹⁰.

Після закінчення навчання Михайло Ковальницький був залишений на посаді викладача в рідній Академії. Збори Київської духовної академії у своєму зібранні 8 серпня 1867 року слухали питання про заміщення вакантних на той час кафедр, яких налічувалося п'ять, серед яких була кафедра морального богослів'я. Розглядаючи кандидатів для заміщення вакантних кафедр, керівництво звернуло також увагу на тих, хто тільки що закінчував навчання. Зібрання постановило:

⁷ Титов Ф. Архиепископ Димитрий Ковальницкий. Некролог. – Київ, 1914. – С. 4.

⁸ Ректор Полтавської семінарії 1890-1902 рр.

⁹ Титов Ф. Архиепископ Димитрий Ковальницкий. Некролог. – Київ, 1914. – С. 5.

¹⁰ Народився 27 січня 1835 року на Волині в сім'ї священика; закінчивши духовну академію у Києві, став її викладачем, захистив докторську дисертацію, до 1897 року очолював кафедру Нового Заповіту КДА.

«На вакантну кафедру морального богослів'я призначити випускника Академії Михайла Ковальницького, який своїми здібностями, успіхом і поведінкою впродовж академічного курсу визнаний благонадійним до зайняття вчительської кафедри у вищому духовному навчальному закладі по предмету морального богослів'я»¹¹.

Цю постанову зібрання затвердив Київський митрополит Арсеній (Москвін) 18 серпня 1867 року.

З 27 листопада 1867 року Михайло Кавальницький почав викладати в Академії моральне богослів'я. У той час існувала практика, що вихованцям Академії вчений ступень присуджувався тільки після того, як вони прослужили не менше 4-х місяців, тому керівництво Академії 22 квітня 1868 року стало клопотати перед Св. Синодом про присвоєння Михайлу Ковальницькому вченого ступеня магістра богослів'я. Це рішення було підтверджене Св. Синодом 20 вересня того ж року, після чого на основі дійсного тоді академічного уставу він отримав звання бакалавра Академії.

У 1869 році був уведений новий академічний устав, за яким кафедра морального богослів'я була з'єднана з педагогікою. На зібранні професорів 7 липня 1869 року доцент¹² Михайло Ковальницький заявив, що він обирає для викладання предмет Загальної історії християнської Церкви. З того часу і до останнього дня перебування в стінах Київської духовної академії він викладав саме цей предмет.

У 1878 році був обраний, а в 1892 році затверджений екстраординарним професором Академії¹³. У 1884 році після введення чергового академічного уставу кафедри древньої і нової загальної церковної історії були об'єднані в одну. Її очолив професор Михайло Ковальницький.

Прекрасно володіючи фактичним матеріалом, Михайло Ковальницький підготував не один курс лекцій, однак категорично відмовлявся друкувати свої наукові праці, пояснюючи це тим, що «... у тому вигляді, як він їх читає, у справжню пору друкувати не

¹¹ Титов Ф. Архиепископ Димитрий Ковальницкий. Некролог. – Київ, 1914. – С. 11.

¹² Так за новим уставом почали називати бакалаврів.

¹³ Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819-1920-е гг.: Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. – Т.2: К-П. – Киев, 2015. – С. 69.

можна, а ламати себе і писати по-іншому, ніж думає, він не бажає»¹⁴. Серед небагатьох опублікованих його трудів – актова промова 1880 року «Про значення національного елемента в історичному розвитку християнства»¹⁵, а також дві книги: «Християнська Церква і римський закон протягом двох перших століть» (Київ, 1892 р.) та «До питання: Християнська Церква і римський закон протягом двох перших століть» (Київ, 1893 р.), написані в полеміці з професором Київського університету Святого Володимира Юліаном Андрійовичем Кулаковським¹⁶.

Світським професором Михайло Ковальницький залишався до 1895 року. Влітку цього ж року його призначають інспектором КДА (указ Св. Синоду №3670), а 12 вересня намісник Києво-Печерської лаври архімандрит Сергій (Ланин) у Хрестовоздвиженській церкві Києво-Печерської лаври здійснив чернечий постриг над Михайлом Ковальницьким з наречення імені Димитрій. 14 вересня 1895 року митрополитом Іоаникієм (Рудневим) він був рукоположений в ієродиякона у Великій Лаврській Церкві, а 17 вересня – цим же митрополитом – рукоположений в ієромонахи. Кілька днів пізніше, 24 вересня, – возведений у сан архімандрита. Прийняття чернецтва деякі його сучасники пояснювали невдалим одруженням з дочкою купця Є. Захарієвською 22 вересня 1882 року, з якою указом Св. Синоду від 26 серпня 1891 року він був розведений¹⁷.

На посаді інспектора КДА архімандрит Димитрій вів активну діяльність щодо влаштування внутрішнього студентського життя в Академії, не залишаючи при цьому викладацьку справу. Крім цього, він виконував обов'язки економа Академії, турбувався не лише про виховання й успішність студентів, але й про доставку продуктів у студентську трапезну та про ремонт академічних корпусів. В одному зі своїх перших звернень до студентів він зазначив:

¹⁴ Димитрій. Православна енциклопедія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/178161.html>

¹⁵ Теодорович Н. Волинская духовна семинария. История первоначального устройства ея и подведомственных ей духовных училищ. Списки воспитанников, окончивших в ней курс учения, а также начальников и наставников ея в период времени с 1796 по 1900 г. – Почаев, 1901. – С. 626.

¹⁶ Димитрій. Православна енциклопедія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/178161.html>

¹⁷ Титов Ф. Архиепископ Димитрий Ковальницкий. Некролог. – Київ, 1914. – С. 64.

«Я вступив на цю посаду не заради кар'єри... Я знаю, що мене чекають неприємності, але я не відступаю від закону. Хоч би в мене були при цьому найгірші взаємовідносини. Якщо б мені сказали, що де-небудь інспектор добре живе зі студентами, я б відповів: або там нікудишній інспектор, або абсолютно ідеальні студенти»¹⁸.

Архімандрит Димитрій намагався підтримувати сувору дисципліну, вдавався до дій, через які пізніше виникали конфлікти, у результаті яких він вирішив подати прохання про звільнення з КДА. Однак архімандрита Димитрія 5 березня 1898 року призначають ректором КДА (указ Св. Синоду №1305) і настоятелем київського Богоявленського чоловічого монастиря (указ Св. Синоду №484) з возведенням в сан єпископа Чигиринського, вікарія Київської єпархії. Архієрейська хіротонія відбулася 28 червня 1898 року в Софійському соборі. У своєму слові при нареченні на єпископа Черкаського архімандрит Димитрій зазначив:

«Я вихований Церквою для служіння Церкві. Ще в молодості назавжди я віддав свої сили справі Церкви. Але не став я тоді служителем віри біля вівтаря церковного. Роки виховання склали в мені настрій, який привів мене до шкільної кафедри – і я став служителем науки, щоб силою християнського знання сприяти укріпленню віри Христової... Важке моральне випробовування спікало мене... Караючи, покарав мене Господь. Але й, милуючи, помилював Він мене. Втікаючи, я неочікувано для себе приблизився до того, від чого втікав...»¹⁹.

На посаді ректора владика Димитрій проявив неабияку активність. Одним із перших розпоряджень нового ректора стало встановлення 5 вересня спеціального академічного святкування на початку навчального року в честь її випускників: Чернігівського архієпископа Феодосія, митрополита Ростовського Димитрія і єпископа Іркутського Інокентія. За пропозицією єпископа Димитрія до 300-ліття КДА, святкування якого мало бути в 1915 році, було підго-

¹⁸ Димитрій. Православна енциклопедія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/178161.html>

¹⁹ Титов Ф. Архиепископ Димитрий Ковальницкий. Некролог. – Київ, 1914. – С. 62-64.

товлено видання «Акти з історії Академії», на що він виділив власні кошти. Крім цього, також витратив певні кошти на видання збірника наукових трудів студентів Академії. Однією з головних турбот архієпископа як ректора Академії, була його турбота про розвиток науково-богословської та церковно-проповідницької діяльності КДА. Він пропонував різні проекти, які, на його думку,

«піднімуть наукову та науково-проповідницьку продуктивність студентів Академії, оживлять і загальне наукове життя Академії, будуть повністю відповідати науковому достоїнству і доброму імені Академії, вірної і самовідданої служительниці богословської науки»²⁰.

За час свого ректорства владика Димитрій перевів Богоявленське братство, яке діяло з 28 вересня 1882 року при Академії, під пряме управління ректора, а також зобов'язав його надавати матеріальну допомогу не тільки студентам, але й професорам академії, які потребували допомоги²¹. Завдяки ініціативі єпископа Димитрія (Ковальницького) була значно пожвавлена робота Церковно-історичного та Археологічного товариства. Після певних дискусій, викликаних розбіжностями поглядів членів Товариства, був прийнятий проект Статуту Церковно-історичного і Археологічного товариства при КДА, який був затверджений указом імператора і Св. Синоду. Реорганізоване товариство займалося розробкою богословської науки з позиції церковної історії, а також збирання, дослідження та збереження церковно-історичних старожитностей²².

Як вікарій Київської митрополії, владика Димитрій був безпосереднім керівником усіх духовно-навчальних закладів Київської єпархії, за уповноваженням Київського митрополита. Крім цього, також брав участь у справах єпархіального управління.

27 квітня 1902 року владика Димитрій отримав призначення на Тамбовську кафедру. Тут він вів підготовку до прославлення препо-

²⁰ Титов Ф. Архиепископ Димитрий Ковальницкий. Некролог. – Київ, 1914. – С. 90.

²¹ Петров М. Скрижалі пам'яті. – К., 2003. – С. 329.

²² Діанова Н. Архієпископ Херсонський і Одеський Димитрій (Ковальницький) // Гілея: науковий вісник. – 2014. – Вип. 87. – С. 87.

добного Серафима Саровського, моці якого особисто оглядав²³. 8 лютого 1903 року був переміщений на Казанську кафедру з возведенням у сан архієпископа, а 26 березня 1905 року – на Херсонську і Одеську кафедру.

Перебуваючи в Одесі, архієпископ Дмитрій (Ковальницький) особливу увагу приділяв створенню духовно-просвітницького і благодійного центру в єпархії – Єпархіальний дім. Робота із створення цього центру тривала два роки, і 22 січня 1910 року Єпархіальний дім з церквою великомученика Дмитрія Солунського був урочисто освячений. З ініціативи владики тут почала діяти бібліотека та єпархіальний музей²⁴.

Навесні 1908 року за дорученням Св. Синоду архієпископ Дмитрій (Ковальницький) ревізував Санкт-Петербурзьку Богословську Духовну Академію, а восени цього ж року – Московську Духовну Академію. У березні 1909 року його також призначили головою синодальної Комісії з реформування духовних академій.

Після тривалої хвороби високопреосвященний архієпископ Херсонський і Одеський Дмитрій (Ковальницький) відійшов у вічність 3 лютого 1913 року та похований в притворі святого Миколая Чудотворця Преображенського кафедрального собору м. Одеси. За дорученням Св. Синоду погребіння спочилого архієрея звершив архієпископ Полтавський Назарій (Покровський), учень владики Дмитрія (Ковальницького) у КДА, у співслужінні з трьома єпископами і багаточисельним одеським духовенством, у присутності представників адміністрації міста, а також великої кількості вірних²⁵.

За ревне служіння на користь Церкви Христової та богословської освіти був удостоєний церковних нагород: орден Святого Володимира 3 і 4 ступенів; орден Святої Анни 1, 2 і 3 ступенів; орден Святого Станіслава 2 і 3 ступенів; медаль на Олександрівській стрічці²⁶.

²³ Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819-1920-е гг.: Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. – Т.2: К-П. – Киев, 2015. – С. 69.

²⁴ Дмитрій. Православна енциклопедія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/178161.html>

²⁵ Титов Ф. Архиепископ Дмитрий Ковальницкий. Некролог. – Київ, 1914. – С. 220.

²⁶ Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819-1920-е гг.: Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. – Т.2: К-П. – Киев, 2015. – С. 69.

Архієпископ Дмитрій (Ковальницький) залишив помітний слід в історії Церкви Христової. Будучи професором і ректором Київської духовної академії, він зробив значний внесок у розвиток духовної освіти і церковної історії, адже присвятив усе своє життя науці й служінню Богові на благо і розвиток Православної Церкви.

Список джерел і літератури:

1. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819-1920-е гг.: Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. – Т.2: К-П. – Киев, 2015. – 624 с., ил.
2. Дмитрій. Православна енциклопедія. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravenc.ru/text/178161.html>
3. Діанова Н. Архієпископ Херсонський і Одеський Дмитрій (Ковальницький) // Гілея: науковий вісник. – 2014. – Вип. 87. – С. 86-90.
4. Кученкова В. А. Житие Тамбовских архиереев. Тамбов, 1998. – 107 с.
5. Мануил (Лемешевский). Русские православные иерархи периода с 1893-1965 гг. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://krotov.info/history/20/1900/lemeshevsky.htm>
6. Петров М. Скрижалі пам'яті. – К., 2003. – 336 с.
7. Теодорович Н. Волинская духовна семинария. История первоначального устройства ея и подведомственных ей духовных училищ. Списки воспитанников, окончивших в ней курс учения, а также начальников и наставников ея в период времени с 1796 по 1900 г. – Почаев, 1901. – 1023 с.
8. Титов Ф. Архиепископ Дмитрий Ковальницкий. Некролог. – Київ, 1914. – 220 с.



ієрей Петро Гнатович Ткач
1946 р.

Протоієрей Петро Ткач в історії Заборольської парафії «Собор Пресвятої Богородиці»

протоієрей Миколай Цап

У цій статті висвітлюються відомості про заснування села Забороль біля Луцька і перші згадки про церкву, а також досліджується життєвий шлях і священниче служіння українського пастиря, багатолітнього настоятеля цієї парафії протоієрея Петра Ткача

Ключові слова: Забороль, єпископ, парафія, настоятель, храм.

Волинська єпархія за час свого існування нараховує величезну кількість духовенства, серед яких були відомі богослови, молитвеники, науковці, проповідники Слова Божого, подвижники благочестя. Серед них заслуговує на увагу протоієрей Петро Ткач, священник, який вірою і правдою все своє життя служив Богові й людям.

Історіографія, що стосується особистості протоієрея Петра Ткача, представлена в основному науковими, газетними публікаціями та спогадами сучасників. Тут варто відзначити наукові публікації О. Бірюліної, Г. Гулька, а також статті О. Жарчинської, О. Лівіцької, у яких автори висвітлюють основні життєві віхи пастиря.

Мета статті – аналіз і характеристика священничого служіння та його внесок у відбудову зруйнованого парафіяльного храму під час війни.

Про час заснування села Забороль серед дослідників немає єдиної думки. Деякі з них вважають, що поселення бере свій початок з часів Київської Русі. Побутує думка серед краєзнавців, що село вперше згадується в історичних документах під 1429 роком. Саме тоді в Луцьку відбувся з'їзд Європейських монархів, і в числі інших близьких до Луцька поселень називають Забороль.

Перша писемна згадка про село датована 1516 роком¹. У «Реєстрі списання двора Заборолского» за серпень 1566 рік є згадка про місцевого священика Климента. Даний інвентар не згадує про церкву, проте вона напевно вже була.

На той час селом Забороль володіла родина Борзобогатих, зокрема Іван Яцкович Борзобогатий як луцький вїйт², а також Іван Борзобогатий Красенський, як ключник луцький³. У 1593 році серед господарів Забороля документи називають Семена та Івана Борзобогатих Красенських, синів та спадкоємців колишнього луцького вїйта, згодом Луцько-Острозького православного єпископа Іони⁴.

Згідно з архівними джерелами у селі Забороль у 1728 році була зведена дерев'яна Свято-Соборо-Богородична церква з дзвіницею. Поруч був давній цвинтар. У 1894 році стараннями священика Миколи Ковальського відбулося закладення і Свято-Миколаївської каплиці в пам'ять заручин російського імператора Миколи II з імператрицею Олександрою Федорівною⁵. Для цієї каплички московські хорунгі навіть подарували старовинний образ Миколая Чудотворця, який 3 липня 1895 року був перенесений урочистим хресним ходом з Луцького собору до освяченої заборольської каплиці.

У 1908 році поблизу старої дерев'яної церкви освятили місце для будівництва нового цегляного храму на честь Собору Пресвятої Богородиці. Коли почали будувати церкву, то попередню дерев'яну розібрали, матеріали продали, оскільки громаді потрібні були кошти. Пізніше, у радянський час, на місці старої церкви і давнього кладовища збудували колгоспну ферму. Будівництво нового храму тривало чотири роки, освячення відбулося в грудні 1912 року. Новозбудована

¹ Бірюліна О. Документальні джерела про село Забороль Луцького району // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Луцький район: історія, сучасність, перспективи. Матеріали ХХІІ обласної науково-практичної історико-краєзнавчої конференції. – Луцьк, 2007. – С. 85.

² Луцька замкова книга 1560-1561 рр. – Луцьк, 2013. – С.156.

³ Там само. – С. 397-398.

⁴ Бірюліна О. Документальні джерела про село Забороль Луцького району // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Луцький район: історія, сучасність, перспективи. Матеріали ХХІІ обласної науково-практичної історико-краєзнавчої конференції. – Луцьк, 2007. – С.85.

⁵ Жарчинська О. Храму у Заборолі – 100 років // Вісник + К., всеукраїнська газета. – 3 січня 2013 р. – № 1(875). – С. 4.

церква була велика, мала три входи⁶: центральний і два бокових, дуже простора і багата на церковну утвар, іконостас, розписи стін і дзвони, з хорами та кліросом⁷.

Під час Другої світової війни храм зазнав руйнування. 1 липня 1943 року його спалили разом з частиною села німецькі окупанти з поляками, пограбували перед тим усі церковні цінності. Церква горіла три дні, крім церковного майна, богослужбових книг, інших цінних документів, згорів іконостас, від високої температури поплавилися дзвони. Після пожежі залишилися тільки мури й підлога⁸. У 1944 році, коли радянські війська вели наступ, зверху на обгорілому храмі посадили снайпера. Село й церкву почали обстрілювати снарядами. Один із них влучив у фасад храму, але не вибухнув і видніється зі стіни до сьогодні⁹.

З усіх відомих нам священиків, які були настоятелями парафій у селі Забороль, найбільше потрудився і найдовше прослужив тут митрофорний протоієрей Петро Ткач.

Майбутній священик народився 13 вересня 1911 року¹⁰ в селі Кічкарівка Луцького району в сім'ї селянина-середняка. Про своє дитинство і роки навчання отець 5 січня 1946 року в автобіографії пише так:

«... в 1915 році наша сім'я була евакуйована в Кубанську область, де ми прожили до 1921 року. У грудні 1921 року я з батьками повернувся з Кубані назад у рідне село Кічкарівку. У січні 1922 року я поступив учитися у повшешну школу міста Луцька, де провчився до 1927 року. У цьому ж році поступив на навчання в Луцьку українську гімназію і навчався тут до 1929 року. Того ж року закінчив двомісячні курси кооперативних книговодів при

⁶ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Матеріали, пов'язані з ювілеєм 1000-тя Волинської єпархії (опис церков, фото). – 1991 р.

⁷ Байда Т., Мялковська Г. Забороль – наше рідне село. – Луцьк, 2006. – С. 20.

⁸ Лівіцька О. Чому ікони миро точать? // Волинська газета. – 21 серпня 2014 р. – №34 (978). – С. 10.

⁹ Жарчинська О. Храму у Заборолі – 100 років // Вісник + К., всеукраїнська газета. – 3 січня 2013 р. – № 1(875). – С. 4.

¹⁰ Відносно дати народження в документах є розбіжності. У своїй автобіографії в 1952 році отець власноруч вказує 13 вересня, пізніше, у послужних листах його Особової справи, зазначено 13 жовтня, а на могилі, на пам'ятнику, написано 12 липня 1911 р

Луцькому банку. З 1929 по 1933 рік заочно навчався у сільсько-господарській школі в місті Познань»¹¹.

Навчаючись у Познані, вдома Петро займався сільським господарством. Після завершення навчання з 1933 по 1934 рік проходив практику по городництву в маєтку Кулибакіної в Кічкарівці, де одночасно заклав своє парниково-тепличне господарство. Після закінчення практики почав набагато ширше розвивати своє парникове господарство, у якому пропрацював до приходу Червоної Армії в 1939 році¹². Перед війною в 1940-1941 роках працював у Луцькому відділенні Воєнторгу з переробки овочів. Під час німецької окупації займався домашнім господарством. 19 вересня 1943 року одружився з Тамарою Федорівною Крамаренко, яка народилася 9 жовтня 1925 року. Після завершення Другої світової війни в 1944 році і до 20 березня 1945 року займав становище агронома підсобного господарства військової частини №16455.

Саме в цей час Петро Ткач вирішує стати священиком, усе своє подальше життя присвятити служінню Богові й людям. Неабиякий вплив на таке рішення мало його навчання в Луцькій українській гімназії, яка в 1920-их роках стала центром національного культурно-освітнього життя краю, у якій навчання велось українською мовою. Так тривало до 1939 року, коли Луцьку українську гімназію імені Лесі Українки, як «розсадник українського націоналізму», закрила більшовицька влада. Після закінчення гімназії Петро Ткач мав намір продовжити навчання у Варшавському університеті, проте політичні події завадили сповнитися його юнацьким мріям¹³.

Отримавши відповідну характеристику-рекомендацію від настоятеля Гнідавської парафії протоієрея Володимира Дубневича, де він пише: «Петро Гнатович Ткач... колишній прихожанин Гнідавського приходу відомий мені, як людина сповна віддана нашій Святій Православній Церкві, міцної віри і високих моральних якостей...»¹⁴,

¹¹ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №23. Прот. Ткач Петро Гнатович. – Арк. 70.

¹² Там само. . – Арк. 50.

¹³ Байда Т., Мяковська Г. Забороль – наше рідне село. – Луцьк, 2006. – С. 25.

¹⁴ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №23. Прот. Ткач Петро Гнатович. – Арк. 2.

17 березня 1945 р. Петро Ткач пише прохання на ім'я єпископа Волинського і Рівненського Миколая (Чуфаровського, †7. 03. 1967), у якому просить його рукоположити в сан пресвітера, оскільки він має велике бажання послужити Святій Православній Церкві. Розглянувши це прохання, владика Миколай наклав таку резолюцію: «19. 3. 45. Рукоположитььвоиереи к св. Покровской ц. во диакона 20, во иерея 22 марта пом. настоят. Св. Параск. ц. с. Чаруков Сенкевич. р-на Е. Н.».

Обидві хіротонії, на диякона 21 березня і на священника 22 березня 1945 року, звершив єпископ Миколай у Хрестовоздвиженській церкві міста Луцька. Наступного дня отець Петро отримав своє перше священиче призначення на посаду помічника настоятеля до Свято-Параскевської церкви села Чарукова Сенкевичівського району Волинської області¹⁵, на якому пробув півроку.

5 вересня 1945 року єпископ Миколай (Чуфаровський) призначає отця Петра Ткача настоятелем храму Собору Пресвятої Богородиці села Забороль Луцького району, де була спалена церква, з обслуговуванням приписної церкви в селі Богущівка, а також села Великий Омеляник. На короткий час, а саме з 5 березня по 31 травня 1948 року отець Петро був звільнений із Забороля і призначений настоятелем церкви села Усичі Торчинськогорайону, після чого знову повернувся до Забороля¹⁶. З 4 квітня 1955 року деякий час обслуговував Свято-Хрестовоздвиженську церкву села Буків Луцького району¹⁷.

У своєму рапорті на ім'я єпископа Паладія (Камінського, †6. 06. 1978) Луцький благочинний протоієрей Петро Юркевич 15 вересня 1955 року писав:

«... парафію с. Боголюб, як одну з малочисельних в благочинні, неспроможну отримувати матеріально як священника так і псаломщика рекомендую тимчасово приписати до найближчого приходу в с. Забороль Луцького благочиння. Є парафії набагато більші, ніж Боголюби, наприклад Радомишль і Луциці, однак і ті

¹⁵ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №23. Прот. Ткач Петро Гнатович. – Арк. 4-5.

¹⁶ Там само. . – Арк. 29.

¹⁷ Там само. . – Арк. 60-61.

вже декілька місяців без священників, так як туди через віддаленість від Луцька немає бажаючих».

З 12 жовтня 1955 року парафія Боголюбів стала приписною¹⁸.

У важкий повоєнний період парафіяни села на чолі зі своїм священником взялися за відбудову своєї святині. Відновлення відбувалося повільно, з великим труднощами, як матеріального так і ідеологічного характеру. У 1949 році місцева влада мала намір навіть припинити діяльність православної громади, яка проводила свої богослужіння в звичайній сільській хаті Ковальчуків, сім'ю яких вивезли в Сибір, і, на думку влади, не могла відбудувати напівзруйнований храм. Його мали розібрати «для спорудження об'єктів соціально-культурного призначення». Лише авторитет тоді ще молодого священника Петра Ткача, який знайшов несподівану підтримку в керівництві районної ради, допоміг зберегти храм¹⁹.

На середину 1950-их років, коли був перекритий центральний купол храму, припадає й активність громади в придбанні церковного майна. Зокрема, 6 вересня 1956 року, як свідчать архівні джерела, відбулася передача до храму села Заборолів давнього іконостасу собору Зимненського монастиря²⁰, який після його закриття в 1949 році був переданий на зберігання у Свято-Успенський Собор м. Володимир-Волинський²¹.

Цікаво, що й сам настоятель із сином Мстиславом власноруч розмальовували церковні стіни. До сьогодення в храмі зберігаються ікони, які особисто написав отець Петро, зокрема великий образ Покрови Пресвятої Богородиці, що знаходиться ззовні храму на східній вівтарній стіні із легендою внизу:

«Цей св. образ намальований року Божого 1968 рукою протоієрея о. Петра Ткача, заходами сестриць церкви св. Собору Богородиці

¹⁸ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №23. Прот. Ткач Петро Гнатович. – Арк. 64.

¹⁹ Гулько Г. Іконостас, який пов'язав історію двох храмів // Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник. Випуск 14. Матеріали XIV міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 29-30 жовтня 2007 року. – Луцьк, 2007. – С. 128.

²⁰ Там само. – С. 128.

²¹ Державний архів Волинської області. – Ф.Р.–393, оп.1, спр.4. – Арк. 91.

с. Забороль, особливим піклуванням сестриці Акуліни Семенюк при церковному старості Феот. Марценюку» (Додаток 2).

Інша ікона «Собор Пресвятої Богородиці» (менших розмірів під склом, знаходиться в храмі) була написана отцем після смерті його матушки Тамари (+ 25. XII. 1982), про що довідуємося з напису внизу ікони: *«Цей св. образ написаний рукою прот. Петра Ткач на вічну пам'ять матушці Тамарі 25 лютого 1984 року, село Забороль» (Додаток 3).*

Відбудова храму тривала довгих тридцять років. І лише в 1975 році він уже мав належний вигляд, хоч і суттєво відрізняється від того, яким він був до війни (Додаток 5). На згадку про завершення відбудови й реставрації церкви була виготовлена спеціальна кам'яна плита, яка вмонтована на стіні, в середині храму з лівого боку такого змісту: «Капітальна реставрація зруйнованої в 1943 р. церкви

«Собор Пресвятої Богородиці» в селі Забороль виконана коштом благочестивих парафіян під тридцятирічним керуванням настоятеля прот. Петра Ткача та жертвенній при цій участі старост церкви: Дивонюкові П. І. Марценюкові Ф. Є. Плаксі К. Я. та старанного церковного хору. Реставрація почата в 1945 р. при патр. Олексії, митроп. Київським Іоанні, єпископові Волинським Миколаї, і жертвенній допоміж архієп. Волинського Панкратія, а закінчена в 1975 р. при патр. Пімені, митроп. Філареті і архієп. Волинським Даміані. Усім парафіянам, трудівникам і доброзичливцям нехай пошле Господь Свою Божественну ласку і благословення» (Додаток 4).

Однією з давніх і цінних святинь цього храму є ікона Пресвятої Богородиці, привезена в село українцями-переселенцями після проведення операції «Вісла». На її зворотньому боці зазначено:

«Сія древняя икона Б. Матери принадлежит церкви Рождества Пресв. Богородицы села Стрижова Грубешиовского уезда. Обновлена на средства братчиков и сестриц села Стрижова в 1936 году при о. настоятеле Стриж. Прихода протоиерее Николае Квасницкомъ и церк. старосте Якиме Возняке. Реставратор художник – А. Цикуцкий. 1936 года 16 августа».

До реставрації, яка була проведена фахівцями у Львові декілька років тому, ікона мала металеву шату під срібло і корони над головою Богородиці та Ісуса Христа. Після реставрації ікона зберігається в храмі без металевої ризи (Додаток 1).

Щороку у восьму п'ятницю після П'ятдесятниці в Заборолі з давніх-давен відбувається відпуст.

За своє служіння пастир був нагороджений наступними священними нагородами: набедренник – 1949 р., скуфія – 1952 р., камилавка – 1955 р., золотий наперсний хрест – 1958 р. Саном протоієрея нагороджений у 1963 р., палицею – 1968 р., хрестом з оздобами – 1973 р., патріаршою грамотою – 1978 р. До дня Св. Пасхи у Свято-Троїцькому кафедральному соборі м. Луцька 20. 05. 1984 р., нагороджений митрою. За віддане служіння Церкві Христовій з 24 березня 1988 року удостоєний права звершувати Літургію при відкритих царських вратах до Херувимської пісні.

Протоієрей Петро Ткач разом з матушкою Тамарою мали трое дітей: син Ігор (1944 р.н.), дочка Тетяна (1948 р.н.) – на сьогодні заслужений працівник культури України, викладач Волинського державного училища культури і мистецтв ім. І. Стравінського в Луцьку, і син Мстислав (1954 р.н.), трагічно загинув 16.01.1984 на 29 році життя, похований у Заборолі.

В отця Петра було дві сестри: Олена (1913 р.н.) і Катерина – працювала продавцем, обидві проживали в селі Кічкарівка.

Усе життя отець Петро мріяв бачити Україну й Українську Церкву вільними. З великою радістю сприйняв проголошення Незалежності нашої держави 24 серпня 1991 року. На початку 1990-х років він був одним із перших, хто записався в число братчиків Волинського крайового Братства св. ап. Андрія Первозванного при Хрестовоздвиженській церкві. Ім'я отця Петра Бачимо після його смерті в братському пом'янику²².

В останньому своєму проханні на ім'я єпископа Волинського і Рівненського Варфоломія (Ващука) отець Петро в 1990 році писав: *«З огляду жахливого становища, яке спіткало мене на старості років – це втрата правої ноги... заставляє моя доля йти на пенсію, якої так не бажав, маючи голос, слух і силу на служіння перед святим престолом*

²² Пом'яник // Редакційна колегія: О. Бірюліна, А. Бондарчук, М. Хілько. – Луцьк, 2000. – С. 61.

Богові...»²³. 18 липня 1990 року отець Петро Ткач за станом здоров'я був звільнений від обов'язків настоятеля парафії Собору Пресвятої Богородиці в Заборолі і зарахований за штат. Помер 10 серпня 1992 року. Чин похорону відбувся 12 серпня – у день переходу Свято-Троїцького кафедрального собору до УПЦ Київського Патріархату.

Священиком в Заборолі у 1990-1992 роках був отець Микола Ілляк. Та коли громада одноголосно постановила перейти до Київського Патріархату, отець Микола відмовився і виїхав з села²⁴.

27 вересня 1992 року в приміщенні місцевої церкви за підтримки голови Заборольської сільської ради відбулися парафіяльні збори – засідання членів засновників релігійної громади «Собор Пресвятої Богородиці» села Забороль Луцького району Волинської області. На зборах було поставлене одне питання про перехід вищезгаданої громади під юрисдикцію УПЦ Київського Патріархату. Зі 120 присутніх – за перехід проголосувало 110 чоловік, 9 – утрималося, 1 – проти²⁵. На свято Покрови Пресвятої Богородиці 14 жовтня 1992 року були подані на ім'я Представника Президента у Волинській області В. Блаженчука для реєстрації релігійної громади УПЦ КП всі необхідні документи, які підписали від імені громади 15 жителів Забороля: Семенюк Юрій Константинович, 1930 р. н. (староста церкви), Олійник Анатолій Миронович, 1926 р. н. (касир), Корольчук Олексій Макарович, 1920 р. н., Хлопецький Володимир Макарович, 1920 р. н., Сафатюк Іван Никонівич, 1924 р. н., Собуцький Антон Леонієвич, 1933 р. н., Герасимчук Михайло Тимофійович, 1925 р. н., Гловацький Петро Юрійович, 1927 р. н., Воронюк Герасим Прокопович, 1924 р. н., Третяк Галина Гнатівна, 1921 р. н. (голова ревізійної комісії), Мялковська Галина Федорівна, 1926 р. н., Савчук Тетяна Олександрівна, 1941 р. н., Галюк Марія Гнатівна, 1941 р. н., Плакса Катерина Панасівна, 1925 р. н., Галюк Савета Іванівна, 1925 р. н.²⁶.

²³ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №23. Прот. Ткач Петро Гнатович. – Арк. 114.

²⁴ Байда Т., Мялковська Г. Забороль – наше рідне село. – Луцьк, 2006. – С. 26.

²⁵ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Луцьке благочиння. Протокол засідання членів засновників релігійної громади Церкви «Собор Пресвятої Богородиці» село Забороль Луцького району Волинської області». 27 вересня 1992 року. – Арк. 8.

²⁶ Там само. – Арк. 7.

Митрофорний протоієрей Петро Ткач був людиною глибоко релігійною, чесною та надзвичайно порядною. Володів прекрасним голосом, добре проповідував, гарно малював. Мав настільки високий авторитет, що волинські священики вважали його своїм духівником, щороку в нього сповідалися. Добру характеристику отцю давали і керуючі Волинсько-Рівненської єпархії. Єпископ Панкратій (Кашперук, †13.07.1972) у 1959 році писав: *«Великий трудівник у відновленні зруйнованого на парафії храму, чим заслужив собі любов і повагу парафіян. Добрий адміністратор, непоганий священик»*²⁷. Архієпископ Даміан (Марчук, †4.07.1987) називав отця *«одним з кращих священиків, хоч духовної освіти немає, однак зарекомендував себе хорошим пастирем. Службу свою звершує добросовісно й акуратно. Характером скромний та ввічливий»*²⁸. Парафіяни і нині шанують пам'ять священика, поховавши його біля храму Собору Пресвятої Богородиці, якому він віддав 45 років свого життя. Труна його в день похорону була накрита синьо-жовтим прапором вільної України. З 1 листопада 1992 року настоятелем церкви є протоієрей Віталій Антонюк, який, продовжуючи справу свого попередника отця Петра Ткача, разом із парафіянами дбає про святиню, належно, з духовним піднесенням відсвяткувавши в 2013 році на чолі з митрополитом Луцьким і Волинським Михаїлом (Зінкевичем) її славний 100-літній ювілей.

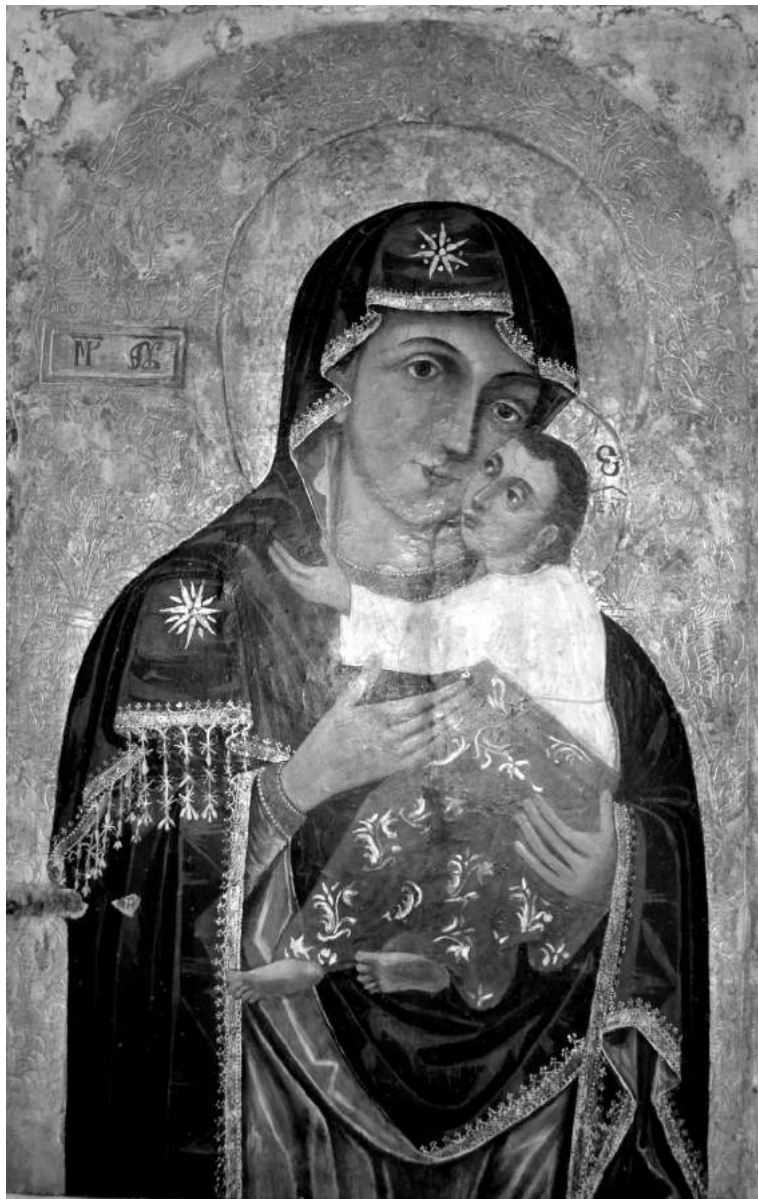
Список джерел і літератури:

1. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Луцьке благочиння. Протокол засідання членів засновників релігійної громади Церкви «Собор Пресвятої Богородиці село Забороль Луцького району Волинської області». 27 вересня 1992 року. – Арк. 8.
2. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Матеріали, пов'язані з ювілеєм 1000-тя Волинської єпархії (опис церков, фото). – 1991 р.
3. Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №23. Прот. Ткач Петро Гнатович. – 120 арк.
4. Архів парафії Собору Пресвятої Богородиці с. Забороль.
5. Байда Т., Мяковська Г. Забороль – наше рідне село. – Луцьк, 2006. – 60 с.

²⁷ Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Особова справа №23. Прот. Ткач Петро Гнатович. – Арк. 74.

²⁸ Там само. – Арк. 102.

6. Бірюліна О. Документальні джерела про село Забороль Луцького району // *Минуле і сучасне Волині та Полісся: Луцький район: історія, сучасність, перспективи. Матеріали XXII обласної науково-практичної історико-краєзнавчої конференції.* – Луцьк, 2007. – 151 с., іл.
7. Гулько Г. Іконостас, який пов'язав історію двох храмів // *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник. Випуск 14. Матеріали XIV міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 29-30 жовтня 2007 року.* – Луцьк, 2007. – 146 с., іл.
8. Державний архів Волинської області. – Ф.Р.–393, оп. 1, спр. 4. – 275 арк.
9. Жарчинська О. Храму у Заборолі – 100 років // *Вісник + К., всеукраїнська газета.* – 3 січня 2013 р. – № 1(875). – С. 4.
10. Лівіцька О. Чому ікони миро точать? // *Волинська газета.* – 21 серпня 2014 р. – №34 (978). – С. 1, 10.
11. Луцька замкова книга 1560-1561 рр. – Луцьк, 2013. – 733 с.
12. Пом'яник // *Редакційна колегія: О. Бірюліна, А. Бондарчук, М. Хілько.* – Луцьк, 2000. – 71 с.



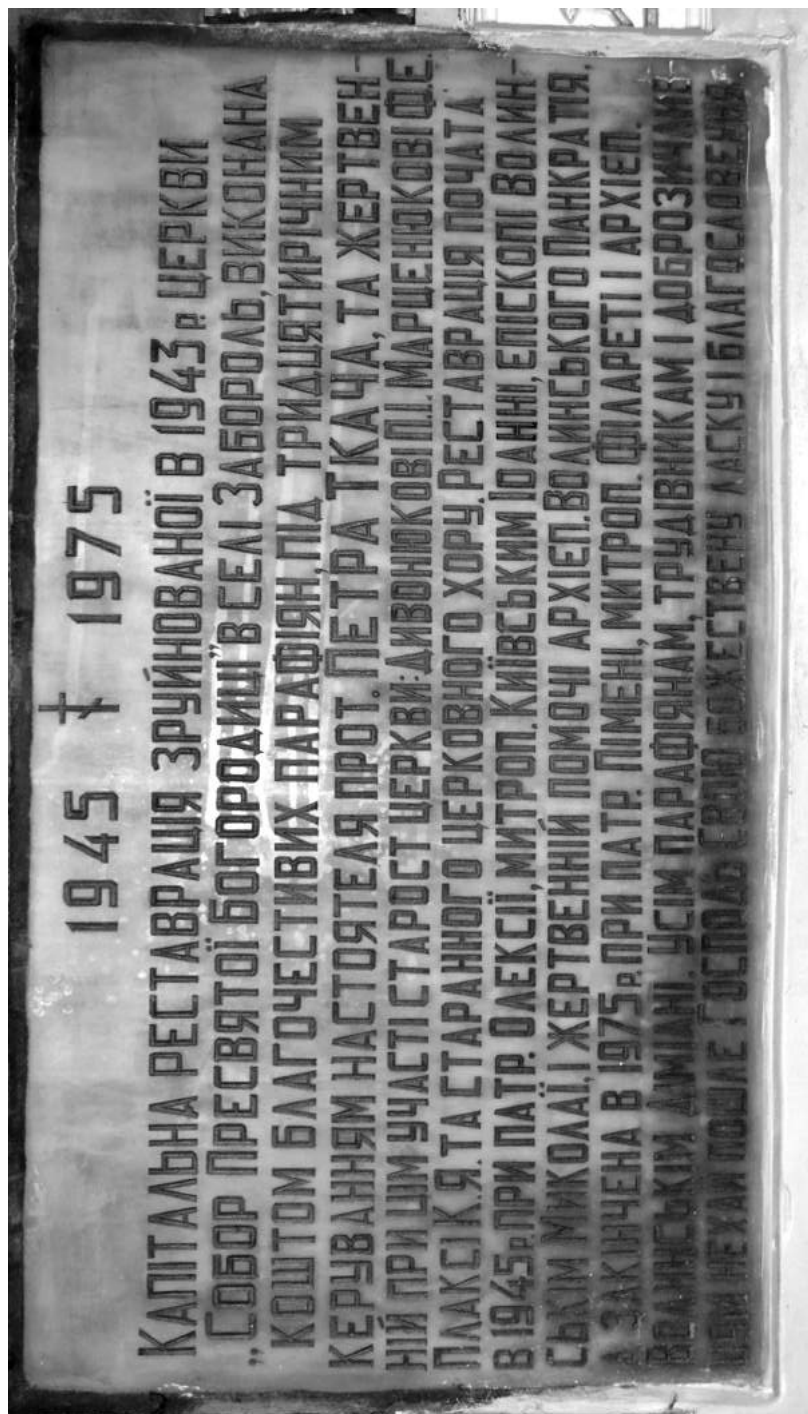
Дод.1 Ікона Пресвятої Богородиці



Дод. 2 Ікона Покрови Пресвятої Богородиці,
привезена з Грубишівського повіту 1968 р.



Додаток 3.
 Ікона Собор Пресвятої Богородиці
 1984 р.



Додаток 4.
 Пам'ятна плита з нагоди завершення реставрації храму



Додаток 5.
Вигляд храму до 1943 р.

Додаток 6.
Вигляд храму кінець 1970-их років.



Додаток 7.
Церковний хор с. Забороль 11.07.1948 р.

Додаток 8.
Могила прот. Петра Ткача і матушки Тамари

Ассирійсько-вавилонське поневолення та полон євреїв у світлі Біблії та археології

Михайло Кучинко

У цій статті розглянуто деякі аспекти ассирійсько-вавилонського поневолення та полон євреїв, систематизовано та проаналізовано свідчення Святого Писання Старого Завіту, історичні пам'ятки, археологічні знахідки та праці виданих істориків.

Ключові слова: археологія, ассирійсько-вавилонський полон.

Серед численних трагічних подій в історії євреїв чи не найстрашнішим були ассирійський та вавилонський полони, бо вони призвели до всесвітнього розсіяння народу. Уже у VIII ст. до Р. Х. Ізраїль став об'єктом загарбницької політики Ассирії. У 745 р. до Р. Х. ассирійський престол посів войовничий цар Тиглатпалассар III, який у Біблії згадується під іменем Феглаффелласар (4 Цар. 16: 7). Уже в перші роки свого правління він розпочав широкомасштабну воєнну кампанію з метою завоювання сирійсько-палестинських прибережних земель. Виявлений археологами ассирійський літопис, під 740 роком до Р. Х., повідомляє: «Що ж до Менахема [царя Ізраїлю], то його охопив жах... він утік і дав мені срібла, барвистого вовняного вбрання, льняного одягу... як його данину». У 734 р. до Р. Х. Тиглатпалассар дійшов до Середземноморського узбережжя, зруйнував Дамаск, а потім упродовж 734-733 рр. завоював Галилею та Зайордання. Землі, захоплені в Ізраїля, були об'єднані з Ассирією, а він сам перетворився в маленьку країну в горах, на захід від р. Йордан. Археологічні дослідження свідчать, що саме в цей час давнє місто Мегиддо було зруйноване Тиглатпалассаром, а згодом, уже відбудоване, стало адміністративним центром ассирійської провінції Галилея. У східній частині міського пагорба було споруджено величезний палац, частина якого опинилася над фортечним муром часів Соломона. Тут мала знаходи-

тися резиденція нового асирійського намісника і казарми для його воїнів. Інше важливе місто Галилеї – Асор (Хацор), також було зруйноване в той час. Це підтвердили й розкопки ізраїльських археологів. Час загибелі міста вдалося визначити завдяки напису на ручці глечика імені царя Факея, який правив у той час в Ізраїлі.

Дані археології говорять, що асирійці були просто одержимі жорстокістю. Так, на одному з барельєфів, знайденому в столиці Ассирії Ніневії, зображено воїнів, які приносять для підрахунку вбитих ворогів відрубані кисті рук переможених. На ще одному барельєфі, знайденому археологами в іншій столиці Ассирії – Дур-Шаррукіні (біля сучасного Хорсабада в Північному Іраку), видно як цар Саргон II виколоє очі полонених списом. Знайдений і барельєф з насадженими людьми на загострені коли-палі. Один з асирійських царів хвалився тим, як він спалив живцем три тисячі полонених. Інший повідомив, що спорудив піраміди з людських тіл з відрубаними головами та кінцівками. А цар Саргон II вихвалявся тим, що з непокірних він здирав шкіру і обвішував нею стіни свого храму.

Паралізоване такими діями асирійського царя Тиглатпалассара (Феглаффелласара), до того ж розірване релігійними й соціальними чварами, Ізраїльське царство було нездатне чинити опір загарбнику. Як передрікав пророк Амос (Ам. 6: 7) уся еліта, багаті, купці, а з ними й ремісники, солдати, і взагалі більшість з тих, що залишилися живими, були переселені на землі, підпорядковані Ассирії. Ізраїль, за винятком узгір'я, де була Самарія, остаточно перетворився на асирійську провінцію. Про це свідчать і дані археології. Так, на одному з барельєфів палацу Тиглатпалассара III в Ніневії видно, як асирійці виселяють людей з завойованого міста. Нещасні чоловіки, жінки і діти пов'язані мотузками, а їх женуть палками.

Самарія була могутньою фортецею, і асирійці, знаючи про це, не наважувалися брати її штурмом. Факей засів у столиці, але протримався на царстві недовго. У 733 р. до Р. Х. він був убитий змовниками, а престол посів Осія (4 Цар. 15: 30), який визнав себе васалом Ассирії. У 727 р. до Р. Х. Тиглатпалассар (Феглаффелласар) помер. Наступником його став Салманассар V (727-722 рр. до Р. Х.), який у 724 р. до Р. Х. розпочав облогу Самарії, але в 722 р. до Р. Х. несподівано помер. Лише його наступник Саргон II захопив і зруйнував цей останній форпост незалежного Ізраїлю. «Я обложив і здобув Самарію, виві-

вши з краю 27290 місцевих жителів», – записав Саргон у своїх анналах, знайдених в ассирійському місті Дур-Шаррукіні, поблизу нинішнього Хорсабада (Ірак). Про це ж говорить і Біблія: «*І переселений Ізраїль із землі своєї в Ассирію, де він і до цього дня*» (4 Цар. 17: 23). Археологічні розкопки цілковито підтверджують цю катастрофу. Царський квартал у Самарії був вщент зруйнований. Мури фортеці Хацор було розвалено. Від міста Сихема залишилося лише попелище.

Так сталася перша масова трагедія в єврейській історії. Розсіяння народу північного Ізраїля було безповоротним. Вирушаючи у свою останню, вимушену подорож до Месопотамії, десять єврейських племен щезли з сторінок історії. Вони жили в подальшій єврейській традиції, але в реальності просто асимілювалися з довколишнім арамейським населенням, утративши свою мову й релігію. А на їхньому місці з'явилися різноплемінні переселенці з глибини Ассирійської держави. Як повідомляє Біблія: «*І переселив цар Ассирійський людей з Вавилону, і з Кути, і з Авви, і з Емафа, і із Сепарваїма, і оселив їх у містах Самарійських замість синів Ізраїлевих. І вони оволоділи Самарією, і стали жити в містах її*» (4 Цар. 17: 24). Археологічні матеріали з розкопок у місті Самарія підтверджують біблійне повідомлення про повторне заселення міста. Значна частина знайденої там кераміки є абсолютно чужорідною для матеріальної культури Палестини. Зрозуміло, що вона потрапила сюди разом з переселенцями з інших регіонів Близького Сходу. Ізраїльські селяни й ремісники, які залишилися на батьківщині, поступово пережилися з пришельцями. Нові ж поселенці згодом теж стали поклонятися Ягве. Ассирійський цар сам дав наказ послати туди ізраїльського жерця, щоб той мешкав у Бет-Елі (Вефілі) і навчав їх Мойсеевої віри (4 Цар. 17: 27). Цей конгломерат народностей пізніше нарекли самарянами.

Що ж стосується ізраїльтян в Месопотамії в часи ассирійського панування, то його аж ніяк не можна вважати рабством, подібним до єгипетського, хоча частина полонених і використовувалася на громадських роботах. З часів Тиглатпалассара III, як свідчать ассирійські документи, виявлені археологами, полонених ізраїльтян поселяли на «царських землях», тобто вони жили як звичайні землероби і скотарі.

Не гіршою була доля військовополонених. Згідно з одним ассирійським написом з Хорсабада, Саргон II включив п'ятдесят полонених ізраїльських воїнів до складу привілейованого ассирійського вій-

ська – колісничних. Інший цар – Синаххериб включив у склад свого війська 30 000 лучників, захоплених у полон в результаті походів. Ці воїни мали ті ж права, що й асирійські. Ще кращою була доля знатних людей. За асирійськими традиціями їх часто виховували при царському дворі, створюючи таким чином лояльних до влади іноземних вельмож. Показовою в цьому плані є доля знатного єврея Ахмахара (Ахикара) з коліна Неффалімового, який спочатку був при дворі Синаххериба, а потім – царедворцем при його наступникові Асаргаддоні (Тов. 1: 21). Одна з клинописних табличок, знайдена при розкопках 1960 року, говорить про «вченого Аба-Енлиль-дари, якого арамеї називають Ахикаром». Про подальшу долю Ахикара, який дійсно був асирійським цареводцем, відомо, що мешкав він у Ніппурі та, як і більшість полонених із десяти колін ізраїльських, злився з язичницьким морем. Про це свідчать клинописні документи його нащадків, які мали вже язичницькі імена і поклонялись язичницьким богам.

Через 200 років краху зазнала також Юдея. У зв'язку з ослабленням Юдейського царства вона потрапляє в коло інтересів найсильнішої держави того часу на Близькому Сході – Нововавилонського царства, яке змушувало євреїв платити данину. А коли вони відмовилися робити це, то цар Вавилону Навуходоносор у 597 р. підійшов до Єрусалима і обложив місто. Забравши всі скарби, він виселив 10 тисяч осіб. У Священному Писанні про це сказано так:

«І виселив весь Єрусалим, і всіх князів, і все хоробре військо – десять тисяч було переселених – і всіх тесль і ковалів; нікого не залишилося, крім бідного народу землі. І переселив він Іехонію у Вавилон; і матір царя, і дружин царя, і євнухів його, і сильних землі відвів на поселення з Єрусалима у Вавилон» (4 Цар. 24:14-15).

Те, що Єрусалим був захоплений у 597 році до Р. Х. свідчить «Вавилонська Хроніка», датована 605-594 рр. до Р. Х., яка нині зберігається в Британському музеї. У ній повідомляється таке:

«У сьомому році місяця кіслева [Навуходоносор], зібрав свої війська і, пішовши в країну Хатті, обложив місто Юдеї, і другого місяця адара взяв місто й полонив царя. Там він призначив свого власного правителя, одержав щедру данину й відіслав [їх] до Вавилона».

З «Вавилонської Хроніки» довідуємося суперточну дату події – 16 березня 597 року до Р. Х.

Наступна вавилонська навала на Юдею сталася в 589-587 рр. до Р. Х., коли там правив Седекія. Цього разу Навуходоносор повністю спустошив країну. Археологічні дослідження засвідчують руїни юдейських фортець Давір і Лахіш, які захищали гірську країну. Цікавими є так звані «листи із Лахіша» – черепки, знайдені біля караульного поста, які датуються 589 роком до Р. Х. і є воєнним донесенням охорони лахішському штабісту. Щодо Єрусалима, то він був узятий і сплюндрований 587 року. Дітей Седекії вавілоняни зарізали на його очах, а самого осліпили. Усі люди, крім найбільш необхідних землеробів, були виведені за межі Юдейського царства. В Святому Письмі про це сказано: *«І виселені були Юдеї із землі своєї» (4 Цар. 25: 21)*. Однак виселені були не всі. Веніаминіти, які начебто здалися вавілонянам в 588 р. до Р. Х., залишилися, а їхні міста Гавон, Міцпа й Бет-Ел не були зачеплені. І все ж сталося велике розсіяння народу. Чимало людей повтікало на північ, у Самарію, дехто – в Едом чи Моав, частина подалася до Єгипту, забравши з собою і палкого пророка Єремію.

Про Вавилон тих часів можна судити з опису, який подає видатний грецький історик V ст. до Р. Х. Геродот у своїй «Історії». За характеристикою Геродота, Вавилон був великим містом, оточеним високими подвійними мурами. Зовнішній мур був заввишки 8 м і завширшки 3,7 м, а внутрішній, що був на відстані 12 м від зовнішнього, мав висоту 14, а ширину 6,5 м. Місто мало 100 воріт, які охоронялися воїнами. Крім того, на відстані 20 м одна від одної знаходилося 250 оборонних веж. Перед зовнішнім муром знаходився глибокий рів, заповнений водою. В одному кінці міста знаходився царський палац, а в іншому – головний вавилонський храм – Есагіл, у комплекс якого входив восьмийрусний зиккурат, заввишки 91 метр, названий у Біблії Вавилонською баштою. На вершині башти, куди вели зовнішні сходи, знаходилося святилище верховного бога Вавилонії Мардука. А загалом у місті було понад 50 храмів різних богів. Від основного входу в напрямку зиккурата вела асфальтована дорога завширшки 35 метрів, досліджена археологами. Вона закінчувалася біля брами богині Іштар. Брама була заввишки 12 метрів і оздоблена кольоровими кахлями із зображенням різних звірів.

У лабіринті вузьких вуличок вирувало гомінливе життя. Через натовп перехожих торували собі шлях каравани верблюдів, вози, навантажені крамом, і процесії побожних паломників. Гендлярі репетували, вихваляючи свій крам. У завулках розлягався стукіт молотків міських ремісників. У натовпі чути було різні мови.

Опис «батька історії» Геродота суттєво доповнюють археологічні дослідження, які проводяться там давно. У 1884 р. американський археолог Х. Рассам відкрив у Вавилонії знамениті «висячі сади Семіраміди», які вважалися одним із семи чудес світу. Найбільша заслуга в дослідженні Вавилону належить німецькому археологу Р. Кольдевею. Це він розкопав рештки зиккурата – Вавилонську вежу, «висячі сади» і ворота Іштар. Розкопками виявлено сотні клинописних табличок різного змісту.

Юдейських вигнанців, перекинутих з провінційного Єрусалима, який був менший від Вавилону в тридцять разів, Вавилон приголомшив. Деякі прибульці скоро асимілювалися, інші примирилися з новим життям і намагалися найвигідніше влаштуватися в ньому, але багато людей вірило в повернення додому.

Як уже зауважувалося вище, перебування полонених євреїв у Дворіччі не можна вважати рабством у звичному розумінні цього слова. Юдейських вигнанців утримували спочатку в таборах і змушували працювати на будівництві різних об'єктів, на зрошувальних каналах, у царських володіннях, а після смерті Навуходоносора їм повернули й особисту свободу. Поблизу столиці юдеї будували для себе осади і жили там із городництва та садівництва. Чимало вигнанців почали займатися торгівлею й наживати неабиякі статки. Деякі євреї стали навіть фінансовими магнатами й рабовласниками. Були й такі, що займали визначні посади в державній адміністрації та при царському дворі. Підтвердження цього дала археологія. Американський археолог Дж. Петерс під час розкопок міста Ніппур виявив частину архіву «Торгового дому Мурашу». Сто п'ятдесят документів на глиняних табличках, вкритих клинописом, засвідчують активну діяльність і міжнародні зв'язки цієї юдейської родини. Там є контракти на оренду землі, каналів, садів, угоди про купівлю та продаж, позику, розписки про одержання грошової застави за ув'язнених боржників тощо. Фірма брала за своє посередництво високу винагороду – двадцять відсотків. Серед підписів на тих документах чимало юдейських прізвищ,

а це свідчить, що багато виселенців жило заможнo. І ще один факт про становище полонених юдеїв у Вавилоні. У 1933 р. у ще одному архіві, у місті, археологами знайдено таблички з записами управителя палацу про видачу продовольства для різних поважних осіб, які були на утриманні царя. Серед них згадується і колишній юдейський цар Іехонія, п'ятеро його синів і ще вісім юдеїв – його наближені. Ці люди мали свої будинки чи окремі покої в палаці.

Юдеї берегли старі звичаї та релігійні свята. Не маючи храму, вони збиралися для спільної молитви в окремих домах. Мали вони своїх жерців і пророків. Більшість із полонених тужила за рідною землею і вірила, що їм пощастить повернутися на батьківщину. Після смерті Навуходоносора у Вавилоні правив Набонід (555-539 рр. до Р. Х.), який цікавився лише релігією та археологією, а згодом і зовсім відійшов від державних справ, вручивши кермо влади своєму синові Валтасару.

А тим часом на політичному обрії Близького Сходу з'явилася нова потуга – Персія, цар якої Кір 539 р. до Р. Х. взяв Вавилон. Йому відчинили браму жерці бога Мардука. Уявлені халдеями народи вітали Кіра як визволителя. Зрозуміло, що юдеї бачили в ньому Месію, обранця Ягве. І їх надії збулися. Не минуло й року, як Кір дозволив євреям повернутися в Єрусалим. Так закінчився вавилонський полон.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книга Священного Писання Старого й Нового Завіту. – К.: Вид. Київської Патріархії УПЦ КП, 2007. – 1416 с.
2. *Геллей Г.* Біблійний довідник. – Львів: «Барви», 1985. – 784 с.
3. *Геродот*. История в девяти книгах. – Л.: «Наука», 1972. – 172 с.
4. *Джонсон П.* Історія євреїв. – К.: «Альтернатива», 2000. – 704 с.
5. *Косідовський З.* Біблійні оповіді. – К.: «Політвидав України», 1978. – 397 с.
6. *Кучинко М.* Біблійно-церковна археологія. – Луцьк: «Надстир'я», 2014. – 268 с.
7. *Райт Д.* Библийская археология. – СПб.: «Библиополис», 2003. – 230 с.

Особливості богословського (конфесійного) стилю сучасної української літературної мови в богослужбовій практиці УПЦ КП

Міла Хоміч

У статті висвітлюються етапи формування богословського (конфесійного) стилю української мови та проблеми у його функціонуванні в богослужбовій практиці. Метою статті є загострення уваги на важливості дотримання правил орфоенії, орфографії, словотворення, граматики, синтаксису та стилістики української літературної мови в писемному та усному мовленні в конфесійному стилі.

Ключові слова: богословський стиль, конфесійний, сакральний, богослужбовий; лінгвостилістика, лексика, словотвір, фонетика, синтаксис; жанри, тропи, стилістична маркованість; церковно-обрядова термінологія.

Функціонування мови в усіх сферах людського буття свідчить про повноцінний її розвиток. Особливо широке поле діяльності має мова в релігійному житті людини, що пов'язане з духовністю народу і є суттю нації. Без висвітлення питань функціонування сучасної української літературної мови у сфері релігії не може бути повною історія нашої культури, невід'ємною частиною якої є писемно-літературна мова.

«За умов, – пише В. В. Німчук, – коли релігія розглядалася як пережиток, з яким нещадно боролися, коли діяльність дозволених конфесій усіляко обмежувалася, коли Українська Автокефальна Православна та Українська греко-католицька церкви були заборонені, а на участь у релігійних відправах "власність імуніції" дивилися з осудом і підозрою, – українська мова в конфесійному вжитку не ставала об'єктом наукових досліджень. Через це про

історію української мови як священної, літургійної сучасні філологи (навіть лінгвісти) на батьківщині – в Україні – знають дуже мало, а широкі громадські кола – майже нічого»¹.

Богословський (конфесійний) стиль сучасної української літературної мови – не тільки актуальний об'єкт дослідження, але й злободенна проблема сучасного культурно-духовного життя. До сьогоднішнього дня вирують суперечки щодо функціонування української мови в церковній практиці, тривають важкі пошуки шляхів миру та єднання українців-християн, які належать до різних конфесій. Тому назріла потреба виробити, як пише В. В. Німчук, *«єдині норми українського конфесійного стилю»*. З огляду на це, проблема мови в храмах, де моляться українці, не є *«суто внутріцерковною, а однаковою мірою загальнокультурною проблемою»²*.

Відродження церкви (останнє десятиліття ХХ ст.) зумовило широкий потік богословської літератури. Серед мовознавців виникла думка про визначення в сучасній лінгвістиці ще одного функціонального різновиду мови – конфесійного.

Стиль мовлення – це доцільна організація мови з умілим вибором мовних засобів, з конкретною метою, за конкретних умов і обставин, що зумовлені функціями даного стилю. У мовознавстві за традиційною класифікацією стилів виділяються п'ять різновидів мовлення: науковий, офіційно-діловий, публіцистичний, художній і розмовний, кожен з яких ділиться на підвиди залежно від мовленнєвої ситуації.

Тексти культових творів, які в останні роки ХХ століття стали широко використовуватися в Українській Православній Церкві Київського Патріархату, в основному, були перекладеними з різних мов (грецької, давньоєврейської, старослов'янської). До якого стилю відносити такі тексти? Мовознавці виокремили в сучасній лінгвістиці ще один стиль – стиль конфесійний. Проте в питанні про його назву існують розбіжності: церковний, сакральний, богословський, релігійний.

Тлумачний словник української мови подає такі пояснення даних слів:

¹ Німчук В. В. Українська мова – священна мова // Людина і світ. – 1992 (№11/12). – С. 28.

² Там само. – С. 1.

- богословський – той, що стосується сукупності церковних учень про Бога та вчень про догмати релігії;
- богослужбовий – той, що стосується виконання в церкві релігійних обрядів, служб, відправ;
- церковний – 1) стосується Церкви як організації; 2) стосується церкви як будівлі;
- сакральний – [*лат. sacez(sacri)*] – 1) священний; той що стосується культу й ритуалу; 2) традиційний, звичаєвий;
- конфесійний – [*лат. confessionalis – віросповіданий*] – церковний; той, що стосується віровизнання.

Більшість вчених-лінгвістів надають перевагу слову «конфесійний».

Н. Д. Бабич називає цей стиль сучасної української літературної мови богословським, що, на наш погляд, є більш прийнятним, оскільки мова йде не про всі християнські конфесії, а про Православну Церкву. Дослідниця до стильових різновидів (підстилів) богословського (конфесійного) стилю зараховує :

- мову канонічної богослужбової літератури;
- мову тлумаченої літератури;
- мову популярної (пізнавальної) богослужбової літератури;
- мову проповідей;
- мову текстів богослужбових піснеспівів;
- розмовне діалогічне мовлення священика з вірним, який сповідається;
- богословсько-публіцистичну літературну мову тощо³.

Л. Мацько, даючи чітку характеристику конфесійному стилю, виділяє такі підстилі:

- власне конфесійний
- конфесійно-популярний;
- конфесійно-навчальний;
- конфесійно-обрядовий;
- конфесійно-публіцистичний та інші⁴.

³ Бабич Н. Д. Богословський стиль української мови в контексті стилістичної науки. – Чернівці, 2009. – С. 92.

⁴ Мацько Л. І., Мацько О. М., Сидоренко О. М. Стилістика української мови. – К.: Вища школа, 2003. – С. 140-160.

У підручнику «Стилістика української мови» записано, що саме

«через заборони й обмеження віровчень у радянський час, а української церкви і в попередні часи самодержавної Російської імперії, а також через перекладний характер релігійних текстів (Біблії і Святого Письма), особливо канонічних, через правописні розбіжності серед мовних засобів сучасного конфесійного стилю, який з 1991 року активно діє та розвивається в українській духовній культурі, помітна виразна варіантність»⁵.

Наприклад: Учитель – Месія; свідкувати (свідчити) в Господі – проповідувати через Сина Божого; за мир з небес – за мир з висот; на тебе уповаю – на тебе надіюся; дух твій благий – дух твій добрий; глас вопіючого – голос того, хто кличе; многомилостивий – вельми милостивий; животворящий – животворчий тощо.

Мовознавець Т. А. Коць відзначає особливу роль у становленні сакрального стилю української мови Івана Огієнка (митрополита Іларіона), який, будучи міністром віросповідань УНР, 24 вересня 1919 року розіслав наказ, у якому говориться, що Євангеліє в церквах, де є змога, має читатися українською мовою: *«... усі служби Божі, усі читання і співи в церкві, усі треби неодмінно правити з українською вимовою, себто так, як було на Вкраїні довгі віки»⁶.*

Цікавими, на нашу думку, є дослідження на цю тему Н. Я. Дзюбишиної-Мельник *«Ще один стиль сучасної української літературної мови»⁷* та *«Стильово-стилістичні орієнтації сучасного конфесійного стилю»⁸*. Автор відзначає, що приблизно з XIV ст. перекладені культові твори читалися по-українському. Із середини XVI ст. в церкві використовувалася також староукраїнська мова, про що свідчать численні переклади фрагментів Біблії, зокрема Євангелія (найвідоміше Пересопницьке Євангеліє (1556-1561 pp.). Отже, у XVI-XVII ст. в українській (староукраїнській) мові склався і функціонував такий її

⁵ Мацько А. І., Мацько О. М., Сидоренко О. М. Стилістика української мови. – К.: Вища школа, 2003. – С. 140-160.

⁶ Українська лінгвостилістика XX – поч. XXI ст.: система понять і бібліографічні джерела [За ред. проф. С. Я. Єрмленко]. – Київ: Грамота, 2007. – С. 305-330.

⁷ Дзюбишина-Мельник Н. Я. Ще один Стиль української літературної мови // Культура слова. – К.: Наукова думка, 1994. – Випуск 45. – С. 14-20.

⁸ Там само. – С. 6-15.

різновид, як конфесійний стиль, який обслуговував релігійні потреби суспільства того часу. Проте з 1686 року українська церква, а разом і служба в ній українською мовою були заборонені. Богослужіння стали відбуватися тільки церковнослов'янською мовою, причому ті ж тексти читаються вже з російською вимовою, цією ж мовою складаються проповіді (до речі, жанр проповіді запозичений російською церквою з української), послання, катехізиси. Функціональний конфесійний стиль, але вже як різновид нової української мови (в основі своєї загальнонародній) відроджується в ХІХ ст., коли з'являються переклади Євангелія.

«Після остаточного нищення (у середині 40-х років ХХ ст.) української церкви, – пише Н. Я. Дзюбишина-Мельник, – занепадає, природно, і особливий різновид літературної мови – конфесійний стиль... Реабілітація української церкви стимулювала відродження конфесійного стилю в природному (хоча й деформованому) українському середовищі»⁹.

Проблеми лексичного рівня конфесійного стилю знаходять своє відображення в дослідженнях Н. В. Пуряєвої. Вона пише:

«Сучасна активізація Церкви, субіжна з процесом відродження української нації, активізувала проблему мови Церкви передусім як елемента її національної атрибуції. Українська Церква тривалий час являла собою ізольований суспільний організм: функціонування тут сакральної церковнослов'янської мови визначало її як сферу спеціальної комунікації, специфічну насамперед у плані мовного оформлення. Упровадження української мови в церковно-релігійну галузь для Церкви означало перш за все подолання традиційної мовної відрубаності»¹⁰.

У перше десятиліття ХХІ століття з'явилися дослідження на дану тему: С. Дєрвачук «Функціонально-семантичний статус епітетів у

⁹ Дзюбишина-Мельник Н. Я. Ще один Стиль української літературної мови // Культура слова. – К.: Наукова думка, 1994. – Випуск 45. – С. 14-20.

¹⁰ Пуряєва Н. В. Формування української церковно-обрядової термінології. Автореферат дисертації на здоб. наук. ступеня канд. філол. наук. – К., 2001. – 20 с.

конфесійному стилі»¹¹, І. Павлової «Лексика конфесійного стилю»¹², В. Задорожного «До проблеми розвитку конфесійного стилю сучасної української літературної мови»¹³, Т. Коць «Сакральний стиль»¹⁴ та інші. Це свідчить про певну зацікавленість мовознавців цією темою.

У 1998 році у Львові відбулася Всеукраїнська наукова конференція «Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій», на якій порушувалися проблеми перекладу богослужбової літератури, історії розвитку богословського (конфесійного) стилю, його функціонування в сучасній українській літературній мові¹⁵. Наукова конференція «Християнство і українська мова»¹⁶ відбулася в Києві в 2000 році. Окресленою проблемою цих конференцій є питання функціонування конфесійного стилю української мови в Українській Православній Церкві (доповіді Л. Гнатюк, І. Лучука, К. Гринів, І. Павлової, С. Богдан, Т. Трофименко, М. Крупи та інших). Акцентують свою увагу на цьому автори збірника «Біблія і культура» – Н. Сологуб, В. Шинкарук, В. Антофійчук, Н. Гуйванюк, а також мовознавці з української діаспори.

Богословський (конфесійний) стиль має своє певне призначення – допомагати вірним у спілкуванні їхніх душ з Богом, зберігати і продовжувати культові ритуали, об'єднувати людей одним почуттям щирої і сердечної віри в Бога. Богословський стиль української мови, спрямований на обслуговування релігійних потреб як окремої людини, так і всього суспільства, служить для впливу на почуття, емоції та думки вірян. Сферою поширення богословського (конфесійного) стилю є культові установи: церкви, монастирі, скити, теологічні навчальні заклади, релігійні громади, українські родини.

¹¹ Дєрвачук С. Функціонально-семантичний статус епітетів у конфесійному стилі // Дивослово. – 2003. – №1. – С. 17-19.

¹² Павлова І. Лексика конфесійного стилю // Дивослово. – 2001. – №1. – С. 18-24.

¹³ Задорожний В. До проблеми розвитку конфесійного стилю сучасної української літературної мови // Матеріали Всеукраїнської наукової конференції 13-15 травня 1998 року. – Львів: видавництво ЛПБА, 1998. – С. 137-145.

¹⁴ Українська лінгвостилістика ХХ – поч. ХХІ ст.: система понять і бібліографічні джерела [За ред. проф. С. Я. Єрмленко]. – Київ: Грамота, 2007. – С. 305-311.

¹⁵ Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій // Матеріали наукової конференції. – Львів: видавництво ЛПБА, 1998.

¹⁶ Християнство й українська мова. Матеріали наукової конференції. – Київ, КПБА. – 2000.

Головними і основоположними ознаками богословського стилю є урочистість і піднесеність як стилістичні домінанти, а також благозвуччя, символізм, стійкість (чи стандартність) стильової норми. До основних мовних стильових засобів богословського стилю належать маркована лексика, яку в нашій літературній мові називають конфесійною: Ісус, Різдво, Пасха, Благовіщення, Богородиця, причастя, піст, архієрей, Водохреще, херувими, архістратиг, вознесіння, провидіння, чоловіколюбний, священнодіяння, жертвопринесення та інші.

Найбільш оформленою й виразно окресленою, за спостереженням Н. Я. Дзюбишиної-Мельник, є тенденція до орієнтації конфесійного стилю сучасної української літературної мови на ресурси церковнослов'янської мови. Дослідниця визнає за нею історичну першість і тривалість розвитку¹⁷.

Маючи вже понад тисячолітню історію, українська писемно-книжна традиція внаслідок несприятливих обставин розвитку нашої культури прийшла до сучасного читача відчуженою від пам'яток, створених у давні часи. Замість того, щоб викликати в українців почуття національної гордості, ці пам'ятки, писані старослов'янською мовою, породжують комплекс культурної вторинності. Чому? Бо їхня мова видається дуже близькою до російської. Пересічному читачеві ці писемні твори значно ближчі до мови російської, ніж до української. При такому сприйнятті кирилівських текстів масовим читачам українська мова здається утворенням недавнім (навіть штучним), таким, що немає за собою поважної культурної традиції.

Це – одна з багатьох причин масової русифікації українців. Щоб дати правильну оцінку явищу, треба збагнути закономірності розвитку української графічно-правописної системи із самого початку появи в нас писемності, беручи при цьому до уваги специфіку культурної ситуації, яка склалася у слов'янських народів так званої кириличної писемної традиції. Роль літературної мови в українців, як і в багатьох слов'янських народів, упродовж тривалого часу виконувала не жива народна мова, а писемно-книжна мова, яка в науці тепер умовно називається старослов'янською і яка в живомовній своїй основі є головним чином солунським діалектом болгарської мови IX ст. з елементами

¹⁷ Дзюбишина-Мельник Н. Я. Ще один стиль української літературної мови // Культура слова. – К.: наукова думка, 1994. – Випуск 45. – С. 15.

інших слов'янських мов. Оскільки першопросвітителі слов'ян Кирило і Мефодій (та їхні учні) з метою християнізації слов'янських народів переклали тексти Святого Письма цією мовою, то старослов'янська мова стала насамперед мовою богослужбовою, що в ті часи дорівнювало цивілізаційній та культуротворчій її функції. У цьому й полягає її культурний феномен.

В. Задорожний у статті «Як треба читати тексти кирилівського письма» пише:

«Старослов'янська мова – це умовний науковий термін, що його вживають на позначення тієї слов'янської мови, яка відбита в писемних джерелах X–XI ст. (пам'ятки IX ст. не збереглися) і жива природа якої нікому не відома... Оскільки переважною сферою її функціонування була церква, то вона згодом отримала назву церковнослов'янської»¹⁸.

Цей термін вживають на позначення тієї писемно-книжної мови, в основі якої була мова старослов'янська, але яка, відповідаючи на потреби культурного розвитку слов'янських народів, далі розвивалася і змінювалася. Ці народи вдосконалювали її завдяки ресурсам своїх живих народних мов.

Тому в кожного з цих народів з'явилася своя церковнослов'янська мова – болгарська, сербська, українська, російська тощо. Ще ці мови називають редакціями, наприклад: українська редакція церковнослов'янської мови. Розмежування між різними редакціями церковнослов'янської мови відбувалося насамперед у тій мовній ділянці, зміни в якій традиційне кирилівське письмо не відбивало: у фонетиці, в етнічно-специфічній вимові графічно подібних або й тотожних текстів – відповідно до звукової системи живих мов кожного з цих народів.

«Українська церковнослов'янська мова, як і книжно-літературна мова взагалі, сприймалася українцями відповідно до живомовної української вимови... Проте відомо, що культурні звички українців упродовж тривалого часу, на жаль, формували не українські вчені-філологи, а культурно чужа їм школа – як до– так і під–

¹⁸ Задорожний В. Як треба читати тексти кирилівського письма // Дивослово. – 2004. – №2. – С. 22-25.

радянська, яка, крім усього іншого, мала прямі антиукраїнські завдання» – пише В. Задорожний¹⁹.

Церковнослов'янська мова, створена з метою забезпечення потреб церковно-релігійної комунікації, стала виробленою семантичною системою не тільки на рівні значення слів, але й на експресивному рівні. Будучи носієм специфічної функціональної (богослужбова) та статусної характеристики (сакральна, священна) церковнослов'янська мова виявляла своєрідну тематичну, семантичну та стилістичну спеціалізованість: демонструвала достатній потенціал для відображення божественних тем, виклад яких неодмінно супроводжували такі стилістичні показники, як «високість» та «урочистість». Наприклад, такі слова: агнець, взивати, воздати, возсідати, сотворити, уповати, блаженний, благий, діяння, скверна, рамено, благовістити, престол, анафема, вознесення тощо.

«Українська редакція церконослов'янської мови, що найяскравіше виражалася в її українській орфоєнії, за відсутності української державності виступала серед могутніх духовно-культурних чинників, що охороняли цілісність українців (русичів, русинів) як етносу. І це всупереч тому, що вони перебували у складі різних держав і різних конфесій (православній і греко-католицькій). Словом, ця редакція створювала єдиний культурно-мовний простір, була і є неодмінною ознакою української церкви, української самобутності, держави духу. Саме через це її не могли терпіти вороги нашої оригінальності – різні денаціоналізатори, нівелізатори, вона різала їм слух»²⁰, – пише В. Німчук.

Процес входження української мови в церковну сферу, що був одночасно процесом конфесійного стилетворення, полягав насамперед у засвоєнні засобами української мови церковно-релігійної писемної спадщини з обов'язковим урахуванням стилістичних параметрів цієї спадщини (архаїчність, урочистість, піднесеність тощо). При цьому саме церковнослов'янську лексику, що була носієм зазна-

¹⁹ Задорожний В. Як треба читати тексти кирилівського письма // Дивослово. – 2004. – №2. – С. 22-25.

²⁰ Німчук В.В. Українська мова – священна мова // Людина і світ. – 1992 (№11/12). – С. 31.

чених стилістичних характеристик, стали справедливо вважати конфесійно маркованим стильово-стилістичним засобом.

Крім старослов'янizmів, словник конфесійного стилю особливо насичений словами грецького та давньоєврейського походження. Наприклад: епархія, алілуя, єпископ, епитимія, епитрахиль, ектенія, архімандрит, стихар, дискос, літургія тощо. І хоч більшість з них мають українські відповідники але в конфесійному стилі утвердилися як терміни. Важливо пам'ятати, що всі іншомовні слова пишуться за правилами українського правопису, їхнє написання і наголос перевіряються за словником²¹. Наприклад: ектені'я, епити'мі'я, євангелі'сти, архі'єпископ, алі'луя, Єва'нгеліє та інші.

Для богословського стилю характерний особливий синтаксис: речення найчастіше розповідні, велика кількість складнопідрядних речень, ускладнених відокремленими членами речення, однорідними членами; часто вживається інверсійний порядок слів, який підкреслює урочисту піднесеність мови. Наприклад: слава Божа, безодня пекельна, дім Твій, Господа нашого, закон гріховний, Закон Божий, тіло Христове, думка тілесна, дар духовний тощо.

Апелюючи до наших духовних переживань, мова богословського стилю стала дуже образною, у ній багато алегорій, перифразів, епітетів, порівнянь: епітети на позначення найменувань Бога (Всесильний, Вічний, Всюдисущий, Милостивий) та інших святих; епітети, що характеризують ставлення людини до Бога (благочестивий, побожний, богобоязливий, богобійний), епітети, які відображають загальні ознаки абстрактних понять, пов'язаних з духовною сферою (благочестивий звичай, блаженна надія, благодатне смирення, божественна слава, Божа любов та ін.). Такі вислови найчастіше функціонують у молитовниках, акафістах, проповідях, виступаючи засобом установлення духовного контакту між людиною і Богом.

Про творення й функціонування спеціальної теологічної термінології пише Н. В. Пуряєва:

«Упровадження української мови в церковно-релігійну комунікацію (XX ст.) спричинило формування нової норми спеціального

²¹ Словник іншомовних слів: 23000 слів та термінологічних сполучень. Державна мова і діловодство. Бібліотека державного службовця / Укл. Л. О. Пустовіт та ін. – К.: Довіра, 2000. – 1018 с.

спілкування в ній, яку визначала орієнтація на ресурси української мови. Це викликало «українізацію» церковно-обрядової термінології на всіх рівнях: фонетичному, словотвірному, лексичному. Під впливом цієї нормативної тенденції на периферію терміно використання стали витіснятися лексеми грецького й церковнослов'янського походження»²².

У другому розділі своєї праці автор представляє підрозділи: «Назви богослужбових речей та посуду», «Назви одягу духовництва», «Назви богослужбових книг» тощо. Результати її дослідницьких спостережень оформлені у вигляді історико-лексичних етюдів, присвячених окремим темам чи термінологічним мікрополям.

Переклади Святого Письма (зокрема чотирьох Євангелій) українською мовою здійснювалися неодноразово (П. Морачевський, М. Костомаров, П. Куліш, І. Пулюй, І. Нечуй-Левицький, В. Александров, І. Огієнко, І. Хоменко, Л. Герасимчук). Якщо перші переклади здійснювалися з мови оригіналу (грецької чи давньоєврейської), то більш сучасні переклади здійснюються із старослов'янської чи російської (давньої чи сучасної).

Цікавим з цього приводу є думки відомого українського вченого-богослова Михайла Кобрин (1871-1956) викладені в книзі «Про мову богослужіння», де він пише:

«Очевидно, що святі брати (Кирило і Мефодій) при перекладі дбали про правильну передачу думок грецького оригіналу, а слова розставляли так, як вимагала цього слов'янська мова. Звідсіля переклад їх був зрозумілим для народу. А між тим посеред перекладників (перекладачів) почалося рабське копіювання грецького тексту із захованням грецького розподілу слів і речень, із захованням правил грецької граматики і синтаксису, зовсім чужих слов'янській мові»²³.

Говорячи про недопустимість «калькування» при перекладах, М. Кобрин пише:

²² Пуряєва Н. В. Формування української церковно-обрядової термінології. Автореферат дисертації на здоб. наук. ступеня канд. філол. наук. – К., 2001. – 20 с.

²³ Кобрин М. Про мову богослужіння. – Рівне: «Каліграф», 2004. – С. 67.

«Не можна точно перекладати з грецької на інші мови, як буває це і в других мовах, бо одне й те саме слово в одній мові добре, а в другій зле, в одній пристойне, а в другій непристойне. Що в одній мові мужеського роду, то в другій – жіночого... Неможливо скрізь притримуватися грецьких слів, а треба триматися змісту. Трапляється іноді в грецькій мові ім'я мужеського роду а в слов'янській воно виходить жіночим, і якщо перекласти його мужеським, як у грецькій, то переклад вийде смішним».

Професор М. Кобрин наводить приклад такого перекладу:

«Заховання ж грецького розставлення слів та грецького складання речень робить вираз зовсім незрозумілим або перекручує думку. Питання апостола Павла: "Господи, чим Ти мене хочеш зробити?" (Діян. 9, 6) грецький оригінал має перекладатися: "Господи, що Ти хочеш, щоб я робив?"»²⁴.

Якщо вміле вживання старослов'янizmів (особливо таких, що мають синоніми в українській мові: наприклад: уста – губи, перст – палець, прісно – завжди, істинно – насправді, ветхий – старий тощо) робить українську мову багатшою, піднесеною й урочистою, то звичайне «калькування» збіднює її (сокрушений, окаянный, усердно, умиленно – зажурений, нерозкаяний, старанно, зворушено тощо).

Н. Бабич зазначає, що

«церковнослов'янський (а, отже, і грецький) елемент повинен бути збережений в українському тексті в тих випадках, де він служить єдиним засобом творення піднесеного колориту або стилізації оповіді»²⁵.

Незграбне копіювання синтаксичних конструкцій, які в українському синтаксисі недопустимі, робить текст чужим, затруднює сприйняття змісту. Так, наприклад, лексико-граматичною особливістю сучасної української мови є майже повна відсутність у ній активних та пасивних дієприкметників теперішнього часу. Кальки з російської мови, як от: працюючий, руйнуючий, слідуючий, віруючий, управляємий, поклоняємий, славимий і багато інших – просто не вжи-

²⁴ Кобрин М. Про мову богослужіння. – Рівне: «Каліграф», 2004. – С. 67.

²⁵ Бабич Н. Д. Богословський стиль української мови в контексті стилістичної науки. – Чернівці, 2009. – С. 164.

ваються в українській мові, вони замінюються іншими словами або вставляються в інші синтаксичні одиниці: працівник або той, що працює; руйнівний; наступний, вірний або вірянин; керований; якому поклоняємося і якого славимо. Відсутність в активному вжитку дієприкметників теперішнього часу – не вада, а характерна риса сучасної української літературної мови, пов'язанна з її народно-розмовною основою. Багато рис, які відрізняють українську мову від російської, свідчать не про її бідність, а про її давність.

Так, українська мова належить до тих слов'янських мов, які зберегли кличний відмінок іменників, тоді, як інші мови (російська, білоруська) втратили його. Кличний відмінок трапляється ще в давніх літописах (княже, брате, сину, Володимире та ін.). М. Рильський писав: *«Мені, приміром, дуже прикро читати, коли люди пишуть у звертанні "дорогий наш учитель", бо все моє українське єство тягне сказати "дорогий наш учителю"»*. У богословському стилі кличний відмінок найбільш поширений. Молитовне звернення до Бога – Боже, Отче, Господи; Богородице Владичице, Матінко; до святих – Іване, Миколаю, Варваро, Катерино, Іове – характерне для акафістів, молитов, молебнів, проповідей. Але, на жаль, навіть у рядах священства ще залишилося «рабське» копіювання: *«атец»*, *«владика»*, *«батюшка»* замість звертання: *«отче»*, *«владико»*, зрештою, *«батюшко»*.

Варто звернути увагу і на правила написання слів з великої літери. Хоча вживання великої літери нормується українським правописом, ухваленим 1993 року, але саме в конфесійному стилі є певні особливості. У тих, хто пише теологічні тексти, часто виникають питання: Як пишуться назви церков і релігійних організацій? Як пишуться назви церковних свят і днів церковного календаря? Як писати назви церковних посад і титулів? Як писати назви храмів і монастирів? Як писати назви канонічних книг Біблії? Які слова релігійного змісту пишуться малими літерами? Як звертатися до священника, єпископа, архієрея, патріарха? Дехто просто звертається до словників російської мови²⁶.

Назріла необхідність створити у видавництві УПЦ КП відповідний довідник, де подати тлумачення термінів грецького чи давньоєврейського походження; показати проблемні випадки вживання слів, специфічні наголоси, синонімічні ряди тощо. Треба запросити до роботи

²⁶ Лопатін В. О., Нечаєва В. В., Чельцова Л. К. Велика чи маленька. – Москва, 2011.

відомих мовознавців, а не чекати, коли з'явиться в когось потреба захистити дисертацію на дану тему. Таке видання не тільки полегшить працю богословів і церковнослужителів, а й надасть українській мові наче «впевненості» у використанні в богослужбовій практиці.

У мові культових творів багато тропів (епітетів, порівнянь, метафор, алегорій, символів, слів з переносним значенням). Це зближує її з мовою художніх творів, зокрема з поезією. Впливаючи на людські почуття, на душу, як у нас говорять, твори богословського стилю не тільки викликають благоговійні порухи людського духу, але й виховують художній смак, естетичне сприйняття природи, мистецтва, людських стосунків.

Якщо з науковим, публіцистичним чи офіційно-діловим стилем людина зіткнеться, досягнувши певного віку або маючи певну освіту, то з богословським стилем ознайомиться ще в дитинстві, вивчивши перші молитви, прийшовши вперше до храму, ставши на першу сповідь.

В українській церкві твори богословського стилю (усіх жанрів) мають бути українськими з усіх точок зору: фонетики, словотворення, граматики, синтаксису, стилістики. Якою має бути мова священика, мова піснеспівів, молитов, молебнів, акафістів, проповідей? Правильною, точною, чистою, виразною і логічною, багатою і доречною, одним словом, – українською. На таких розумово-почуттєвих засадах і сформувався своєрідний релігійно-християнський стиль писемного й усного висловлення, сповнений певних ритуалів, усталених зразків на лексичному й синтаксичному рівнях мовлення.

Отже, конфесійний (богословський) стиль сучасної української літературної мови, незважаючи на колишні заборони й нинішні конфесійні незгоди церков, зберігає і поглиблює основні риси класичної сакральної мови: канонічність, урочистість, піднесеність словоформ, синтаксичних конструкцій, сталість жанрів (Євангеліє, богослужіння, молитва, проповідь, псалом), утверджуючи в життя слова митрополита Іларіона (професора Івана Огієнка): *«Дайте рідну українську мову в Церкву – і Дух Святий огорне її, як мати дитину, і Церква оживе й розцвіте, немов та троянда травнева, і стане живою та милою»*²⁷.

²⁷ Огієнко І. (митрополит Іларіон). Хвалімо Бога українською мовою. – Вінніпег, 1962. Видання третє, доповнене і перероблене. – Луцьк, 1992. – С. 5.

Список джерел і літератури:

1. Бабич Н. Д. Богословський стиль української мови в контексті стилістичної науки. – Чернівці, 2009. – 216 с.
2. Герасимчук Л. Реставрація витоків. До публікації нового перекладу пам'ятки світової літератури «Четвероевангеліє» // Вітчизна. – 1990. – №3. – С. 161-166.
3. Дервачук С. Функціонально-семантичний статус епітетів у конфесійному стилі // Дивослово. – 2003. – №1. – С. 17-19.
4. Дзюбишина-Мельник Н. Я. Ще один стиль української літературної мови // Культура слова. – К.: Наукова думка, 1994. – Випуск 45. – С. 15-19.
5. Дзюбишина-Мельник Н. Я. Стильово-стилістичні орієнтації сучасного конфесійного стилю // Єдиними вустами: Вісник Інституту богословської термінології. – Львів, 1998. – №2.
6. Дудик П. С. Стилістика української мови: навч. посібник. – К.: ВЦ «Академія», 2005. – 368 с.
7. Задорожний В. До проблеми розвитку конфесійного стилю сучасної української літературної мови // Матеріали Всеукраїнської наукової конференції 13-15 травня 1998 року. – Львів: видавництво ЛПБА, 1998. – С. 137-145.
8. Задорожний В. Як треба читати тексти кирилівського письма // Дивослово. – 2004. – №2. – С. 22-25.
9. Кобрин М. Про мову богослужіння. – Рівне: «Каліграф», 2004. – 184 с.
10. Капелюшний А. О. Стилістика й редагування. Практичний словник-довідник журналіста. – Львів: ПАІС, 2002. – 576 с.
11. Лопатін В. О., Нечаєва В. В., Чельцова Л. К. Велика чи маленька. – Москва, 2011. – 145 с.
12. Мамчур І. Функціональні стилі мовлення в аспекті сучасного мовознавства // Дивослово. – 2001. – №12. – С. 34-42.
13. Мацько А. І., Мацько О. М., Сидоренко О. М. Стилістика української мови. – К.: Вища школа, 2003. – 462 с.
14. Німчук В. В. Українська мова – священна мова // Людина і світ. – 1992 (№11/12); – 1993 (№1, 4/5, 6/7, 8/9).
15. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Хвалімо Бога українською мовою. – Вінніпег, 1962. Видання третє, доповнене і перероблене. – Луцьк, 1992. – 20 с.
16. Павлова І. Лексика конфесійного стилю // Дивослово. – 2001. – №1. – С. 18-24.
17. Пилинський М. М., Дзюбишина-Мельник Н. Я., Пономарів О. О. та інші. Взаємодія художнього і публіцистичного стилів української мови // АН УРСР Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. – К.: Наукова думка, 1990. – 240 с.
18. Пуряєва Н. В. Словник церковно-обрядової термінології. – Львів: Свічадо, 2001. – 160 с.
19. Пуряєва Н. В. Формування української церковно-обрядової термінології. Автореферат дисертації на здоб. наук. ступеня канд. філол. наук. – К., 2001. – 20 с.
20. Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій // Матеріали наукової конференції. – Львів: видавництво ЛПБА, 1998. – 345 с.

21. Словник іншомовних слів: 23000 слів та термінологічних сполучень. Державна мова і діловодство. Бібліотека державного службовця / Укл. Л. О. Пустовіт та ін. – К.: Довіра, 2000. – 1018 с.
22. Українська лінгвостилістика ХХ – поч. ХХІ ст.: система понять і бібліографічні джерела [За ред. проф. С. Я. Єрмоленко]. – Київ: Грамота, 2007. – 450 с.
23. Українська мова. Енциклопедія / За ред. І. В. Муромцева. – Київ: «Майстер-клас», 2011. – 560 с.
24. Християнство й українська мова. Матеріали наукової конференції. – Київ, КПБА. – 2000.
25. Чемеркін С. Модифікація ознак сакрального стилю в Інтернеті // Наукові записки: Серія «Філологічна». Випуск 10. – Острог, видавництво Національного університету «Острозька Академія», 2008.

Роль засобів масової інформації в Православній Церкві та їхній вплив на суспільство

Ростислав Дідух, протоієрей Миколай Цап

У даній статті автор пропонує ознайомитись із проблемою поширення слова Божого за допомогою світських та церковних засобів масової інформації, їх взаємодії.

Ключові слова: Церква, Православ'я, засоби масової інформації, євангелізація, вплив на аудиторію, інтернет.

Зважаючи на існування на території України трьох Православних конфесій, у даній статті обрані рамки опису діяльності церковних ЗМІ в УПЦ Київського Патріархату.

Проблемам взаємодії світських та церковних засобів масової інформації (релігійної журналістики) присвячені праці Ю. М. Коминко, О. О. Оксюк, Л. О. Івшиної та інших.

Мета дослідження полягає в тому, щоб окреслити можливі сфери взаємодії світських медіа з Церквою, також дослідити характер висвітлення релігійно-церковного життя в Україні на сторінках загальнонаціональних видань і телеканалів та визначити основні завдання світських ЗМІ в цьому напрямі.

Об'єктом дослідження є релігійна журналістика України, яка має стосунок до світських мас-медіа. Конфесійні ЗМІ ми також зараховуємо до сфери релігійної журналістики.

У сучасному світі ми стикаємося з розвитком засобів, способів і можливостей передачі інформації. Збільшується швидкість інформаційного обміну; у розпорядженні людства виявляються все більш досконалі технології – супутникове телебачення, мобільний зв'язок і, зрештою, – інтернет.

У наш час, в епоху максимальної прозорості та відкритості, будь-яка активна діяльність Православної Церкви (соціальна, місіонерська, молодіжна тощо) привертає до себе пильну увагу громадськості. І серед цієї різновекторної та багатогранної роботи саме висвітлення соціальної активності Церкви в сучасних ЗМІ та соцмережах не може не ставити питання про те, у якій формі та, головне, у якій мірі Церква повинна привертати увагу громадськості до власної соціальної роботи, враховуючи, що саме ця форма активності претендує на повсякденне втілення в життя найважливіших заповідей Христа про співчуття, милосердя та любов до ближнього.

«Ідіть, і навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи їх берегти все, що Я вам заповідав» (Мф. 28, 19-20) – говорить Ісус Христос до нас через євангеліста Матфея. І вже в цих словах кожен із нас може побачити зв'язок Ісуса Христа, Його Церкви та засобів масової інформації. Сам Спаситель використовує євангелістів та апостолів, щоб поширити інформацію, зокрема донести Слово Боже до людей.

Українська Православна Церква Київського Патріархату свою позицію щодо діяльності в інформаційному просторі неодноразово висловлювала на засіданні Архієрейських та Помісного соборів. Так Архієрейський Собор УПЦ Київського Патріархату, що відбувся 22 серпня 2000 року в місті Києві, у 16-му пункті постанови, закликав:

«Зважаючи на велике значення, яке має для становлення Помісної Української Православної Церкви швидке розповсюдження правдивої та об'єктивної інформації щодо подій в українському та світовому православ'ї, Собор закликає всіхвірних нашої Церкви підтримувати церковні засоби масової інформації»¹.

А щодо більш широкого способу поширення слова Божого йдеться в документі «Послання до Пастирів», прийнятому на засіданні Архієрейського собору від 21 жовтня 2010 року. Проблема співпраці Церкви та ЗМІ висвітлена в II-му розділі документа «Проповідь і навчання». У ній записано:

¹ Архієрейський Собор УПЦ Київського Патріархату 22. 08. 2000 [Електронний ресурс].

«Нинішній час відзначається свободою для проповіді, а тому пастирі Церкви повинні використовувати всі можливості для її звершення:

- налагоджувати співпрацю із засобами масової інформації, завдяки яким є можливість доносити істини віри, розповідати про життя Церкви ширшій, ніж окрема парафія, аудиторії;
- активно сприяти розповсюдженню загальноцерковних ЗМІ – газети «Голос Православ'я», журналу «Православний вісник»; у випадку можливості організовувати власні газети, інформаційні листки тощо» (5-й пункт послання)².

ЗМІ сьогодні – дійсно потужна сила, яка формує думку людей і може служити як добру, так і злу. Церковні засоби масової інформації є одним із найважливіших напрямків місіонерської діяльності Церкви. Знаряддям для утвердження церкви й армії, а, отже, і держави на сьогоднішній день слугують:

- 1) друковані видання (газети, журнали, листки, брошури);
- 2) телебачення та радіо (релігійно-просвітницькі програми на різних телеканалах та радіостанціях України);
- 3) інтернет (офіційний інтернет-ресурс Церкви, єпархій та релігійних організацій, братств, порталів та сторінок у соціальних мережах).

Церковні друковані органи спрямовані на виховання людини, особливо молоді, на християнізацію сучасного світу, захист людської спільноти від духовної деградації, морального розтління. У даний час ми бачимо, як в інформаційному просторі держави беруть участь православні миряни, священнослужителі з метою проповідування суспільству християнських чеснот та ідеалів. Офіційним друкованим загальноцерковним виданням УПЦ Київського Патріархату є журнал «Православний вісник Київського Патріархату» та газета «Голос Православ'я». Також більшість єпархій Церкви видають офіційні газети, журнали (подані в таблиці №1), брошури та підручники для навчання молоді в Недільних школах.

² Послання до Пастирів [Електронний ресурс].

Наприклад, у 2004 році Патріархія УПЦ КП безкоштовно розповсюдила по всій Україні сотні тисяч примірників «Закону Божого» протоієрея Серафима Слобідського для виховання сім'ї та молоді. Управління Донецької єпархії досі у вигляді листівок безкоштовно роздає тексти на богословську тематику³. У деяких єпархіях УПЦ КП функціонують такі установи, як «Видавничий відділ» та «Прес-служба єпархії». Зокрема, після отримання Патріаршого указу про призначення правлячим архієреєм Волинської єпархіїєпископ Михаїл (Зінкевич) одним із найперших основних завдань вважав створення єпархіальних відділів. 24 червня 2004 року указом владики Михаїла №42 утворено Прес-службу Луцько-Волинської єпархії, яка стала структурним підрозділом Волинського єпархіального управління. Основні завдання підрозділу зафіксовані в документі «Положення про прес-службу Луцько-Волинської єпархії». До цього органу входять видавничий відділ і книгарня-бібліотека «Ключі». Варто відзначити, що від початку заснування видавничого відділу Волинської єпархії його працівником є український літератор, член Спілки християнських письменників України Гребенюк Віктор Іванович (псевдонім Брат Віктор). Завдяки своїй художній творчості Віктор Гребенюк став автором містерій, новел, книг не тільки на світську, але й на релігійну тематику. У 2011 році видано акафіст Пресвятії Богородиці перед Її образом «Нерушима стіна», написаний ритмізованою та римованою прозою. Особливим виданням Брата Віктора стала епічна містерія «Діяння небожителів», над якою автор працював 19 років, а в 2015 році здобув «Міжнародну премію ім. Пантелеймона Куліша»⁴.

Одним із найвідоміших єпархіальних видавців є Православне видавництво «Благодатний вогонь» Чернівецько-Буковинської єпархії, яке налічує сотні найменувань богослужбової, художньої, молодіжної, просвітницької літератури та інших видань. Варто відзначити, що митрополитом Чернівецьким і Буковинським Данилом (Ковальчуком) вперше здійснено переклад із старослов'янської на українську мову «Типікону», виданого 2012 року вищезгаданим

³ Відповідь-повідомлення Архієпископа Донецького і Маріупольського Сергія (Горобцова) у мережі «Facebook» Ростиславу Дідуху [Електронний ресурс].

⁴ Гребенюк Віктор Іванович [Електронний ресурс].

видавництвом. Львівська єпархія в особі Наталії Бадікової випускає книги та брошури євангельсько-просвітницького характеру.

Священнослужителі УПЦ КП доносять людям Слово Істини у вигляді Просвітницьких передач. Їх можна побачити на кількох каналах України. Так «5 канал» спільно з управлінням Київської Патріархії випускає передачу «Діалоги з Патріархом», яка виходить щонеділі і налічує понад 120 передач. Дана передача – це щотижневі бесіди зі Святійшим Патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом, який

«ділиться власними думками про актуальні проблеми сьогодення та розтлумачує духовний зміст подій. Це складні богословські питання, викладені простою і доступною, зрозумілою кожному мовою. Це позиція церковної моралі щодо дочасних і наболілих суспільних питань, що хвилюють кожного»⁵.

Понад 58 випусків передачі «Що каже священник» побачили світ на Волині. Це спільний проект телестудії Волинської єпархії «Собор» (головний редактор Андрій Гнатюк) і державного телеканалу «Нова Волинь». Варто зауважити, що Волинська єпархія поки єдина єпархія в УПЦ КП, яка має свою єпархіальну телестудію.

Цікавими є щотижневі Християнсько-просвітницькі телепрограми прот. Іоана Замараєва «Сторінками Головної книги» (486 передач) та «Мала Пасха» (200 передач), які випускаються Херсонською єпархією.

Свої єпархіальні радіостанції функціонують у Волинській єпархії – радіостудія «Благо» (головний ред. прот. Віктор Пушко), Львівській єпархії – Православне радіо «Град Лева» (головний ред. прот. Віктор Кайда) та Херсонській єпархії – Радіо «Софія» (головний ред. прот. Євгеній Сидоренко).

Красу богослужінь Православної Церкви, життя святих угодників Божих, церковний календар, офіційні церковні заходи публікуються на сторінках як головного сайту Церкви, так і церковних інтернет-ресурсів єпархій, монастирів, духовних навчальних закладів, релігійних організацій тощо.

⁵ Діалоги з Патріархом [Електронний ресурс].

Церковні засоби масової інформації – це не тільки приналежність церковних структур або ж громад чи приватних осіб, які доносять до свого споживача церковні новини, нагадують історію й зміст поточного свята, розповідають про ту або іншу святиню й тому подібне. Усе це можуть робити будь-які ЗМІ. Церковність засобів масової інформації визначається не цим, а насамперед тим, що подіям, фактам, явищам – поточним або історичним – дається не яка-небудь інша, а саме християнська, євангельська, церковна православна оцінка.

Без сумніву, сьогодні не можемо говорити про церковну комунікацію, оминаючи проблему співпраці Церкви з медіа та використання нею засобів соціальної комунікації, адже саме вони спроможні максимально розширити поле для євангелізації і зробити церковну комунікацію справді дієвою.

Церковні засоби не можуть конкурувати із світськими засобами масової інформації. Православна церква звертається до всіх працівників ЗМІ і просить не пропагувати насильство, аморальність, розпусту, гомосексуалізм, не висловлювати думку окремих людей, яка не є соборним голосом Церкви.

Але справа в тім, що для загальнодержавного подання інформації, що стосується Церкви, церковні та конфесійні ЗМІ будуть вузькими в плані поширення для широкого кола людей інформації. Тому тут підключається релігійна журналістика, яка переважно правдиво висвітлює у своїх сюжетах діяльність Церкви. Завданням релігійної журналістики є:

1. Інформувати громадськість про церковно-релігійні події як загальнодержавного характеру, що мають значення для всього суспільства, так і стосуються життєдіяльності певної релігійної громади, окремої релігійної організації.
2. Висвітлювати діяльність церковно-релігійних організацій, давати достатній обсяг інформації, щоб читачі могли скласти уявлення про принципи та особливості функціонування тих чи інших релігійних структур. Причому, як зазначають автори підручника «Основи теорії міжнародної журналістики» О. Гриценко та В. Шкляр, ЗМІ повинні не тільки «передати інформацію про те, що сталося, а пояснити, зіставити, погли-

бити події року, тижня, висвітлити їхні причини та показати важливі зв'язки між ними»⁶.

3. Роз'яснювати читачам у максимально доступній формі особливості релігійних доктрин і вчень, їхні переваги та недоліки, еволюцію, місце в історії держави, значення для народу, що дозволить сформувати в читацької аудиторії уявлення про релігійну панораму в країні.
4. Розповідати про церковні традиції, релігійні вірування українського народу з метою повернення нації до своїх духовних джерел, передання історичного досвіду у вирішенні суспільно-політичних, культурних і моральних проблем. Засоби масової інформації у своїх матеріалах на церковно-релігійну тематику мають розкривати позитивні ідеали минулого й сьогодення, боротися з поширенням зла, гріха та розпусти і в такий спосіб піклуватися про моральний стан особи й суспільства.

Релігійні ЗМІ мають також певну просвітницько-виховну функцію, вони є способом свідчення про християнську віру в сучасних умовах, навчання тому, як християнин може та повинен реагувати на виклики сучасності.

Матеріали на релігійну тематику в друкованих ЗМІ становлять досить вузький жанровий діапазон. Хоч у всеукраїнських газетах та журналах серед публікацій на релігійну тематику можна знайти репортажі та есе, огляди та коментарі, проте переважна більшість матеріалів подана у вигляді:

- коротких інформаційних повідомлень, заміток, які можуть бути як регулярними, так і нерегулярними (поодинокими);
- аналітичних статей (як правило, це прерогатива тижневиків);
- інтерв'ю (раніше траплялися вкрай рідко, тепер достатньо);
- фотофактів (на знімках зображено храми із зазначенням назви та місця розташування; будь-які коментарі чи додаткова інформація відсутні).

Останнім часом українські ЗМІ активно включились у критику життя Церкви, зокрема архієреїв, священнослужителів та монахів.

⁶ Гриценко О. М., Шкляр В. І. Основи теорії міжнародної журналістики. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2002. – С. 126

Досить часто виходять скандальні сюжети й статті про вартісні «мерседеси», дорогі телефони, водіїв, коштовні подарунки, гулянки тощо, викликаючи у відповідь обурення простих людей (особливо належних до конфесії, яка критикує), а також занадто емоційну, а часом навіть неадекватну реакцію з боку церковнослужителів. Саме на телеканалі 1+1 виходять телесюжети про Церкву в програмах «ТСН» та «Гроші». Варто згадати скандал між намісником Києво-Печерської лаври митроп. Павлом і журналістами «1+1», а також нещодавній вчинок Тернопільського архієпископа Мстислава – яскравий приклад.

Звісно, нинішній спосіб життя чи дії деяких архієреїв викликають у людей нерозуміння, обурення, часом несприйняття, відштовхуючи їх від Церкви, бо люди бачать і знають, як це суперечить заповідям та Священному Писанню.

Усе ж через висвітлення подій у скандальних роликах, зокрема про гріхи церковнослужителів, нажаль, люди в розпачі покидають Церкву Христову і приєднуються до інших релігійних організацій, особливо тих, які носять єретичний характер (сект).

Ще не у всіх програмах щодо Церкви висвітлення подій відбувається правдиво, інколи навіть буває на «замовлення» окремих людей. Такі речі є неприпустимими, адже коли мова йде про Церкву Христову, то як може писати необізнаний журналіст без фахівця у цьому плані – священника, що-небудь, не дослідивши досконало?

Отже, говорити людям правду – обов'язок кожного православного християнина, але не варто забувати, що скандальні ролики є найбільш цікавими для всіх, і, дивлячись їх, людина не тільки має привід для розмов, у тому числі гріха осуду, а зневіряється не в самому персонажі скандалу, а в Церкві! Але Господь сказав *«Не судіть, і не осудні будете»*! Адже не всі священнослужителі однакові. Яскравим прикладом слугує Сербський патріарх Павло, відомий своїм скромним аскетичним життям. Про нього, наприклад, мало сюжетів існує, так само про українських святих, а якщо і є, то ролики користуються малою кількістю переглядів. Тому світським журналістам, які висвітлюють проблеми Церкви, також слід бути обережними, бо їхня праця проникливо входить у серця людей.

Тож беручи до уваги всі вищенаведені тези, ми можемо зробити висновок про те, що активність служб Церкви в медіасфері в жодному разі не повинна полягати в приверненні уваги суспільства до самих

себе будь-якою ціною та у створенні якомога більшої кількості інформаційних приводів. А найбільш дієвим стримуючим фактором, який не дозволив би церковним працівникам вийти за межі євангельських моральних орієнтирів, повинні стати слова Господа Ісуса Христа, Який, заздалегідь застерігаючи нас від гордині, егоцентризму та, як говорять у наш час, самопіару, грізно попереджає кожного з нас: *«Коли виконаєте все, що вам було наказано, кажіть: ми – раби, нічого не варті, тому що зробили те, що повинні були зробити»* (Лк. 17: 10).

Таким чином, Церква Христова завдячує людям, які відкрили світу такий айсберг, як ЗМІ, завдяки яким християни можуть більше дізнатися про Бога, спасіння через Церкву та на православних порталах чи телесюжетах знайти відповіді на прості запитання життя. А люди, далекі від Церкви, послухавши Слово Боже, можуть зрозуміти, що причина існування всього – Христос, знайшовши можливість, прийти до храму, де знайдуть реальне життя з Христом.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. - К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с..
2. Архірейський Собор УПЦ Київського Патріархату 22 серпня 2000 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.cerkva.info/church/arkhiereiskyi-sobor-upts-kyivskoho-patriarkhatu-22-serpnia-2000-roku>.
3. Відповідь-повідомлення Архієпископа Донецького і Маріупольського Сергія (Горобцова) у мережі «Facebook» Ростиславу Дідуху [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100011552106907>.
4. Гребенюк Віктор Іванович [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D1%80%D0%B5%D0%B1%D0%B5%D0%BD%D1%8E%D0%BA_%D0%92%D1%96%D0%BA%D1%82%D0%BE%D1%80_%D0%86%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87
5. Гриценко О. М., Шкляр В. І. Основи теорії міжнародної журналістики. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2002. – 75 с.
6. Послання до Пастирів [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://www.cerkva.info/church/poslannya-do-pastyriv>.

Таблиця 1

**Перелік офіційних друкованих єпархіальних видань
УПЦ Київського Патріархату**

<i>Газета/ журнал</i>	<i>Найменування видання</i>	<i>Ким видано</i>	<i>Головний редактор</i>
Журнал	Православний вісник Київського Патріархату	Київська Патріархія	прот. Олександр Трофимлюк
Газета	Голос Православ'я	Київська Патріархія	архієпископ Євстратій (Зоря)
Газета	Волинські єпархіальні відомості	Волинська єпархія	Віталій Клімчук
Газета	Відомості Православної Дніпропетровщини	Дніпровська єпархія	Василь Бабій
Газета	Духовна криниця	Дрогобицько-Самбірська єпархія	прот. Іоан Альмес
Газета	Голос Церкви	Івано-Франківська єпархія	прот. Юрій Гречанюк
Газета	Коломийський вісник	Коломийська єпархія	єпископ Юліан (Гатала)
Журнал	Лоза виноградна	Коломийська єпархія	прот. Іван Рибачук
Журнал	Церковні дзвони	Львівсько-Сокальська єпархія	прот. Володимир Бачинський
Газета та збірник	Полтавські єпархіальні відомості	Полтавська єпархія	архієп. Федір (Бубнюк)
Газета	Духовна нива	Рівненська єпархія	Михайло Якимович

Газета	Православний християнин	Сумська єпархія	–
Газета	Лампада Православ'я	Тернопільсько-Кременецька єпархія	ієрей Володимир Зубілевич
Газета	Седмиця	Херсонська єпархія	прот. Іоан Замараєв
Газета	Архангельський глас	Михайлівський Золотоверхий монастир	Братія монастиря

Таблиця 2

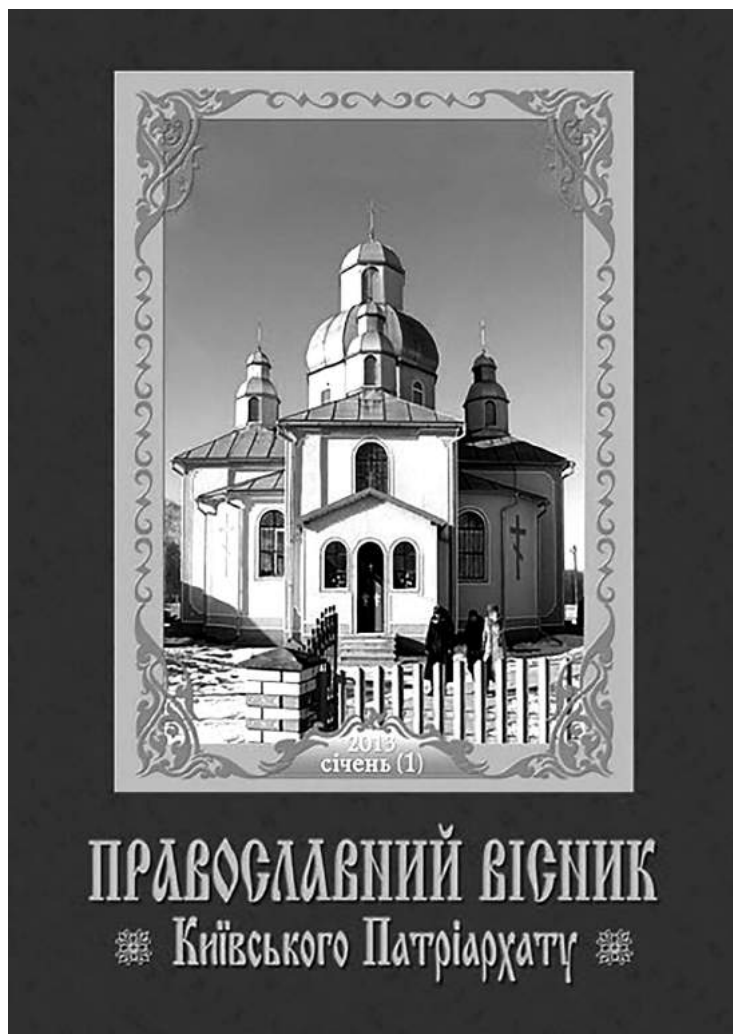
*Перелік наукових видань Духовних навчальних закладів
УПЦ Київського Патріархату / початок*

Газета/ журнал	Найменування видання	Ким видано	Головний редактор
Електронний науковий журнал	Богословський Вісник Київської Православної Богословської Академії	КПБА	Ректор КПБА – митрополит Епіфаній (Думенко)
Богословсько-історичний збірник	Труди Київської Духовної Академії	КПБА	Ректор КПБА – митрополит Епіфаній (Думенко)
Богословський збірник	Апологет	ЛПБА	Ректор ЛПБА – протоієрей Ярослав Ощудляк
Збірник	Збірник матеріалів щорічної міжнародної наукової конференції	ЛПБА	Ректор ЛПБА – протоієрей Ярослав Ощудляк
Збірник	Збірник матеріалів християнських пошто-вих читань	ЛПБА	Ректор ЛПБА – протоієрей Ярослав Ощудляк

Таблиця 2

Перелік наукових видань Духовних навчальних закладів УПЦ КП / закінчення

Богословсько-історичний науковий журнал	Волинський Благовісник	ВПБА	Ректор ВПБА – протоієрей Володимир Вакін
Збірник	Збірник матеріалів щорічної міжнародної наукової конференції	ВПБА	Ректор ВПБА – протоієрей Володимир Вакін
Історико-богословський журнал	Андріївський вісник	РДС	Ректор – протоієрей Віталій Лотоцький
Науковий журнал	Богословський вісник	Філософсько-теологічний факультет при ЧНУ ім. Юрія Федековича	протоієрей Миколай Щербань



Журнал «Православний вісник Київського Патріархату»
– офіційне друковане видання Української Православної Церкви Київського Патріархату

Діяльність Константинопольського Патріарха Варфоломія I у сфері захисту довкілля

священик Роман Кобрій

Кожна з християнських конфесій по-своєму відповідає на виклики сучасності, і успішність подібних відповідей залежить як від конфесійно-історичного досвіду, так і від специфіки практичної діяльності в конкретній країні. У православ'ї протягом XX століття теми взаємодії людини і навколишнього середовища торкалися предстоятелі різних православних церков. У даній статті досліджено внесок в охорону довкілля першоієрарха Константинопольської Церкви Варфоломія I – патріарха, який уже близько 30 років займається екологічними проблемами.

Ключові слова: екологія, охорона довкілля, збереження навколишнього середовища, патріарх Варфоломій I.

*Моя книга - природа творить, там я читаю про діла Божі!
Преподобний Антоній Єгипетський.*

Сучасне покоління стоїть на краю прірви, як духовної, так і екологічної. Яскравою ознакою цього є тенденції минулого століття: зниження рівня духовності та збільшення масштабів екологічного забруднення. Відмова людиною і суспільством від богооткровенних орієнтирів життя призводить не тільки до розладу у відносинах між людьми, а й до катастрофічного протистояння людини з природою, яка віддана Творцем у володіння людині (Бут. 1, 28). Людство, яке в основі свого призначення має благословення звершувати служіння Богові, провадило свою місію. Через нашу недбалість Земля здригається в смертельних муках. Причиною руйнування навколишнього середовища і головним фактором її можливого воскресіння є духовно-моральне життя людини. Екологічна проблема при цьому стає, перш за все, проблемою духовною, а не матеріальною, і ядром її є наявний стан не навколиш-

нього середовища, а самої людини. Найбільш важливим при цьому є правильне розуміння людиною мети свого життя, оскільки вона обирає напрям і характер усієї своєї діяльності. Християнська екологія розглядає соціальні, психологічні та духовні питання взаємовідносин людини з навколишнім середовищем з позиції богословського світогляду.

Історіографія, яка стосується даної тематики, не відрізняється особливим розмаїттям. Існує незначна кількість богословських та філософських досліджень, серед яких варто відмітити праці Сагана О.¹ та Лукиної К.², які торкаються питань охорони довкілля в православному богослів'ї. Серед церковної ієрархії варто виокремити Вселенського патріарха Варфоломія I, який розглядає навколишнє довкілля в контексті православного віровчення. Проблема дослідження охорони довкілля не знайшла належного висвітлення в богословських працях, що свідчить про її актуальність.

Мета статті – проаналізувати діяльність Константинопольського Патріарха Варфоломія I у сфері захисту довкілля.

Необмежене прагнення до задоволення матеріальних потреб, особливо потреб надмірних і штучних, гріховне за своєю суттю, бо веде до зубожіння і душі людини, і навколишньої природи. Не можна забувати, що природні багатства Землі є не тільки людським надбанням, а, перш за все, – Божим творінням: *«Господня земля і все, що наповнює її, вселенна і всі, що живуть у ній»* (Пс. 23, 1). І головним фактором збереження цілісності цього Божого творіння, за словами патріарха Константинопольського Варфоломія I, є відповідний духовно-моральний рівень людини³.

Саме патріарх Варфоломій I, один із перших серед Предстоятелів Православних Церков, почав звертати увагу суспільства на важливість проблеми охорони довкілля. Патріарх неодноразово наголошував, що він, як православний християнин та духовний лідер, відчуває свою особисту відповідальність за вирішення екологічних проблем, оскільки, на його думку, вони є більшою мірою проблемами духо-

¹ Саган О. Н. Проблеми екології у вченні та нинішній практиці церков та релігійних напрямів України. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/45398/

² Лукина Е. А. Христианская экология: учебное пособие – Санкт-Петербург, 2014. – 207 с.

³ Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – С. 176.

вними, ніж соціальними⁴. Ці міркування патріарха породжені розумінням того, що людська природа тісно пов'язана з природою навколишньою, і наші хвороби вражають також довкілля.

Війни, бідність, соціальна несправедливість та порушення людських прав є тими факторами, які завдають значної шкоди довкіл्लю. Як часто зауважує сам патріарх у своїх промовах, ми повинні розуміти, що спасіння людської природи неможливе без спасіння природи створеного світу, саме тому ми повинні потурбуватися про нашу планету⁵.

Говорячи про шляхи вирішення екологічних питань, патріарх виділяє декілька⁶: молитва за творіння, ініціювання обговорення екологічних проблем у впливових колах та донесення до громадськості реального стану справ.

Також необхідно відзначити невтомну працю, яка здійснюється Вселенською патріархією та патріархом особисто. Численні статті в наукових журналах, вступні слова до конференцій та симпозіумів, промови, виголошенні під час вручення почесних звань та нагород різного рівня, архіпастирські послання (з нагоди початку року, Різдва Христового чи Світлого Празника Господнього Воскресіння) – усе це вказує на те, що Святійший патріарх не втрачає жодної можливості торкнутися проблеми охорони довкілля.

Патріарх Варфоломій I написав три книги, у яких торкається проблеми охорони довкілля: *«Наближення до тайнств: розуміння православного християнства сьогодні»*⁷, *«Всесвітня благодать, смиренна молитва. Екологічне бачення "зеленого патріарха" Варфоломія»*⁸, збірник статей, промов та інтерв'ю *«На землі, як у Небі: екологічне бачення та ініціативи Вселенського патріарха Варфоломія»*⁹. Ці праці, на наш погляд, є безпосереднім вираженням позиції патріарха Варфоломія

⁴ Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – С. 205.

⁵ Там само. – С. 190-191.

⁶ On earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press, 2012. – P. 4-15.

⁷ Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today. New York: Doubleday, 2008. – 304 p.

⁸ Cosmic Grace, Humble Prayer: Ecological vision of Green Patriarch Bartholomew Grand Rapids. Mich.: Eerdmans Publications, 2003. – 351 p.

⁹ On earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press, 2012. – 388 p.

І щодо питання охорони довкілля. Зважаючи на грандіозний обсяг роботи, пов'язаної з підготовкою та виданням цих богословських та освітньо-просвітницьких документів, очевидним є значення, відведене Вселенським патріархом питанню ознайомлення громадськості із проблемами екології нашої планети.

У своїй діяльності Константинопольський патріарх опікується не тільки формуванням теоретичного базису «*екологічного богослів'я*», але й сприяє практичному вирішенню екологічних питань людства.

Почати історію ініціатив та практичного доробку Варфоломія I потрібно з 1989 року, коли Вселенська патріархія проголосила 1 вересня (перший день року за церковним календарем) Днем молитви за збереження й захист навколишнього середовища та закликала всі Православні Церкви підтримати ініціативу¹⁰. Варто зауважити, що в цей час Варфоломій I ще не був Вселенським патріархом, а був тільки радником та близьким другом правлячого у той час патріарха Дмитрія. Проте, зважаючи на ту позицію та запал, з яким цей дорадник ставився до екологічних проблем, можна зробити висновок, що саме за його сприяння екологічна проблема набула такого значення та мала позитивні наслідки: ініціативу перехопила Конференція європейських церков, а згодом і Всесвітня рада Церков¹¹.

Пізніше, коли Варфоломій буде обраний на Константинопольську кафедру, саме він буде максимально сприяти поширенню складеного в 1991 році монахом із Святої гори Афон Герасимом Мікрагіаннітом (*Gerasimos Mikrayiannanites*) вечірнього богослужіння за довкілля (*Office of Vespers for the Protection of Creation*)¹². Крім цього, у подальшому він підтримуватиме все, що пов'язане з екологією. Наприклад, уже через місяць після свого обрання, у листопаді 1991 р., патріарх ініціював та провів богословський симпозіум на острові Крит під назвою «Життя у творінні Господнім», де поділився з духовенством, богословами та зі світськими особами своїми думками щодо проблем екології.

13 березня 1992 року (неділя Православ'я) патріарх скликав всеправославне зібрання на Фанарі, результатом якого стало звернення

¹⁰ Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – С. 181-182.

¹¹ Там само. – С. 182.

¹² On earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press, 2012. – P. 15.

патріарха Варфоломія I до інших православних патріархів із закликом долучитися до ініційованого ним православного руху за охорону природи та проголосити 1 вересня Днем молитви за збереження довкілля. У червні 1992 року патріарх Варфоломій I ініціював нове екологічне зібрання у Свято-Троїцькому монастирі на острові Халки. Вартою уваги цю подію можна назвати хоча б тому, що її відвідав чинний президент Всесвітнього фонду дикої природи принц Філіп Единбурзький. Участь принца Філіпа в цьому заході не залишилася безрезультатною. Уже в листопаді 1993 р. принц запросив Константинопольського патріарха до Букінгемського палацу для подальшого обговорення організації спільних заходів із вирішення екологічних проблем людства. Одним із наслідків відвідин Букінгемського палацу було запрошення Варфоломія I виступити в квітні 1994 р. на пленарному засіданні Європейського парламенту із доповіддю про екологічні проблеми¹³.

Після успіху симпозіуму «Екологічна та релігійна освіта» на острові Халки в червні 1994 р. було вирішено патріархом Варфоломієм організувати серію подібних симпозіумів для підняття загальної обізнаності суспільства в питаннях екологічної ситуації у світі¹⁴. Зокрема відбулися симпозіуми: «Довкілля та етика» (12-18 червня 1995); «Довкілля та зв'язки» (1-7 липня 1996); «Довкілля та правосуддя» (25-30 червня 1997); «Довкілля та бідність» (14-20 червня 1998). У симпозіумах узяли участь екологи, активісти із захисту довкілля, політики та богослови¹⁵.

Також великим кроком на шляху до покращення глобальної екологічної ситуації у світі було створення в 1995 році Комітету в справах релігії та науки. Ця ініціатива патріарха була спрямована на те, щоб у майбутньому проведенням конференцій займалися люди з відповідним рівнем компетентності. Завдання комісії полягало в координації та організації людей, зацікавлених проблемою збереження довкілля. Зважаючи на масштаб та мету новоствореного Комітету, на посаду голови було запрошено досвідченого громадського діяча професора

¹³ The Ecumenical Patriarch: Biography Of His All Holiness Patriarch Bartholomew. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.goarch.org/ecumenical-patriarch>

¹⁴ The enviroment and religious educatio. Istambul: Militos editions, 1995. – P. 122.

¹⁵ On earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press, 2012. – P. 8.

Лондонського Університету (King's College) митрополита Іоана (Зізіуласа) (John Zizioulas).

Комітетом у справах релігії та науки було організовано 8 грандіозних «узбережних» симпозіумів, присвячених охороні річок та морів: «Об'явлення та довкілля»; «Криза Чорного моря»; «Ріка життя – вниз по Дунаю»; «Адріатичне море – море в небезпеці»; «Балтійське море – спільна спадщина, спільна відповідальність»; «Амазонка – джерело життя»; «Арктика – дзеркало життя» та «Відновлюючи баланс – велика ріка Міссісіпі». Ці конференції торкалися глобальних екологічних проблем: Егейського, Середземного, Чорного та Балтійського морів; Атлантичного океану; річок Дунаю, Міссісіпі, Амазонки¹⁶.

Для обговорення, практичного дослідження та пошуку шляхів розв'язання найрізноманітніших аспектів охорони довкілля (знаходження спільної мови між науковцями та духовенством; сучасний стан річок та морів у світі; вплив війн, технологічного прогресу, бідності та урбанізації на екологічну ситуацію; глобальне потепління тощо). Комітетом у справах релігії та науки залучалися науковці, дослідники, журналісти, громадські діячі, богослови, представники місцевого духовенства та влади. «Якщо ми хочемо, щоб результати були ефективними, богослови та науковці повинні співпрацювати з економістами та політиками»¹⁷, – зазначав патріарх.

Варто зауважити, що всі ці події та ініціативи тісно пов'язувалися з духовним життям Православної Церкви. Часто порядок засідань симпозіумів містив у своїй програмі спільні молитви, які часто відбувалися під особистим головуванням патріарха Варфоломія¹⁸.

Беручи до уваги весь обсяг зусиль, відведений Вселенським патріархом Варфоломієм I для молитви за довкілля, організації та проведення симпозіумів і поширення здобутих знань серед усіх верств населення, можна зробити висновок, що питання екологічного спасіння є одним з основних пріоритетів Вселенського патріархату.

Патріарх, безсумнівно, розуміє ціну збереження Божественної літургії творіння в тому незмінному стані, у якому її спостерігав пре-

¹⁶ Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – С. 199-200.

¹⁷ Там само. – С. 200.

¹⁸ On earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press, 2012. – P. 12,14.

подобний Антоній, щоб і наступні покоління могли скористатися нею та пізнати Божу славу. «Ми, а надто наші діти й усі прийдешні покоління, заслуговуємо на щось краще, аніж те, що бачимо довкола себе»¹⁹, – зазначає Святійший патріарх.

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книга Священного Писання Старого і Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. *Cosmic Grace, Humble Prayer: Ecological vision of Green Patriarch Bartholomew*. Grand Rapids. Mich.: Eerdmans Publications, 2003. – 351 p.
3. *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*. New York: Doubleday, 2008. – 304 p.
4. *In the World. Yet Not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press, 2010. – 335 p.
5. *On earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press, 2012. – 388 p.
6. *The Ecumenical Patriarch: Biography Of His All Holiness Patriarch Bartholomew*. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.goarch.org/ecumenical-patriarch>
7. *The enviroment and religious educatio*. Istambul: Militos editions, 1995.
8. *Вселенський Патріарх Варфоломій*. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 360 с.
9. *Лукина Е. А. Христианская экология: учебное пособие* – Санкт-Петербург, 2014. – 207 с.
10. *Саган О. Н. Проблеми екології у вченні та нинішній практиці церков та релігійних напрямів України*. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/45398/

¹⁹ *Вселенський Патріарх Варфоломій*. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – С. 209.

Здоров'я особистості в сучасних умовах та православна психотерапія

Євгенія Кочерга

У статті здійснено спробу аналізу зв'язку пристрастей людини з негативними емоційними станами як причинами виникнення хвороб. Також розкрито можливості православної психотерапії в лікуванні хвороб.

Ключові слова: *Здоров'я, хвороба, пристрасть, емоційний стан, православна психотерапія.*

Здоров'я, як і саме життя, є даром Божим. І дуже часто здоров'я не цінується, поки не втрачається. За мирським поняттям здоров'я є нормою людського існування, а хвороба порушує цю норму, але православ'я по-іншому розглядає проблему співвідношення здоров'я та хвороби. Святі Отці вважали, що хвороби й скорботи можуть послужити духовному зростанню людини, допомогти їй наблизитися до Бога. З православної точки зору, хвороба є долею людини на землі, оскільки в гріхопадінні прабатьків Адама та Єви людська плоть змінила свої якості – стала немічною, схильною до хвороб і старості, смерті і тління. Хвороба – закономірне явище ще й тому, що людина свідомо чи несвідомо впадає в гріхи, які також ведуть до хвороб. Преподобний Єфрем Сирин стверджував, що причиною хвороби є гріх, своя власна воля, а не якась необхідність¹. Відомо, що і святі мали хвороби, часто невиліковні. Деякі святі молили Бога, щоб він послав їм хворобу і цим самим вони мали можливість здійснити власний духовний подвиг. Таким

¹ Преподобний Єфрем Сирин – Вибрані твори [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/vybrani-tvory/>. – Дата звернення 19.08.2017.

чином, Святі Отці не вважали хворобу помстою за гріхи, а тільки засобом виправлення гріхів.

Вір'яни постійно звертаються у молитвах до Господа та просять зцілення душі та тіла від хвороб. Також звертаються до чудодійних ікон з надією на зцілення. Отже, проблема здоров'я та хвороби є актуальною як з православної, так і зі світської точки зору.

Проблема здоров'я та хвороби розглядається в працях представників різноманітних наук та вчень, у тому числі філософії, психології, медицини та педагогіки. Святі Отці Православної Церкви також приділяли увагу цій проблемі. Але, незважаючи на численні дослідження, проблема залишається актуальною та не вирішеною.

Метою статті є аналіз можливих причин хвороб з православної та психологічної точки зору, а також можливостей православної психотерапії у лікуванні та профілактиці хвороб.

Відповідно до холістичного підходу здоров'я людини розглядають як єдність фізичного, соціального, психічного, інтелектуального та духовного компонентів. Між різними аспектами (видами) здоров'я існує тісний і прямий взаємозв'язок: хвороба фізична часто є чинником дисгармонії психічної, емоційної і соціальної.

Американський лікар Дж. Вітулкас у своєму дослідженні стверджує, що людський організм включає в себе три рівні структури: ментально-духовну, психічну і матеріально-фізичну. Вони складають цілісну систему, що прагне до чистоти, гармонії і рівноваги, що і є здоров'ям. Порушення гармонії і рівноваги є хворобою. Зв'язок між рівнями системи має форму ієрархії, вершину якої складає ментально-духовний рівень. Пошкодження, пригнічення чи руйнування його веде до знищення всього людського в людині і зводить її до рівня тварини. Другу за важливістю позицію займає емоційно-психічний рівень і третю – наше фізичне тіло². Ми погоджуємося з таким визначенням ієрархії рівнів та вважаємо, що причинами більшості хвороб є порушення на духовному рівні.

Церква розглядає захворювання як один із проявів загального гріховного ушкодження людської природи. Виділяючи в особистісній структурі духовний, душевний і тілесний рівні її організації,

² Вітулкас Джордж Новая модель здоровья и болезни. Пер, с англ. / Джорж Витулкас. – Москва: Издательская группа «АРИНА», 1997 – 306 с.

Святі Отці розрізняли хвороби, що виникли «від єства», і недуги, викликані бісівським впливом або які стали наслідками поневолення людини пристрастями.

Іоан Ліствичник визначає вісім головних пристрастей, які віддаляють людину від Бога. До них належать ненажерливість, блуд, срібололюбство, журба, смуток, гнів, пиха та гордість³. Класифікація восьми пристрастей душі виникла на основі платонівського вчення про три частини душі – розум, емоції, відчуття. Кожній із цих частин душі Святі Отці приписали кілька пристрастей, які має людина, якщо вона є егоїстом, самолюбцем. Ненажерливість, блуд та срібололюбство властиві для чуттєвості людини, яка прагне до придбання зовнішніх благ. Гнів, журба та смуток є реакціями людської емоційності на неможливість задоволення пристрастей здібності бажання. Пиха та гордість властиві розумові егоїста, причому перша є пошуком людської слави, а друга є жагою до самообожнення.

Коли християнські богослови займалися класифікацією здібностей людської душі та психологією пристрастей, вони саме й використали оцю схему поділу людської душі на три частини. І в результаті постійного самоспостереження вони виявили, що існують кілька гріхів кожної частини цієї душі: розум – дві пристрасті, а емоційність та чуттєвість – по три.

Вважалося, що існує два гріхи розуму: пиха і гордість. Пиха – це коли людина із задоволенням приймає чийсь похвалу чи сама себе хвалить, власне, це слабка форма гордості. Що таке гордість? Це коли, якщо навіть людину ніхто не хвалить, вона вважає себе центром всесвіту, їй байдуже що думають про неї інші люди, Бог, а існує тільки мое «Я», і це найголовніше. От власне на цих гріхах розуму видно, у чому полягає суть гріха. Суть гріха – в людському егоїзмі, у тому що «Я» оцінюється як центр всесвіту, а все інше та всі інші – як засоби для цього «Я».

Егоїзм – корінь гріхів емоційності та чуттєвості. Наприклад, пристрасті емоційності – це гріховні емоційні реакції егоїста на зовнішні

³ Святий Йоан Ліствичник. Ліствиця духовна. Святі преподобні отці Варсануфій та Йоан. Про подвиги та боротьбу з пристрастями. Святий авва Доротей. Подвижницькі настанови / Пер. з рос. Дам'яна Кічі // Духовна спадщина Святих Отців. Том 4. – Львів: Місіонер, 2002. – 185 с.

подразники. Буває так, що хтось егоїсту в житті заважає здійсненню його бажань. У нього можуть бути дві реакції. Перша – це гнів. Егоїст гнівається, хоче розірвати всіх співробітників на місці роботи або, скажімо, своїх родичів. Але в нього замало сил, щоб це зробити. Тоді в нього виникає інша реакція – депресія, у якій виділяють два різновиди – слабку та сильну. Звичайно, що кожна людина схильна в ході психологічного аналізу об'єднувати слабку й сильну депресію в один різновид депресивного стану, і, відповідно, смуток і журба якось у людей не розрізняється, кожна депресія найбільша і остання. Але Святі Отці розрізняли ці два різновиди депресії.

Якщо розглянути святоотцівське вчення про гріхи чуттєвості, то це теж гріхи егоїзму. Тому що перший гріх – це так звана ненажерливість, або жадоба, коли людина бажає завжди мати задоволення і ніколи не знати страждань. Тобто увесь час мати різні задоволення, починаючи з гастрономічних і до всяких інших, і не мати цих страждань. У розвиток цієї пристрасті йдуть дві інші пристрасті. Це побажання речей зовнішнього світу, щоб їх було у людини якнайбільше; а оскільки зовнішній світ рухається за законом товарообміну, то це побажання благ зовнішнього світу почали називати «сріблюбством». Гроші тоді були в основному срібними, і бажання мати їх – це бажання всіх земних благ. І третя пристрасть це пристрасть блуду. Людина має певні сексуальні бажання, і це виділили серед гріхів. Бо людина хоче не любові якоїсь жертвовної. Бо нормальна любов – це коли я дарую себе іншому, коли в нас стосунки взаємного дарування⁴.

Отже, як бачимо, гріхи та пристрасті тісно пов'язані з негативними емоційними станами людини, які й можуть спричиняти виникнення хвороб на фізичному рівні. У таблицях 1 та 2 наведено зв'язки пристрастей з негативними емоційними станами людини (тими, що людина усвідомлює, або тими, що зароджуються та розвиваються лише на під-

⁴ Черноморець Ю. П. Святоотцівські вчення про пристрасті душі та сучасність [Електронний ресурс] / Ю. П. Черноморець // Богословський портал, 2010. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_source/psychology/39267/. – Дата звернення 19. 08. 2017.

свідомому рівні) та деякими можливими порушеннями з боку систем організму (за даними досліджень у галузі психосоматики⁵;⁶).

Таблиця 1

Зв'язок пристрастей з деякими негативними емоційними станами

<i>Пристрасть</i>	<i>Негативний емоційний стан (свідомий або підсвідомий)</i>
ненажерливість	страх покарання, провина, жадібність та ін.
блуд	страх покарання, відчуття провини, образа, ненависть, ревності, брехня та ін.
срібололюбство	страх покарання, жадібність, образа, ненависть, брехня, заздрість, осуд та ін.
журба	страх покарання, журба, смуток, самоприниження, образа та ін.
смуток	страх покарання, журба, смуток, самоприниження, образа та ін.
гнів	страх покарання, гнів, злоба, ненависть, образа, осуд та ін.
пиha	страх покарання, злоба, ненависть, образа, жадібність, заздрість, осуд та ін.
гордість	страх покарання, злоба, ненависть, образа, заздрість, осуд та ін.

⁵ Сидоров П. И. Психосоматические заболевания: концепции, распространенность, качество жизни, медико-социальная помощь больным. [Электронный ресурс] / П. И. Сидоров, И. А. Новикова // Медицинская психология в России: электрон. науч. журн. – 2010. – Режим доступа: http://medpsy.ru/mprj/archiv_global/2010_1_2/nomer/nomer12.php. – Дата звернення 19. 08. 2017.

⁶ Фролова Ю. Г. Психосоматика и психология здоровья: Учеб. пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / Ю. Г. Фролова. – Минск: ЕГУ, 2003. – 172 с.

Таблиця 2

Зв'язок негативних емоційних станів з порушеннями деяких систем організму

<i>Негативний емоційний стан</i>	<i>Порушення системи організму</i>
страх	судинні, нервові, кісткові, лімфатичні порушення, запальні процеси, порушення обміну речовин, алергічні реакції, пухлини
жадібність	судинні, лімфатичні порушення, алергічні реакції
самоприпинення	судинні, нервові порушення, запальні процеси
образ	лімфатичні порушення, пухлини, алергічні реакції
злоба	судинні, нервові порушення, алергічні реакції
смуток	судинні та нервові порушення
гнів	судинні та нервові порушення

У таблицях 1 та 2 наведено дуже короткий перелік емоційних станів та порушень в організмі. Насправді він набагато ширший і не може бути наведений в межах однієї статті. Як видно з таблиць, спільним негативним емоційним станом для всіх пристрастей є страх, і частіше страх несвідомий. І саме страх спричинює найбільшу кількість порушень на фізичному рівні.

Для розв'язання проблеми збереження здоров'я, профілактики та лікування хвороб можна запропонувати використання методів православної психотерапії⁷.

⁷ *Ирофей Влахов* Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / *Ирофей Влахов*. – Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – 370 с.

Православна психотерапія – специфічне світосприйняття, що базується на православній вірі, духовному, аскетичному та літературному досвіді Єдиної Соборної Апостольської Церкви. Її підґрунтям є емпірико-теоретичні знання православної антропології про духовне життя, про пристрасті, як джерело хвороб, а також багатовіковий позитивний досвід Церкви у справі благодійництва та її розуміння християнського обов'язку в дусі Святого Євангелія. Знання про людину подвижників християнського благочестя, вчителів Церкви знайшли своє відображення у формі слів, бесід та повчань. Православна психотерапія у своїх основах близька до особистісно орієнтованої психотерапії – вона орієнтована на бачення людини, яка створена за образом та подобою Бога.

Своєрідність православної психотерапії полягає й у тому, що вона існує у двох формах:

- власне церковній – констатація факту психотерапевтичного впливу практики церковного порятунку душі через таїнства, обряди, дисципліну;

- науково-практичній – усі види допомоги: консультування, діагностика, профілактика та лікування, які здійснюються професійними лікарями та психологами в діапазоні психотерапевтичних та загально-медичних заходів. Вони не підміняють дію церковних таїнств та обрядів, проте акумулюють глибинні знання як богословських так і природних наук. Інакше кажучи, це особистісне входження психотерапевта у світ православної духовності, що реалізується в його професійній діяльності.

У певному розумінні психотерапія завжди була формою «духовної терапії», проте в майбутньому релігія та духовність ставатимуть частиною терапії в більш специфічній манері. З часом релігія та духовність ставатимуть стандартним параметром клінічної оцінки та потенційним джерелом сили й соціальної підтримки людини. Особливо ефектності такі форми терапії набуватимуть у роботі з глибоко релігійними людьми, що відповідатиме їхній світоглядній сутності⁸.

Отже, підсумовуючи, можемо стверджувати, що хвороби є не покаранням, а лише вказуванням людині, що вона щось робить непра-

⁸ Карвасарский Б. Д. Психотерапевтическая энциклопедия / Б. Д. Карвасарский. – Санкт-Петербург: «Питер», 1999. – 752 с.

вильно, живе не за Законами Божими, що вона повинна змінити свою поведінку, ставлення до себе та до навколишнього світу. Православ'я приносить життя, перетворює життя біологічне, освячує та перебудовує суспільство. Православ'я, якщо ми його сприймаємо правильно й живемо у Святому Духові, являє собою спілкування Бога з людиною, небесних та земних, живих та спочилих. І в цьому спілкуванні дійсно вирішуються всі проблеми, які виникають у нашому житті, у тому числі відбувається зцілення душі і від різноманітних хвороб. Сучасне повернення нашого народу до віри в Бога є не що інше, як лише повернення до норми, до духовного здоров'я, до природовідповідного стану. Перспектива дослідження з даної проблематики полягає в розширенні можливостей використання православної психотерапії для вирішення проблеми профілактики та лікування різноманітних хвороб душі й тіла.

Список джерел і літератури:

1. Витулкас Джорж. Новая модель здоровья и болезни. Пер, с англ. / Джорж Витулкас. – Москва: Издательская группа «АРИНА», 1997 – 306 с.
2. Ирофей Влакос. Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Ирофей Влакос. – Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – 370 с.
3. Карвасарский Б. Д. Психотерапевтическая энциклопедия / Б. Д. Карвасарский. – Санкт-Петербург: «Питер», 1999. – 752 с.
4. Преподобный Єфрем Сирин – Вибрані твори [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/vybrani-tvory/>. – Дата звернення 19.08.2017.
5. Святий Іоан Ліствичник. Ліствиця духовна. Святі преподобні отці Варсануфій та Іоан. Про подвиги та боротьбу з пристрастями. Святий авва Доротей. Подвижницькі настанови / Пер. з рос. Дам'яна Кічі // Духовна спадщина Святих Отців. Том 4. – Львів: Місіонер, 2002. – 185 с.
6. Сидоров П. И. Психосоматические заболевания: концепции, распространенность, качество жизни, медико-социальная помощь больным. [Електронний ресурс] / П. И. Сидоров, И. А. Новикова // Медицинская психология в России: электрон. науч. журн. – 2010. – Режим доступу: http://medpsy.ru/mpri/archiv_global/2010_1_2/nomer/nomer12.php. – Дата звернення 19.08.2017.
7. Фролова Ю. Г. Психосоматика и психология здоровья: Учеб. пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / Ю. Г. Фролова. – Минск: ЕГУ, 2003. – 172 с.
8. Черноморець Ю. П. Святоотцівські вчення про пристрасті душі та сучасність [Електронний ресурс] / Ю. П. Черноморець // Богословський портал, 2010. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_source/psychology/39267/. – Дата звернення 19.08.2017.

Постколоніальна критика як культурна практика

диякон Віталій Кузін

У статті досліджується формування постколоніальної критичної теорії та її практичне застосування для аналізу культурних трансформацій, які з'явилися з кризою колоніальної системи. Постколоніальна критика виникла як реакція на ці культурні зміни, запропонувавши вирішити проблеми культурної взаємодії та сформувати нові перспективи розвитку міжнародних відносин, міжнаціональної взаємодії, міжкультурної ідентичності. Спільноти, які залишаються осторонь таких змін, продовжують зберігати свій постколоніальний стан, позбавляючи себе спільної участі в мультикультурній комунікації.

Ключові слова: культура, постколоніальні студії, постколоніальна критика, постмодернізм, ідентифікація, комунікація, мультикультурність.

Події, які відбулися в ХХ ст., по-справжньому стали значущими для людства. Оцінити їхній вплив на сучасну історію здатний кожний, хто погляне на політичну мапу планети, яка впродовж останніх 50 років змінювалася зі швидкістю практичної реалізації людством своїх думок, поглядів, теорій та відкриттів. Будь-які зміни, що відбулися в історії людства, завжди зберігаються в найбільш універсальній системі людських цінностей і досягнень, яку прийнято визначати поняттям «культура». Жодна наукова галузь знання не здатна так чітко описати й охарактеризувати ставлення людини до себе, відносини з іншими та до життя на землі, як це можливо висловити в загальнолюдському явищі культури. Існує багато спроб визначити поняття «культура», але відповідність їхнього змісту та значення тому, що в нашій свідомості асоціюється з культурою, залежить від уявлення кожної людини про себе та суспільство в цілому. А тому дефініція культури піддається постійному перегляду, на який впливають пізнавальні та предметні зміни у філософії, науці, особливо в гуманітарному знанні

та структурі соціальної організації. В іншому значенні питання розуміння культури з'явилося з появою постколоніальних студій – нового літературного напрямку, який намагається вирішити проблеми спільнот, що перебували під впливом європейського колоніалізму. Адже, як стверджують представники постколоніальної літератури, культура – це не тільки синтетичне поняття, у якому закладена множинність наукового знання, але й горизонт поєднання теорії з практичністю. В якій можна помітити нерозглянуті в мисленні дії, що досі продовжують розділяти єдину людську спільність за рівнем соціального добробуту, справедливості політичного устрою та можливостями індивідуального комфорту.

Постколоніальні студії виникли в інтелектуальному середовищі Заходу, представляли спочатку спробу в художній формі ознайомити західноєвропейських читачів з досвідом життя народів, які потерпали від колонізації. Під подвигами боротьби за національну свободу постколоніальна література набуває нових рис: з'являється спроба осмислити явище колоніалізму та імперіалізму через призму наукового досвіду. Фундатором вказаного інтелектуального напрямку став психіатр Франц Фанон, якому вдалося діагностувати явище колоніалізму як патологію мислення, що можна ліквідувати шляхом інтелектуального переосмислення. Його висновки стимулювали появу більш детальних досліджень, у яких колоніалізм розглядався як культурний конфлікт, спричинений науковими поглядами та уявленими образами в художній літературі. Таких висновків стосовно колоніального впливу дійшов культуролог Едвард Саїд, описавши свої доведення в роботах «Орієнталізм» і «Культура та імперіалізм». Ці книжки не тільки стали основою всіх майбутніх задумів у постколоніальній темі, але й заклали методологію застосування постколоніального дискурсу. Стрижень колонізації Саїд вбачав у культурі – активній дії людини ставити перед собою мету та її здійснювати. Культуру слід розуміти як свободу, де людина втілює свою волю індивідуально та суспільно. Чим більшу свободу відчуває людська воля, тим сильнішим є потяг пристосовувати навколишню дійсність до можливостей свободи, що, на думку Саїда, і є створенням культури. Для європейської людини культура була демонстрацією свободи, яка трактувалася не як можливість перевіряти негативність чи позитивність вибору, а владою над усім, де могла діяти свобода. Поєднавши культуру й свободу, Саїд довів,

що колоніалізм не був для європейського світу регресом, навпаки, у цьому вбачалася моральна мета продовжити свою ідентичність для інших народів.

Звідси започатковується нова стратегія постколоніальних досліджень, у якій колоніалізм трактується як расова, національна, соціальна та гендерна дискримінація. Колоніалізм перестав існувати як географічне поняття, але зберігається в комплексі гетерогенних вад, за якими суспільство продовжує відокремлюватися на своїх і чужих, тобто інших, не ідентичних. Так, постколоніальна тема доповнюється новими розділами, що критикують колоніалізм як національну проблему: Г. Бгабга «Нація і нарація», Б. Андерсон «Уявлені спільноти», Е. Томпсон «Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм» та ін. Одночасно тема рівності міжнаціональних відносин приваблює поєднувати напрями фемінізму з дискурсом внутрішніх національних проблем, що існують у постколоніальних країнах. Даний напрям досліджень представлений працями Г. Ч. Срівак «В інших світах», Дж. Батлер «Психіка влади: теорії суб'єкції», К. Мілет «Сексуальна політика» та ін.

Більш сучасним напрямом дослідження є застосування постколоніальних студій як міждисциплінарної методології для розгляду теорій, концепцій у гуманітарних і суспільних науках. Протягом останніх двадцяти років такий практичний бік постколоніальних студій використовували Е. Доманська «Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле», Т. Іглтон «Ідея культури», Даймонд Дж. «Зброя, мікроби і харчовиток нерівностей між народами», Дж. Сторі «Теорія культури та масова культура». Загалом постколоніальні дослідження доцільніше поділяти за географічною та національною приналежністю, адже постколоніальна література є критикою регіональних культур, які не здатні подолати зовнішні та внутрішні недоліки, що назріли в постколоніальних суспільствах. Найкраще розділяти постколоніальні студії за досвідом їхнього функціонування в середовищах американської, французької, англійської, польської та української національних спільнот.

До України постколоніальні студії потрапляють у період незалежності як література, написана в середовищі української діаспори, де антиколоніальні мотиви були засвоєні ще від часу національного пробудження наприкінці XIX – на початку XX ст. І на розвиток постколо-

ніальних студій в Україні тривалий час впливали роботи українських закордонних авторів: О. Мотиля, М. Павлишина, В. Чернецького, М. Шкандрія, Р. Шпорлюка. З появою на інтелектуальному горизонті перекладів іноземних творів критичної постколоніальної теорії процедура створення в Україні власних постколоніальних досліджень значно прискорилося. Постколоніальну теорію почали активно задіювати для відстеження політичного потенціалу, історичних, національних, мовних, релігійних і культурних векторів мислення в ситуації суверенного самовизначення. На сьогодні ініціаторами постколоніального дискурсу в Україні є Я. Грицак, Т. Гундорова, О. Забужко, Г. Касьянов, В. Коненко, Л. Масенко, С. Павличко, М. Попович, М. Рябчук, Н. Яковенко. Цей перелік можна постійно продовжувати, теми в постколоніальній критиці невичерпні через те, що неможливо встановити завершення культурних змін, які так впливають на світосприйняття особистостей.

Представлений огляд показує, що постколоніальна критика покликана узгоджувати виявлені зміни в культурі з досвідом національної й індивідуальної ідентичності в системі комунікативних інтересів сучасного суспільства. Вказані автори використовують критичну методологію постколоніалізму в різному контексті, тому не прагнуть показати постколоніальну критику як новочасну інтелектуальну практику, яка здатна не тільки вказувати та прогнозувати проблеми, але й вирішувати їх, не створюючи різнорідних відхилень у людському світогляді.

Здійснення подібного дослідження можна реалізувати лише у філософському мисленні, де вся сукупність пізнавальних рефлексій здатна існувати незалежно від можливості та якості бути оціненою. Постколоніальна критика пропонує аналіз культури як необмеженої структури діяльності та відносин людства, де кожна спільнота прагне показати свою винятковість незалежно від того, якого значення вона набуде в досвіді інших. Як це може викликати наслідки і яку вони роль відіграватимуть в загальній ситуації, покликана вирішити дана стаття.

Появу постколоніальної літератури пояснюють антиколоніальними мотивами в західноєвропейському імперіалізмі після Другої світової війни. Але причини, що стали рушійним моментом для зародження постколоніальної літератури, були закладені в загальній кризі науки, світогляді та цінностей, які випробовували людство від початку ХХ ст. Етимологічне значення слова «криза» (з грецької переклада-

ється як «*вирішувати*», «*повертати*») означає відмову від попереднього досвіду, норм пізнання і логічних законів мислення, що не виправдали свого призначення і спричинили аномалії буття. Подолати створену ситуацію можливо було тільки шляхом запровадження нових методів пізнання, які б радикально змінили стратегію мислення. Замість модерних стереотипів дійсності був запропонований постмодерний стиль судження, який породив серію поворотів у науковому світогляді¹. Поряд із лінгвістичним, літературним, історичним, комунікативним, етичним та естетичним поворотом з'явився постколоніальний напрям, за яким закріпили вирішення проблем, що виникли у світовій культурі після падіння тоталітарних, колоніальних та імперіалістичних режимів.

Появу ідей постмодернізму пов'язують з відмовою в мистецькому русі від академічних, стильових та класичних шаблонів. Модернізм сформувався за рахунок пошуку «*ідеального*» у всьому, що викликало естетичне задоволення та практичну необхідність. Судження про світ, людину і предмети взаємодії, як стверджували модерністи, не мають об'єктивного та суб'єктивного змісту, а тому потрібно захищати всі позиції, ідеалізуючи все як прояв індивідуальності, елітарності та неповторності. Це створювало ситуацію постійних конфліктів, які фіксувалися в історії на прикладі боротьби за різні мистецькі погляди, національні інтереси та індивідуальні здібності². Розв'язати створені проблеми насильницькими засобами було неможливо, необхідний був новий підхід, який змінив би напрямок мислення. Спробу окреслити перехід модернізму до постмодернізму, вказавши можливі перспективи таких дій, зробив Ж.-Ф. Ліотар.

У роботі «*Стан постмодерну*» він характеризує термін «модерн» так:

«Наука не обмежує себе встановленням корисних регулярностей і пошуком істини, вона зобов'язана легітимізувати правила власної гри. Саме тому наука створює дискурс легітимації відповідно до її власного статусу – дискурс, названий філосо-

¹ Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Ева Доманська; [Пер. з польс. та англ. В. Склонін, С. Троян]. – К.: Ніка-Центр, 2012. – С. 117.

² Баррі П. Вступ до теорії літературознавства і культурологія / Пітер Баррі; [Пер. з англ. О. Погинайло; наук. ред. Р. Семків]. – К.: Смолоскип, 2008. – С. 99-100.

фією. Я буду використовувати термін «модерн» для того, щоб позначити будь-яку науку, яка легітимує сама себе за допомогою метадискурсу, що експліцитно апелює до таких гранднаративів, як діалектика Духу, герменевтика смислу, емансипація раціонального або діючого суб'єкта, створення багатства тощо»³.

До Просвітництва у філософії історії існували наративи, котрі були легітимною частиною істинного знання. У добу модернізму філософія замінила наративні знання на наукові, тим самим позбавивши їх легітимності; але надавши право на існування одному, філософія опинилася в суперечності із собою. Жодний науковий предмет, що відокремився від філософії в період модернізму, не вважає її легітимною наукою. Тому під дією таких факторів у філософії відбувся поворот до мови, до пошуку сенсів у поняттях, якими вона оперує, а отже, і до наративів, які створювали її.

Запроваджуючи принцип «легімізації», Ліотар пояснює, що наука формувала знання навколо названого предмета; інтерпретуючи предмет, можна було контролювати знання, приховувати під цим елементи політичного, економічного та культурного впливу. Створене знання не було істинним, бо використовується в інтересах конкретних спільнот, які його створюють, щоб позбавляти інших власного знання про світ і себе. Щоб викрити і змінити цей процес, необхідно повернутися до наративу, місця, де відбулися категоричні зміни у світогляді. Тому Ліотар пропонує розглядати постмодерн не як етичне вирішення конфліктів у суспільстві, а шлях звільнення знання від влади в усіх її видах. За своєю природною структурою знання в контексті пізнання науки чи наративу обмежується, бо воно артикулюється мовою, поняттями, які часто мають ситуативний зміст, але не враховується їхній справжній сенс. Щоб відчутти справжню сутність знання, необхідно позбавити його істини та хиби, здійснити делегімізацію – звільнення від науки. Таке знання буде постмодерним, що, на думку Ліотара, означає

³ Ліотар Ж.-Ф. Постмодерністська ситуація / Жан-Франсуа Ліотар // Після філософії: кінець чи трансформація? [Пер. з англ. С. О. Кошарний, В. М. Куплін, О. М. Соболь під ред. В. В. Ляха; Упоряд. К. Байнес та ін.]. – К. : «Четверта хвиля», 2000. – С. 71.

«не просто інструмент авторитетів; воно робить нашу чутливість до відмінностей більш витонченою і посилює нашу толерантність до несумірності. Принципом постмодерністського знання є не гомологія експерта, а паралогія винахідника»⁴.

Отже, поняття «постмодерн», яким оперує Ліотар, складається з двох слів – «після» та «зараз», тобто «після сучасності» є поверненням до сподоби мислення, чим володіє кожна людська істота. Лише усвідомлюючи, як наукові поняття і категорії відтворюють індивідуальну реальність кожного, можна дізнатися про хибність та істинність знання.

З критикою теорії постмодерну Ліотара виступив Ю. Габермас. У доповіді «Модерн – незавершений проект» він стверджував, що проблемою модернізму є різкий відхід від категорій метафізики. Це вплинуло на зміну уявлення про простір і час, і філософія від аналізу абстрактних ідей почала займатися проблемою умов та можливостей мислення, які відповідають антропологічному сприйняттю. Так, формується нова перцепція оцінки світу, яку розум, як загальнолюдський феномен, перевіряє на практиці – у природі, у суспільних процесах та індивідуальних властивостях людини. Виникає модерний або модернізований світ спільнот, які з кожною історичною віхою пропонують свої моделі вирішення завдань, про що Габермас говорить: «Умодерних суспільствах викристалізуються сфери науки, моралі та права»⁵. Кожна з цих предметних галузей діяльності формує свої критерії дії, які через неузгодженість критикують і заперечують одна одну. Модерний підхід у рефлексії пізнання, таким чином, створює диференціацію розуму як раціональної дії, де єдина форма раціональності розчиняється в боротьбі за право бути головною перед іншою. Створені модернізмом концепції раціональної дії породили віру в прогрес науки та індустріального майбутнього, що в історичній пам'яті мали негативні наслідки.

Але відхід від метафізики показав, що людство не здатне, спираючись на винятковість розуму, створити єдиний критерій дії, щоб усу-

⁴ Ліотар Ж.-Ф. Постмодерністська ситуація / Жан-Франсуа Ліотар // Після філософії: кінець чи трансформація? [Пер. з англ. С. О. Кошарний, В. М. Куплін, О. М. Соболев під ред. В. В. Ляха; Упоряд. К. Байнес та ін.]. – К. : «Четверта хвиля», 2000. – С. 73.

⁵ Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Юрген Габермас; Пер. з нім. А. Дахний; наук. ред. Б. Поляруш. – Львів : Астролябія, 2006. – С. 204.

нути всі суперечності, які породжені суб'єктивністю уяви. Натомість, Габермас пропонує ідею інтерсуб'єктивності – пошуку спільності, тобто антропологічної ідентичності всього людства, щоб ліквідувати дисбаланс раціональної відмінності між спільнотами, тобто їхньою культурною практикою. Під поняттям «інтерсуб'єктивність» він розуміє інтерпретацію розуму як засобу, що ізолював спільноти людей за їхніми культурними типами дії та соціально відокремлював їхню антропологічну рівність. Щоб надати цій концепції практичного сенсу, Габермас пропонує використовувати «теорію комунікативної дії», що

«встановлює внутрішній зв'язок між практикою та раціональністю. Вона досліджує передумови раціональності висловлювань повсякденної комунікативної практики і наповнює поняття комунікативної раціональності нормативним змістом зорієнтованих на порозуміння дій. Ця зміна парадигм мотивована, між іншим, також і тим, що жодний із наведених напрямів розвитку традиції нездатний був подати нормативні основи критичної теорії суспільства»⁶.

Теорія комунікативної дії побудована за принципом інформованості всіх суспільних груп для врахування їхніх інтересів та визначення характеру діяльності. Такий підхід не усуває авторитет розуму як чинник дії, навпаки, розширює його пізнавальні межі для масштабного аналізу, оскільки антропологічна структура людини використовує не одне середовище для своєї реалізації, а здатна поширювати свій вплив у межах дії свого розуму. Цей підхід Габермас назвав «постмодерним», він не заперечував модернізм і трактування ним призначення розуму, а лише вказав на критерії людської ідентичності.

Висновок Габермаса доводить, що постмодернізм необхідно вважати універсальним етичним принципом, до якого покликана сучасна філософія, щоб шукати властивості спільної для всіх людей ідентичності. Для Ліотара постмодернізм є не тільки характеристикою культурних змін, а критикою суб'єктивності, тому необхідно шляхом перевірки науки відмовитися від синтетичних теорій. Отже, проект

⁶ Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас; Пер. з нім. та комент. В. М. Куліна. – К.: Четверта хвиля, 2001. – С. 81.

постмодернізму Ліотара показує кризу модерності за допомогою критики наукових концептів модерну: текстуалізм – відмова визнавати мову еквівалентом знання; конструктивізм – опис феноменів природи і суспільства є штучно сконструйованим; бінарність знання/влада необхідно позбавити політичного змісту; партикуляризм – виявлення суперечностей між змістом та сенсом⁷.

Теорія постмодерну Ліотара допомогла здійснити перегляд дослідницької стратегії гуманітарних наук, що прийнято називати «*новою гуманітаристикою*», у якій відкрилася можливість перевірити історію і вивчати її з досвідом спільнот, які не займали в ній центрального положення. Евристичним напрямом у новій гуманітаристиці, стверджує польська дослідниця Ева Доманська, є проблема постколоніалізму. Поява постколоніальної літератури виявила аномалію звертатися за минулим до традиційної моделі історії, до гуманістичних ідеалів свободи та справедливості, які стали парадоксом недовіри до універсальних ідей. А тому це вказує, що концепція «*постколоніалізму*» є ідеальним прикладом,

«що у своїх засновках підважує та критикує... такі поняття, як гомогенність, тотальність, історія, нація, держава, то постколоніалізм, що їх критикує, замінює їх іншими: відмінність, фрагмент, пам'ять, спільнота тощо... Звернімо при цьому увагу, що вже через саме вживання префіксу "пост" ми потрапляємо в типово модерну лінійну хронологічність і маємо справу з класичною формою наративу з початком, серединою та кінцем. Причому кінець відсилає нас не тільки до віри в прогрес, а й до утопічної надії, що новий світ, світ «пост» буде кращим – так, ніби забуваємо, що зараз ми не маємо справу з агресивним територіальним колоніалізмом, а з іншими його формами, наприклад, економічним колоніалізмом»⁸.

⁷ Момбі П. Постмодерністська критика / Пол Момбі // Енциклопедія постмодернізму. За ред. Чарлза Е. Вінквінста та Віктора Е. Тейлора ; Пер. з англ. В. Шовкун. Наук. редак. пер. О. Шевченко. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. – С. 325-326.

⁸ Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Ева Доманська; [Пер. з польс. та англ. В. Склонін, С. Троян]. – К.: Ніка-Центр, 2012. – С. 124-125.

Вплив постмодернізму на постколоніальну літературу не заперечує засновник критичної теорії в постколоніальних студіях Е. Саїд. В «Орієнталізмі» він зазначає, що тема постколоніалізму набувала наукової актуальності завдяки ідеям постмодернізму, навіть можна вважати, що перший існує в системі останнього як його причина і наслідок. Якщо розглянути попередні тексти постколоніальної літератури, ці напрацювання є культурними студіями, вони розповідають про культурну свободу народів у формі художнього наративу, іноді вдаються до зображення національно-політичної незалежності. З появою постмодернізму програма розвитку постколоніальної літератури, як практичний опис культурних студій, доповнилася новою функцією – бути інтегральним напрямом міждисциплінарного вивчення колоніалізму. Саме таке призначення постколоніального дискурсу пояснює Саїд:

«Постмодернізм в одній зі своїх найславетніших програмних заяв (Жана-Франсуа Ліотара) наголошує на зникненні великих наративів емансипації та просвітництва, наголос у більшості праць першої генерації постколоніальних митців і вчених якраз протилежний: великі наративи залишаються, навіть якщо їхнє запровадження та реалізація сьогодні занедбані, відкладені на потім або розладнані. Критична різниця між нагальними історичними й політичними імперативами постколоніалізму і відносною відстороненістю постмодернізму сприяє виникненню різних підходів та одержанню різних результатів, хоча вони, певною мірою (у техніці "магічного реалізму", наприклад) і взаємонакладаються»⁹.

Причина, що зумовила Саїда трансформувати постколоніальні студії або регіональні культурні студії, як він сам називає, була закладена в самому змісті західної літератури. Він не виявив, що в інтелектуальному колі західної культури відбувається негативне переосмислення колоніалізму. Навпаки, колоніалізм як резонансна демонстрація політичної, економічної й культурної могутності, експлуатуючи етноси, нації та континенти, вважається у західноєвропейському світі досі

⁹ Саїд, Едвард В. Орієнталізм / Едвард В. Саїд; Пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 453.

об'єктом «інтелектуальної переваги». Щоб продемонструвати, як формувалася і діяла ця перевага, Саїд використовує західні тексти опису інших культур, а саме орієнтальні:

«Схід не тільки сусидить із Європою; саме там були розташовані найдавніші, найбільші і найбагатші європейські колонії, він також джерело її цивілізацій та мов, її культурний суперник, він є для неї найзмістовнішим образом Іншого, до якого найчастіше звертаються. Крім того, Схід допоміг визначити Європу (або Захід) як свій контрастний образ, контрастну ідею, особистість, контрастний досвід. Проте жодна з характеристик цього Сходу не є просто витвором уяви. Схід – інтегральна складова європейської матеріальної цивілізації та культури»¹⁰.

Тому обраний метод аналізування отримав назву «орієнталізм», під цим поняттям необхідно розуміти критику художніх, історичних, філософських і політичних текстів, де європейський світогляд формував уявлення про свою відмінність від інших.

У поняття «орієнталізм» Саїд вкладає розуміння не автентичних джерел про східну культуру, а європейські наративи, де описувалася етнографія та топографія Сходу. Схід став колонізованим, тобто орієнтальним через його постійний опис в європейській культурі, що не можна помітити у східних джерелах. Національна література колонізованих народів не мала відповідних характеристик щодо Заходу і не могла чинити культурну інтелектуальну протидію західній експансії. Виявлені орієнтальні відмінності відразу класифікувалися за всіма науковими поглядами, наприклад: культурно-технологічну відсталість можна було в медицині пояснити як біологічну патологію, що відразу прив'язувалося до расизму та ксенофобії; політична та соціальна відсталість могла вказувати на нецивілізованість тощо.

Отже, колоніалізм за поглядами представника західноєвропейського континенту мав раціональну та етичну мету, за якою насильницькі дії виправдовувалися як культурна програма залучити інші етноси до європейської ідентифікації. Бажання колонізації пов'язане не тільки з меркантильними інтересами європейської цивілізації, що

¹⁰ Саїд, Едвард В. Орієнталізм / Едвард В. Саїд; Пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 12-13.

скоріше є наслідком, а намір випробувати себе, що не могло здійснюватися в оточенні собі подібних спільнот. Для цього необхідно було створити певний синтетичний конструкт, який би передавав, відтворював схожість і спільність. І таким умовним конструктом у Саїда є «орієнталізм», що відтворював європейську версію реальності, роблячи західний континент все більш акцидентним, а східний орієнтальним. Чим більше європейці вивчали Схід, тим сильніше виражалася їхня влада, а «мати знання про таку річ – це панувати над нею»¹¹.

Діагностуючи «орієнталізм» як проблему конфлікту культур, він прагне відповісти на запитання: чому з'явився колоніалізм і як західна культура стала імперією? Заради цього була написана робота «Орієнталізм», де автор зацікавлює західних інтелектуалів

«до нового способу осмислення ліній поділу та конфліктів, що не в одного покоління роздмухували почуття ворожнечі, яке виливалось у війни і в імперський контроль. І справді, одним із найцікавіших досягнень у постколоніальних студіях було нове прочитання канонічних культурних праць, не для того, щоб їх принизити та очорнити, а щоб переглянути деякі з їхніх засадничих передумов, визволити їх від ведмежих обіймів тієї або іншої версії діалектики "хазяїн – раб"»¹².

В «Орієнталізмі» Саїд запропонував критично переосмислити виникнення географічного поділу світу, відтворюючи аргументовано культурні відмінності таяк західний світ розумів культуру. Цю тему він розвиває в праці «Культура й імперіалізм», яку можна вважати ідейним, але не генетичним продовженням проекту «Орієнталізм». Тут Саїд відходить від проблеми колоніалізму і займається дискурсом поняття «імперіалізм», ототожнює його із західною культурою. В європейському контексті термін «культура» має подвійну функціональність: з одного боку, культура – це система соціальної, політичної та мистецької практики, що репрезентують загальнолюдські цінності; з іншого – під культурою розуміється сукупність знань про решту частину світу, віддалену від Європи. Подвійне розуміння культури одно-

¹¹ Саїд, Едвард В. Орієнталізм / Едвард В. Саїд; Пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 49.

¹² Там само. – С. 455.

значно було джерелом ідентичності, вказуючи європейцям, як слід відрізнити себе від інших. Чим більше європейська культура відтворювала ідентичність західних націй, тим сильнішою ставала відмінність європейців від інших континентальних етносів, для яких перші були також іншими у пошуках власної ідентичності.

Поширити простір ідентичності в Європі, серед рівних національних спільнот було неможливо. Для цього необхідно було імпортувати власну ідентичність на інші континенти навколо Європи. Розвиток імперіалізму відбувався двома етапами – колонізація та імперіалізація, тобто спочатку виникали національні колонії як власність, а потім імперії, до складу яких вони входили. Колонізація й імперіалізація є різними процесами ідентичності, перший був асиміляцією – входження меншості до більшості та розчинення в останній, другий є асоціацією – визнання колонією себе, частиною імперії, тобто добровільна співпраця колонізованих на користь імперських інтересів. Колоніалізм, як довів Саїд в «Орієнталізмі», може зникнути, але імперія зберігає своє існування, бо імперія не конфлікт між культурами, а їхнє співіснування. Західна культура як практика національної ідентифікації існує, значить, імперіалізм продовжує своє існування, зберігаючи свій інтелектуальний пріоритет поза колонією, тобто в стані постколоніальності.

Якраз у цьому полягає відповідь на запитання: чому культура стала імперією? Європейська культура перетворилася на імперіалістичну завдяки своїй національній ідентичності, де захист рідного не був перешкодою домінувати над чужим. Навпаки, навіть після антиколоніалізму імперіалізм продовжує свою легітимність, намагаючись культурно нагадувати постколоніальним суб'єктам їхнієвропоцентричні джерела націоналізму.

«Великий імперський, – як стверджує Саїд, – досвід двох минулих сторіч глобальний і універсальний, він мав наслідки для кожного закутка земної кулі, для колонізатора й колонізованого одночасно. Позаяк Захід здобув усесвітнє домінування і, здається, завершив свою траєкторію, принісши з собою, за словами Френсіса Фукуями, "кінець історії", західні люди зробили висновок про недоторканність і непорушність своїх культурних шедеврів, своєї науки, своїх світів дискурсу; решта світу сто-

їть у черзі за увагою під нашим підвіконням. Але я думаю, що позбавляти культуру її зв'язків з оточенням, усувати її з теренів, за які вона змагається або (це стосується радше опозиційного напрямку в західній культурі) заперечувати її фактичний вплив – це радикальна фальсифікація культури»¹³.

Імперіалізм став оберненою стороною медалі, дозволивши національним спільнотам консолідувати свою ідентичність і витворити спільну структуру історії, у якій жодна етнічна спільнота не може уявити себе відокремленою або герметичною від впливу іншої культури.

Дослідження впливу культури на культуру допомогло відтворити мережу привласнень і запозичень, які тривалий час легітимізувалися як властивість європейської ідентичності. Через це Саїд використовує постмодерний дискурс Ліотара, а не Габермаса щодо спростування універсальної легітимності європоцентричного мислення. На його думку, лише філософія постструктуралізму допомагає розвіяти міф про культурні переваги імперіалізму для народів «Третього світу», про що мовчить решта філософських напрямів:

«європейська теорія і західний марксизм як культурні коефіцієнти визволення загалом не показали себе надійними союзниками опору імперіалізму, навпаки, можна підозрювати, що вони – частина того самого ненависного "універсалізму", який протягом сторіч поєднував культуру з імперіалізмом»¹⁴.

Проте на цьому дискурс імперіалізму, на думку Саїда, не вичерпується, незважаючи на антропологічну негативність колоніалізму, його критика допомогла відокремити поняття «цивілізація» від «культури». Реабілітація постколоніальною критикою колоніальних етносів сприяла, на думку його учня – англійського літературного критика Террі Іглтона, вважати західну культуру обмеженою у задоволенні власних утилітарних потреб, що наближало її більше до стародавньої історії, де культури постійнозмінювалися. Європейська культура була замкненою, бо намагалася помітити свою цінність шляхом демонстрації себе перед іншими. І з кожним періодом прогресу не могла само-

¹³ Саїд Е. Культура і імперіалізм / Едвард Саїд; [З англ. перек.: К. Ботанова, Т. Цимбал та ін.]. – К.: Критика, 2007. – С. 361-362.

¹⁴ Там само. – С. 386.

стійно вийти з цього стану і перетворювалася на давню форму цивілізації, очікуючи нового зрушення, бо поступово все більше залежала від світу – колоній, що були нею привласнені. На цій підставі Іглтон вказує, що постколоніальна критика, започаткована Саїдом, довела:

«Хоча "цивілізація" і "культура" будуть знову використовуватися як взаємозамінні слова..., не в останню чергу антропологами, культура стане майже що протилежністю цивілізованості. Вона – швидше племінна, ніж космополітична, реальність, пережита на більш глибокому рівні, ніж розум, і, як наслідок, закрита для раціональної критики. За іронією долі тепер термін "культура" використовується швидше для опису життєвих форм "дикунів", ніж цивілізованих людей. У результаті цього дивного повороту дикунки виявляються культурними, а цивілізовані люди – ні. Але якщо «культура» може описати "первісний" соціальний порядок, вона в змозі забезпечити і засоби для ідеалізації свого власного соціального порядку. На думку радикальних романтиків, "органічна" культура може стати джерелом критики дійсного суспільства, а на думку такого мислителя, як Едмунд Берк, вона здатна виробити метафору для сучасного їй суспільства і тим самим захистити його від критики»¹⁵.

Однак викриваючи західну культуру в колоніалізмі та імперіалізмі, Саїд виявив іншу проблему: колишні колоніальні спільноти безпосередньо залежні від західного культурного досвіду, який вони перейняли, і претендують на спільну участь у ньому. Населення регіонів, через які пройшов західноєвропейський світ, активно залучає до свого національного досвіду елементи європейської ідентичності, складаючи не тільки композицію автентичної культури, але претендує бути складником у європейській спільноті. Після доби колоніалізму західний простір опинився у вирі масової еміграції, що складалася з біженців й апатридів, які бачили в західній цивілізації засіб порятунку від проблем, які виникли в добу постколоніалізму. І в цьому напрямі мандрівники з колишніх колоніальних етносів не відчували перешкоди,

¹⁵ Іглтон Т. Идея культуры / Терри Иглтон; Пер. с англ. И. Кушнारेвой; [Нац. исслед. Ун-т «Высшая школа экономики»]. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. – С. 25.

адже мовний бар'єр, що відрізняв іншості, активно долався лінгвістичною практикою в мовній комунікації. Серед усіх європейських мов, які були задіяні в колоніальній системі, найбільший вплив здійснила англійська, далі іспанська, французька та німецька мови. Першість мови визначала середовище проникнення колоніальних стереотипів у національний простір громадянського суспільства, що, за міркуваннями сучасного французького філософа Марка Крепона, допомогло примирити всі попередні суперечності, починаючи від конфлікту мов:

«Щоб перешкодити народам змішуватися між собою – різноманітністю мов та різноманітністю релігій. Ця різноманітність містить, це правда, зародок взаємної ненависті, а часто навіть постачає приводи до війни, однак у міру того, як люди узгоджують свої принципи, внаслідок прогресу їхніх цивілізацій, різноманітність мов та релігій встановлює та забезпечує обґрунтований мир: не такий, як мир деспотизму, заснований на смерті свободи і на вилученні всіх сил, а на рівновазі, яку вони зберігають між собою, незважаючи на боротьбу, що впливає з їхньої різноманітності»¹⁶.

Отже, Саїд у своїх дослідженнях зміг установити еталон традиційних поворотів у світовій культурі після падіння колоніальної системи західноєвропейського імперіалізму. Тема колонізації набуває нової інтерпретації, поняття «колонія», «колонізація», «імперіалізм», «постколоніальний» перестають артикулюватися як політичні та географічні дефініції. Постколоніальна критика перетворюється, таким чином, на міжпредметний підхід альтернативного розшифрування, осмислення й аналізування трансформації в культурних, національних та антропологічних відносинах.

Постколоніальна критика, започаткована Саїдом як реабілітація колоніальних спільнот, які були відірвані локально від світової культури через європоцентризм, у його дослідженнях отримала й інше призначення – стала критикою культурних змін, що відбуваються надзвичайно швидко, через це їх не можна віднести до минулого чи майбутнього, але сучасність потребує їхньої негайної оцінки. Якраз

¹⁶ Крепон М. Європейські іншості / Марк Крепон; Пер. з фран., післям. і приміт. О. Йосипенко. – К.: Український центр духовної культури, 2011. – С. 45-46.

такий дискурс запровадив Саїд, обґрунтувавши на прикладі західно-європейської літератури, що колоніалізм є негативним явищем як для представників імперських націй, так і колонізованих етносів. Причини колоніалізму приховані в засобах, які реалізують культуру; європейська культура, обмежена цими факторами, від самого початку вимагала колонії, спочатку уявної, а потім реальної. Культура, втілюючись у колонії, була локалізована в цьому просторі, бо колонізація заперечувала культуру, якою вона була створена, від чого самостійно не могла вийти. Для цього необхідні були глобальні зміни – відмова від колонії через дію свободи іншої культури. Стан постколоніалізму, таким чином, є ситуацією, що стосується не лише колишніх колонізованих, а й колонізаторів, які також перебувають у ситуації постколоніального синдрому, бо нездатні уявити своє буття без колонії. Постколоніальна критика, в такому разі, доводить, що постколоніальність – це не тільки стан після колонії, а руйнування світоглядних обмежень, де кожен відчуває, наскільки обмеженою є його свобода. Якщо пояснювати культуру як дію власної свободи в територіальному, національному та інтелектуальному сенсі, тоді, як вказує Саїд, можна помітити, що сучасна культура *«не є ізольованою і чистою, усі гібридні, неоднорідні, надзвичайно диференційовані й немонолітні»*¹⁷. Слідуючи за цим формулюванням, можна стверджувати, що постколоніальна критика пропонує відмовитися від спроб визначати як свою, так і чужу культурну ідентичність і перейти до розгляду зв'язку між спільнотами, які вже перебувають у стані культурної взаємодії.

Після практичного засвоєння критичної теорії Саїда постколоніальні студії отримали новий стимул розвитку. До лексикуону постколоніальних культурних студій увійшло нове поняття – *«мультикультурність»*, яке Саїд пояснював у значенні завершення постколоніалізму, тобто коли світ існуватиме без національних і культурних кордонів. Приклади реалізації явища мультикультуралізму або полікультурності класик постколоніальної критики помічав у Сполучених Штатах Америки, де співіснують в єдиному громадянському просторі різні культурні спільноти, що спрямовують свої інтелектуальні зусилля на захист єдиної антропологічної ідентичності. Постколоніальна кри-

¹⁷ Саїд Е. Культура і імперіалізм / Едвард Саїд; [з англ. перек.: К. Ботанова, Т. Цимбал та ін.]. – К.: Критика, 2007. – С. 30.

тика вперше порушує питання визначення і пояснення феномена «*мультикультурності*» або «*полі культурності*», пропонуючи в цих дефініціях розглядати перспективи розвитку сучасної світової культури. Отже, постколоніальна критика, започаткована як критика європейського сприйняття колоніальних спільнот або «*Третього світу*», переходить до проблем досягнення стану мультикультуралізму і стає критичним розглядом перешкод, що заважають сучасному людству увійти до середовища даної взаємодії.

Концепція «*мультикультурності*» або «*полі культурності*» пропонує розглядати відмінності між культурами, націями та етносами на рівні антропологічної спільності, усуваючи, у такий спосіб, одновимірне пояснення культури. Якщо колоніалізм та імперіалізм був продуктом держави-нації, то полікультурність розглядає національні інтереси як структуру держави не в монокультурній моделі, тобто не політично та ідеологічно, а нарівні культурного громадянства. На думку французького соціолога та соціального філософа Антоніо Перотті, поняття «*культурного громадянства*» означає: формування ідентичності відбувається не в структурі однорідної національної спільноти, а шляхом участі своєї ідентичності в інших ідентичностях, які володіють таким же правом культурної свободи. Тому полікультурність, як він вказує, «*витворила нову концепцію суспільства. На зміну поняттю глобального суспільства приходить поняття вузлового суспільства: індивіди більше не належать до єдиного суспільства, а входять у численні мережі, які перетинаються, створюючи безліч можливих комбінацій. У зв'язку з цим говорять радше про соціалізацію, ніж про суспільство, оскільки останнє постійно само себе розбудовує. При цьому акцент робиться на взаємовідносинах та динаміці суспільного життя, а, отже, на культурі. Суспільство може розглядатися лише як процес соціалізації, що демонструє комплексність світу, рятуючи його від фантазму «*одновимірності*» й узагальнюючого підходу*»¹⁸.

Як видно з сказаного, концепт «*полі культурності*» містить змінену стратегію ідентичності, ніж ту, що була популяризованою в добу колоніалізму і заснована на ідеї європоцентричної національної винятковості. Поняття «*ідентичності*» формується як психоло-

¹⁸ Перотті А. Виступ на захист полікультурності / АнтоніоПеротті; [Пер. з фран. З. Борисюк та О. Павличенка]. – Львів: Кальварія, 2001. – С. 36.

гічне відчуття індивідом себе в середовищі рівних та неспільних індивідуальностей. Звідси виникає відчуття свого та чужого, тобто іншого, у якому індивід бачить протилежність собі, як представник соціального полісу, нації та культури. Присутність іншого викликає супротив власної ідентичності й намагання увійти в середовище іншості для спростування його, як протилежності, та ствердження своєї ідентичності, яка постійно рефлексує і потребує протиставленого привласнення. І таке сприйняття ідентичності є індивідуальним, воно породжує антропологічну та культурну дискримінацію, бо ідентичність перебуває в безперервному пошуку і виборі між своїм та чужим. У період колоніалізму діяла саме така форма ідентичності, що розглядала кожную культурну спільноту в індивідуальному значенні, а тому культура пояснювалася як власність тієї спільноти, що встановлювала своє індивідуальне панування над іншою.

Полікультурність, навпаки, пропонує відмовитися від індивідуального погляду на культуру і перейти до розуміння культури як соціальної спільноти, що властива всім незалежно від їхнього географічного та інтелектуального стану. Тоді пошук ідентичності не вимагатиме силового втручання, бо всі культурні відмінності стануть відкритими, де вони будуть розчинятися під дією інтелектуальної адаптації, на чому й наголошує М. Крепон:

«Відтак кожна культура знаходить свою ідентичність і як у тому, що вона запозичує в інших (у всьому тому, що передається від однієї культури до іншої), так і в тому, що вона полишає чи втрачає, ці втрати окреслюють порожнє місце, яке їй варто чимось заповнити, тобто той простір, у якому вона себе винаходить»¹⁹.

Отже, полікультурність не асимілює культури, а пропонує спільно створити в суспільстві комунікативну інтеграцію,

«яка полягає, – як стверджує А. Перотті, – у створенні системи громадянської рівності між спільнотами різних рас у межах

¹⁹ Крепон М. Європейські іншості / Марк Крепон; Пер. з фран., післям. і приміт. О. Йосипенко. – К.: Український центр духовної культури, 2011. – С. 78.

однієї й тієї самої держави, що є різновидом інтеграції політичної – передвісником інтеграції соціокультурної»²⁰.

Культура завдяки цьому передається спільно, як набуття всього людства, де кожна особистість відчує своє індивідуальне й соціальне буття, не розмежовуючись за класовим походженням, расовими відмінностями та географічним простором.

Велику роль у досягненні полікультурної спільності відграє освіта як інтелектуальна модель забезпечення відповідного індивідуального виховання і соціального розвитку. Країни, які досягнули полікультурності, стали середовищем інтелектуального прогресу, до якого прагнуть долучитися всі спільноти, що не змогли досягнути подібного результату. Вирішити відповідні недоліки в генезисі культур здатна тільки постколоніальна критика, яка помічає колоніальні та імперіалістичні аспекти в тих спільнотах, які, здавалося, мають найпершими максимально відсторонитися від указаних проблеми.

Поява полікультурного або мультикультурного світу змінила уявлення про значення і роль держави як національного утворення, у захисті національних та індивідуальних інтересів. Держави, що перебувають у мультикультурному стані, характеризують як національні, але відкриті до будь-яких культурних альтернатив, що здатні забезпечувати їхній національний статус. Але дуже важко виявити такі поступи серед колишніх колоніальних країн – «Третього світу», які, на думку американської дослідниці індійського походження Гаятрі Чакравості Співак, перебувають під впливом національного та етнічного відчуження.

Продовжуючи критичну теорію Саїда, дослідниця проаналізувала соціально-побутові відносини в колишніх колоніальних країнах. Вона виявила ресентименти внутрішньої ворожості в спільноті, де модель колонізації проявляється в образі гендерних відносин. Націоналізм був рушійною силою в руйнуванні колоніалізму, але ідея патріотизму, як захист свого від чужого, у постколоніальних спільнотах набула ознак гендерного статусу. Тут нація не розглядається андрогенно, а бінарно розділена за ознаками участі чоловіка, як представника мас-

²⁰ Перотті А. Виступ на захист полікультурності / Антоніо Перотті; [Пер. з фран. З. Борисюк та О. Павличенка]. – Львів: Кальварія, 2001. – С. 75.

кулінної силової статі, перед фемінною протилежністю. Чоловік є втіленням національної свободи, що символічно демонструється в національному наративі, жінці, навпаки, відведена роль бути відтворенням чоловіка – продукування чоловічої могутності, без чого неможливо представити ідею незалежності. Але чому, запитує Співак, у постколоніальних спільнотах жінці відведена роль репродуктивної функції? Наслідуючи Саїда, постколоніальні країни вона називає «Третім світом», тобто такими, які перебувають на стадії етнічного націоналізму, коли національна спільнота асоціює своє буття в територіальних, релігійних межах та доколоніальній історії.

У такому середовищі статус жінки є подібним до стану колонії, яка для імперії була ресурсом, що забезпечувала матеріальні потреби. Через це чоловік вважає жінку своєю індивідуальною власністю, тобто приватним володінням, що рівна йому за біологічним призначенням, але не соціальною роллю в суспільстві. Нерівність жінки перед чоловіком означає кризу свідомості, тобто неповноцінність самоідентичності, нездатність спільноти бути рівною внутрішньо є її неспроможністю зайняти рівноцінне місце у світовому масштабі культури. Постколоніальні суспільства є такими ж протилежними для міжнаціональних спільнот, як є антитетичним відмінність між чоловіком і жінкою.

Постколоніальний світ, як стверджує Співак, перебуває в стані національного маргінесу, де образ нації є прототипом жіночого тіла, над яким має домінувати чоловік як захисник нації, що зберігає її репродуктивну функцію:

«Якщо націоналізм – це один-єдиний дискурс, пов'язаний з емансипаційними можливостями на імперіалістичній арені, то нам слід ігнорувати незліченні приклади опору підпорядкованих упродовж імперіалістичних і доімперіалістичних століть, що їх часто придушували ті ж самі сили націоналізму, які були б досить корисними для зміни геополітичної кон'юнктури від територіального імперіалізму до неокolonіалізму і які видаються надто непотрібними в поточній боротьбі. По-друге, якщо брати до уваги інші емансипаційні можливості культури імперіалізму, то викривлення ідеалів національної культури, привнесені на колоніальну арену, залишаться непоміченими.

Громадяни нації мусять більше віддавати нації, а не лише брати в неї – ось суть власного прочитання... одне з багатьох гасел войовничого націоналізму»²¹.

Даний погляд вказує, що культура постколоніальних спільнот є інтелектуально відчуженою від загальної культурної взаємодії, бо національна структура ідентичності обумовлена органічною експлікацією. Нація уявляє себе вміщеною в територіальному тілі, яке прагне домінувати, але, не знаходячи відповідного еквіваленту впливу, намагається панувати над собою, над частиною своєї слабкої сутності – тілом жінки. Цей зв'язок може мати багато інтерпретацій, кожна постколоніальна спільнота характеризується своїм рівнем підпорядкованості, але головним, на думку Співак, є те, що ці спільноти не можуть себе адекватно ідентифікувати:

«Не можна як на теоретичний засновок спиратися на переконання, що тільки підпорядковане може знати підпорядковане, тільки жінки можуть знати жінок і так далі, оскільки воно обґрунтовує можливість знання виходячи з ідентичності. Хоч би якою була політична потреба сповідувати таке переконання і хоч би якою була доцільність спроби "ідентифікуватися" з іншим як суб'єктом для того, щоб пізнати його, знання стає можливим і підтримується завдяки передуючій відмінності, але не ідентичності. Усе, що відоме, завжди перебуває понад знанням. Знання ніколи не буває адекватним до свого об'єкта»²².

Тому «Третій світ» перебуває в іншому світі, він є постколоніальним, продовжує відчувати себе колонізованим – підпорядкованим уже не комусь, а собі, своїм власним уявленням про себе, що має постійно захищатися від інших. З цієї причини в постколоніальних державах триває внутрішня агонія між своїм і чужим в індивідуальному, соціальному, політичному аспекті, а тому вони перебувають у стані постійної еміграції. Явище еміграції, за її переконанням, дозволяє встановити

²¹ Співак Г. Ч. В інших світах: Есеї з питань культурної політики / Гаятрі Чакраворті Співак; Пер. з англ.: [Р. Ткачук, А. Кулаков. Передм. С. Шліпченко; Комент. М. Іхош]. – К.: Видавничий дім «Всесвіт», 2006. – С. 436.

²² Там само. – С. 448-449.

комплекс постколоніальних проблем, що відбуваються в спільнотах «Третього світу».

Критичний підхід постколоніальної теорії Співак побудований на феміністичній практиці, у якій вона пропонує звернути увагу на гендерну диспропорцію в контексті національного існування. Свою версію постколоніальної критичної методології вона виклала в збірці статей, написаних до 90-х років минулого століття під назвою «В інших світах: Есеї з питань культурної політики». Особливого актуального значення її гендерно-феміністична критика набула після розпаду комуністичного табору та Радянського Союзу, коли на політичну арену світу вийшли нові національні держави, які невдовзі стали частиною нової колоніальної ревізії.

За переконанням американської дослідниці славістики Еви Томпсон, єдиною державою, що прагне відродити свою домінуючу роль у межах колишнього імперського устрою, є тільки сучасна Росія. У дослідженні «Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм» вона робить огляд на основі наративів формування російського варіанта націоналізму. Уявлення росіян про націю є неусвідомленим, тут нація не є формою держави, а націоналізм зводиться до насильного усунення всього, що не прагне визнавати свій зв'язок із російською культурою. До всього, що протистоїть або є конкурентним, російський націоналізм ставиться агресивно, намагаючись його підкорити й принизити. Російська версія колоніалізму є подібною до західноєвропейської лише мотивом привласнення, але в іншому, навпаки, є крайньою протилежністю. Росія створювала колонії не з метою їхнього економічного та інтелектуального використання і свого збагачення, а колонізувала народи, які з нею перебували в історичних конфліктах, тобто на певній стадії історії вели проти неї переможні війни. Порівнюючи світову практику колоніалізму, Томпсон відзначає, що постколоніальні народи сміливо прагнуть долучитися до західного стилю життя, але російські колишні колонізовані прагнуть більше відособитися від досвіду російської культури: *«Неспроможність імперій забезпечити лояльність колонізованих народів зумовлена відсутністю спільної пам'яті в країнах, створених внаслідок підкорення вже існуючих*

націй»²³. Західний імперіалізм, крім меркантильного використання, закріпив у колоніальних народів свої інтелектуальні цінності, які стереотипно були використані колонізованими для створення відчуття особистої свободи. Відповідно, європейські імперії отримали зворотну дію – колоніальні народи, використовуючи їхні культурні пріоритети, довели західним націям, що їхні уявлення про культуру мають більш універсальний сенс, ніж варіант європоцентризму.

Протилежністю є російський імперіалізм, який показує, що жодна колоніальна спільнота минулого не хоче увійти до культурної спільноти вказаної національної культури.

«Західний імперіалізм, – пояснює Томпсон, – давав національним елітам багатство європейської інтелектуальної традиції: так, постколоніальні дослідження з'явилися одночасно в західних університетах... Російський імперіалізм, на відміну від західного, був надто самовпевненим, надто нервовим стосовно себе, надто маніпулятивним у просуванні російської культури і надто бідним епістемологічно, щоб породжувати ідеї та послідовників у культурній сфері»²⁴.

Іншою особливістю цього колоніалізму є сама ідея колонізації: російський етнос збільшував свої колонії за рахунок колонізації свого власного народу, тобто Росія створювала колонії тоді, коли перебувала в ареолі самодержавства і тиранії. Колонізаторські дії Росії були пригніченням не тільки іншої нації, але й території, де розташовувалася колоніальна спільнота. І якщо поглянути на колишні колоніальні території Російського імперії чи Радянського Союзу, можна помітити, що в цих місцевостях відчутні значні екологічні проблеми через споживацьке ставлення до природи як інших національних ресурсів. Такі наслідки російського колоніалізму пов'язані з фемінною концепцією націоналізму – уявлення спільнотою свого буття як територіального середовища, що потребує чоловічо-синівського захисту з боку матері-батьківщини. А тому, вважає Томпсон, російська спільнота не може створити механізм деконструкції імперії, сприймає всю культурну

²³ Томпсон, Ева М. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм / Ева М. Томпсон; Пер. з англ. М. Корчинської. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2008. – С. 31.

²⁴ Там само. – С. 46.

протилежність, незалежно від національного значення, як загрозу національній історичній пам'яті. Ставлення росіян до своєї етнічної території через гендерну асоціацію не дозволяє їм приєднатися до полікультурного простору, тому Росія безперервно перебуває в утворенні нових колоніальних стереотипів. За переконанням дослідниці, дискурс російського імперіалізму в західних постколоніальних студіях є практично відсутнім через дублювання моделей колоніалізму, які давно вважаються пережитком минулого, щоб бути значущим для майбутнього мультикультурного світу.

Концепція «*мультикультуралізму*» є єдиним актуальним інтелектуальним ресурсом для обґрунтування сучасної практики порозуміння культурних відмінностей в полікультурному світі. Адже мультикультуралізм – це постколоніальний, постнаціональний світ неізолюваних націй, де кожна випробовує свої переваги і використовує домінування над іншою через її недоліки. На думку Габермаса, мультикультуралізм є новим досвідом відкритості рівноправних спільнот до участі в спільній комунікації, де встановлюється нерозривність раціонального, морального та культурного досвіду в єдині антропологічні ідентифікації людства:

«У мультикультурних суспільствах рівноправне співіснування життєвих форм для кожного громадянина означає гарантований шанс без образ вирости у своєму рідному культурному світі й дати можливість своїм дітям вирости в ньому, тобто шанс порозумітися з цією культурою, як і з будь-якою іншою, у звичний спосіб її продовжити або трансформувати, а також шанс байдуже відвернутися чи самокритично відректися від її імперативів, щоб надалі жити з боєм усвідомлено здійсненого розриву з традицією чи навіть із розщепленою ідентичністю»²⁵.

Отже, мультикультуралізм є новою стратегією пояснення, у яких умовах може розвиватися сучасний світ, щоб бути колоніально відокремленим географічно, антропологічно та інтелектуально. Мультикультурна взаємодія вимагає єдиної синергетичної форми, де хоч і усувається культурна диференційованість, але прагнення іден-

²⁵ Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Юрген Габермас ; Пер. з нім. А. Дахній; наук. ред. Б. Поляруш. – Львів : Астролябія, 2006. – С. 311.

тичності залишається корелюватися і потребує спільного культурного горизонту. Цю проблему часто прив'язують до глобалізації, що інтерпретується як загроза існування національним спільнотам, але наскільки це є негативним – потрібно ще з'ясувати. У даному випадку, якщо в сучасному світі ще досі зберігаються симптоми колоніалізму, давати повну оцінку значення глобалізації в полікультурному світі неможливо. А спроба зробити відповідний розгляд вважатиметься новим дослідженням, що виходить за межі вказаної теми.

У статті необхідно було з'ясувати: чи здатна постколоніальна критика стати новою інтелектуальною інтеграцією для вирішення культурних та національних симптомів, які з'явилися через колоніальні конфлікти. Виклад дослідження показав, що постколоніальна критика формувалася як література, яка практикувала культурні студії для відтворення культурних відмінностей у міжнаціональному аспекті, набула під впливом постмодерністського поступу критичного дискурсу. Відповідно, постколоніальна критика досягла ознак наукової резонансності, встановивши критерії пояснення та розвитку культурних трансформацій у минулій, сучасній та майбутній історії. Чи буде здатним український національний простір сприйняти та засвоїти імперативи постколоніальної критичної думки – залежатиме від того, наскільки тривало вважатиметься Україна постколоніальною державою. Адже доки існуватиме розуміння культури як критики іншої культури, людство відчуватиме протилежність між собою і перебуватиме в стані постколоніалізму.

Список джерел і літератури:

1. Баррі П. Вступ до теорії літературознавства і культурологія / Пітер Баррі; [Пер. з англ. О. Погинайло; наук. ред. Р. Семків]. – К.: Смолоскип, 2008. – 360 с.
2. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Юрген Габермас; Пер. з нім. А. Дахній; наук. ред. Б. Поляруш. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
3. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас; Пер. з нім. та комент. В. М. Купліна. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
4. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Ева Доманська; [Пер. з польс. та англ. В. Склонін, С. Троян]. – К.: Ніка-Центр, 2012. – 264 с.

5. Иглтон Т. Идея культуры / Терри Иглтон; Пер. с англ. И. Кушнारेвой; [Нац. исслед. Ун-т «Высшая школа экономики»]. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. – 191 с.
6. Крепон М. Європейські іншості / Марк Крепон; Пер. з фран., післям. і приміт. О. Йосипенко. – К.: Український центр духовної культури, 2011. – 184 с.
7. Ліотар Ж.-Ф. Постмодерністська ситуація / Жан-Франсуа Ліотар // Після філософії: кінець чи трансформація? [Пер. з англ. С. О. Кошарний, В. М. Куплін, О. М. Соболев під ред. В. В. Ляха; Упоряд. К. Байнес та ін.]. – К.: «Четверта хвиля», 2000. – С. 71-90.
8. Момбі П. Постмодерністська критика / Пол Момбі // Енциклопедія постмодернізму. За ред. Чарлза Е. Вінквінста та Віктора Е. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун. Наук. редак. пер. О. Шевченко. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. – С. 325-327.
9. Перотті А. Виступ на захист полікультурності / Антоніо Перотті; [Пер. з фран. З. Борисюк та О. Павличенка]. – Львів: Кальварія, 2001. – 128 с.
10. Саїд Е. Культура і імперіалізм / Едвард Саїд; [З англ. перек.: К. Ботанова, Т. Цимбал та ін.]. – К.: Критика, 2007. – 608. с.
11. Саїд, Едвард В. Орієнталізм / Едвард В. Саїд; Пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 512 с.
12. Співак Г. Ч. В інших світах: Есеї з питань культурної політики / Гаятрі Чакраворті Співак; Пер. з англ.: [Р. Ткачук, А. Кулаков. Передм. С. Шліпченко; Комент. М. Іхош]. – К.: Видавничий дім «Всесвіт», 2006. – 480 с.
13. Томпсон, Ева М. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм / Ева М. Томпсон; Пер. з англ. М. Корчинської. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2008. – 368 с.

Релігійний, соціально-політичний, культурно-цивілізаційний вимір Європейської Реформації та особливості її сприйняття в Україні

Петро Яроцький

500-річчя Реформації (1517-2017 рр.), яке в Україні відзначається на державному рівні, дає можливість оцінити цю подію в різних вимірах її започаткування, розвитку і трансформації в контексті переходу Європи від Середньовіччя до Нового часу, від феодальних відносин та їх оплоту Католицької церкви до становлення протестантизму як інноваційного символу віри й ідеології нової суспільної формації. У статті досліджується процес поширення протестантизму в Україні і його сприйняття українською ментальністю та сучасна функціональність протестантських конфесій в Україні.

***Ключові слова:** Реформація, Католицька церква, Православна церква, ранній протестантизм, пізній протестантизм, протестантський символ віри, українська релігійна ідентичність.*

Релігійний аспект Реформації. Як широкий суспільно-релігійний рух, Реформація продемонструвала на духовному й культурному рівнях кризу феодальних відносин в Європі та початок становлення нових, буржуазних. Якщо в Середньовіччі домінуючим був стереотип, згідно з яким Католицька церква вважалася своєрідною соте-ріологічною корпорацією, завдяки якій можна досягти небесного блаженства, а священники виконували роль посередників між Богом і людьми, то молоді буржуа, які перш за все цінували індивідуальні якості – ініціативність, енергійність, здатність діяти неординарно, такий погляд уже не сприймали. Отже, відбулася переоцінка цінностей, зокрема й релігійних.

Таке світосприйняття було ґрунтом для поширення реформаційних ідей, засновником яких став Мартин Лютер, католицький чернець, професор Віттенберзького університету, який 31 жовтня

1517 р. обнародував свої знамениті 95 тез, у яких відкидалося ексклюзивне сотеріологічне значення католицької «скарбниці добрих справ» як інструментарію індульгенцій і єдиного засобу для досягнення спасіння. Замість середньовічної Католицької церкви, яка вчила, що лише в її лоні, як в Ноевім ковчезі, можна досягти спасіння – «*Extra Ecclesiam Romanam nulla salus*» («Поза Римською Церквою спасіння немає»), – вказувався простий і дешевий шлях спасіння – *особистою вірою без будь-яких посередників*. Три домінантні принципи: *Sola Scriptura* (тільки Писання – Біблія), *Sola fide* (тільки особиста віра), *Sola gratia* (тільки божественна Благодать) по суті стали протестантським символом віри.

Жан Кальвін пішов далі в реформуванні церкви, проголосивши принцип «світського покликання», «мирського аскетизму», щоденної заощадливості як способу накопичення багатства. Пом'якшуючи фаталізм догмату про наперед визначену Богом долю людини (чи до спасіння в раю, чи до вічного покарання в пеклі), кальвінізм дав можливість кожному, правда, опосередковано здогадуватися про своє призначення. Ознакою обраності до спасіння стали активна підприємницька діяльність, висока продуктивність праці, вища якість послуг, чесне та порядне партнерство, у цілому – успіхи в бізнесовій, торговельній, банківській справах.

Саме тому такий дискурс протестантської етики, як ощадливість, накопичення, підприємливість стали, як доводив Макс Вебер, істотним чинником становлення й розвитку капіталізму, спочатку в країнах Західної Європи, а потім і в США¹.

Реформація пришвидшила формування національних культур. Важливу роль у їх становленні відіграла «націоналізація» релігійного життя. Якщо середньовічна Католицька церква вимагала від вірних лише в храмі з уст священика слухати читання Біблії і лише латинською мовою, то Лютер здійснив переклад Біблії німецькою мовою і зробив її настільною книгою кожної німецької сім'ї. По суті, Лютерівський переклад Біблії став взірцем тогочасної літературної німецької мови. Він сприяв культурному й суспільному об'єднанню німців в єдину німецьку націю й утворенню єдиної німецької держави.

¹ Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма // Макс Вебер. – 2-е издание доп. и перероб. – М., 2006. – 615 с.

Через лютеранство і кальвінізм Реформація сприяла розвитку в Європі національних держав, які звільнялися з-під влади середньовічної «Римської Священної імперії». Протестантизм дав могутній імпульс цивілізаційному розвитку європейських держав, зокрема скандинавських. Зрештою, можна сказати, що Сполучені Штати Америки створили європейські дисиденти-протестанти, які втікали в Новий світ від релігійних переслідувань у Європі.

Соціально-політичний аспект Реформації. Сутнісний характер Реформації асоціюється в основному з німецькою Реформацією, яка була *магістерською Реформацією*, тобто реформою релігійно-церковного комплексу, яка, по суті, проводилася міським магістратом через світську князівську владу і спільно з нею завершилася створенням національної церкви, що звільнилася з-під влади Римських Пап.

Отже, релігійне і соціально-політичне реформування німецького суспільства відбувалося з активною участю значної частини німецьких князів, які були зацікавлені в секуляризації величезної кількості земель і маєтностей, що були власністю Католицької церкви (майже 50% земельного фонду в Німеччині належали церкві і монастирям). Вони провели у своїх володіннях «*євангелічні реформи*», відібравши землі й маєтності від церков і монастирів. У 1526 р. в Шпейерському рейстазі з ініціативи цих пролютеранських князів прийнято закон «*cuius regio ejus religio*» – «*чия земля (влада), того релігія*», що дало їм право всіх своїх підданих, які були католиками, вважати лютеранами. Відміна в 1529 р. Шпейерським рейхстагом цього закону викликала їхній протест – «*Протестацію*». Саме від цієї події походить термін «*протестантизм*», який почали вживати для означення сукупності християнських віросповідань, генетично пов'язаних з Реформацією.

Виразно радикальною була Реформація, яку проводив Жан Кальвін у Швейцарії, що, по суті, також була магістерською. Кальвінізм протиставив ієрархічному устроєві церковного життя «*республіканський*», залучивши до цього Женевський магістрат (світську владу) і консисторію (церковну владу). Кальвіністські громади очолювали пресвітери-старійшини, яких обирала громада зі своїх світських членів, і проповідники-пастирі. Разом вони становили консисторію. Фактично це був судовий трибунал, що здійснював нагляд за життям віруючих. Консисторія мала право накладати кару на винних за порушення церковної дисципліни, а в надзвичайних випадках віддавати порушників

прокляттю і знищенню. За життя Кальвіна консисторія фактично підкорила собі світську владу в Женеві і встановила жорстокий поліцейський контроль за життям городян. За цей авторитаризм Жан Кальвін отримав прізвисько «*Женевський папа*».

Цілком протилежною була народна Реформація з участю селян і міського плебсу Німеччини, очолюваних священиком Томасом Мюнцером, яка супроводжувалася кровопролитною Селянською війною (1524-1525 рр.). Томас Мюнцер виступив з найрадикальнішим вченням про характер і завдання Реформації, спираючись у своїй революційній діяльності на міську бідноту і селянство. Реформацію розглядав не лише як радикальні зміни в духовному розвитку й державному устрої, а й як соціальний переворот, що призведе до встановлення народної влади. Ці ідеї Томаса Мюнцера кореспондувалися з його уявленням про «*Царство Боже на Землі*», де не існуватиме класових суперечностей, приватної власності та ворожої простому народу державної влади.

Найбільш сумну пам'ять про цю радикальну Реформацію залишила мюнстерська трагедія. Її головними учасниками були анабаптисти (яких не слід ототожнювати з сучасними баптистами). Анабаптист-хіліасти, тобто група містично налаштованих перехрещенців, намагалася силою зброї «встановити Царство Боже на Землі», не очікуючи другого пришествя Христа. Вони захопили Мюнстер та змусили всіх мешканців прийняти друге хрещення. Установлення ними такого бузувірського царства закінчилося здобуттям міста ландскнехтами. Цей анабаптистський рух містиків-хіліастів очолюваних Томасом Мюнцером, який спочатку мав багато прихильників і користувався повагою серед простого народу, було зганьблено мюнстерською трагедією. Відтоді почалося переслідування анабаптистів і католиками, і протестантами.

Королівська Реформація відбулася в Англії, яка перетворила Англіканську церкву в державну, відтоді й до сьогодні очолювану королівською владою.

Аугсбургський релігійний мир (1555 р.) закріпив завоювання Реформації, які мали важливе значення для Німеччини і в цілому для Європи. Він установив автономію князів у віросповідній сфері, надаючи їм право визначати релігію підданих. Відтоді Аугсбурське сповідання (лютеранство) отримало офіційне визнання і набуло права

державної релігії. Проте Європу потрясла тридцятилітня війна (1618-1648 рр.) між католиками і протестантами, яка завершилася Вестфальським миром (1648 р.) і констатацією релігійного розколу в Європі.

Результати Реформації: цивілізаційний і конфесійний контекст. Реформація в Європі похитнула основи феодалізму, сприяла перемозі буржуазії, дала розвиток національним культурам, трансформувала «Священну Римську імперію» в незалежні держави.

Узагальнюючи цивілізаційну й світоглядну сутність Європейської Реформації, приходимо до висновку в означенні таких її історичних, цивілізаційних та релігійних перехідних дискурсів:

- від Середньовіччя до Нового часу;
- від «Священної Римської імперії германської нації» до національних держав;
- від ексклюзивності Католицької церкви – *Extra Ecclesia Romanum nulla salus*» – «Поza Римською Церквою спасіння немає» – до нового протестантського символу віри у такому її контенті: *Sola Scriptura* (тільки Писання – Біблія), *Sola fide* (тільки особиста віра), *Sola gratia* (тільки благодать Бога).

Започаткувавши появу різних течій раннього протестантизму, Реформація сприяла кількісному їхньому зростанню в сучасному світі: лютеран – 75 млн, кальвіністів – 43 млн, англікан – 70 млн, методистів – 30 млн.

Розвиток течій пізнього протестантизму набув такої сучасної конфесійної ідентифікації: баптистів – 75 млн, п'ятдесятників – 60 млн, адвентистів – 15 млн, свідків Єгови – 10 млн. Водночас динамічно поширюється харизматичний рух (понад 100 млн).

До країн з переважною кількістю протестантів відносяться: США (половина населення), Великобританія (більшість населення), Німеччина (половина населення). У скандинавських країнах (Данія, Норвегія, Швеція, Фінляндія) переважна більшість населення (90-95%) належить до Євангелічно-Лютеранської церкви, яка має статус державної.

Ранній протестантизм на українських землях: особливості поширення і сприйняття українською ментальністю. Системне академічне дослідження протестантизму в Україні здійснене в таких виданнях Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені

Г. С. Сковороди НАН України: «Історія релігії в Україні» за редакцією А. М. Колодного і П. Л. Яроцького (розділ «Ранній і пізній протестантизм (автори П. І. Косуха, П. М. Кралюк, В. І. Докаш, П. Л. Яроцький)². У 10-ти томному виданні «Історії релігії в Україні» (редколегія А. М. Колодний – голова та ін.) дослідженню протестантизму присвячені 5 і 6 томи. П'ятий том «Протестантизм в Україні (за редакцією П. Л. Яроцького) містить матеріал про ранній протестантизм і першу течію пізнього протестантизму в Україні – баптизм (автори П. М. Кралюк, В. І. Любащенко, Ю. Є. Решетніков, С. В. Санніков, П. Л. Яроцький)³. Шостий том – «Пізній протестантизм в Україні» (за редакцією П. Л. Яроцького) присвячений дослідженню таких течій як адвентизм, п'ятдесятництво, свідки Єгови (автори В. І. Докаш, В. І. Франчук, П. Л. Яроцький)⁴.

Авторами історіософських нарисів з історії реформатського християнства, або раннього протестантизму, які увійшли в названі праці, є доктор філософських наук П. Л. Кралюк (гусизм, чеські брати, лютерани, анабаптисти, кальвіністи, унітарії), а також доктор філософських наук В. І. Любащенко (місце протестантизму в національно-культурному житті України XVI-XVII ст., наукова і література діяльність протестантів в Україні, формування Української протестантської церкви)⁵.

Український історик Михайло Грушевський, оцінюючи реформатське християнство (надавши йому узагальнену назву «євангеліцтво») на українських землях, які на той час були під владою Польщі, вважав, що воно справило глибокий і корисний вплив на розвиток саме польської культури, політичної думки і громадського життя, оскільки цей рух «*покликав до життя польську літературу, змусив письменників*

² Історія релігії в Україні. За редакцією професорів А. М. Колодного і П. Л. Яроцького. – К.: «Знання», КОО, 1999. – С. 339-418.

³ Історія релігії в Україні у 10-ти т. // *Редколегія: А. Колодний (голова) та ін.* Том 5. Ранній протестантизм. Пізній протестантизм. Баптизм // За редакцією професора П. Яроцького. – К.: «Світ знань», 2002. – 424 с.

⁴ Історія релігії в Україні у 10-ти т. // *Редколегія: А. Колодний (голова) та ін.* Том 6. Пізній протестантизм (п'ятдесятники, адвентисти, свідки Єгови) // За редакцією професора П. Яроцького. – Київ – Дрогобич «Коло», 2007. – 632 с.

⁵ Історія релігії в Україні у 10-ти т. // *Редколегія: А. Колодний (голова) та ін.* Том 5. Ранній протестантизм. Пізній протестантизм. Баптизм // За редакцією професора П. Яроцького. – К.: «Світ знань», – С. 12-240.

перейти на польську мову, вигладив і вигартував її протягом недовгих, але гарячих десятиліть релігійної боротьби»⁶.

Разом з тим М. Грушевський вважав, що євангельський рух мав важливе значення для українського життя: він

*«чимало причинився до розбурхання сього світу своєю активністю і енергією, давши йому певні взірці, використані православними церквами і національними діячами»*⁷.

Уже в першій половині XVI ст. на українських землях поширювалися такі *«німецькі віри»* (саме так їх називало місцеве населення) як лютеранство і анабаптизм. Здебільшого вони приймалися німецькими колоністами, що проживали в Україні. Прихильність до лютеранства виявили шляхтичі. Нова віра для шляхтичів була своєрідною модою, яку легко приймали і від якої легко відмовлялися. Польська і литовська шляхта, як писав М. Грушевський, *«горнулася до нової німецької віри»*, вона сприяла її поширенню, *«маючи надію через євангеліцтво позбутися утяжливих оплат на католицькі церкви та поживитися церковними маєтками»*⁸.

Осередком нової протестантської віри ставав панський двір.

*«Поміщик, перейшовши на котрусь євангеліцьку конфесію, відбирав церкву від католицького ксьондза, спроваджував "міністра" своєї конфесії; між його дворянами знаходилося якесь число охочих іти слідами патрона. Так з'являлася євангеліцька громада, при ній і школа, гурток справжніх євангелістів, а іноді й друкарня з громадою "вчених"»*⁹.

У Галичині *«євангеліцькі громади»*, як зазначає Михайло Грушевський, засновувалися такими магнатами і шляхтичами як Синявський, Стадницький, Потоцький. До середини XVII ст. ці громади існували в Бережанах, Бучачі, Дублянах, Жовкві, Зборові, Помор'ях, Терембові.

Загалом лютеранство не закоренилося на українському ґрунті. Воно лише прижилося на Закарпатті серед українського населення,

⁶ Грушевський Михайло. З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925. – С. 68.

⁷ Там само. – С. 122.

⁸ Там само. – С. 64.

⁹ Там само. – С. 67.

зокрема знайшло підтримку з боку угорських землевласників і користувалося більшим впливом, ніж в самій Угорщині. Лютеранство дало потужний імпульс для реформаторського руху на українських землях, який усе ж розвивався не в русі лютеранства, а у формі інших протестантських віровчень, зокрема кальвінізму¹⁰.

Кальвінізм поширювався на українській території, яка виявилася чи не найбільше «кальвінізованою» серед інших земель Речі Посполитої. Частка шляхтичів на Холмщині, Саноцькій і Перемишльській землях, які прийняли кальвіністське віровчення, сягала, як вважає П. Кралюк, 25-30%. Кальвінізм також був поширений на Поділлі, Волині, Київщині. Покровителями кальвінізму стали окремі представники тогочасних аристократичних родин. Наприкінці XVI ст. кальвінізм став найвпливовішою протестантською течією на Закарпатті. На українських землях Речі Посполитої кальвінізм, інтенсивно поширюючись у 50-60-х роках XVI ст., отримав змогу перетворитися на одну з найвпливовіших чи навіть домінуючих конфесій. Наприкінці XVI ст. кальвінізм опинився в стані стагнації, яка в першій половині XVII ст. переросла в деградацію. Ця течія фактично стала маргінальною. Національно-визвольна війна під проводом Б. Хмельницького та інші політичні події середини XVII ст. поставила хрест на подальших можливостях розвитку цієї конфесії.

Київщина і Волинь, стали головними осередками унітаризму в XVII ст. Так, наприклад, на території, яка сьогодні охоплюється Рівненською областю, унітарські громади були засновані в маєтностях Пронських, Гойських, Шпановських, Сенютів, Острозьких — в Бабині, Берестечку, Гощі, Корці, Острозі, Рафалівці, Шпанові та інших населених пунктах, де були магнатсько-шляхетські маєтності¹¹. Після того, як офіційною ідеологією унітаризму стало соцініанство, представники цієї течії завоювали чимало прихильників серед українських шляхтичів, які часто складали домінуючу партію на місцевих сеймиках. В українських громадах діяло чимало відомих теоретиків соцініанства. Серед них передовсім можна назвати провідних ідеологів цієї конфесії всередині XVII ст. — Самійла Припковського (1592-1670) та Андрія Вишиваного (1608-1678). У творах цих українських теоретиків

¹⁰ Грушевський Михайло. З історії релігійної думки на Україні. — Львів, 1925. — С. 30.

¹¹ Там само. — С. 66-67.

соцініанства – богословських трактатах, політичних статтях – обґрунтовувалися положення про віротерпимість, відокремлення церкви від держави, про примат державних справ над інтересами церкви, відстоювався принцип пріоритетності розуму над релігійною вірою і раціональний підхід у ставленні до Святого Письма¹².

Ці течії протестантизму сприяли застосуванню якісно нового рівня богословських дискусій. Про це свідчить залучення протестантів до «*острозького гуртка*» князя Острозького, який доручив «*євангелікам*» відповідати на католицькі атаки на Православну церкву. З цією метою був укладений православно-протестантський союз проти клерикальної політики польського уряду і католицької ієрархії¹³. Князь Костянтин Острозький намагався перетворити цей православно-протестантський блок в «*релігійне порозуміння і поєднання православних з євангеліками*». У 1599 р. був скликаний у Вільно з ініціативи князя Острозького з'їзд лютеран, кальвіністів і православних богословів, який проте завершився лише утворенням конфедерації для мобілізації обох таборів до спільної акції по захисту прав і свобод православних і протестантів¹⁴.

Можна констатувати, що в XVI – першій половині XVII ст. постало питання про необхідність змін у Православній церкві України. Вони частково інспірувалися реформаційними впливами, що йшли переважно з Заходу: гуситів та їхніх наступників – «*чеських братів*», лютеран, анабаптистів, кальвіністів та різних течій унітаріїв, зокрема, соцініан.

Не без впливу протестантів на українських землях набуває поширення практика вільної інтерпретації біблійних текстів, зокрема, світськими людьми. Відповідно з'являються біблійні переклади розмовною мовою. Світські люди починають втручатися в церковні справи. Набуває поширення ідея світського патронату над церквою. У ряді моментів вона реалізовується в Україні в такій інституалізаційній формі як церковні братства, які виникли в XVI ст. Ідеологи братського руху критикували тих православних ієрархів, які претендували на

¹² Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Редколегія: А. Колодний (голова) та ін. Том 5. Ранній протестантизм. Пізній протестантизм. Баптизм // За редакцією професора П.Яроцького. – К.: «Світ знань». – С. 154-155.

¹³ Грушевський Михайло. З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925. – С. 74.

¹⁴ Там само. – С. 74-78.

необмежену владу в церкві. Є багато спільного, що зближувало діячів братського руху й ідеологів західноєвропейської Реформації. Це критика пануючої церкви і кліру, допуск до проповідницької діяльності, а інколи й до здійснення пастирських функцій світських людей, прагнення звільнитися від опіки церковних ієрархів. Як і західноєвропейські реформатори, діячі братств перекладали Біблію, вільно витаумачуючи біблійні тексти. Вони також мріяли про відродження церкви апостольських часів. Але ці реформаторські ідеї не отримали на той час в Україні «відкритих» інституалізаційних форм реформування церкви. Православна церква, яка в XVI ст. переживала глибоку кризу, була реформована, але в руслі католицької Контрреформації, у дусі посттридентського католицизму. У той час, коли в Європі панівним був клич *«зетъ від Риму і папства»*, більшість єпархій Київської православної митрополічної церкви (5 із 7), крім Львівської і Перемишльської єпархій, прийняли Берестейську унію і опинилися під владою Риму.

Отже, рух Реформації в Україні не вилився у «відкриті» українські ментально-духовні форми церковної інституалізації. Протестантські громади на українських землях (переважно кальвіністські та унітарські) засновувалися здебільшого польськими магнатами і шляхтичами, які переслідували егоїстичну мету – збагачення за рахунок костельних маєтностей, і тому українцями вони сприймалися як *«чужі»*.

Відзначимо інфільтрацію деяких реформаційних ідей у православний світогляд (брати Стефан та Лаврентій Зизанії, Кирило Транквіліон та інші), а також толерантне ставлення до протестантизму таких українських дослідників як Захарія Копистенський, І. Гізель, І. Огієнко. Безпосередню участь у реформаційному русі брали й інші українці. Деякі з них стали доволі знайомими фігурами цього руху (у тому числі й за межами України). Передусім це стосується С. Оріховського та Ю. Немирича.

Зерна, посіяні протестантами, дали наслідки і сприяли внутрішній Реформації православ'я в Україні. Внутрішня реформаційність, хоча її й постійно приглушували, давала про себе знати протягом тривалого часу – аж до середини XIX ст. Так чи інакше вона знаходила вияв у діяльності й творчості представників релігійно-філософської думки XVIII ст., зокрема Ф. Прокоповича, Г. Сковороди та інших українських мислителів.

Протестантизм в Україні першої третини XX століття переживає несподіваний поворот. Мова йде про повернення на західноукраїнські терени, які опинилися під владою Польщі, ранніх класичних течій протестантизму – лютеранства, кальвінізму, сліди яких загубилися тут ще на початку XVIII ст.

Лютеранство відродилося серед українського населення у 20-х роках XX ст. в Галичині й Волині. Під егідою Української церковної ради, створеної у 1925 р. і згодом перейменованої в Українську євангельську – аугсбурську місію з центром в Станіславові (нині Івано-Франківськ), засновувалися українські лютеранські громади в Галичині й Волині. Лідери цього об'єднання особливу увагу звертали на формування українського національного обличчя лютеранського руху. Ідея українізації лютеранства пропагандувалася в багатьох релігійних часописах, серед яких особливо патріотичну діяльність здійснював часопис «Стяг». У 1939 р. український лютеранський рух припинив своє існування. Його лідери були арештовані органами НКВС¹⁵.

Кальвіністський рух у середині 30-х років XX ст. в Західній Україні також поступово набував виразно національних рис. Союз українських євангельсько-реформованих громад складався з трьох пресвітерій: Галицької (з центром у Львові), Покутської (в Коломиї), Волинської (у Рівному). Союз у 1936 р. налічував 37 зареєстрованих у місцевих органах польської влади громад. У цих осередках налічувалося 2760 дорослих вірян¹⁶. Ідейна програма цих громад поєднувалася євангельсько-реформованою (кальвіністською) наукою з духом українського релігійно-культурного відродження. Саме це стало чи не найголовнішою причиною їх переслідування польською владою, постійних арештів і ув'язнень у страхітливому концентраційному таборі Береза Картузька.

Зміст і спрямованість ідейної програми українського кальвіністського руху засвідчує його національний характер. Це була спроба формування єдиної української протестантської церкви, у яку влилася б частина українських лютеран. Цей процес не отримав остаточного

¹⁵ Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Редколегія: А. Колодний (голова) та ін. Том 5. Ранній протестантизм. Пізній протестантизм. Баптизм // За редакцією професора П. Яроцького. – К.: «Світ знань», 2002. – С. 239.

¹⁶ Там само. – С. 229.

завершення. Після приєднання Західної України в 1939 р. до радянської України цей протестантський рух був розгромлений, а значну частину його керівників і послідовників репресовано.

В Україні все ж таки збереглися до сьогодні різні церкви лютеранського й кальвіністського відгалужень. Деякі з них у незалежній Україні щорічно зростають. На 1 січня 2017 р. за даними Державного департаменту в справах релігій¹⁷, існувало понад 100 лютеранських громад, а саме: Українська Євангелічно-Лютеранська церква (34 громади), Німецька Євангелічно-Лютеранська церква (42 громади), Чеська Лютеранська церква (2 громади), Шведська лютеранська церква (1 громада) та деякі інші лютеранські церкви (19 громад).

Понад 200 громад належить до кальвіністського (реформаторського) відгалуження: крім уже згаданих Української Євангельсько-Реформаторської Церкви (5 громад), стабільною є Закарпатська Реформаторська Церква (118 громад). Потужно розвивається громада пресвітеріан (заснована в Англії і Шотландії в період Реформації кальвіністська течія): якщо в 1996 р. пресвітеріанських громад в Україні було 14, то в 2016 р. уже функціонувало 78 пресвітеріанських громад з двома духовними навчальними закладами і 24 недільними школами.

Ранній протестантизм в Україні презентують також менноніти своїми 7 організаціями (5 з них – в Запорізькій обл.). Це залишки депортованих в 1940 р. з цієї області сталінським режимом в основному німців-меннонітів на заслання до Сибіру, більшість яких залишилася в Росії, а деякі поступово поверталися в Україну до місць свого попереднього розселення. У віровченні й догматиці менноніти зберегли анабаптистську ідентичність і при звичаєність до України, у якій з'явилися наприкінці XVIII ст. Методистська Церква (8 громад), Англіканська церква (2 громади) доповнюють реформатський сектор раннього протестантизму в Україні.

Тенденції розвитку течій пізнього протестантизму в незалежній Україні: від заборонених «сект» до правової легалізації і оцерковлення. Течії пізнього протестантизму – баптисти, адвентисти, п'ятдесятники, а також свідки Єгови – існують кожна з них в Україні від ста до ста п'ятдесяти років. За радянської влади ці конфесії харак-

¹⁷ Колодний А. Релігійна мережа України 2015 р. в її конфесійному зрізі і проблемах // Релігійна свобода. На перехресті епох, країн і культур. – К., 2016. – С. 206.

теризувалися як «секти» і перебували в стані постійного адміністративного тиску, були об'єктом партійно-ідеологічної критики, атеїстичної пропаганди. П'ятдесятники фактично були заборонені і не підлягали реєстрації, оскільки після ініційованої державними органами так званої «серпневої угоди» 1945 р. в Москві були насильно приєднані до євангельських християн-баптистів. Свідки Єгови від самого початку встановлення радянської влади в Західній Україні (1939 р.) були оголошені «антирадянською американською сектою», а тому були заборонені. У березні 1951 р. щодо свідків Єгови здійснено акт геноциду. За «Доповідною запискою Міністерства державної безпеки СРСР», схваленою особистим підписом Й. Сталіна, усіх свідків Єгови разом із сім'ями (7650 осіб) було вислано з Західної України на «вічне поселення» до Сибіру без права повернення в Україну, а їхні домівки і майно конфіскувала держава.

Складні процеси відбувалися в середовищі баптистів і адвентистів. Силові радянські органи щодо цих конфесій здійснювали жорсткий контроль, застосовували репресії, провокували розколи й утворення опозиційних або паралельних, залежних від режиму угруповань, знищували традиційні організаційні структури цих релігійних організацій.

Усі течії пізнього протестантизму за роки незалежності України пройшли шлях – за догматичними, культово-обрядовими, інституційно-організаційними вимірами, мірою їхньої відкритості до суспільства і ставлення суспільства і держави до них – від секти до церкви. Нині вони мають ґрунтовно опрацьований корпус богослов'я, чітку ієрархічну побудову організаційної структури, по-сучасному вибудовані релігійні центри, які функціонують і культові приміщення для молитовно-проповідницьких зібрань, ґрунтовну систему підготовки кадрів від духовних семінарій і коледжів до інститутів та університетів, кваліфікований викладацько-професорський склад з богословськими і науковими ступенями, власну високотехнологічну видавничо-друкарську базу, ведуть десятки теле- і радіопередач, мають розгалужені місійні центри, налагоджені зв'язки, відпрацьовану координацію співпраці зі своїми зарубіжними центрами. Крім того, пізньопротестантські церкви і релігійні організації реалізують в Україні свій соціогуманітарний потенціал. Застосовуючи досить динамічні й ефективні форми і методи впливу – освітнього, виховного, реабіліта-

ційного, підприємницького – пізньопротестантські конфесії налаштовані на діяльність в умовах ринкової економіки, правової держави, громадянського суспільства. Отже, такий різновид конфесійного улаштування і життєдіяльності не може бути сектою¹⁸. Наголошуємо на цьому тому, що і зараз, як за радянської тоталітарної системи, ці пізньопротестантські конфесії подекуди в замовних публікаціях і телепередачах періодично піддаються характеристиці як «секти».

Поліконфесійність – істотна особливість України та її релігійності. Жодна країна з цього погляду не подібна до України, у якій поряд з багатомільйонним православ'ям поширений католицизм двох обрядів – західного латинського і східного візантійського, тобто римокатолицизм і греко-католицизм. Динамічно розвиваються і поширюються протестантські течії – баптизм, адвентизм, п'ятдесятництво, свідки Єгови. По суті, такий ландшафт пізнього протестантизму, як за регіональною географією її поширення в Україні, так і за кількісними показниками розвитку відрізняється від інших європейських країн.

У 2015 р., як засвідчує Департамент у справах релігій Міністерства культури України¹⁹, Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів (ВСЦЄХБ) мав у своєму складі 2691 громаду, Всеукраїнський Союз церков християн віри євангельської (п'ятдесятників) – 1706 громад, Церква адвентистів сьомого дня – 1054 громади, Релігійний центр організації свідків Єгови – 1566 громад.

Водночас поза ВСЦЄХБ зареєстровані інші баптистські організації і громади – загальною кількістю 275. Така ж ситуація в п'ятдесятництві: поза ВСЦЄХБ діють інші п'ятдесятницькі церкви загальною кількістю 755 громад. І поза Українською уніонною конференцією Церкви адвентистів сьомого дня знаходяться адвентисти-реформісти (41 громада), незалежні громади адвентистів (6 громад), організація християн суботнього дня (6 громад).

У свідків Єгови немає такого розшарування. Ця течія пізнього протестантизму динамічно розвивається в Україні. Якщо на початку 1991 р. після офіційної реєстрації і правового визнання релігійної

¹⁸ Яроцький П. А. Протестантизм в Україні // П. А. Яроцький Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси у світі й Україні. – К.: Кондор – Видавництво, 2013. – С. 166.

¹⁹ Колодний А. Релігійна мережа України 2015 р. в її конфесійному зрізі і проблемах // Релігійна свобода. На перехресті епох, країн і культур. – К., 2016. – С. 206-209.

організації свідків Єгови в Україні нараховувалося 25448 членів цієї конфесії, то за 25 років (у 2015 р.) їх кількість зросла до 158 тисяч активних проповідників-«голосителів» і «піонерів», зосереджених у 1724 громадах. Загальна кількість учасників їхніх молитовних зібрань сягнула 236 тисяч. У Криму після його російської анексії і в непідконтрольній українській владі території Донбасу залишилося 410 громад свідів Єгови, література і проповідницька діяльність яких вважається «екстремістською» і забороненою, а їхні молитовні будинки – «Зали царств» – конфісковані. Саме такі репресивні заходи щодо свідків Єгови застосовується в Російській Федерації.

Усі протестантські церкви України мають необхідні управлінські структури, 89 навчальних закладів (близько 9 тис. слухачів), налагоджену видавничу діяльність, видрукують 87 газет і журналів, опанували ефір українського радіо, виходять на телебачення і створюють свої телепрограми і радіопрограми. При громадах діє 4382 недільні школи, наявні 193 протестантські місії (дані за 2013 р.).

Відразу після проголошення незалежності України протестантські конфесії ініціювали створення Українського біблійного товариства з метою перекладу Біблії українською мовою і безкоштовного поширення її в Україні, залучаючи до цієї шляхетної справи інші церкви, зокрема Православну й Греко-католицьку. За 20 років діяльності Українського біблійного товариства праця з видання і поширення української Біблії набула таких масштабів, що, по суті, кожна українська сім'я отримала можливість мати Біблію українською мовою. Це надзвичайно важливо для подолання русифікації українства, яке, на жаль, століттями, почавши від царської Росії і Радянського Союзу, здійснювала російськомовна Біблія. Усі протестантські конфесії, як і Православна церква, були зросійщені, оскільки Слово Боже читалося російською мовою, проповіді виголошувалися російською мовою, пісенники були російські. Особливо ця тенденція мала масштабні вияви на Сході й Півдні та в Центрі України. Нині завдяки українській Біблії протестантські конфесії повертаються до національних витоків.

Протестантські конфесії брали активну участь у Помаранчевій революції 2004-2005 рр. та Революції гідності 2013-2014 рр., відкрито й активно демонструючи громадянську патріотичну позицію. Зрештою, протестантські лідери гідно представляють Україну на міжнародній арені як патріоти України.

Незважаючи на незначну (порівняно з парафіянами православних і католицьких церков в Україні) кількість своїх послідовників (приблизно 1,75 млн.), протестантські конфесії застосовують динамічні й ефективні засоби, методи і форми євангелізаційної, місіонерсько-проповідницької, інформаційної, освітньо-виховної, кадрової, благодійницької, реабілітаційної, підприємницької діяльності, завдяки яким їм вдається успішно розвиватися і досягати поставлених цілей. Протестантські церкви все більше позиціонують себе як українські, патріотичні, екуменічно налаштовані. Вони сприяють утвердженню конфесійної рівноваги, толерантності й стабільності в українському суспільстві.

Список джерел і літератури:

1. Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма // Макс Вебер. – 2-е издание доп. и перероб. – М., 2006. – 615 с.
2. Грушевський Михайло. З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925. – 192 с.
3. Історія релігії в Україні. За редакцією професорів А. М. Колодного і П. Л. Яроцького. – К.: «Знання», КОО, 1999. – 735 с.
4. Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Редколегія: А. Колодний (голова) та ін. Том 5. Ранній протестантизм. Пізній протестантизм. Баптизм // За редакцією професора П. Яроцького. – К.: «Світ знань», 2002. – 424с.
5. Історія релігії в Україні у 10-ти т. // Редколегія: А. Колодний (голова) та ін. Том 6. Пізній протестантизм (п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) // За редакцією професора П. Яроцького. – Київ – Дрогобич «Коло», 2007. – 632с.
6. Колодний А. Релігійна мережа України 2015 р. в її конфесійному зрізі і проблемах // Релігійна свобода. На перехресті епох, країн і культур. – К., 2016. – 215 с.
7. Яроцький П. Л. Протестантизм в Україні // П. Л. Яроцький Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси у світі й Україні. – К.: Кондор – Видавництво, 2013. – 442 с.

Вплив античної філософської думки на творчість мужів апостольських

священик Іван Шеремета, протоієрей Миколай Цап'юк

У даній статті робиться огляд творів мужів апостольських, аналізується вплив філософських концепцій язичницького світу, порівнюються погляди античних філософів та ранньохристиянських церковних письменників.

Ключові слова: Мужі апостольські, Церква, Священне Писання, Священне Передання, філософські системи, язичницький світ.

*Проходячи і оглядаючи ваші святині, я знайшов і жертовник, на якому написано:
«Незаному Богові». Саме Цього, Якого ви, не знаючи, шануєте, я і проповідую вам.*

З промови св. ап. Павла в Ареопазі (Діян. 17, 23).

Саме такими словами святий апостол Павло намагався звернути увагу перенасичених земними, дуже часто пустими, мудруваннями присутніх на той момент в Ареопазі філософів. Він аж ніяк не накинувся на них з нав'язливою проповіддю чи зневажливими звертаннями. Навпаки, його метода в даному випадку полягала у спробі вказати на вірність, притаманну римському суспільству в питанні богошанування. Про подальший перебіг проповіді загальновідомо, проте для нас важливо, чи сьогодні не нагадує тих далеких часів, коли шанувалося будь-що і будь-як, лише не те, що було насправді потрібним і єдино важливим?

Постановка наукової проблеми та її значення. Сьогодні не залишає поза увагою особливої гостроти питання ставлення релігії до світського знання. Але воно, як знаємо з історії Церкви, не нове: у свій час християнські письменники, здобувши особистий (позитивний чи негативний) досвід набуття світських знань, для себе особисто, а відтак для своїх читачів, вирішували питання співвідношення віри й знання, або дещо вужче: християнства і філософії, корисності або шкідливості останньої для першого. Цей досвід, звичайно, не може бути

нівельований, тому й постановка вказаної проблематики цілком відповідає критерію актуальності.

Аналіз досліджень цієї проблеми. Основною джерельною базою під час написання праці слугували переклади мужів апостольських українською мовою, автор також посилається на твори святих Отців і вчителів Церкви, та на дослідження сучасних богословів.

Серед авторів, що досліджували дану тему, виділяються імена В. Болотова, А. Брілліантова, А. Бронзова, Ф. Володимирського, І. Троїцького, Н. Сагарди, Н. Глубоковського, Д. Гусева, В. Дмитрієвського, С. Єпіфановича, А. Іванцова-Платонова, А. Карташова, А. Лебедєва, Б. Меліюранського, А. Орлова, Л. Пісарєва, І. Попова, А. Спаського.

Мета статті – розгляд свідчень християнських письменників про те, яким має бути ставлення християнина до давньої філософії, яке місце в його світогляді вона має займати. Усе це розглядається на основі їхніх богословсько-філософських поглядів, залишених на сторінках літературних праць, які й складають об'єкт дослідження. Для конкретизації досліджуваного матеріалу звужено хронологічні рамки до I-II-го століть після Різдва Христового, коли молодій християнській релігії в особі її представників – церковних письменників – мимоволі доводилося ставати перед питанням визначення ставлення до цінностей античності взагалі та до її філософії зокрема.

Відповідно до сказаного, метою статті є пошук готових відповідей або принаймні посильної допомоги для вирішення питання місця та значення античної філософії для християнина. Завдання ж праці передбачає досягнення не лише теоретичного розуміння вирішення проблематики в минулому, але й вказівки способів практичного застосування дослідженого в ситуації сьогодення.

Виклад основного матеріалу. Філософи, розчаровані своєю наукою, так би мовити, були схильні до прийняття Божественного Одкровення; принаймні вони нерідко з розпачем говорили про пустоту язичницької віри. Але при цьому вони не могли допустити, щоб зійшовши на вищий ступінь освіти, можна було беззаперечно наслідувати вчення, яке видавалося їм не лише негармонійним щодо давніх філософських систем, але навіть, як висловлюється апостол Павло, «безумством» (I Кор. 1, 23). І чим нестерпнішим було становище язич-

ництва, що знаходилося під гнітом марновірства та аморальності, тим ворожіше воно ставилося до появи християнства і використовувало всі засоби для того, щоб під проводом філософії перемогти ворога, який загрожував його існуванню¹.

Людина стояла на роздоріжжі й з усіх боків чулися голоси: *«будь байдужим до смутку й радощів життя, поринь у спокійне споглядання»*, – говорили буддисти і стоїки; *«живи згідно з природою, як і всі істоти»*, – вчили книжники та епікурейці; *«щастя в знаннях і роздумах»*, – заперечували їм філософи-природодослідники; *«очищай себе потаємними обрядами і здобудеш безсмертя»*, – запевняли наставники містерії; *«бережи вірність єдиному Богу й дотримуйся Його закону»*, – твердила релігія Ізраїлю. А римський орел, видивляючи здобич, летів над цим виром духу, де, як у первісному хаосі, змішалися в боротьбі початки. Як можна було в такій складній ситуації цілком не втратити орієнтиру? Ніяк, якщо б провидіння Боже час від часу не оживляло надії на те, що прийде той, хто виведе світ із безвихідного лабіринту².

До післяапостольського часу язичництво, або багатобожжя, як релігія давніх міфів, уже остаточно втратило своє значення в середовищі освіченого суспільства Римської імперії. Великого розповсюдження набули східні релігії та філософські течії. Багато хто захоплювався філософією; були широко розповсюджені різні філософські школи і напрямки, часто суперечливі. Це породжувало скептицизм і байдужість до питань релігії. Нерідко освічені язичники, які не визнавали поглядів давньої релігії, байдуже виконували ті обряди, які вона вимагала, і при цьому щиро дивувалися, що знаходяться люди (християни), які відмовляються виконувати такі обряди, ризикуючи і часто жертвуючи життям, не погоджуючись вчинити проти своїх переконань. Для них це було незрозумілим. Нарешті, були люди, які розчарувалися в усьому і знаходили смисл життя в різноманітних задоволеннях.

«Усі стани в язичницькому світі були хворі, – говорить про цей період архієпископ Філарет (Гумілевський), – і кожен стан ще мав свою хворобу, і всі хворі повстали проти тих, кого послав Господь лікувати хворий світ... За таких обставин належало

¹ Скворцов К. Философия отцов и учителей церкви (период апологетов). – К., 2003. – С. 14-18.

² Мень О., прот. Син Людський. – Львів: «Свічадо», 1994. – С. 25.

не стільки проповідувати віру, скільки показувати язичникам їхній власний стан і ставлення віри до кращих вимог їхнього духу, належало показати, що святішого для розуму й серця, благодійнішого для всієї людини ніде не можна знайти, як лише у вірі Христовій»³.

Слід відмітити, що церковні письменники цього часу, хоч і були людьми з широкою освітою, але по-різному ставилися до окремих сторін греко-римської культури. Язичницька релігія, її культи, містерії, звичайно, заперечувалися повністю. Щодо наук, мистецтв, філософії у апологетів (оскільки мужі апостольські взагалі утримувалися від вирішення цього питання, навіть не згадуючи про нього) не було однастайності.

«Апологети східного й африканського походження були значно непримиреннішими до всієї греко-римської культури, ніж корінні греки та римляни, – пише К. Є. Скурат, – Татіан, святий Феофіл Антіохійський, Єрмій і Тертуліан критично і різко відгукувалися про античну філософію, науки та мистецтво. Навпаки, святий Юстин, Климент Олександрійський і Оріген говорили, що грецька філософія і науки містять багато цінних відомостей, необхідних для досягнення вищого знання. Християнам необхідно їх вивчати, бо все істинне, що є в них, запозичене у східних мудреців, які були знайомі з Божественним Одкровенням»⁴.

Перших представників післяапостольської писемності об'єднує особлива наближеність до суто апостольського духу християнського вчення. За прийомами літературної творчості всі твори мужів апостольських, як і апостольські писання, вирізняються безпосередністю релігійного почуття, особливою патріархальною простотою і задушевністю суто отцівського тону у звертанні до читачів. У них та ж безпосередність релігійно-богословської творчості, повна відсторо-

³ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 1. – Свято-Троїцкая Сергієва Лавра, 1996. – С. 51.

⁴ Скурат К. Е. Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I–III вв.): Учебное пособие по патрологии. – Свято-Троїцкая Сергієва Лавра, Московская Духовная Академия, 2005. – С. 56, 57–58.

неність від сучасних позахристиянських ідей, з якими автори не знаходять потреби вступати в будь-яке навіть зовнішнє спілкування. Релігійна думка мужів апостольських, як і в апостолів, замкнута в колі позитивного християнського вчення, яке і прищеплюється тим, що вірять, без усіляких особливих доказів, як ряд істин самоочевидних, незаперечних, не допускаючи ніякого сумніву. Хоч твори мужів апостольських за своєю композицією і стилем надзвичайно прості, за зовнішньою беззв'язністю розташування матеріалу в них, безсумнівно, прихований стрункий світогляд, об'єднаний суворою послідовністю думки і логічним взаємовідношенням релігійних ідей. Їхній релігійний світогляд далеко не «дитячий лепіт» ще непроясної релігійної свідомості, а вираження твердо встановленої релігійної концепції і глибоко продуманого світоспоглядання, яке переживалося не лише полум'яним серцем, але й думкою. Ось чому в мужів апостольських за зовнішньою формою ховається значно ширше коло поглядів, значно ширший зміст думок, що часто не співпадають з їхнім формальним висловленням. Згідно з Л. І. Пісаревим, «*релігійна концепція мужів апостольських в остаточному підсумку зводиться до трьох головних питань релігійної інтуїції – христології, еклезіології і есхатології*», причому серед них христологія займає головну роль⁵. До цих питань слід додати ще й етику, бо проблеми християнської моралі займають одне з найголовніших місць у творіннях мужів апостольських.

Слід відмітити, що філософія і вся тогочасна цивілізація дуже нескоро звернула серйозну увагу на новонароджене явище християнства. Пройшло майже півтора століття, доки римські мислителі почали вважати за потрібне уважно й ґрунтовно зайнятися критикою християнського вчення й побуту. Якщо не рахувати Лукіана Самосатського, то лише один Уельс у кінці II століття дав справді вартий серйозного розгляду аналіз християнського вчення. Ні Марк Аврелій, ні Епіктет не зайнялися критикою «*галілейського вчення*». Вони лише відмічають дивну для них здатність і готовність християн спокійно і навіть радісно вмирати за своє вчення. Галлієна вразила чистота життя християн, часті приклади досконалого дівоцтва в їх середовищі. Але ніхто із філософів не займався серйозною критикою віровчення християн.

⁵ Пісарев Л. И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. 1. Век мужей апостольских (I и начало II века). – Казань, 1915. – С. 1-2, 11-12, 13.

З іншого боку, саме поняття філософії не представляє собою чогось єдиного. До часу виходу християнства на історичне поприще греко-римський світ знав дуже складну сітку філософських побудов, у значній мірі незгідних між собою. Одна філософська школа часто і в багатьох моментах суперечила іншому вченню. Не існувало однієї загальної філософської системи, тому й докори, що пред'являлися окремими мислителями християнському вченню, не співпадали з домислами інших представників філософської думки. По-одному дивилися платоніки, по-іншому стоїки, і зовсім по-іншому епікурейці. Звідси стає зрозумілим те, що й християнським апологетам, оскільки вони заперечували філософам, доводилося відбивати то один, то другий напад на християн. Також вимагалось, таким чином, знання філософії взагалі. Необхідно було бути філософськи освіченим розумом в найширшому смислі цього слова.

Зрештою, і найголовніше: виходячи на боротьбу з філософською думкою, християнство повинно було мати готову не тільки релігійну, але й філософську зброю. Потрібно було виробити свою християнську філософію. Зазвичай мало звертається уваги на філософію святих Отців. Говорять більше і частіше про їхнє богослів'я. З цього погляду особливої уваги заслуговують ті історичні праці, які займаються саме філософськими питаннями християнства⁶.

Переважно ґрунт юдейського оточення, у якому виходила на розгляд широкого загалу Євангельська проповідь, до певної міри обмежив спілкування нової релігії з давньою філософією. Проте із самих початків свого існування нове життя в Бозі задекларувало себе не як примітивну релігію низів суспільства, а як Премудрість, яка не повинна змішуватися ні з чим мирським (яке може її занечистити). Цю засторогу не можна сприймати як абсолютну, адже *«усі кращі досягнення людського генія не були позбавлені благодатного впливу»*, – проголосять християнські апологети від філософії.

Цілком природно, що в період, безпосередньо близький до апостольського віку, перші церковні письменники розкривали у своїх творах вчення про єдиного Бога і про спасіння людини втіленням Сином Божим, тобто ті істини, які були особливо важливі для проповіді, що

⁶ Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). – К., 1991. – С. 48.

продовжувалася серед язичників та юдеїв. У той же період необхідно було з'ясувати і важливість окремих Таїнств. Практично ніякого філософського ускладнення і тим більше звернення до античності там ми й не зустрічаємо.

У подальший період переслідувань таким завданням, що особливо посилювалося, був прямий захист християнства і спростування звинувачень з боку язичників, виконане апологетами. Письменники цього періоду також по-особливому розкривали ті істини, які були дуже важливими для філософського розуміння християнського вчення: про абсолютність і непізнаваність Бога в Його сутності і про одкровення Його в Христі (Логосі), спасіння світу й людини, про свободу людини – проти античного поняття про непереборність долі, або долі, що тяжіє над людиною, про безсмертя душі, воскресіння і про відповідальність людини за своє життя, діла і вчинки⁷. На цьому шляху вони були вимушені звертатися до античного філософського спадку, правда з двоякою метою: у свідомості одних (Юстина Філософа, Марка Мінуція Фелікса, Климента Олександрійського) він поставав прийнятним і навіть корисним підготовчим засобом для засвоєння Христової істини; для інших (таких, як Татіан, Ермій Філософ та Тертуліан) – абсолютно непотрібним і навіть шкідливим, хоч навіть і це не зупиняло їх від звернення до нього не лише для критики, але й як допоміжного засобу при богословсько-філософських побудовах.

Висновки. Рання Церква народилася в межах елліністичної цивілізації Римської імперії. У надрах Церкви зіткнулися дві ворогуючі сторони – елліністична філософія і церковний досвід. Завдяки силі віри Отців Церкви це протистояння перетворилося в плідотворний синтез. Християнська Церква зуміла на основі власного досвіду відповісти на всі запити елліністичного світогляду. Отці Церкви використали надзвичайно багату традицію грецької філософії – перш за все в плані термінології і методу, – не відступивши при цьому ні на крок від істини, яка явилася в живому досвіді Церкви (власне саме тому догмати Православ'я повинні сприйматися нами як основи духовного життя). Проте на шляху такої співпраці не один з подорожніх спіткнувся і впав у крайнощі, особливо на першопочатках, коли не було надійних орі-

⁷ Скурат К. Е. Святые отцы и церковные писатели (I-V вв.): Учебное пособие. — Воронеж, 1998. – С. 133.

єнтирів і доводилося пробиратися навамання. Лише з позиції багатовікового досвіду стає зрозумілою необхідність саме такого шляху, його користі для майбутніх поколінь церковних письменників, а, отже, і для сучасних християн, які теж стоять перед вибором – яке ж місце і значення має антична філософія для мене?

Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги священного Писання Старого та Нового Завіту. В українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К.: Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. *Мень О., прот.* Син Людський. – Львів: «Свічадо», 1994. – 326 с.
3. *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. 1. Век мужей апостольских (I и начало II века). – Казань, 1915.
4. *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). – К., 1991. – 825 с.
5. *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви (период апологетов). – К., 2003. – 472 с.
6. *Скурат К. Е.* Святые отцы и церковные писатели (I-V вв.): Учебное пособие. – Воронеж, 1998. – 400 с.
7. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. 1. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – 244 с.

Проповідницько-гомілетична творчість українського православного духовенства в XIX ст.

ієромонах Арсеній (Качан), ієромонах Іларіон (Зборовський)

У статті аналізується проповідницько-гомілетична діяльність представників духовенства та науковців, викладачів Київської дудовної академії у XIX столітті, їх вплив на становлення гомілетики як науки, української проповідницької традиції.

Ключові слова: Гомілетика, кафедра, Київська духовна академія, монографія, збірник, проповідь.

Постановка наукової проблеми та її значення. В історії Українського Православ'я не існувало часу, коли б православне духовенство не переймалося проблемами проповідництва. Починаючи від перших віків історії християнства, цими проблемами займалися Святителі, священнослужителі, ченці, черниці, князі і вчителі. Тому у кожному часі Українського Православного буття Господь призивав до життя людей, які залишили вагомий слід у царині українського проповідництва в тому числі і розвитку української гомілетичної науки. Як колись видатні українські проповідники Київської Русі надихалися величними та яскравими проповідями святих Отців та брали з їхніх творів яскраві моменти, закликаючи до прийняття Господа нашого Ісуса Христа, так і в наші дні є потреба осмислення всього того досвіду, який пропонується нам завдяки проповідям, посланням, гоміліям, що збереглися до наших днів із часів Київської Русі. Отже, необхідно зазначити, що сьогоденішньому українському православному священнослужителю належить особливе призначення Промислу Божого – стати будівничим духовності Української незалежної держави. Тобто, як і в Києво-руські часи православному духівництву сьогодення потрібно виконати місію початківців, найкращою допомогою в цій місії є досвід попередніх поколінь.

Допомогою в цьому постає дбайливий і могутній гомілетичний доробок Києво-Могилянської Академії, її кращих представників: митрополита Петра Могили, архімандрита Іоанікія Галятовського, архієпископа Лазаря Барановича, ігумена Варлаама Ясінського, святителя Димитрія Ростовського, архієпископа Феофана Прокоповича.

Але особливій уваги заслуговують труди працівників Київської гомілетичної ниви в XIX ст., коли на основі зруйнованої Києво-Могилянської Академії повстала Київська Духовна Академія, особливо це стосується заснованої при ній кафедри Гомілетики. Це видатні постаті Української Православної Церкви: проф. Пушнов, Я. К. Амфітеатров, проф. Н. Фаворов, проф. Юрієвський, проф. В. Ф. Пивницький, свят Інокентій Борисов, архієп. Димитрій Муретов та багато інших.

Значним і великим є доробок кафедри Гомілетики КДА за столітнє її існування та діяльність. Цей доробок і ця успішна діяльність гомілетичної кафедри в XIX ст. викликає особливе зацікавлення і захоплення особливо в сьогоденні. Щоб вивчити сьогодні і осмислити та гідно продовжити славетну Київську гомілетичну традицію, нам необхідно дослідити життя її діячів і їхню працю в царині гомілетичної науки, щоб належно використати в даний час їхній багатий досвід.

Метою статті є опрацювання і систематизація вітчизняної гомілетичної спадщини XIX століття. Виходячи з цього, автор ставить завдання: проаналізувати доступні джерела, оглянути монографічні праці, зокрема, професорів та завідуючих кафедри гомілетики при КДА, висвітлити вплив авторів зазначеного періоду на розвиток гомілетичної науки. Об'єктом дослідження є гомілетичні твори та проповідницько-гомілетична спадщина українського православного духовенства XIX століття. Відповідно предметом дослідження виступає сам зміст творів, аналіз відмінностей і напрямків гомілетичного стилю, впливи західних проповідників та самотутність вітчизняних авторів.

Аналіз досліджень цієї проблеми. При опрацюванні даної теми були використані літературні джерела таких авторів, як Аскаоченський В. І., прот. Ф. Титов., проф. В. Ф. Пивницький, І. Фаворов та інші.

З іншого погляду тут потрібно розглядати підручники, тобто спеціальну літературу для лекцій та для керівництва при викладацькій діяльності – хрестоматії та довідникові видання. Особливої уваги

потребують літературні ресурси енциклопедичного змісту, тобто безпосередні довідники в алфавітному чи понятійному порядку.

Виклад основного матеріалу. Особливу роль в історії вітчизняного проповідництва належить архієпископу Феофану Прокоповичу. Його справедливо визнають реформатором проповіді. Ще в часи викладання риторики в Київській академії Прокопович повстав проти наслідування польських католицьких проповідників, і вимагав від проповідників життєвого змісту. Він вирішив завдання відповідності форми проповіді з її догматичним змістом, але тільки в головних рисах. Викладаючи риторику в Київській академії, Феофан Прокопович засудив духовне красномовство XVIII-го ст., яке піддалося впливу схоластики і перетворилося в сухе викладання, схоластичну доповідь¹.

У своїх записах з риторики він знущається над проповідниками, які люблять відхилятися від суті і говорять про сторонні предмети; замість цього він радить дотримуватися порядку в розвитку теми. На його погляд, загальна думка промови повинна бути розділена на складові частини, і, відповідно, проповідь, за своєю формою, повинна бути подібною на роздум. Проповідь, як вчений роздум, є уривком із богословської системи, у якому той чи інший окремий догмат доводиться і зводиться в ступінь правильного, логічного висновку. Визначивши форму проповіді, Прокопович переосмислив її зміст.

У статті Регламенту про проповідників він написав:

«Читав би богословський учитель Святе Писання і вчився б пізнавати пряму й живу його силу і значення, підтверджуючи всі догмати свідченнями його. Проповідник зобов'язаний дізнатися від Св. Писання, чим є воля Божа Свята, угодна й досконала, і те саме повинен говорити».

У доповненні до регламенту – *«Промови й діла, про які духовний учитель повинен проповідувати християнському народу»* – Прокопович говорить про необхідність такої книги, у якій були б зібрані яскраві проповіді з різних вчителів про *«головні істини віри, гріхи й чесноти всякого чину, а також про заботони, вигадані чудеса, видіння, сни, усні та письмові замовляння, поділ днів на щасливі й нещасливі»*. Для уник-

¹ Самарин Ю. Стефан Яворський И. Феофан Прокопович как проповедники. – Москва, 1877. – С. 27.

нення всіх небезпек, які можуть зустрітися на шляху проповідницького служіння, рекомендується один, найбільш дієвий і правильний засіб, – ревна молитва. Нехай усі проповідники перед кожною проповіддю возсилають ревні молитви до Отця Небесного, щоб очистив і просвітив Він Духом Своїм Святим серця і розум всіх, щоб дав самим проповідникам устремління і силу благопристойну сповіщати найчистіше і спасительне вчення, і щоб розбудив і утвердив у всіх щире устремління до збереження миру і до успіхів в істинному благочесті².

Феофан Прокопович в історії Української Православної Церкви посідає визначне місце. Він був освіченою людиною свого часу, і рівних за знаннями в нього не було. Він належав до числа тих українських учених, які принесли освіту на північ, у Росію.

Але Феофан Прокопович заклав основу для розвитку вітчизняного проповідництва наперед, чому завдячує своїми здобутками Київська гомілетична школа і завдяки чому й сьогодні пастирі Православної Церкви мають можливість користуватися основними правилами і принципами красномовства видатного вченого XVIII ст. і розвивати сучасне не тільки моральне, але й таке актуальне соціально-громадське проповідництво.

Звертаючись до історії гомілетичної думки на Україні, слід зауважити, що питаннями про сутність проповіді, її цілі та завдання вітчизняні гомілети почали цікавитися тільки в XIX столітті. У давній період своєї історії в гомілетиці до уваги брався зовнішній бік проповіді, техніка проповідницької майстерності. Гомілетика, як і кожна наука, у своєму розвитку переживала різні періоди. Був час, коли на неї дивилися, як на науку, нікому і ні для чого непотрібну, коли навіть зробили замах на її існування, прагнучи виключити її зі складу наук, які входили у повний богословський курс вищих навчальних закладів³. Але був час, коли за нею визнавали і важливе значення в житті людини та покладали на неї великі надії і приділяли увагу, особливо в Київській Духовній Академії на кафедрі гомілетики.

Київська Духовна Академія, займаючи почесне місце серед духовних шкіл православного світу, відіграла значну роль у розвитку гомі-

² Пивницкий В. Ф., проф. Из истории гомилетики. Гомилетика в новое время, после реформации Лютера. – Киев, 1899. – С. 33.

³ Чистович А. Духовная Академія за последниетридцать лет. – Спб., 1889. – С. 55.

летики. Це сприяло тому, що вона не була обмежена увагою істориків. У першу чергу, про Alma Mater писали її студенти, також життя Академії описували і світські науковці, які присвячували свої труди «старій Академії» XVII – XVIII ст., оскільки весь її довгий шлях ознаменований надбанням безцінної духовної практики і шляхом просвічення до богословських наук видатних особистостей певного періоду⁴.

Першим гомилетичним посібником після реформування академії стала рукописна гомилетика Пушнова. В. Пивницький у своїх навчальних лекціях так характеризує зазначену працю: «Програма широка, план дрібний (багато рубрик та підрозділів), матеріал сухий, представляє невеликий практичний інтерес, правила голослівні»⁵.

Свою самостійну сторінку в історію гомилетики Київської духовної академії вписав Яків Косьмич Амфітеатров. Він 1829 року закінчив курс Київської академії, отримав ступінь магістра богослів'я і словесних наук, і став бакалавром. Його колега, викладач патрології Віктор Іпатійович Аскоченський, згадував, що завдяки діяльності Я. Амфітеатрова

«кафедра Церковної Словесності відразу зажила нечуваним життям. Попередники його працювали лише над приготуванням матеріалів для створення науки; проте сама наука все ще боязко і несміло відхилялась від уторованого шляху, по якій муйшлиноземні проповідники. Сама будова гомилетичних творів підпорядковувалась мертвим формулам давньої риторики, які паралізовували прояви мислячого розуму і животрепетного почуття. Це потрібно було переробити. Не мудруючи, не вдаючись до хибної екзальтації, не прикрашаючи мови своєї пустими фразами, Я. Амфітеатров заговорив просто: проте яка була безодня думки й почуттів у цій простоті. Немає й мови про те, коли він захоплювався чимось із своєї науки, перед слухачами з'являвся тоді оратор, у якого всяке слово – блискавка, усяка замітка виїнята із душі і йде прямо в душу. Таким чином, перший крок до перетворення науки був зроблений; в аудито-

⁴ Петров Н. И. Киевская Академия во второй половине XVII в. – К., 1896. – С. 31.

⁵ Пивницький В. Ф., проф. Лекции по гомилетике. Рукоп. – 1871. – С. 45.

рії чувся вже голос не рабського наслідувача іноземних зразків, а строгого судді красномовства»⁶.

З одного боку, Я. Амфітеатров виступив гострим критиком надмірностей західного *«пишномовного і надутого виду красномовства»*, а з іншого – проти *«Правил церковного красномовства, складених на основі правил, прикладів і зразків західного «декоративного стилю мислення»*. Він був переконаний, що вітчизняному проповіднику не личить французьке багатослів'я, німецький сухий аналіз і англійський емпіризм.

Продовжувачем проповідницької традиції виступає архієпископ Інокентій – один із найяскравіших проповідників на Русі і не тільки при житті, але й після смерті. Багато що сприяло цьому: і талант літератора, і всебічна освіченість, і переконаність у релігійній істині, і живий зв'язок із громадськістю, і чарівність самої особистості проповідника.

Він, як ніякий інший проповідник, привернув увагу суспільства до життя Церкви, до її справ до справи спасіння людини. Його знамениті *«Седмиці»* і *«Останні дні земного життя Спасителя»* мали широке розповсюдження у всіх прошарках суспільства.

Це був проповідник-трибун, що з церковної кафедри яскраво і переконано закликав суспільство до відновлення життя світлим і життєдайним Євангельським вченням. Сам він не був прибічником будь-якої теорії чи школи в справі проповідництва. Він сам був цілою школою, що прокладає нові шляхи у богословській науці та в проповідництві.

Слід вказати на вагомий вплив В. Пивницького, який реформує структуру гомілетичного курсу в академії, методику викладання предмета, чим сприяє перетворенню гомілетичної дисципліни в багатозмістовний і цікавий предмет, вказуючи, що гомілетика не зводиться до вузького практицизму, який обмежує її ціль вмінням складати проповіді.

Поряд із запровадженням нових елементів у роботі кафедри церковної словесності В. Пивницький працює над педагогічною проблематикою. Усе його життя було пов'язане із системою духовно-

⁶ Аскоченский В. И. История Киевской Духовной Академии по преобразованию в 1819 г. – СПб – 1863. – С. 249-250.

навчальних закладів. Ось чому питання стану освіти, її реформування знаходилося в площині його постійних інтересів. Він аргументовано довів, що духовні академії навчають не лише богослов'ю, що їх випускники приносять користь суспільству як у церковній, так і у світській сферах діяльності. На жаль, зазначив професор, останнім часом щодо цього предмета поширюються невиважені, а то й просто фейлетонного характеру судження. У зв'язку з цим В. Пивницький досить влучно зауважив:

«Коли університетська наука перебувала ще в дитячому віці, духовні академії накреслили собі широку програму, яка робила богослова не лише спеціалістом і знавцем своєї справи, а цілком освіченою людиною»⁷.

В. Пивницький радить проповіднику уникати бесід на філософську, політичну, загалом світську тематику. Заперечує обговорення апокрифічної літератури та богословських трактатів. *«Що не входить в поняття Царства Божого і не з'ясовує шлях, що веде до цього царства, то предмет чужий для церковної проповіді»⁸*, – узагальнює він.

Але однієї вказівки на те, що складає зміст церковної проповіді, недостатньо для повного вирішення питання. Ось чому В. Пивницький до написаного додає детальне дослідження про «джерела», із яких проповідник може черпати зміст для своїх повчань, і про ті вихідні точки при побудові проповідей, які зумовляють різні види останніх з метою показати, як змінюється проповідницька матерія в залежності від прийняття форми її викладу.

У залежності від джерела для проповідей автор виокремлює чотири види їх: гомілію, слово, катехізичне повчання та публіцистичну проповідь. Крім того, зіставлялися коментарі на Святе Письмо. Відмінність між коментарем та гомілією В. Пивницький вбачає в наступному:

«У коментарі екзегет зосереджує свою увагу на тексті Письма і представляє повне, все стороннє дослідження його, а в гомілії у екзегета головна увага спрямована на потреби слухачів, і він не ставить своїм завданням дати повне пояснення відомого роз-

⁷ Пивницький В. Ф. По поводу заметок о духовных академиях // Труды КДА. – 1862. – №10. – С. 226.

⁸ Пивницький В. Ф., проф. О содержании проповедей // Т. КДА. – К., 1902. – Т.2. – №8. – С. 633.

ділу Письма, а намагається добути з нього корисні уроки для слухачів»⁹.

Висновки. Початок свій вітчизняна гомілетика бере від збірника «О образах», з підручника церковної риторики І. Галятовського «Наука, альбо способ зложення казання». А до цього часу, до середини XVII ст., ішов процес запозичення положень теорії проповіді із західних керівництв. Проти схоластичного складання проповідей з його формалістичними надмірностями, критикуючи польське красномовство, виступив Ф. Прокопович. Він і став першим реформатором гомілетичної теорії в Україні. Його новаторство в цій галузі виявилось в акцентуванні уваги на внутрішній, змістовній стороні проповіді.

До кінця XVIII століття київські гомілети, як правило, дотримувалися комбінативного напрямку, поєднуючи елементи колишнього компілятивного напрямку проповіді з правилами щодо змістовності проповіді Ф. Прокоповича.

На початку XIX століття вітчизняні гомілети широко запозичували ідеї французьких гомілетів: Массільона, Боссюета, Бурдалу, Бовьє та ін.

Після реформування академії 1814 року заяву на самостійну теорію проповідницької справи зробив Я. Амфітеатров. При цьому він скористався лише православною проповідницькою та гомілетичною спадщиною, а досвід західних гомілетичних практик цілковито відкинув. Високу оцінку у богословів заслужило дослідження Я. Амфітеатрова характеру церковної проповіді, її внутрішніх якостей, зовнішнього літературного складу. Треба віддати належне Я. Амфітеатрову: за період його викладацької діяльності в академії він активізував роботу кафедри церковної словесності. На власному проповідницькому прикладі доводив доцільність своєї теорії.

Продовжувати справу Я. Амфітеатрова на кафедрі церковного красномовства став Н. Фаворов. Його гомілетична теорія є переробкою теорії Я. Амфітеатрова з доповненням матеріалу про роди і види повчань та практичної гомілетики. Визначними в царині гомілетики і проповідництва в цілому стали праці великих богословів і благовісників Свят. Інокентія Борисова, архієпископа Димитрія Муретова, про-

⁹ Пивницький В. Ф., *проф.* О содержании проповедей // Т. КДА. – К., 1902. – Т. 2. – № 8. – С. 645.

фесора Олександра Юрївського та багатьох інших невтомних працівників благовісницької ниви.

Після Н. Фаворова кафедру церковної словесності при академії отримав проф. В. Ф. Пивницький. Він став найвизначнішим гомілетом свого часу на тривалі часи, особливо щодо реформування викладання предмета. Результативність свого курсу для студентів він вбачав не тільки в тому, щоб надати відповідні їм теоретичні знання про правила успішного проповідництва, а й тому, щоб проаналізувати історію проповідництва та історію гомілетичних систем з тим, щоб у слухачів виробився гомілетичний смак, щоб вони дістали змогу порівнювати гомілетичні та проповідницькі досвіди представників усіх християнських напрямків. В. Пивницький з'ясував, яким чином видозмінювалися гомілетичні теорії, як по-різному розумілися завдання гомілетики і які були відмінності в поглядах на методи і способи, найбільш придатні для досягнення цілей, що повинна переслідувати гомілетика.

Застосувавши історичний підхід до вивчення гомілетичних досвідів, В. Пивницький прослідкував їхній генезис, що дало йому можливість врахувати цінні рекомендації для більш успішного проповідництва і розробити власну теорію проповіді.

Стимулом до створення власної гомілетичної теорії В. Пивницькому послужив не тільки «формалізм» у гомілетичному напрямку, а й та традиція, що склалася у Київській духовній академії, коли кожен викладач намагався здійснити оригінальну й самобутню теоретичну побудову свого предмета.

Церковно-біблійний дух проповіді В. Пивницький пояснює матерією проповіді, тобто християнським ученням. Для нього проповідь є послідовним продовженням Біблії. До того ж, проповідь є частиною богослужіння і виголошується в церкві, через що і зберігає церковний характер.

Обсяг статті, звичайно, не надає можливості розглянути майже столітній науково-проповідницький доробок у XIX столітті КДА, роблячи його оглядовим, але складає вагомий підставу для дбайливого розширення гомілетично-проповідницьких знань для сучасних українських проповідників.

Список джерел і літератури:

1. *Аскоченский В. И.* История Киевской Духовной Академии по преобразованию в 1819 году. – СПб., 1863.
2. *Пивницкий В.Ф., проф.* Из истории гомилетики. Гомилетика в новое время, после реформации Лютера. – К., 1899.
3. *Петров Н. И.* Киевская Академия во второй половине XVII в. – К., 1896.
4. *Пивницкий В. Ф., проф.* Лекции по гомилетике. Рукоп.–1871.
5. *Пивницкий В. Ф.* По поводу заметок о духовных академиях // Труды КДА.–1862. – №10.
6. *Пивницкий В. Ф., проф.* О содержании проповедей //Труды КДА. – К., 1902. – Т. 2. – № 8.
7. *Самарин Ю. Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники.* – М., 1877.
8. *Чистович А.* Духовная Академія за послѣдніе тридцать лѣтъ. – Спб., 1889.

Summary

dr archpriest Stanislav Bepalov

The significance of God's gracious help in the mystery of salvation

In this article, the role and the significance of help (co-operation) of God's grace in the personal salvation is being investigated.

Key words: Savior, salvation, soteriology, grace, apostle, man.

p. 15

dr archpriest Vasyl Lozovytski

The person's perception of inner peace and outer peace through the feat of Christian humility

In the proposed article, a comparison is made between theological categories of peacefulness (humility) and humility of the mind to identify their inner connection. The peaceful coexistence of man in society is based on the ontological unity of the internal harmonious peaceful relations with God and the neighbor through the cultivation of a gift-feat of humble reason.

Key words: God, man, Christianity, peace, humility, feat, virtue.

p. 29

dr Bohdan Tyshkevych

Orthodox theological analysis of the foundations of the Roman Catholic doctrine of the priesthood

In the proposed article an orthodox-theological analysis of the teaching of the Roman Catholic Church on the priesthood was held. On the basis of historical and ancestral positions, the distinctions from the Orthodox understanding and the traditions of the Ancient Unbodied Church were revealed.

Key words: Roman Catholic Church, structure, priesthood, doctrine.

p. 45

dr hab. Vyacheslav Stetsko

The Church as the place of meeting for the person with God (Matt. 16: 16-19)

The fragment of the Gospel Mt 16: 16-19 in the history of the Church was interpreted diversely. More than once this text was adapted to the specific needs of the Church: dogmatic, apologetic or organizational. The deep symbolism of the dialogue of Jesus with Peter opened and continues to open new interpretative possibilities. This article examines the pericope from the point of view of the living environment and the expectations and religious beliefs of the disciples of Jesus and Himself Christ. What is the Church and how should we understand the concept of the Church? In what context does Christ use this word? Attention is drawn to the main phrases, words and concepts in this fragment.

Key words: Church, Messiah, cliff, Jesus Christ, ap. Peter.

p. 57

dr priest Andriy Hromiak

The question of some inaccuracies in the Synodal translation of the Bible

This article is intended to point out the mistakes made by translators of the Synodal translation and to identify the need for these amendments to be published in the Bible, which will be translated into Ukrainian by the holy patriarch Filaret.

Key words: Bible, Synodal Translation, Old Testament, New Testament, Septuagint.

p. 75

archpriest Vasyl Klochak

The consecration of Chrism and its history in the Kyivan metropolity

The article covers the way of accomplishing the sacrament of Chrismation, composition, preparation and sanctification of the Chrism. The peculiarities associated with obtaining Chrism from the Constantinople Patriarch by the Kiev Metropolitan. The beginning of cooking and blessing of Chrism in Rus – Ukraine.

Key words: worldly, bishop, Metropolitan of Kiev.

p. 85

dr Yuriy Dyba

Sources to the early history of the Vladimir Diocese

The personal baptism of Prince Volodymyr, the baptism of the Kievan people and the construction of the Church of the Tithes of the Blessed Virgin were described in Rus' chronicles and stated the Rus' baptism at 988. The information about the Christianity

spreading to other territories of the Kievan state, in particular to Volyn, in the "Primary Chronicle" was not presented. The present article deals with the demonstration and critical analyzes of the entire spectrum of known historical evidence that are currently related to the topic of Christianization of Volyn and the beginnings of the Vladimir Diocese.

Key words: diocese, Prince Volodymyr, Vladimir Diocese.

p. 97

dr Pavlo Satskyi

The main factors of the crisis of religious consciousness of Ukrainian society during the period of revolution (1917-1921)

In the current article the analysis of the main social-political factors, which had influence on the breakthrough of the religious consciousness of the Ukrainian nation in the period of revolution events in the years of 1917-1920 has been made. The breakthrough of the religious consciousness of the nation, which took place as the result of the World War I and the social outcomes of the phenomenon, which gained the name «the consumer military communism» has been studied.

Key words: Crisis of spirituality, rituality, consumerism, religiosity.

p. 119

Irina Skakalska

Church and community chaospiris «The Church and people» for 1936: lighting the activities of the national elites

The study analyzed biweekly article «The Church and people» coming out in Kremenets.

Articles in the publication is a source for coverage of and views of the Ukrainian elite.

Key words: publications, Ukrainian elite, «The Church and people», Volyn, religious and social activities, church.

p. 127

deacon Mykola Ruban, dr Sergij Tatarynow

The Old believers of Donbas from XVIII to the beginning of XX century: historical and confessional aspect

The article attempts to investigate the history of the old believers of the Donbas as a separate traditional religious denomination in the region. It gives a detailed analysis the local old believers' quantitative composition and their role in the socio-cultural and church-religious region's processes of the XVIIIth and the beginning of the XXth century. The missionary activity of the Orthodox clergymen of the Katerynoslav

province's Bakhmut and Slavyanoserbbsk districts in search of ways to restore church unity has been explored.

Key words: old believers, Donbass, split, unity, missionary activity.

p. 135

dr priest Yaroslav Cherenyuk

Participation of the Kyiv Metropolitan in the meetings of the Holy Governmental Synod of the Russian Orthodox Church

In the article on the basis of archival and printed sources XIX – beg. XX century the church activities of the Kiev metropolitans are revealed in the meetings of the highest organ of the church administration of the Russian Orthodox Church – the Holy Government of the Synod in the so-called Synodal Day (1721-1917). The internal structure of the Synod and place in it of the Kiev Metropolitan are highlighted.

Key words: Holy Synod, Kiev Metropolitan, Chief Procurator, Kyiv Department.

p. 145

dr hab. Victoria Golovey

The Theory of Symbolic Image in Byzantine Theology of the VI-VIIIth centuries.

The article is devoted to the philosophical and aesthetic analysis of the theory of symbolic image in the theological texts of Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor. It's proved that symbolic image has been regarded by Byzantine theologians as the most important way correlation between fundamentally different dimensions of existence – heaven and earth, enabling the antinomic unity of the divine transcendence and immanence, positive and negative theology. Based on comparative analysis of the concepts of Byzantine thinkers it is argued that Dionysius developed a theory of symbolic image in the context of essential discourse, while Maximus the Confessor – in the context of energetic one. Symbol was conceived by Maxim from position of «symbolic realism» as a sacred living reality and visible presence of the Divine soaking by his energies. So as the antinomic and paradoxical essence of Christian dogmas received an adequate expression in symbolic images as ontological intermediaries in the way of understanding the Divine prototype.

Key words: symbol, image, the Divine, ontology, theology, reality, energy, the sacred.

p. 165

Petro Vintsukewicz

Memo to the God-seeker intellectuals: pseudo-church of Theotocos centre

Everyone knows the popular phrase about religious beliefs: «All roads lead to God», or «God is the only one». Such a statement is fundamentally erroneous, because not

all religious paths lead to God, but some of them in the opposite direction: sometimes even sincere diviners are wrong. The Savior says: «I am the way, the truth, and the life; no one comes to the Father, but through Me» (John 14.6). The Blasphemous Book of «Blessed» by John (B. Bereslavsky) «Disclosure of Yaldavaoff» was published by the so-called The Spiritual Center in Kyiv in 2012, in a thousand copies, but it has, however, gained great popularity among the thinking intelligentsia.

p. 189

priest Vladyslav Fulmes

**Archbishop of Kherson and Odessa Dimitry (Kovalnytsky) –
a graduate of the VolynTheological Seminary**

In this article, based on the historical sources and literature, biographical information about the life, activity and archpastoral service of the graduate of the Volyn Theological seminary, later – the rector of the Kiev Theological Academy of the Archbishop of Kherson and Odessa Dimitriy (Kovalnytsky) is presented.

Key words: archbishop, rector, VolynTheological Seminary.

p. 210

archpriest Mykolaj Tsap

**Archpriest Peter Tkach in the history of Zaborol parish
«Cathedral of the Blessed Virgin»**

In the article the information about the founding of the village Zaborol near Lutsk and the first mention of the church is presented. The life and the priestly ministry of the Ukrainian pastor, the perpetual prior of this parish Archpriest Peter Tkach is investigated.

Key words: Zaborol, bishop, parish, prior, church.

p. 220

dr hab Mykhailo Kuchynko

**Assyrian-Babylonian enslavement and full of Jews in the light of the Bible
and archeology**

In this article consider some aspects of Assyrian-Babylonian enslavement and is full of Jews, systematically and analyzes the testimonies of the Holy Scriptures of the Old Testament, historical monuments, archaeological finds and works published by historians.

Key words: archeology, Assyrian-Babylonian captivity.

p. 239

Mila Khomich

Features of theological (confessional) style of the modern Ukrainian literary language in the liturgical practice of the UOC-KP

The article covers the stages of formation of theological (confessional) style of the Ukrainian language and problems in its functioning in liturgical practice. The purpose of the article is to sharpen the attention to the importance of observing the rules of orthography, spelling, word formation, grammar, syntax and stylistics of the Ukrainian literary language in the written and verbal speech in the confessional style.

Key words: theological style, confessional, sacred, liturgical; linguistic style, vocabulary, word formation, phonetics, syntax; genres, trails, stylistic markings; church-ritual terminology.

p. 247

Rostislav Didukh, archpriest Mykolaj Tsap

The role of mass media in the Orthodox Church and their influence in the society

In this article the author suggests to familiarize with the problem of spreading the word of God with the help of secular and church media, and their interaction.

Key words: church, Orthodoxy, mass media, evangelization, influence on the audience, internet.

p. 263

priest Roman Kobriy

**Activities of Constantinople Patriarch Bartholomew I.
in the field of environmental protection**

Each of the Christian denominations in its own way responds to the challenges of the present, and the success of such responses depends on the confessional-historical experience, and on the specifics of practical activity in a particular country. In Orthodoxy during the XX century the theme of interaction between man and the environment touched the leaders of various Orthodox churches. This article explores the contribution to the protection of the environment of the first hierarch of the Constantinople Church, Bartholomew I, the patriarch who has been dealing with environmental problems for about 30 years.

Key words: ecology, environmental protection, preservation of the environment, patriarch Bartholomew I.

p. 277

Eugeniya Kocherga

Health of the person in modern conditions and Orthodox psychotherapy

In the article an attempt to analyze the relationship between human passions with negative emotional states as causes of disease was implemented. The possibilities of

Orthodox psychotherapy in the treatment of diseases are also revealed.

Key words: health, disease, passion, emotional state, Orthodox psychotherapy.

p. 285

dr deacon Vitalyj Kuzin

Postcolonial criticism as a cultural practice

The article deals with the formation of postcolonial criticism as an interdisciplinary discourse that allows radically review the scientific concept of culture created among the Western scientific and theoretical outlook. Postcolonial critical theory considers culture as national integration, which has long been presented as a system of imperial domination, explaining culture as a territorial identity. The specified definition of culture is built on the principle of influence, where the central role takes only culture of community that is able to export its national interests in other nations and ethnic groups. Instead postcolonial critique reveals that such reflection is a negative perception of cultural differences leads to the anthropological division of mankind geographically. To eliminate the anthropological sense of discrimination caused by the incorrect interpretation of culture it should be made intellectual audit concept that apply postmodern discourse to the academic and theoretical knowledge that legitimized the cultural values and their differences. Postmodern experience allowed to resolve the conflict of cultural differences and move on to post-colonial critique and to create new nonaggressive interactions in intercultural community. Thus, postcolonial criticism, launched as critique of political and power influence of culture, offers multicultural concept of communicative interaction to restore a common anthropological identity in today's multicultural society.

Key words: culture, postcolonial studies, Postcolonial criticism, postmodernism, identification, communication, multicultural.

p. 293

dr hab. Petro Yarotskyi

Religious, sociopolitical, cultural and civilizational dimension of the European Reformation and peculiarities of its perception in Ukraine

The 500th anniversary of the Reformation (1517–2017), which is celebrated in Ukraine at the state level, gives an opportunity to evaluate this event in various dimensions of its

foundation, development and transformation in the context of the European transition from feudal relations and their citadel – the Catholic Church to the establishment of protestantism as an innovation faith and ideology of a new social formation. The process of the spread of early protestantism in Ukraine and its perception by the Ukrainian mentality and modern functionality in independent Ukraine are researched.

Key words: Reformation, Catholic Church, Orthodox Church, early Protestantism, late Protestantism, Protestant symbol of faith, Ukrainian religious identity.

p. 321

priest Ivan Sheremeta, dr archpriest Mykola Tsapyuk

The influence of antique philosophical opinions on the work of the apostolic men

The article gives an overview of the works of apostolic men, analyzes the influence of the philosophical concepts of the pagan world, compares the views of ancient philosophers and early Christian church writers.

Key words: Apostolic Men, Church, Holy Scriptures, Sacred Tradition, philosophical systems, pagan world.

p. 337

hieromonk Arseny (Kachan), hieromonk Hilarion (Zborovsky)

Preaching-homiletical work of the ukrainian orthodox clergy in the XIX century

The article analyzes the preaching and homiletic activities of representatives of the clergy and scholars, teachers of the Theological Academy of Kiev in the 19th century, their influence on the formation of homiletic as a science of the Ukrainian preaching tradition.

Key words: Homiletics, Department, Kyiv Theological Academy, monograph, digest, sermon.

p. 345

Відомості про авторів

Беспалов Станіслав, протоієрей,
кандидат богословських наук,
старший викладач кафедри Священного Писання і Богослів'я
Волинської православної богословської академії.

Вакін Володимир, протоієрей,
кандидат богословських наук, доцент, докторант КПБА,
ректор Волинської православної богословської академії.

Вінцукевич Петро Миколайович,
кандидат богословських наук,
ректор Волинської духовної семінарії (1994-1996).

Головей Вікторія Юріївна,
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри культурології
Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.
Професор кафедри Церковно-історичних та Гуманітарних дисциплін
Волинської православної богословської академії.

Дибя Юрій Романович,
кандидат архітектури, доцент кафедри реставрації
архітектурної і мистецької спадщини Інституту архітектури
Національного університету «Львівська політехніка».

Дідух Ростислав Іванович,
бакалавр богослів'я,
студент VI курсу Волинської православної богословської академії.

ієромонах Іларіон (Зборовський),
магістр богослів'я, асистент кафедри Практичних дисциплін
Волинської православної богословської академії.

ієромонах Арсеній (Качан),
випускник Волинської православної богословської академії.

Клочак Василь, протоієрей,
магістр богослів'я, асистент кафедри Практичних дисциплін
Волинської православної богословської академії.

Кобрій Роман, ієрей,
магістр богослів'я,
асистент кафедри Церковно-історичних та Гуманітарних дисциплін
Волинської православної богословської академії.

Кочерга Євгенія Володимирівна,
викладач Дніпровської духовної семінарії УПЦ КП.
Аспірант Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України.

Кузін Віталій, диякон,
кандидат богословських наук, завідувач кафедри Практичних дисциплін
Волинської православної богословської академії.
Проректор з навчально-методичної роботи Рівненської духовної семінарії.

Кучинко Михайло Михайлович,
доктор історичних наук, професор кафедри археології,
давньої та середньовічної історії України
Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.
Професор кафедри Священного Писання і Богослів'я
Волинської православної богословської академії.

Лозовицький Василь, протоієрей,
кандидат богословських наук, доцент, декан богословського факультету.

Рубан Микола, диякон,
магістрант Східноукраїнського національного університету ім. В. Даля,
студент Київської православної богословської академії.

Сацький Павло Вікторович,
кандидат історичних наук, доцент кафедри політичної історії ДВНЗ
«Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана».

Скакальська Ірина Богданівна,
доктор історичних наук, доцент Кременецької обласної
гуманітарно-педагогічної академії ім. Тараса Шевченка.

Стецько В'ячеслав Анатолійович,
доктор богослів'я, доцент кафедри Священного Писання і Богослів'я
Волинської православної богословської академії.

Татаринов Сергій Йосипович,
кандидат історичних наук, доцент, заслужений працівник культури України.

Тишкевич Богдан Петрович,
кандидат богословських наук, старший викладач кафедри
Священного Писання і Богослів'я Волинської православної богословської академії.

Фульмес Владислав, ієрей,
магістр богослів'я, аспірант Східноєвропейського національного університету
імені Лесі Українки, секретар Вченої ради
Волинської православної богословської академії.

Хоміч Міла Максимівна,
ввикладач-методист вищої категорії,
старший викладач кафедри Церковно-історичних та Гуманітарних дисциплін
Волинської православної богословської академії.

Хромяк Андрій, ієрей,
кандидат богословських наук, доцент кафедри Священного Писання і Богослів'я
Волинської православної богословської академії.

Цап Миколай, протоієрей,
завідувач кафедри Церковно-історичних та Гуманітарних дисциплін
Волинської православної богословської академії,
аспірант Національного університету «Острозька академія»,
канцлер Волинської єпархії УПЦ КП.

Цап'юк Миколай, протоієрей,
кандидат богословських наук, завідувач кафедри Священного Писання і Богослів'я
Волинської православної богословської академії.

Черенюк Ярослав, ієрей,
кандидат богословських наук, доцент кафедри Церковно-історичних та
Гуманітарних дисциплін Волинської православної богословської академії.

Шеремета Іван, ієрей,
випускник Волинської православної богословської академії.

Яроцький Петро Лаврентійович,
доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник
відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

ВПБА

Волинська православна богословська академія
Української Православної Церкви Київського Патріархату

Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: *протоієрей Володимир Вакін (голов. ред.)* [та ін.]. – Луцьк: Видавництво Волинської православної богословської академії ЕІКΩΝ, 2017. – №5. – 368 с.

вул. Градний узвіз 5, м. Луцьк,
Волинська обл., 43025
Тел.: (0332) 723212, (0332) 726072
E-mail: info@vpba.org
Homepage: www.vpba.com

Коректор – Хоміч Міла Максимівна

ISSN 2519-4348



Формат 70X100 1/16
Гарнітура Арно. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 20,55.
Тираж 500 прим.

